

**Лекции по истории Древней Церкви
профессор Василий Васильевич Болотов**

1. Введение в церковную историю

I. Предварительные понятия

1. Понятие об истории

Наука в ее величайшем напряжении способна давать иногда результаты, на первый взгляд очень странные. Для пояснения беру пример из области наук физико-математических, тем более что математика (греч. $\mu\acute{\alpha}\theta\eta\mu\alpha$) есть наука по преимуществу. В 1895 г. два профессора, английский Ченей (Chaney) и русский Менделеев, производили сличение двух мер: русской полусажени и английского ярда. Для ума простого работа эта покажется несложной и неважной; однако знаменитые ученые работали целых 3 дня, и неудивительно: они произвели 22 серии сличений, или 880 микрометрических измерений и 132 отчета термометров. Подобная работа требовала огромного труда. Надо сказать, что линейные меры измеряются с ужасающей точностью, измеряются микроны и даже части микронов (микрон – тысячная часть миллиметра).

Но я хочу обратить внимание не на процесс труда, а на финал его. В заключение труда составлен был протокол, последние слова которого гласили следующее: «так как вопрос о тождественности нормальной температуры 62°F и 16°C по стоградусной шкале водородного термометра в настоящее время не может быть рассматриваем как окончательно решенный, то в этом отношении предстоящий отчет мы считаем не безусловно точным, а провизорным (we consider this report so far provisional)». С точки зрения элементарной физики, подобный вопрос о тождестве указанных температур является несомненным; но с точки зрения первоклассных ученых, мы видим здесь нечто недоказуемое.

Таким образом, на высшей степени науки результат научных работ первоклассных ученых является в форме высоконаучного «мы не знаем». Но это «ignotamus» гораздо ценнее заурядно научного «мы знаем», «как всем хорошо известно». На подобные ignotamus наука может смотреть, как на свою гордость, свое украшение. Они показывают, как высоки те требования, которые предъявляет себе самой подобная наука, не терпящая ничего недоказанного.

Но может ли предъявить себе столь же высокие требования, наложить на себя столь же полное отречение от всего недоказанного *история*, все равно: церковная или гражданская? Конечно, всякий поймет, что ответ может быть только отрицательный. А следовательно, история не есть наука, и если называется наукой, то если можно так выразиться – только honoris causa («ради почета»), или, выражаясь словами приведенного выше протокола, – только провизорным образом. К этому результату я пришел –

на взгляд, может быть, многих из вас – слишком суммарным образом. Но он выдержит пробу и более подробного и обстоятельного рассуждения.

История не принадлежит к числу наук дедуктивных, в основе которых лежит форма аналитического суждения. Наоборот, синтетическое суждение в истории господствует везде и всюду, так как она питается материалом объективно данным, заимствованным из внешней для нашей души и сознания сферы. Такие науки, если они достигли в своем развитии стадии истинно научной, должны допускать математическую обработку своего содержания. Другими словами: они должны открыть законы явлений и исследовать ход их развития. Но разве история знает законы изучаемых ею явлений? Правда, можно найти книги, написанные поученому, в которых много речи о законах исторического развития. Но если присмотреться повнимательнее, то увидим, что цена им невелика: все открываемые в них законы – скорее громкие фразы, чем что-либо реальное. По-видимому, нельзя оспаривать того, что существуют законы исторического развития. Известно, что каждый народ растет, стареет и умирает. Можно ли оспаривать факт дознанной истины? Но я под законом разумею положение, которое имеет ценность. Если бы кто с кафедры возвестил бесспорную истину, что все смертны, то никто не дал бы ему за нее медного гроша. Истина бесспорна, но практически не приложима. Вот если бы кто предложил формулу вычислений, сколько кому осталось жить, то такому сообщению придали бы большое значение. Если бы физика на основании закона притяжения проповедовала, что всякое тело, летящее над землю, на нее падает, но не в состоянии была бы сказать, что скорее падет, выпущенная ли пуля, или балка, лежащая на подгнивших подпорках, то за такую физику дали бы немного. Предполагаемое заключение из указанного положения формально столь широко, что практически совершенно непригодно. Я уже не настаиваю, что можно спорить против широкой формулировки положения, что народы смертны. В самом деле, что такое народ? Понятие это очень неопределенно. Желаящих познакомиться с тем, как трудно установить это понятие, я отсылаю к книге Дебольского «О высшем благе» (СПб. 1886). Если изберем признаком единство языка, то можно, по-видимому, сказать, что умерли свевы, вандалы. Но почему мы можем утверждать, что они не живут в современных испанцах? Нам скажут, что это романское племя, но как же мы будем судить тогда о французах? Таким образом, вопрос, в чем состоит смерть народа, вопрос нерешенный.

В истории действуют законы, но только одна возможность предсказывать заранее события показывает, что действительно известны

эти законы. Физика знает некоторые из своих законов. Физик, зная угол падения, может определить угол отражения. Астроном, зная законы движения небесных тел, предсказывает солнечные и лунные затмения. Против них спорить не приходится. Но история находится не в таком положении. Какой мудрец мог бы предсказать, что 25 марта 1898 года будет присоединение сиро-халдейцев, или предсказать результаты испано-американской войны? Не зная законов исторической жизни, история не может похвалиться способностью предсказывать будущее. Если бы история знала свои законы, то она могла бы восстановить недостающие сведения и о прошедшем путем вычислений; предсказать явление в будущем и рассчитать явление в прошедшем – для математики совершенно то же самое.

Это факты, но не упреки. Легко говорить о законах физических и химических явлений, в которых действуют величины несложные. Но в истории действует сам человек, психическая жизнь которого так сложна, что для изучения даже отдельных явлений человеческой души психология делает чрезвычайные напряжения. Что же сказать о суммировании, синтезе отдельных личностей? В истории же действуют не отдельные личности, а целые народы. Даже астрономия, хотя долгие годы наблюдает за явлениями, не может похвалиться точностью в тех случаях, когда приходится иметь дело с множеством причин: до сих пор не удалось еще написать точной таблицы движений луны. По-видимому, астроном овладел задачей, достиг совершенства в своей науке и вполне закончил свою работу; но пройдет десяток лет – и его таблица уже не совпадает с действительностью, приходится в ней делать поправки (в настоящее время таких, так называемых аргументов луны насчитывают до 200 и, следовательно, 200 раз происходит поправка таблиц). Если же в астрономии безусловно точные предсказания не удаются, то тем более нельзя их ожидать от историка. В каждом индивидууме, в каждом обществе кроется такая масса причин, что выяснить их сполна не удастся историку.

Таким образом, по самому предмету своего изучения история стоит не на такой ступени, на какой стоят упомянутые более счастливые науки. Подобно многим другим так называемым наукам, история находится в эмпирическом состоянии; она еще не знает внутренней связи событий, а имеет только эмпирические данные. В таком положении находится, например, медицина, которая не всегда знает, какие химические элементы лекарства (например, хины) производят целебное действие на организм. Врач руководится лишь эмпирическими данными, что во многих случаях

такой-то прием производит такое-то действие, а почему и как – врач этого не знает. Такого рода науки скорее суть искусства, чем науки. Они еще не имеют определенных законов, и прагматические построения их зависят от субъективного настроения лица или целой эпохи. Историк в своей работе выступает не как архитектор, а скорее как ремесленник, умеющий выводить арки, опирающиеся на пилястрах, которыми являются в данном случае факты, засвидетельствованные историей. Постройка при этом тем прочнее, чем прочнее устои – факты и чем теснее связь между ближайшими событиями.

Вопрос о том, достигнет ли когда-либо история той высоты, на какой стоят науки в точном смысле слова, – вопрос спорный.

Дело в том, что возможность предсказывать будущее, например, в астрономии, основывается на изучении *циклов* явлений. Зная известный цикл явлений, повторяющийся через известный промежуток времени, можно предсказать с несомненностью известные явления. Поэтому астрономы и могут установить законы движения луны, земли, весь цикл фазисов которых проходит пред глазами каждого наблюдателя. Но и астрономы иногда ничего не могут сказать о кометах – этих беззаконных светилах, которые, появляясь пред наблюдателем на некоторое время, опять исчезают, быть может, на целую вечность. Между тем относительно истории нельзя сказать определенно, сколько прошло циклов от начала мира, или же вся мировая история представляет только один цикл. Если последнее справедливо, то, очевидно, история никогда не будет настоящей наукой. Но это не значит, впрочем, что нет никакой надежды на усовершенствование исторических знаний. Кроме наблюдения циклов – самого твердого основания для исследования событий, – возможен другой путь. Научное упование истории в этом случае может быть представлено в следующем виде. Арифметика учит о десятичных дробях, что всякая дробь или конечна или бесконечна; если же бесконечна, то непременно периодическая. Для примера возьмем периодическую дробь $0,142857142857\dots$. До тех пор, пока дробь не выразится в повторении цифр, можно находиться в затруднении. Эта дробь периодическая и представляет из себя ряд из шести цифр. Пока человек не прошел этот ряд цифр, он не знает, в чем дело. Но когда цифры повторяются, он понимает, что период ограничен. Но и прежде у него есть некоторая возможность предсказания начиная с третьей цифры. Первые две цифры представляет число 14; следующие две удвоят 14 и дают 28; далее опять удвоятся следующие затем числа. Если бы при наступлении 28 математику удалось угадать смысл и связь цифр, тогда предсказание становится возможным.

Нечто подобное можно представить и по отношению к истории. Аналогия налицо: метеорология – наука новая и молодая, – хотя и не успела проследить определенных циклов, однако, основываясь на некоторых элементарных законах, не без успеха предсказывает перемены температуры.

Само по себе отнятие права на название истории наукой нисколько, однако, не оскорбительно для нее, ввиду ее первоначального подлинного значения. История – слово греческое и показывает, что греки не выдавали ее за науку. Ἱστορία от существительного ἵστωρ, происходящего от корня Fiδ в οἶδα – знаю. Замечательное явление, что в арийско-иранской ветви различаются два рода познаний. Нашему выражению: «он знает» (по-немецки – er kennt, по-английски – know), соответствует санскритское ganati, джанати. Но у нас есть и другое понятие: «он весть» (по-немецки er weiss) – по-санскритски veti – корень vid. Таким образом, различаются два понятия – знания и ведения. В греческом языке эти понятия выражаются глаголами – «γινώσκω» ("знаю") и "οἶδα» («вижу, ведаю, познаю»); в латинском языке понятие «ведения» утрачено (video – вижу), но понятие «знания» сохранилось в форме глагола novi, ignovi (прич. notus, ignotus).

В чем же заключается принципиальное различие этих двух форм знания? Человек, как разумное существо, хочет знать, но еще более хочет «ведети». Знание есть знание научное, а ведение есть знание, в котором примешан сильный эстетический или волевой момент; ведение – это импульс человеческой жизни. Человек хочет быть при самом событии, чтобы все видеть своими глазами. Γνώστης («знаток») не есть ἵστωρ («сведущий, видевший»); тот, кто сам был при событии, он сам видел что-либо, и хотя бы он ничего не понял, но он ἵστωρ. Греческое ἱστορία по первоначальному значению вовсе не повествование о событиях, а только означает момент наблюдения. Ἱστορίας χάριν («ради расспрашивания», «ради сведений») древние греки путешествовали, а первые христиане паломничали. Ап.Павел ходил в Иерусалим – ἵστορήσαι τον Πέτρον («видеться с Петром») (Гал. I, 18) – видеть своими глазами. Ἱστορίας χάριν – человек может целый день смотреть на небо, тогда как астроном то же явление наблюдает чрез рефлектор, обратившись спиной к небесному своду – и является γνώστης-ом. По тому же стремлению «ведети» человек записывает виденные им явления – это и составляет историю. В понятии «ведение» заключен момент субъективный, а в понятии «знание» – объективный. Ведение не включает в себе глубокого понятия о предмете: оно есть внутреннее состояние субъекта в его познании предмета; кто его

имеет, тот не сомневается, оно ему очевидно. В него еще не входит объективный элемент; оно может быть и глубоко, и поверхностно. Напротив, знание (γνώσις) прямо направляется на предмет (объект); оно предполагает со стороны субъекта выход из себя к объекту. Мы, например, знаем, что люди все должны дышать, чтобы жить; это очевидно из наблюдения. Ученый физиолог также знает это; но между знанием нашим и знанием последнего по содержанию целая бездна. Наше знание есть непосредственное ведение, а знание ученого – в собственном смысле знание; для нас – wissen, а для него – kennen. Характерное указание на взаимоотношение этих двух терминов представляет беседа ап.Петра с Христом по воскресении. Как известно, Иисус Христос как будто набрасывает тень на искренность веры ап.Петра в своей с ним беседе; апостол заверяет Христа, что он Его любит. Последнее его слово: «Господи Ты вся веши: Ты веши, яко люблю Тя» – по-гречески: «Κύριε, Σὺ πάντα οἶδας; Σὺ γινώσκεις, ὅτι φιλῶ Σε» (Иоан. XXI, 17). Апостол заявляет Господу, что Ему все известно, все ясно представляется Его сознанию; но он предлагает Ему Свое внимание сосредоточить на одном определенном пункте: «Σὺ γινώσκεις». Это сосредоточение на одном определенном предмете представляет не ведение, а знание.

Вот какое ведение лежит в понятии «истории», «ἵστωρ – человек, который подчиняется влечению своей природы – все знать, стремится удовлетворить жажде знания. Человек хочет, чтобы известные вещи наполнили его сознание и были очевидны для него. Человек хочет знать, как знает свидетель; это заставляет его возвращаться вовне и даже предпринимать далекие путешествия. Но здесь научное знание (цель γνώστῃς ᾧ) отсутствует. Пускающийся в путешествие не думает еще приобретать знания научного в объективном смысле. Если у него преобладает склонность к самоуглублению, если он будет перерабатывать внутренне свои впечатления, то он будет философ, но и эта »φιλοσοφία« не будет еще γνώσις. Это полагает начало только истории. Стремление удовлетворить внутреннему влечению к ведению и дает понятие истории. История есть расспрашивание, разузнавание человеком чего-либо совершившегося, – и самое стремление быть свидетелем событий. В этом значении слово «история» в греческом языке удерживалось до позднейших времен.

Итак, в понятии истории дано стремление к ведению, получаемому чрез непосредственное созерцание. Но историческое знание есть как бы прямая противоположность такому понятию об истории. Эта противоположность вызвана необходимостью: люди, жившие после тех

или иных событий, не имели возможности быть их свидетелями, видеть своими собственными глазами. Но узнать о них они могли только от очевидцев. Таким образом, в понятии истории дано указание на то, что она должна почерпнуть свои сведения из таких источников, которые в конце концов подводили бы к непосредственным очевидцам, должна восходить до последних, самых первоначальных оснований, далее которых идти нельзя, – должна опираться на «историю» в первоначальном смысле этого слова. Таким образом, история не ставит для себя обширных задач, не выдает себя за митрополию философии, хотя и является ее первой ступенью, – не имеет и дидактических стремлений. Скромная в первоначальном определении, она остается таковою и до настоящего времени.

В 1872 году академик-профессор Бестужев-Рюмин начал свою русскую историю следующими словами: «История есть повествование о достопамятных событиях, учили нас в гимназии; история есть народное самосознание, учили нас в университете. Между этими двумя определениями лежит целая бездна». Ясно, что истории, как она задумана греками, ближе всего соответствует первое определение. Она действительно есть, скорее, повествование об интересных событиях. Второе определение отзывается делом человека, заботящегося «о мнозе службе»; оно является неосуществимым с практической стороны. В ряду особенно ценных товаров видное место занимают пружины для хронометров. Замечательно, что вес их не велик, количество и стоимость материала ничтожны; между тем за них берутся огромные цены, благодаря именно труду человека. То же самое нужно сказать и по отношению к истории, которая понимается в смысле народного самосознания. Ученый, который истолковал бы историю как народное самосознание, оказал бы величайшие заслуги; но истолковать таким образом историю так же просто, как источить воду из камня. Поэтому должно иметь силу и простейшее определение истории как повествования о замечательных событиях, замечательных уже тем, что люди их заметили.

2. Понятие о Церкви

Объектом изучения *церковной* истории является церковь. Понятие церкви в его глубине едва ли может быть исчерпано кратким определением. Самое лучшее определение, принадлежащее митр. Филарету, не может быть названо отвечающим своей задаче, ибо представляет только отвлечение черт церкви, какою она является в истории, тогда как нужно определить церковь даже в момент ее доисторического существования, в самом начале ее обнаружения. Естественнее и проще всего искать указаний для этого в наименовании церкви у различных народностей.

Древнеславянское слово «цръкы» и немецкое «Kirche» (английское church) стоят на одной линии и происходят от одного и того же корня, от греческого το κυριακόν; этим словом греки IV и V вв. обозначали церковь как здание, храм. Среди германских племен гегемония на востоке принадлежала готам, а на западе – немцам. В древнем верхненемецком языке слово церковь имело два начертания: chiriha и kiricha. Для ученых, занимающихся филологией, конечное ch включает в себе вернейший признак, что оно существовало раньше верхне-немецкой стадии; следовательно, оно не принадлежит немцам, а заимствовано у готов. Географические названия с словом kirche встречаются в начале VIII века. К сожалению, это слово в готской письменности не встречается, а вместо него находим лишь слово aikklesjö (екклесье). Тем не менее западногерманские племена должны были заимствовать это слово из греческого языка именно чрез посредство готов, и нужно предполагать у готов соответствующее верхненемецкому chiriha слово kuteiko (кирейко), которое было точным воспроизведением греческого κυρι-акόν. Хотя такого слова в готской литературе не встречается, но если мы припомним, в каком количестве остались памятники готской письменности, то мы не удивимся этому. Оно могло существовать в готском языке с IV века.

Что касается древнеславянского слова – цръкы, то несомненно оно готского происхождения, а не немецкого; если бы оно было заимствовано из немецкого, то оно произносилось бы как церковь (припомним параллель между готским словом hrugg – стяг и русским – хоругвь); была бы буква «х», а не «к». Таким образом, слово церковь воспринято чрез готское посредство и гораздо раньше, чем возникло русское государство, чем распространилось у нас христианство. В ту эпоху для наших предков Кú (ки) звучало чем-то вроде ку (доказательство: из слов Κύριε ἑλέησον

(«Господи помилуй») произошло куралесить; Чурило Пленкович образовалось из Κύριλλος, «Кирилл»). Наше «церковь» походит на готское «кирейко», в котором «к» перешло в «ц». Наше же «ш» произошло не из еврейского ח (оно слишком кудряво), но из армянской 15-й буквы «к», которая образовалась из греческой буквы «к» в курсивном написании. Как рано греческое «к» стало произноситься как латинское «с», мне известен следующий факт: в 1016 году болгарский князь вел войну с Василием II Болгаробойцей, который сделал однажды на него внезапное нападение; побежденные болгары кричали: бегите от цесаря. Как произносили святые Кирилл и Мефодий букву «к», затруднительно ответить на этот вопрос. В славянском говоре звук «к» имел довольно своеобразное произношение, например, как оно слышится в словах: пророк – во пророцѣх; рѣка – на рѣцѣ).

Для нас бесспорно, что слово церковь, как и Kirche, греческого происхождения и обозначает здание кафедрального собора. Подобное же значение имеет и в Румынии название biserjca, очевидно, образовавшееся из basilica. У мадьяр слово egyháza (церковь), означает дом, здание. Польское kos'ciol, от латинского castellum (крепость, стены), указывает на архитектуру церкви. Таким образом, весьма значительная часть новых народов понимает церковь внешним образом, заимствуя название ее от места богослужения; такое название, очевидно, не может дать нам точного понятия о церкви. Эфиопы также стоят на поверхностном понимании церкви как дома христиан (beta kkitiyân, бета крыстиян).

Другие европейские народы, кроме нас, славян, и германцев, именно народы романские (за исключением румын), усвоили от латинян оставленное в латинском языке без перевода греческое название церкви εκκλησία (ecclesia, итал. chiesa, франц. eglise, исп. iglesia). Это же слово заимствовали у греков и две старые христианские народности: армянская (экегеци) и грузинская (экклесиа). Ему соответствует сирийское 'edta (этта, 'idta). Арабское kanisatun заимствовано от сирийского kenaS – «собрал» и употребляется для означения соборов; у евреев пшэ «кенесет» означало синагогу. Таким образом, мы имеем дело, как с единственно важными, с греческим εκκλησία и семитским «эдта».

Греческое слово не нуждается в определении, подобно тому, как хлеб не определяют, а предлагают. 'Εκκλησία – антитез βουλή («совет»). У греков высший класс – архонты – участвовал в βουλή; вообще первые три класса пользовались правом пассивного избрания; четвертый же класс, самый бедный – οι θήτες («феты, наемники») – пользовался правом участия в εκκλησία, которое предоставлено было ему Солоном. Древнегреческие

государственные единицы представляли собою союз свободных граждан, как полноправных членов. Для совместного обсуждения дел, когда βουλή, совет старцев, признавал дело выходящим за пределы своей власти, посылался κήρυξ – герольд, который приглашал народ собраться. Таким образом, высшая инстанция государственной власти состояла в том, что «делали церковь» – ἐκκλησίαν ἐποίησαν (лат. concire concionem). Слово ἐκκλησία, таким образом, происходит от глагола ἐκκαλεῖν («призывать»), так как у греков члены ἐκκλησίας вызывались герольдами. Этот смысл слова ἐκκλησία дал повод к созданию особой терминологии в Новом Завете. Для названия христиан стало употребляться слово κλητός – званный. Ап. Павел обращается к христианам, как «κλητός ἀπόστολος κλητοῖς ἁγίοις», «призванный апостол призванным святым» (Рим. I. 1, 7). Для обозначения состояния в христианстве вырабатывается понятие κλήσις «звание». «Молю вас ходить достойно звания, в которое вы призваны» (Еф. IV, 1). Слова κλητός, κλήσις и ἐκκλησία употребляются в посланиях очень часто. В Евангелии же слово «церковь» встречается только три раза: 1) «Созидую церковь Мою», 2) «повеждь церкви», 3) «аще церковь преслушает» (Мф. XVI, 10; XVIII, 17). Все три раза оно встречается как произносимое Самим Христом, и все три раза в Евангелии Матфея, т. е. в том, которое было написано первоначально на арамейском языке и подлинник которого утрачен.

Нет оснований сомневаться в том, что Христос, говоривший по-сирийски или по-арамейски, употребил слово «ту», ἐκκλησία. Отсюда вопрос, выражает ли ἐκκλησία вполне Христово «эдта»? Строго говоря, всякий перевод есть подлог, так как в двух различных языках немного находится слов, тождественных по значению. В данном случае 1) внешним благоприятным признаком соответствия слова эдта слову ἐκκλησία служит то, что последнее употреблял ап. Павел, человек образованный по-гречески и по-сирийски. 2) «Эдта», сирийское слово в эмфатической форме, соответствует еврейскому гпр «эда», status con-str. гпу «адат».

Обыкновенно вся совокупность еврейского народа называлась *T* vtrt гпу, (общество Израиля). Весь еврейский народ составлял эда, к нему не причислялись пришельцы D'-и (герим). Самое обыкновенное в этом обществе было собираться под председательством старейшин у ворот города для обсуждения вопросов политических, судебных и общественных. Эти собрания долгое время являлись высшею инстанциею во всех делах; здесь же возвещались все повеления Божии. Они обладали определенным авторитетом в народе. Собрания имели определенные установленные времена (iPto моэд, по-гречески εορτή – праздник).

Участники этих «эда», каждый в отдельности, являлись закономерными носителями прав своего общества; они должны были быть свидетелями и принимали решения собраний. На обычай евреев делать собрания у городских ворот можно находить указания, например, в истории Руфи (IV, 1, 11). В описании деятельной жены в книге Притчей говорится, что муж ее всегда хорошо одет, что его хорошо знают в воротах (XXXI, 23). В этих понятиях вращалась человеческая мысль Христа, когда Он говорил о церкви, не одолеваемой адом, тем более, что Он употребил выражение «врата адова». Церковь и ад представляются политическими обществами; вопрос в том, чья политика возьмет верх. Иначе выражение об одолении вратами не может быть объяснимо.

Насколько понятие эда (адат) соответствует понятию ἐκκλησία, видно из того, что глагол «ТУ», от которого оно происходит, соответствует арабскому «ваада», что значит устанавливать, обещать. Но если выяснить различные оттенки этого значения, то получится – обещать, заявлять твердо, назначить место и время, высказывать с угрозой требование явиться в известное место в назначенное время. Принимая во внимание различие культур арабской и греческой, на основании сказанного можно заключать, что эда, или по-сирийски эдта, соответствует ἐκκλησία.

То обстоятельство, что Христос назвал основанное им общество эдта – ἐκκλησία, имеет особенное *полемическое* значение против протестантов. Протестанты носятся с невидимой церковью. Но в понятии ἐκκλησία заключается сильный момент види-мости. Поэтому в выражении «невидимая церковь» заключается *contradictio in adjecto*. Никакой невидимой церкви быть не может. В невидимом можно участвовать только духовно, в ἐκκλησία не иначе как и телом. В практике афинского народа имеется достаточно данных для такого понимания слова ἐκκλησία: на непришедшего в собрание налагался штраф. Участие в невидимой церкви походило бы на невидимое участие в воинской повинности.

В объеме понятий ἐκκλησία – эдта – эда мыслится весь народ. Кто не участник ἐκκλησία, тот не πολίτης («гражданин»), кто не участник в эда, тот не израильтянин. Христиане, как участники церкви, «сограждане святым» (Еф. II, 19). В основанной Христом церкви заключается характер всеобщности; в ней нет аристократического момента, как было в афинском βουλή.

В обыкновенной жизни ἐκκλησία собирается редко, и при распущении собрания она как будто бы исчезает. Но здесь можно провести аналогию с римской государственной жизнью. Римский народ в своей совокупности назывался Populus Romanus Quiritum (κλητός quires). Квиритом римлянин

назывался только тогда, когда он исполнял политические обязанности; в противном случае он рассматривался как простой гражданин (пример Цинцинната). Христос же основал общество *никогда* не расходящееся, и κλητός *всегда* должен исполнять свои обязанности.

Возможны и другие выражения для обозначения христианского общества: «язык свят» ἔθνος ἁγίων (1Петр. II, 9), «царство Божие». Царство Божие Христос *проповедовал*, но *основал* на земле церковь. Церковь Христова состоит из «званных» (κλητός). Момент актуальности, самостоятельности выражается здесь с достаточной силой. По рождению мы принадлежим к народу; но для того, чтобы стать членом народного собрания, должно туда явиться, хотя можно и не являться – под угрозой штрафа. То же самое и в церкви. Церковь не тождественна с царством Божиим, царством небесным. По отношению к царю члены царства должны проявлять безусловную покорность, должны исполнять волю царя. Но как она проявляется?... В ἐκκλησία этого двусмыслия не заключается. Член ее должен лишь всячески стремиться осуществить идеал своего общества, т. е. царство Божие.

Таким образом, из анализа основных терминов получаете* понятие, не богатое по своему содержанию, но определенное. Церковная история могла бы избрать это понятие точкою своего отправления, разумея под церковью такую общину, где каждый член призывается к закономерному участию в жизни общей, совместной. Она должна заниматься тем, в чем выразилась жизнь новозаветного общества Господня, которое явилось преемником ветхозаветного общества Господня, должна изучить как явления его жизни, так и идеи и желания и цели, к которым оно стремилось.

В церковь входит весь народ: в ἐκκλησία заключается весь δῆμος («народ»). Каждый вносит свое в содержание жизни церкви. Ergo церковная история не должна сводиться к истории отдельных лиц, она должна быть историей всего народа; и если приходится ограничиваться первым, то причина в условиях нашего познания.

3. Работа историка

Обязанности историка сводятся к тому, чтобы а) собрать возможно полный ряд свидетельств о прошедшем, б) устранить то, что в собранном материале не имеет признаков достоверности, в) целесообразно изложить достоверные сведения о прошедшем.

а) Как было ранее сказано, история не принадлежит к числу наук дедуктивных. Весь объем ее заимствуется из источников, т. е. материала, который может быть жертвой всяких случайностей. Мы имеем несколько книг уцелевших, но увеличить их число не можем. Только счастливая случайность может извлечь еще что-нибудь из мрака неизвестности. В этом отношении ничего систематического предпринять невозможно. И потом вся предварительная работа историка сводится к выяснению *объема источников* и к *группировке их*.

б) Выяснив объем источников, историк должен предпринять работу, имеющую сократительное значение: выделить из них наиболее достоверные. Эта задача противоположна первой. Там мы стараемся увеличить количество данных, здесь – уменьшить, отбрасывая все, не удовлетворяющее историческим требованиям. Таким образом, собравши данные, мы должны приступить к *критике* их. Первоначальной обработкой исторических источников занимается так называемая *низшая критика*. Приемы для принципиального решения вопроса о достоверности содержания документов известны под названием высшей исторической критики.

в) Сокращение собранного материала во второй стадии работы историка начинается с того, что устанавливается первоначальный текст каждого документа по рукописям, какие можно находить в разных библиотеках. Все эти рукописи нужно свести воедино и восстановить, по возможности, текст в том его виде, в каком он вышел из рук писателя, потому что, как известно, переписчики и читатели по своему разумению поправляют самого писателя. И подобная выборка материала представляет уже весьма много неразрешимых трудностей.

В этом отношении прежде всего должно считать устарелым то воззрение, по которому рукописи более древней всегда отдается предпочтение пред новейшей. На деле бывает, что и древнейшая рукопись не может поручиться за правильность передаваемого ею текста, и потому в некоторых случаях нужно отдавать предпочтение новейшим рукописям. В настоящее время это суеверное уважение к древнейшим рукописям

поколеблено в принципе. Древность рукописи часто оказывается недостаточным Ручательством ее близости к подлиннику. Предположим, что какая-нибудь обветшавшая славянская рукопись скопирована в недавнее время каким-нибудь ученым и что она же была в XVII в. списана каким-нибудь безграмотным подьячим, и затем самая Рукопись была затеряна. Какая же рукопись должна быть признана более драгоценной из этих двух? Несмотря на то, что последняя более древняя, первая заслуживает большего внимания, ибо в то время, как безграмотный переписчик мало обращает внимания на точность копирования, первый обращает внимание даже на незначительные особенности написания.

Но здесь возможно еще и следующее явление. Известная рукопись может быть скопирована превосходно, так что тщательность ее будет бросаться в глаза каждому филологу. Полнее является рукопись, небрежно переписанная со множеством погрешностей. Однако возможно, что первый писец копирует плохую рукопись, а второй хорошую. Приходится взвешивать какая из двух рукописей ближе стоит к подлиннику. И часто рукопись, списанная небрежно, но с удовлетворительного текста имеет преимущественное значение. Следовательно, трудным является прежде всего определение достоинства рукописей.

Когда же это сделано, тогда текст может быть восстановлен, если не так, как он вышел от самого автора, то, по крайней мере, так, как он вращался в ближайшем к нему время. Однако здесь может случиться еще то, что вопрос все-таки останется спорным, так как самое сочинение может быть уже утраченным в его подлинном виде. Какой-нибудь писатель для себя делает выдержки из какого-нибудь автора; затем в нем возбуждается интерес к сочинению, и вот он в конце делает полную копию подлинника. Подлинник утрачивается, а полуподлинная рукопись распространяется и в таком виде доходит до настоящего времени; ею нам и приходится удовольствоваться. Так, сочинение Диона Кассия дошло до нас почти только в выдержках Иоанна Зонары и Иоанна Ксифилина. Такова судьба и хроники Иоанна Малалы.

Затем является другая задача – доказать *подлинность*, т. е. принадлежность известного сочинения известному автору. Здесь приходится руководствоваться всевозможными соображениями. Подлинным сочинение признается, когда существует много рукописей, которые и самым текстом и самыми погрешностями показывают, что они списаны не с одной рукописи, и когда при этом они указывают на одного автора. То же самое, когда этот автор говорит о своем сочинении в других своих произведениях и сам свидетельствует о нем. Затем имеют значение

свидетельства современников, друзей и противников автора, когда они упоминают о нем в своих сочинениях, где действительно они имеют побуждение сказать правду. Наоборот, подлинность признается спорною, когда современники молчат об этом сочинении, хотя бы и были побуждения к тому, чтобы они упомянули о нем, или когда при упоминании выражают сомнение или же разногласят. Вопрос об авторе может оказаться трудным до неразрешимости, если рукописи совсем умалчивают о нем или дошли без заглавного листа, и если современники также молчат. Здесь усилия ученых достигают результатов только вероятных, если только в каком-нибудь сочинении не найдется цитата из этого сочинения с указанием его автора. Тогда изменяется все положение дела.

Когда же и это требование удовлетворено, т.е. установлен вопрос о принадлежности того или другого сочинения автору, то возникает новая работа, это – определение *источников*, которыми пользовался автор. В общем, если древние авторы исторических сочинений претендовали на признательность со стороны потомства за достоинства своих творений, то они горько ошиблись, ибо, как показали исследования ученых, эти авторы, не будучи гениальными писателями, оставляли обычно сочинения очень невысокой пробы в научном отношении, которые в настоящее время приходится лишь терпеть, а не преклоняться пред ними, как это было раньше. Иногда приходится даже жалеть, что до нас дошли беловые рукописи этих авторов, а не черняки их: лучше было бы, если бы они доставляли материалы для сочинений, чем сами писали эти сочинения при неумелом обращении с источниками. Вот почему ученым настоящего времени приходится употреблять большие усилия, чтобы разобраться с источниками, указываемыми древними авторами, и отыскать среди них первоисточники путем критического анализа. Вопрос о критике источников – это, можно сказать, вопрос XIX столетия, ибо никогда так много не сделано было по Разработке его и в области гражданской и церковной истории, как именно в это время. Особенно известны в этом отношении изыскания фон-Гутшмида.

Задача критики источников в высокой степени важна, но и в высшей степени трудна, и, к сожалению, работы по ней в прежнее время велись без необходимых при этом предосторожностей. Между тем как произвести критику источников – это самое важное. Для критики событий. Возьмем для примера показания древних историков об обращении в христианство Грузии и Эфиопии. Прежде с апломбом могли выставить имена 4 известных греческих и латинских авторов,

передающих об этом событии. Между тем по исследованиям ученых настоящего времени оказалось, что три из них, Сократ, Созомен и Феодорит, были ни более ни менее, как копиистами Руфина, так что все 4 свидетельства сводятся, собственно, к одному свидетельству последнего. Этот факт уже значительно расчищает почву для дальнейших исторических исследований. В данном случае критика облегчается тем, что эти три автора не говорят более, чем Руфин, и тем ясно обнаруживают, что у них не было посторонних источников, кроме его сочинения. Но не всегда при подобных обстоятельствах удается разложить сочинение на первоисточники, ибо редко авторы оставляют следы своих заимствований. И вопрос о заимствовании из других источников может быть спорным даже тогда, когда авторы не говорят ничего нового сравнительно с другими источниками. Результаты критических работ могут быть прочны, когда их можно обосновать не на одном каком-нибудь обстоятельстве, а на целом ряде обстоятельств.

Вообще же говоря, нужно знать экономию критического исследования, чтобы высказывать мнение относительно научной ценности тех или других источников. Большею частью приходится сравнивать древнейшие свидетельства с позднейшими, причем первые предпочитаются последним. Это прием общеизвестный, и в германской критической литературе только тем и занимаются, что все сводят к первоисточникам. Но фон-Гутшмид сделал предостережения от этого излюбленного приема. Он заявил, что до сих пор результаты далеко не соответствуют массе затраченного на эту работу труда и совсем не убедительны. Старые профессора чрез «выслушивание, как трава растет» (т. е. в своем стремлении к выделению первоисточников), теряют вкус к распознаванию истины. Студентам дают работы – доказать, например, зависимость писателя более раннего от позднейшего, что они и выполняют блистательно. Настолько тонки и неуловимы признаки сравнительной древности известий. Фон-Гутшмид говорит, что с несомненностью мы можем восстановить древний памятник лишь только тогда, когда заимствования из него более или менее полны. А если они встречаются на 20-й, потом 50-й, 80-й странице сочинения, то нет оснований для несомненного заключения.

2) Если мы достигнем того, что разложим сочинение на первоисточники, то все-таки нужно помнить, что мы еще далеки от настоящей исторической задачи. Задача каждого достоверного исследования исторических источников состоит в отыскании "*истора*", т. е. лица, непосредственно знакомого с ходом событий, от которого идут

разные последующие источники. Но в высшей степени трудно и весьма редко с успехом выполняется это дело. Обыкновенный прием тот, что отыскивают историков у авторов более древних, предпочитая их позднейшим. Но прием этот, собственно, покоится на той же иллюзии, которая лежит в основе предпочтения древних рукописей новейшим. На деле очень часто случается, что автор безвестный и поздний пользуется каким-либо источником очень старым, которым уже не пользуются другие, считая его устаревшим для современного состояния науки. Такая узость кругозора автора – дар Божий для историка: будь автор проницательнее, он не воспользовался бы этим источником. Так, писавший во время Ираклия автор Пасхальной хроники пользовался арианскими источниками, будучи сам православным. Будь он проницательнее, знай он лучше события и лица, он подыскал бы для своего труда источники более соответствующие. Но он этого не сделал и тем сохранил для науки источники, которыми пользовался. Таким образом, на обязанности исторической критики лежит – привлекать к делу все памятники, не делая предпочтения древнейших новейшим.

Но если таким путем и будет найден историк, задача исторической критики этим не может закончиться. Приходится определить *правдивость* сказания историка. Равным образом и в том случае, когда найти историка невозможно и приходится пользоваться ближайшими к нему по времени свидетелями, предварительно следует решить, можно им верить или нет. Здесь в вопросе о достоверности описываемых историком событий критика идет по двум направлениям: субъективному и объективному.

Для того, чтобы судить о достоинстве сообщения в *субъективном* смысле, критик должен поставить и решить следующие вопросы: мог ли автор знать событие и имел ли побуждения сообщить о нем правду. При этом вообще очень трудно получить в результате что-либо непреложное. Мы очень далеко стоим от древних авторов, чтобы судить о том, насколько верно они могли знать описываемое событие, и о том, были ли у них какие-либо побуждения не говорить правды об этом событии или нет. Слишком редки случаи, когда ученый прямо мог бы сказать об авторе: «нет, он не мог этого знать, или имел личные побуждения не сказать правды и не сказал ее». Он мог иметь побуждения не сказать правды, но мог и сказать ее вследствие прирожденной человеку честности. Ошибки же, встречающиеся у него, могли и не принадлежать лично ему, а могли быть унаследованы им от других. Иногда мы не знаем об авторе ничего или знаем только то, что он благоволил открыть о себе в своих сочинениях; а этого далеко не достаточно для того, чтобы судить о том,

мог ли знать и хотел ли рассказать истор истинный ход событий. Принимая в соображение новейшие примеры, можно убедиться, что случай и тут играет важную роль. Человек, удаленный от современных событий, случайно встречает лицо, которому хорошо знакомы эти события, и со слов этого последнего записывает его рассказ. Но, зная его удаленность, мы можем не поверить его повествованию. Еще труднее решить вопрос: хотел ли сообщить автор правду? Хитрость людская бывает так утонченна, что нередко находит для себя выгодным открыть истину там, где умолчание ее казалось бы более естественным.

Таким образом, оба указанные требования высшей критики терпят крушение. В этом затруднительном положении выход, однако, возможен, если вспомним, что *история есть наука высшей степени консервативная*. Соответственно этому все исторические документы с точки зрения консервативной науки должны пользоваться полными правами. Мы должны предполагать, что автор *знал и хотел* рассказать истину, а не ставить скептически с первого же слова вопрос о возможности и желании автора сообщить истину. Этот вопрос уместен в том случае, когда в самом документе есть для него основание.

То же можно сказать и относительно *объективной* стороны в критическом исследовании. Здесь является вопрос: могло ли совершиться известное событие или не могло? Истину здесь приходится понимать как согласие события с совокупностью наших собственных представлений. Если историк дает много таких деталей, которых он не мог извлечь путем дедуктивным, если эти детали выдерживают критику с технической стороны, с точки зрения всех археологических знаний, то мы, естественно, склоняемся признать известное событие за достоверное. Более трудное положение бывает тогда, когда мы наталкиваемся на такое событие, которое нарушает гармонию наших представлений. Наши знания, конечно, бывают неполны и несовершенны, а потому несогласие какого-либо события с нашими представлениями о нем не служит еще доказательством того, что оно и на самом деле не совершилось в действительности. Доказать невозможность какого-либо события очень трудно. Много есть такого, что не отвечает наличному положению вещей, но что может иметь место при изменившейся точке зрения.

Таким образом, история в своем отношении к источникам – наука консервативная. О каждом писателе мы должны предполагать, что он честный и знающий человек. Поэтому, если при чтении какого-либо историка у нас нарастает возражение за возражением и если в конце концов у нас составится убеждение, что мы имеем дело с историком

бездарным, ненадежным, противоречащим самому себе, повествующим о событиях, с которыми связаны интересы его партии, то и тогда мы не можем устранить его повествование из своего критического аппарата, пока не найдем истинного источника, который выяснил бы нам ложь первого. До тех же пор остается предположить, что, если автор неверно написал в одном случае, то в другом случае он мог сказать правду. Было бы ущербом для исторической науки, если бы мы на том основании, что известное сведение ненадежно, не стали пользоваться всеми сведениями автора. Если этот принцип проводить строго, то пришлось бы закрыть книги по многим историческим отделам. Историк должен соблюдать чувство меры или обладать особенным тактом. Таким образом, здесь Дело сводится не к знанию, а к такту. Часто историки, отличающиеся остроумием, свидетельствующие о глубоком фонде своих исторических знаний, дают фальшивые результаты в своих исследованиях. Подобного рода критические работы порождают только колебания и сомнения. Обычно смотря по тому, как преднастроены историк и его эпоха, сокращается и объем того, что считается в истории достоверным. Поэтому на «историческую критику» нужно смотреть не столько как на науку, сколько как на искусство, где умение и чутье историка, его неподдающаяся в своих действиях точным определениям опытность дает меру применению научных положений исторической критики. Ум без чувства меры, некритический или гиперкритический, может только засорить научную перспективу своими возражениями и внести скептическую неуверенность в область достоверного.

Задача историка, производящего критику, всего более в этом случае может быть сравнена с задачей судьи, разбирающего дело, или присяжного на суде. Из всей совокупности имеющихся данных он должен извлечь наиболее заслуживающие доверия показания. Но важнее всего в данном сравнении то, что судья должен работать по особым законам, отличным от законов логики. Судья должен иметь чувство меры. Безотносительное руководство формальной логикой никогда не позволило бы ему решить хотя одно дело. Он всегда должен бы был отпустить виновного со словами: «non dico». Но судья судит, потому что он должен произнести что-либо определенное, т.е. виновен или не виновен подсудимый, на основании именно этих недостаточных данных. Чувство меры должно определять для него тяжесть улик: он должен знать, на какой стороне лежит *onus probandi*, и соответственно этому он обвиняет подсудимого или оправдывает. Положим, человеку пришлось бы доказывать право собственности на какой-нибудь предмет. По закону можно было бы иногда

отобрать от человека его законную собственность, потому что нет таких доказательств, которые бы вполне доказывали, что известная вещь действительно принадлежит заявляющему на нее свои права. И в исторических вопросах часто приходится иметь дело со свидетельствами недостаточными. Можно предъявить самые скромные требования научной критики, при которых известные свидетельства могут оказаться недостаточными. Но, очевидно, что этого не может предъявить историк по профессии, а лишь какой-либо посторонний человек. Можно высказать даже такое суждение: если **известный** исторический памятник подозрителен, то лучше и **не** пользоваться им, хотя история и представляет достаточные уроки, когда заподозренные памятники оказывались верными, но такое логическое предъявление напоминает собою логику доктора, который советует своему пациенту воздерживаться от питья, если он не может пользоваться безусловно чистой водой. Историк в выборе фактов должен руководствоваться не строго логическими законами, а обычным житейским тактом: и сомнительное принимать, и достоверное на первый взгляд отвергать ввиду того или иного отношения ко всей массе фактов.

Для примера укажем, что можно с критикою без чутья сделать даже с таким достоверным фактом, как крещение императора Константина Великого незадолго до его смерти в Никомидии. Об этом говорит Евсевий, за которым идут зависимые от него Сократ, Созомен и Феодорит. Следовательно, достоверность известия зависит здесь существенно от достоверности одного Евсевия.

Евсевий в своем сочинении «Жизнь Константина» (IV, 57–64) рассказывает, что Константин Великий, готовясь к походу против персов в 337 г., отпраздновал Пасху, заболел и отправился на теплые воды в Эленополь. Почувствовав приближение смерти, он принял оглашение, а потом созвал епископов и выразил желание принять крещение, объясняя при этом, что он давно имел желание креститься, но откладывал это потому, что ему хотелось принять крещение в водах Иордана, и обещая, в случае выздоровления, вести христианскую жизнь. После этого Константин был крещен и возблагодарил Господа. Когда его воины и приближенные выражали опасение, что он скоро умрет, он сказал, что теперь началась для него новая жизнь.

Но существует другое известие, по которому Константин Великий принял крещение пред победой над Ликинием, следовательно, около 323 г., в городе Риме, от руки епископа Сильвестра, после того как исцелился от проказы. Оно читается у Феофана Исповедника (t 818) в его хронике (а.

5814, cf. 5828). Но известно, что уже в 3-ей четверти VI в. «Акты Сильвестра» были переведены с греческого на сирийский язык и в VI в. получили окончательную редакцию. Происхождение их можно возвести к V веку. На западе история о крещении Константина в Риме встречается в одной из редакций *Liber pontificalis*, в *Catalogus Felicianus*. Если представить, что эти Акты переведены были на греческий язык с латинского, то можно предполагать, что они были составлены по каким-либо древним записям. Таким образом, в принципе против равноправности Актов с историей Евсевия не может быть и речи. А если понимать эти известия, как идущие от определенных лиц, то, по мнению Феофана, соображения в пользу Евсевия падают.

Вопрос в том, мог ли Евсевий сказать правду? Если Константин крестился в Риме, местности, столь отдаленной от Евсевия, то последний не мог знать всей правды. А если мог знать, то хотел ли верно передать? Феофан решает этот вопрос отрицательно, так как усматривает у Евсевия арианские тенденции. Он представляет рассказ Евсевия тенденциозной выдумкой ариан, чтобы набросить тень на Константина и первый вселенский собор. Таким образом, поскольку Евсевий не мог знать, известие его может быть недостоверным, вместе с тем оно является и тенденциозным. Со своей стороны, Феофан подробно мотивирует свой вывод о крещении Константина в Риме, ссылаясь, между прочим, на то обстоятельство, что там помнят крещальню, в которой Константин был крещен. А известие о крещении Константина в последнее время его жизни представляет странную деятельность императора, который присутствовал и рассуждал на первом вселенском соборе. Оказывается, по Евсевию, что Константин принимал участие в церковных делах христианской церкви, еще будучи язычником, и имел общение с отцами церкви, не причащаясь с ними, и что, наконец, Константин крещен был арианским епископом. Вот византийская попытка набросить тень на сообщение Евсевия. Таким образом, уже в IX в. производилась объективная критика источников. Разумеется, подобному замечанию должна быть отдана известная доля справедливости, так как иначе деятельность Константина получает нежелательное раздвоение и, конечно, лучше было бы для интересов православия, чтобы такого раздвоения не было. Но если сверить детали известия Евсевия и Акты Сильвестра, то получится много элементов, которые в совокупности своей дадут понять, где находится историческая правда. В Актах характеристична уже анонимность их, заставляющая более верить другому сообщению о времени и месте крещения Константина, так как принято отдавать предпочтение тому известию,

автор которого достоверно известен (хотя такое предпочтение не безусловно). Во-вторых, характеристично еще и то, что вторая редакция Актов выдает себя за перевод греческого произведения Евсевия. Этим заявлением устраняется повод думать, что на западе подтверждали истинность сообщения Актов тамошними архивами. Достоверность сказания подкрепляется, как мы видим, ссылкой на Евсевия кесарийского, чем это сказание в литературном порядке достаточно подрывается.

Если далее обратить внимание на то, знал ли автор Актов всю правду о крещении Константина и имел ли желание рассказать ее, то первый вопрос, ввиду анонимности автора, остается без ответа; ответ же на второй вопрос будет не в его пользу тенденция в его сообщении несомненна. У него замечается стремление поставить первого христианского императора в связь с первенствующим епископом запада и всю жизнь и деятельность его представить строго православной. Таким образом, тенденциозность, в которой обвинялся Евсевий, возвращается на составителя Актов. Самое повествование с объективной точки зрения представляется недостоверным, потому что рассказывает о многих чудесах. Упоминание о чудесах само по себе не есть еще признак недостоверности, но чудеса потому и чудеса, что они повторяются не часто, а тут их очень много. Историк не может отказать в достоверности повествованию о болезни императора, вроде проказы, и рецепту языческих врачей, которые обещали императору выздоровление, если он примет ванну из теплой младенческой крови. С первого раза представляется едва ли возможным, чтобы жрецы, представители религиозного элемента, выступили с таким средством; если, наконец, оно и было возможно, то было весьма рискованно. Но нам, знакомым с приемами древней медицины, не может показаться удивительным, что было предложено такое средство. Из рассказа Феодорита мы знаем, что врачи времен Юлиана, если человек заживо был разъедаем червями, разрезали жирных птиц и обкладывали кусками их больные места в той надежде, что черви обратятся к птицам, как более вкусной пище, хотя, с точки зрения современной медицины, такой рецепт способен усилить только гниение. Во всяком случае, однако, рецепт этот был рискован. К тому же, если бы император Константин был поражен такого рода болезнью, то языческие писатели, враждебно настроенные к Константину, неумолчали бы об этом обстоятельстве.

Напротив, элементы, не благоприятствующие Евсевию в его рассказе, объясняются очень легко. Прежде всего сам Евсевий не придает особенного значения тому обстоятельству, что Константин крещен Евсевием никомидийским: он не подчеркивает его. К тому же сам Евсевий

кесарийский сообщает, что Константин пригласил в Никомидию многих соседних епископов, так что уже отсюда можно усматривать, что Евсевий чужд в своем рассказе о крещении императора тенденции в пользу людей, зараженных арианством. Далее, та подробность в повествовании Евсевия, что Константин выразил желание креститься в Иордане, очень естественна для мирозерцания первого христианского императора. Наконец, хотя указываемое Евсевием участие Константина до его крещения в деятельности первого вселенского собора не совсем удобно и приятно для благочестивого чувства, но его не отвергает ни Созомен, ни Сократ, ни Феодорит; и аналогия с Константином показывает, что тут ничего нет странного или невероятного: Константин откладывал свое крещение до конца дней и в то же время принимал в церковных соборах живейшее участие. Это обстоятельство могло показаться странным только писателям IX века, когда уже вошло в повсеместный обычай совершать крещение в младенческом возрасте. Вообще Евсевий нисколько не подчеркивает факт крещения Константина Великого, да едва ли он и мог отнести к нему тенденциозно; для него, как человека IV века, крещение Константина не имело того важного и особенного значения, какое придали ему западные историки. Евсевий хорошо знал, что многие знатные люди его времени принимали крещение перед смертью, что Константин и до крещения был хорошим христианином, если даровал свободу вероисповедания, участвовал на соборах и проч. Сведя дело обращения Константина ко Христу на психологическую сторону, Евсевий не был заинтересован тем, от кого и когда Константин принял: крещение.

Таким образом, сравнивая детали, мы приходим к тому убеждению, что предпочтение должно отдавать Евсевию. А что византийская историография приняла «Акты Сильвестра», это показывает только ее ненаучность. И если некоторые новые ученые хотели бы более верить сообщению Актов, то обыкновенно подобные лица, заинтересованные в нем, сейчас же окрашивают свое исследование в особый цвет: они говорят, что принять крещение от папы благочестивее и равноапостольному (Константину) естественнее креститься у святого (папы Сильвестра), чем у еретика-арианина, каким был Евсевий никомидийский. Из этого рассуждения видно, что апологеты папского крещения Константина следуют постороннему течению; их доводы запечатлены тенденциозностью и подорвать их значимость нетрудно, – стоит только перечитать оба повествования о крещении Константина. Известие Евсевиево поражает своей нейтральностью, и в нем невозможна приписываемая католиками тенденция возвысить арианство, заставив св.

Константина креститься у арианина.

в) Задача, какую может ставить себе история древней церкви при *изложении* критически проверенных сведений о событиях древней церковной жизни, по необходимости является весьма скромною. Желательно многое, но возможно весьма немногое, – все определяется имеющимися у нас источниками. Можно много говорить о задачах и методах построения новой истории, когда она располагает целым архивом источников; странно говорить о столь же широких задачах и желательных методах по отношению к истории древней, когда весь материал заключается в немногих книгах. Такое состояние литературы не позволяет делать широких обобщений и конструкций, теоретически заманчивых. Можно стремиться к различного рода планам – вроде построения истории из одной идеи, но относительно правильности такого построения можно много и много сомневаться. Много ли может уяснить философия истории: это лежит на коленах богов, и рассматривать исторические факты с точки зрения какой-либо идеи – не значит ли готовить для большинства их прокрустово ложе, на котором они будут подрезаться по заранее определенной мерке. Вот почему, например, конструкции Горского, желавшего построить периоды церковной истории по трем ипостасям Св.Троицы, едва ли можно придать значение научное.

Но есть и другие опасности в прагматическом построении истории: устанавливая прагматическую связь событий, можно впасть в психологизирование, т. е. в объяснение событий личными свойствами исторических деятелей. Это психологизирование представляет большую опасность, потому что историк из десяти в девяти случаях может при этом сделаться жертвою своей фантазии и вместо истории получится исторический роман. В жизни самой несложной действия вытекают из таких сложных побуждений, что мы не в состоянии точно определить мотив деятельности окружающих лиц. Часто мы подкладываем не те мотивы, которыми человек руководится в действительности. Если возьмем личности высшего ранга, например политических деятелей, то опасности ошибок удесятятся. Гениальные личности поражают неожиданностью своих действий, определить *modus agendi* их невозможно; в их действиях сказываются какие-то особые углы зрения, для современника представляющиеся неожиданными; сложность гениальной души такова, что для посторонних людей она является полною противоречий. Обыкновенно указывают в этом случае на бл. Августина, личность выдающуюся; он построил такую систему, которая в своих частях часто противоречит себе.

Таким образом, церковная история в древнем периоде может задаваться скромною целью – установить связь между ближайшими событиями, не задаваясь целью из звеньев этих событий воздвигнуть стройное вполне законченное здание.

4. Объективность и конфессионализм в церковной истории

Этическая сторона истории довольно давно выяснена была и для древних авторов. В самом уже понятии истории дано указание и на качества, которыми должен обладать историк. Истор тот, кто видел событие собственными глазами. Истор – очевидец, а очевидец никогда не может солгать самому себе. Поэтому-то, с точки зрения истора, даже тот факт, что солнце заходит на западе, есть несомненная истина, хотя с точки зрения гностика – он совершенное заблуждение. Таким образом, знания истора для него самого несомненная истина, и он должен передавать их другим без всякого искажения. Поэтому *величайшая, любовь к истине* должна составлять необходимое качество историка. Это требование ближе всего относится к историку-быто-писателю, описывающему свои исторические наблюдения. Но оно не менее приложимо и по отношению к историку в собственном смысле.

Говоря так, мы как будто предъявляем странное требование, так как истина составляет основной элемент всякой науки. Но это требование издавна еще было предъявляемо к истории. Так, Лукиан говорит, что «одной только истине должен приносить жертву тот, кто намерен писать историю» (μόνη θυτέον τη ἀληθεία, εἰ τις ἱστορίαν γράφων ἴοι). По отношению к историку подобное служение истине должно быть поставлено как особое требование, потому что ложь в истории и наиболее преступна и наиболее вредна. Она преступна, ибо, несомненно, сознательна и не может быть ошибкой, как в гносисе. Она вредна, ибо непоправима, в противоположность, например, математике и другим дедуктивным наукам, где каждый может исправить допущенную ошибку простой проверкой. История идет синтетическим путем, анализа здесь сравнительно мало; она должна покоиться на свидетельствах очевидцев, ибо говорит о предметах существовавших. Поэтому историк-свидетель, не говорящий истины, приносит вред непоправимый, если только он единственный свидетель известного события.

С другой стороны, положение историка, разбирающегося в дошедших до него свидетельствах, как уже было замечено, подобно положению судьи или присяжного на суде. Последние должны употребить все усилия, чтобы установить известный факт и произнести решительное суждение; должны вызнать качества свидетелей и заставить их сказать правду. Эти обязанности ложатся и на историка. Как служитель истины, он

нравственно не может отвечать за свои данные, за характер – печальный или радостный – сообщаемых событий, и никто не может обвинить его за это. Историк должен помнить эти обязанности всегда и принимать к сведению то, чего требует Цицерон от добросовестного оратора: «не говорить ничего неистинного и не укрывать ничего истинного» (*ne quid falsi dicere audeat, ne quid veri dicerenonaudeat*). Словом, несмотря на то, что историк отправляется от данных субъективных, несмотря на то, что наука его субъективна, он должен стремиться сделать ее объективной: не он должен управлять фактами, но факты им. Это переводит нас в область вопроса об объективности в истории.

Против указанного понимания любви к истине в историке, в смысле объективного отношения к фактам, может быть поставлено по отношению к церковной истории возражение, которое может принимать характер довольно сильный. Как наука богословская она возбуждает следующий вопрос: наука хочет знать нечто ей неизвестное, а богословие имеет своим содержанием уже известное, – это его основное положение во всех религиях. А такое понятие о богословии противоречит понятию науки вообще. Предмет богословия дан наперед, и оно, таким образом, по существу не может быть свободно от субъективности.

Это возражение должно быть ослаблено прежде всего по отношению к церковной истории. Предданного, догматического не так много в том, что составляет ее содержание. Перемены в жизни церкви, даже и отрицательные явления (ереси), имеют значение немаловажное для положительного уяснения вероучения и, однако, далеко не все входят в область священного предания. Но это возражение устранимо и по самому существу своему, потому что оно бьет не только против богословских наук, но и против наук вообще. Действительно нужно усомниться в том: отыскивает ли наука одно только неизвестное? Известное в богословии представляется ограничением его научного характера потому, что этому известному придают значение чего-то только теоретически заранее данного, а не смотрят на него так как следует, т. е. как на объективный богословский факт. А с фактами и аксиомами считается всякая наука. Например, астрономия считает своим торжеством, если теоретический расчет астронома-счетчика точно совпадает с показаниями астронома-наблюдателя. То же и в физике и филологии. И научное искомое (*x*) часто составляет не самый *результат*, который, может быть, уже заранее известен (например, затмение солнца, фаза луны), а *метод*, который соглашает посылки с этим выводом.

Собственно, в применении к церковной истории вопрос о

субъективизме переходит в вопрос о *конфессиональном* элементе. Иногда требуют, чтобы история была не только общехристианской, но и историей определенного христианского вероисповедания. Требование, предъявляемое в таком объеме, было бы незаконно, потому что история в таком виде сделалась бы полным отрицанием идеи исторического знания. Но в пределах законности конфессионализм историка есть явление вполне естественное и непротивное научной объективности. Что объективность абсолютная – вещь невозможная, это настолько же очевидно, насколько очевидно то, что невозможны абсолютно чистая вода, воздух. Однако и фактически возможны и чистая вода и чистый воздух. То же должно сказать и о нашей объективности в области истории. Здесь дело идет только о том, чтобы в истории не допустить субъективизма искусственного как преднамеренного проведения определенной тенденции. Человек не может прийти, начиная изучать тот или другой предмет, в состояние «*tabula rasa*» («чистой доски»); он всегда приступает к нему с известным содержанием и всегда будет предубежден. Но предубеждение это в каждом отдельном случае не есть еще неизбежное явление, не есть необходимое свойство, от которого нельзя было бы освободиться.

История имеет своим предметом церковь, а церковь есть *столп и утверждение истины* (1Тим. III, 15); каждый видит истину в той церкви, к которой принадлежит, и этот конфессионализм многие считают препятствием для объективности. Между тем, без этого элемента история превращается в нечто бесцветное. Причина недоразумения заключается в том, что вместо исторического понятия о церкви ставят понятие догматическое. Догматически церковь определяется как святая, между тем как катехизис прямо ставит вопрос: как церковь свята, если в ней присутствуют грешные члены? Согрешающие принадлежат к церкви исторической, а их причисляют к догматической. Объективность требует верного изображения исторической церкви. Нельзя в своей церкви видеть только свет, а в Другой – тени. Субъективные по природе, мы можем несколько возвышаться над субъективизмом, осматривая предмет со всех сторон, как осматриваем здание. Если осматривать здание с одной стороны, с одного портала, можно многого в нем не заметить: если смотреть на церковь лишь со стороны входа, можно не заметить алтаря; нужно при осмотре становиться по возможности на все доступные точки зрения. Так и по отношению к изучаемым событиям мы должны переноситься на разные пункты, становиться на разные точки зрения, выполнять по отношению к ним те функции, которые выполняет суд.

При таком отношении к делу, понятно, мы признаем, что и в церквях, отломившихся от католической церкви, есть много светлых сторон, каких нет в католической церкви, и что члены католической церкви не всегда были высоки в средствах и целях своей деятельности, следовательно, принадлежностью их к нашей церкви нельзя оправдывать все их действия. Мы признаем, что одних явлений не должно было бы быть, другие должны быть лучше. Таким образом, свет и тени распределятся равномерно; нужно только следить, чтобы историческая церковь в главном не расходилась со своим идеалом; отстаивать все существующее в своей церкви, как нечто совершенное, было бы фальшивым конфессионализмом. Исторический объективный материал должен господствовать и над православным историком, и он должен: только осветить его с православной точки зрения, т. е. указать именно на те стороны фактов, которые имеют значение для православных, но не должен видеть, во что бы то ни стало, свои православные desiderata («желания, требования») осуществившимися: это повело бы уже к искажению данных истории.

Следовательно, конфессиональность убеждений, вера в истинность своей церкви может вовсе не препятствовать историку стремиться к истине. А кто задается целью быть совершенно объективным, тот становится на точку зрения, для него неестественную, и в сущности быть историком на точке зрения не своего вероисповедания – невозможно. Поэтому историк должен чувствовать себя членом своей церкви и не должен отступать от церковной точки зрения: даже и там, где чувствуется слабость его точки зрения, он не должен бросать своего дела. Можно допустить, что по известным вопросам догматики православные стороны ведут дело последовательнее, что в той церкви, к которой принадлежит историк-конфессионалист, не все может быть светлым, есть и темная сторона: необходимо только, чтобы в главном и существенном церковь отвечала его основному принципу, ибо если историк придет к убеждению, что церковь его не имеет основания исторического, не есть истинная, – то он должен отвергнуться ее и перейти в другую, признаваемую им истинною, православною. Вообще истина вероисповедания для христианина есть лишь конкретное выражение истины вообще. Он держится своего вероисповедания потому именно, что видит в нем свидетельство истины в догмате и истории, и обязан отказаться от него, если пришел к убеждению, что истина – не на стороне его церкви. Это – аксиома, из которой исходила христианская полемика во все времена. Но очевидно при этом, что конфессионализм выражает истину только в главном, а в частности ее может и не быть.

Разница между существующими ныне вероисповеданиями, с точки зрения отношения их к христианской древности, возводится некоторыми даже в принцип. Но, если посмотреть внимательно, то это различие окажется не столько принципиальным, сколько методическим. Собственно, те психологические типы, которые характерны для главных вероисповеданий Европы, можно наблюдать в любой, не особенно дисциплинированной школе, где склонности детей не подавлены. Возьмите тот момент, когда такая школа переживает подачу какого-либо перевода или арифметическую задачу. К письменной работе, к решению задачи дети различных темпераментов отнесутся различно. Если дети не стеснены, весьма естественно, что после подачи заходят рассуждения по поводу работы, и здесь обнаруживается, что некоторые, не особенно даровитые, но и не из плохих учеников, поражают удивительным спокойствием; они так спокойны за результат, что не считают нужным беспокоиться и рассуждать, если соблюдены ими все правила арифметики, довольствуются своим результатом, а как другие решили, об этом не беспокоятся. Но вместе с этим мы найдем и других детей, которые, убедясь, что такой-то под номером первым всегда Решал задачи верно, обращаются к нему и радуются, если решения их совпадают с его решением, и огорчаются, если решения расходятся: они таким образом опираются на авторитет. Но есть люди другого характера, которые обсуждают вопрос со всяким, кто относится к нему серьезно, прислушиваются к разговорам и способны переоценивать результат своей работы.

Первый тип – тип *протестанта*, как он сложился исторически. Он не беспокоится об убеждениях других, но все обосновывает на своем разуме. Протестанты допускают полную свободу в толковании Св. Писания, отвергая авторитет святых отцов, и выдают это за свой выработанный ими принцип. Между тем это не есть принцип, свидетельствующий о высоком уме, а есть вызванный историческими обстоятельствами необходимый прием борьбы с католицизмом. Исторически первоначально дело в протестантизме стояло совсем не так: протестантизм самомнение унаследовал не от Лютера. Различие формального и материального принципа в протестантизме явилось случайно. Исторически на этом пункте произошло полное извращение идеи Лютера. Теперь это догматический принцип, тогда это был принцип полемический, к которому Лютер был вынужден обстоятельствами. Когда у него зашел спор с папистами относительно злоупотреблений папской системы и он начал доказывать их несоответствие с Св. Писанием, то со стороны его

противников начались уловки в смысле отложения дела в долгий ящик. Они говорили, что необходимо обратиться к творениям святых отцов, которые тогда еще не были изданы и хранились в разных библиотеках. Успех в этом споре становился для Лютера невозможным, и он вынужден был сказать, что отказывается от авторитета Предания и признает только авторитет Писания. Однако этот принцип, вызванный минутой, сделался потом догматическим принципом, соответствуя умственному складу протестантов.

Требование, чтобы верующие руководились своим собственным авторитетом, может быть признано само по себе высоким и в известном смысле правильным. Но, с другой стороны, предъявляемое в качестве безусловного принципа, оно может вести к нравственному самодовольству и полнейшей поверхностности. Протестанты в догматике являются неправыми, потому что Христос с этой точки зрения не должен бы сказать: *где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди их*, т. е. там церковь (Мф. XVIII, 20); достаточно было бы сказать, что если один будет верующий, то он составит церковь. Кто провозглашает абсолютную свободу своего личного разума, тот кончит тем, что и относительно книг Св. Писания у него явятся вопросы, которые приведут к отрицанию Св. Писания. Церковная история, с протестантской точки зрения, есть нечто безразличное; за ней протестант не признает никакого авторитета – для него достаточно одного Св. Писания или, точнее, его личного мнения, а историей он пользуется, как чем-то необязательным. Это и сказалось, например, в вопросе об иерархическом устройстве протестантского общества. Церковная история не может не резать ему глаз, потому что иерархия, по свидетельству истории, существовала в церкви постоянно. Он, уклоняясь от показаний истории, хочет во что бы то ни стало доказать, что еще во времена апостолов церковь имела протестантское устройство.

Второй тип школьника – это прирожденный *папист*. Бог весть под какими психологическими наслоениями развился этот тип. Это люди слабые, нуждающиеся во внешней опоре, люди чужеумные и чужевольные, настраивающиеся в пользу того, кто говорил последним. Таких людей много, поэтому папизм всегда будет иметь много сторонников, ибо думать нелегко и лучше возложить ответственность за все на святого отца. И паписты могут относиться совершенно равнодушно к церкви и ее истории. Ввиду удручающего их бремени различных сомнений и недоумений по религиозным и церковным вопросам они стараются найти для себя свидетельство от внешних, авторитет, на который можно было бы опираться при решении тех или других вопросов,

и таким авторитетом для них является папа. Весьма характерно то, что они дополнили свое определение церкви, назвав ее римскою. Вполне высказался католический мир на Ватиканском соборе, где была признана непогрешимость папы, когда он говорит *ex cathedra* («с кафедры»). Таким образом, и для католического мира естественным является равнодушное отношение к церкви и церковной истории. Но так как совсем отречься от услуг истории невозможно и считаться с нею необходимо, то католический историк становится в самое несчастное положение и даже является иногда вредным деятелем, так как он тенденциозно распоряжается материалом, а не материал им обладает, как бы это следовало.

Напротив, третий тип – тип истинного *кафолика* в самом лучшем его определении. Кафолицизм есть, собственно, такое воззрение, по которому признается необходимым иметь дело со всею кафолическою церковью, и так как целое всегда равно самому себе, то авторитет поставляется здесь на второй план. Папская система построена на том, что нравственные начала заменены юридическими; раз что-нибудь определено, определять этого более не надо. Кафолическая же церковь дает возможность снова рассматривать известные истины. Вероятно, из 100 девяносто семь полагают, что мы к римскому католицизму стоим ближе, чем к протестантизму. На деле, несмотря на провозглашение свободы, протестантизм все-таки ближе к нам, потому что где нет личного убеждения, там нет и веры. Когда язычник обращается в христианство, мы требуем, чтобы он лично стал выше предков, чтобы он мыслил самостоятельно, а не ссылаясь на их авторитет. Самое обращение в христианство построено на начале личности. Все, чего мы не принимаем в протестантизме, основано на злоупотреблении этим личным началом. Практическая жизнь показывает, что, несмотря на свободу воззрений, мы часто охотно отказываемся от прав личного разума. Мы предполагаем, что богослову, филологу чужда математика; но ему приходится делать математические выкладки. В случае разногласия выкладки со специалистом математиком мы в глубине души будем подозревать, что ошибку сделали мы, а не математик, хотя бы наши вычисления в действительности были вернее, чем вычисления математика. То же нужно сказать и относительно авторитета святых отцов. Православная церковь предоставляет всем свободу богословских исследований и мнений. Она не требует от нас, чтобы, несогласные в чем-либо с мнениями святых отцов и учителей церкви, мы убили свои личные убеждения, а требует, чтобы мы не торопились, чтобы мы посмотрели, не делаем ли мы в своих

рассуждениях скачков, для нас самих незаметных.

Из сказанного видно, что значение церковной истории для православного богослова больше, чем для католика и протестанта. Для протестанта – это свидетель безразличный; для католика – это свидетель, которого часто приходится заставлять говорить то, чего он не хочет. Для протестанта сила и центр тяжести заключается в нем самом. Для католика важно папское верование, которое заменяет для него все. Православный богослов слышит в истории голос церкви, рассеянный не только в пространстве, но и во времени, – голос ничем не заменимый (*quod semper, ubique et ab omnibus creditum est*; «то, что всегда **и повсюду** составляло предмет веры для всех»). Сознание себя не целым, а частью католической церкви, дает место для правильной оценки других голосов. Для него важны даже свидетельства обществ, не принадлежащих теперь к католической церкви, в особенности древние свидетельства, так как эти последние являются голосом вселенской церкви. То обстоятельство, что эти свидетельства не всегда до тождества покрывают наши современные воззрения, не должно устрашать православного богослова, так как он считает себя выразителем лишь определенного местного момента, а потому не должен отказывать в свидетельстве и другим. Напротив, всякое свидетельство, вполне подтверждающее его точку зрения, является для него в особенности важным, потому что это свидетельство католической церкви.

Разного рода психологические типы, в каких выразились три основных христианских вероучения, имеют непосредственное значение в вопросе о возможности пользования научно-богословскими трудами, принадлежащими лицам различных вероисповеданий. Ясно, что протестантские работы в главном и существенном для православного богослова более симпатичны, чем католические. Причину этого надо искать не в вероисповедании, а в той основной особенности, которая отличает католиков, – в полной зависимости их от папского всевластия. Нужно заметить, что в некоторых отношениях трудами римско-католических богословов пользоваться удобнее, так как католик может интересоваться многими сторонами церковной жизни, мимо которых равнодушно проходит протестант; так, например, в вопросе о древнецерковном богослужении католик с интересом останавливается на форме облачений, тогда как протестант, не признавая никаких церковных облачений, относится к этому вопросу совершенно равнодушно, а потому археологические изыскания католических ученых несомненно гораздо почтеннее и содержательнее. Но зато трудами протестантских историков

можно пользоваться с большею безопасностью, чем трудами историков католических. Я не говорю о тенденциях, которые выступают обыкновенно ясно: зрелый ум сумеет, как к ним отнестись, они просто являются неприемлемыми с точки зрения его вероучения. Важно то, что протестантские историки являются по отношению ко многим историческим фактам более объективными, так как для них это не составляет никакого труда. Они свели счеты с преданием и не имеют никаких оснований скрывать, что учреждения древней церкви не соответствуют их современным. Они беспристрастно относятся к разного рода церковно-историческим фактам, изображая их так, как они совершились и как поняты ими. Для протестантов имеет значение только апостольская церковь, которую они, по их убеждению, и восстанавливают; но они не могут отказать себе в желаний подчеркнуть темные явления в жизни церкви за позднейшие периоды, так как для них нет побуждений представлять истину не так, как она представляется. Древняя церковная история представляет для них только более раннюю точку зрения: тогда мыслили так, теперь иначе, и поэтому они не считают для себя обязательным приводить древние порядки в гармонию с современными. Протестант признает за собою право руководствоваться личным мнением, но он не имеет побуждений составлять это мнение неправильно, и ничто не обязывает его прийти к заключению, расходящемуся с мнением древних авторов. Он может даже пожертвовать своим воззрением.

Но не таково положение римо-католика по отношению к фактам древней церковной истории. Он имеет на своих плечах ношу в виде папизма. Он, по неизменности церковного учения, признает, что существующее теперь было в таком же виде и всегда. И так как слишком мало таких вопросов церковной жизни, где папизм не заинтересован, то католический историк всегда почти должен допускать разного рода натяжки, подчас даже несознаваемые. Католик редко может рассуждать *sine ira et studio* («без гнева и пристрастия»), а прославленные приемы некоторых католических ученых напоминают фальсификаторство. Читая католические труды, в особенности если знаем, что автор принадлежит к ультрамонтанам, мы никогда не можем отделаться от чувства недоверия к его показаниям и смотрим на них, как на несвободные от папского влияния. История католика представляет ту монотонность, что всегда должна согласовываться с папскими велениями. Всякая резкая протестация неблагоприятна для католика, почему он многое переиначивает, чтобы провести господствующий взгляд. Так, во всех тех случаях, где ход соборных заседаний запечатлен игнорированием папских

интересов, католику приходится прибегать к разного рода передержкам и перекрашиванию наличных фактов. В особенности это резко выступает на глаза в вопросе о целибате: есть даже такие ученые, которые находят в целибате апостольское учреждение. И протестантские и католические ученые ясно выражают свои конфессиональные тенденции. Но протестант не заинтересован перекрашиванием церковно-исторических фактов, как католик, тем более что над последним тяготеет еще цензура и истинные его воззрения поэтому не всегда могут быть высказаны.

По обычному порядку предметов, о которых обыкновенно трактуется во введениях в науку, следовало бы поставить вопрос о пользе церковной истории. Но мы считаем это излишним; ибо история всех наук показывает, что всякая наука только тогда становилась полезною, когда она оставляла всякую заботу быть полезною и выдавать себя такою. Для примера возьмем две науки: химию и астрономию. Химия начала с алхимии, целью которой было изобретение золота. Золота она не изобрела, но, отрешившись от всяких стремлений принести пользу, она пришла к тому, что стала представлять из себя стройную доктрину и сделалась полезной наукой. Точно так же астрономия началась с астрологии. Стремление знать волю богов заставляло астрологов по целым ночам всматриваться в звездное небо, наблюдать за течением светил небесных, и таким образом явилась наука астрономия. В настоящее время астроном предпринимает египетский труд при составлении астрономического календаря. Зная, что эту книгу после него никто не будет читать, он впал бы в отчаяние, если бы не рассчитывал, что его вычисления могут спасти, например, целый экипаж блуждающего в море корабля.

II. Вспомогательные науки для церковной истории

Средства для первоначальной разработки исторических источников и для установления правильного отношения к ним, для так называемой низшей критики, предлагаются в вспомогательных науках для истории. Они перечисляются даже в учебных руководствах (например, в учебнике Смирнова), хотя и без надлежащих разъяснений и сравнительной оценки.

Чтобы изучить историческое явление, нужно *прочитать* известие о нем в письменных памятниках. А для правильного отношения к этим памятникам нужно знать целый ряд наук, смотря по тому, к какому роду памятники относятся. При пользовании документами нужна дипломатика; если дело имеем с печатями, понадобится сфрагистика; если известие написано на камне, нужна эпиграфика; если пользуемся монетами, необходима нумизматика. Наиболее же необходимыми для историка являются палеография, филология, география и хронология. Вообще, вспомогательные науки, содействуя выполнению критической задачи, а) выясняют, можно ли по внешнему виду признать памятник за то, за что его выдают, б) помогают прочитать его, в) правильно понять его, г) определить положение в пространстве и времени¹

Дипломатика получила свое название от слова δίπλωμα, что значит «документ, сложенный вдвое». Дипломатика должна дать такое знакомство с внешним обликом письменного памятника, что если бы его предложили нам всего на две минуты без всякой возможности прочитать или скопировать его, то и тогда, по одним внешним формам, мы могли бы судить о подлинности или подложности документа. Дипломатика должна указать, как в известное время писались документы, какой имели они внешний вид (вид ли книги или свертка), чем начинался документ (обращением ли к лицу, к которому пишется документ, или наименованием лица, дающего документ), где помещены подписи (вверху ли, как в ставленных грамотах, или внизу, как на высочайших рескриптах). Важное значение имеет и цвет чернил, которыми документ писан.

Чаще всего в виде дипломов на востоке встречаются хризовулы. Так назывались царские грамоты с золотой печатью, подписанные пурпуровыми чернилами самим императором, причем император начертывал не имя свое, а так называемое μηνολόγιον, т.е. индикт и месяц. Эти особенности хризовулов дают основание как для установления точных хронологических дат, так и для отличения подлинного документа от подложного. Прежде римские императоры употребляли (до Ираклия) при

подписи рескриптов формулу: Divinitas te servet («да хранит тебя Божество»). Вместо нашего «быть по сему» в древности писали: Legi («читал»). Об императоре Юстине существовал анекдот, что он, по малограмотности, пользовался металлической дощечкой с вырезанным «legi», водя пером по вырезанным буквам.

Церковь знала свою дипломатику. В письменных памятниках встречаются указания на общительные грамоты. Они были посылаемы новопоставленным епископом знаменитой кафедры другим, равноправным с ним епископам, с извещением о его поставлении. Другого рода общительные грамоты давались епископом лицам, отлучающимся в другие епархии, для доказательства их православия и общения с церковью. Какими средствами пользовалась церковь для засвидетельствования своих Документов в период гонений, мы не знаем. Вероятно, были и тогда какие-нибудь условные знаки подобно тому, как в торговых общинах употреблялись секретные знаки для засвидетельствования принадлежности того или другого лица к известной Фирме. Позднее стала практиковаться известная форма документа. Грамота выдавалась известным епископом на имя одного или нескольких епископов. Содержанием подобных грамот служило удостоверение того, что предъявитель грамоты – член Данной церкви и имеет общение с ней. Как секрет, выставлялся Номер цифрами, представлявший известного рода величину, которую получавший грамоту епископ мог легко проверить, номер составлялся из двух величин. Одна из них – постоянная – состояла из сложения численных значений букв слов αμῆν (α1, μ40, η8, ν50): число 99. Другая величина – переменная – составлялась из сложения цифровых значена первой буквы имени дающего грамоту, 2-й буквы имени епископа, которому предъявлена будет грамота, 3-й буквы имени лица, получившего грамоту, 4-й буквы имени города, где грамота выдана, 5-й буквы индиктиона года и, наконец, начальных букв фразы: во имя Отца и Сына и Св.Духа. Получатель документа спрашивал обыкновенно содержание документа, переводил слова на цифры, к полученной от сложения цифре прибавлял цифры слов: «во имя Отца, и Сына, и Св. Духа», и если получалась цифра, согласная с цифрою на документе, то это и считалось ручательством истинности документа. Число ниже 566 не могло быть и указывало на подложность грамоты. Предполагая, что Афанасий Великий в Александрии выдает epistola formata какому-нибудь Григорию для предъявления Василию Великому в 372 г. в мае, он должен был бы сложить: π[ατήρ]80; υ[ιός]400; π[νεῦμα]80; α[γιον]1; α[θανάσιος]1; [β]α[σί-λειος]1; [γρ]η[γόριος]8; [αλε]ξ[άνδρεια]60; ind.XV(372)15 и в epistola

поставить χρς646, и, наконец, в заключение письма поставить Ϸθ99 (ἀμήν).

Восточная дипломатика мало еще разработана, и по этому предмету есть только отдельные исследования. На этом поприще трудился, например, Брунс, занимавшийся вопросом о подписях (в *Abhandlungen* берлинской Академии наук, 1876). Гардт-гаузен заявлял в своей «Греческой палеографии» (1879), что время писать византийскую дипломатику еще не настало, так как мало обнаружено необходимого для этого материала. Западная дипломатика имеет уже свою историю. В целом виде дипломатика представлена в труде *Mabillon'a, De re diplomatica. Paris 1681, 1709*². Дальнейшую разработку дают: 77г. *Sickel, Urkundenlehre. Wien 1867. J. Ficker, Beiträge zur Urkundenlehre. Innsbruck 1877–1878. F. Leist, Urkundenlehre. München 18821 [H. Bresslau, Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien. I. Leipzig 1889. A. Giry, Manuel de diplomatique. Paris 1894]*.

Сфрагистика, или сигиллография, наука о печатях, выделилась из дипломатики. Сфрагистика должна указать, в какое время и какие употреблялись печати, с какими надписями и изображениями. Для запада она разрешается в геральдику (учение о гербах). Сфрагистика, кроме формы печатей, должна определить, как и куда печать прикреплялась и из какого материала она делалась.

Прежде печати употреблялись восковые. Сургуч же испанское изобретение XVI века (первое письмо с сургучной печатью видим в 1553 году). Воск употреблялся для печатей и в естественном виде и в окрашенном. В средние века государи и папы употребляли воск красный для печатей, частные же лица – зеленый. На печатях часто изображались святые. Помещалось также на печатях имя прикладывавшего печать. Чтение надписей на печатях – дело довольно трудное, так как слова на них изображались в сокращенном виде. На некоторых материалах (например, пергамене) воск держаться не может, а потому употреблялись *sigilla rependentia* (печати привешенные). Лица, не умевшие писать, прикладывали вместо подписи к документу свои печати, почему к некоторым документам привешивалось по несколько печатей (до 40). С VII в. у пап употребляются металлические печати, обыкновенно свинцовые. Брался свинцовый шарик (*bulla*), в который вводились концы шнурка. Шарик сжимался затем между двумя металлическими пластинками, на которых вырезывались лицевая и обратная сторона медали. Отсюда папские грамоты получили название «булл». Для более важных документов употреблялись и драгоценные металлы. Так, византийские императоры выдавали грамоты, называемые «хрисовулами» от прилагаемых к ним

золотых печатей. Шнур, на котором привешена печать, имеет также большое значение в опытных руках. Если изготовлялся в папской канцелярии документ для важного, высокопоставленного лица, жалующего что-нибудь, и на долгий срок, то шнур употреблялся шелковый. Если же документ выдавался по судебному делу, или по брачному, и вообще, по какому-нибудь определенному (ad hoc) случаю, то употреблялся шнурок пеньковый. В известных случаях, таким образом можно и по шнурку угадать, для кого был составлен документ. Кроме подвешенных употреблялись для папских документов и обыкновенные восковые приложенные печати. Они прикладывались к постановлениям меньшей важности. Эти постановления писались не на пергамене и назывались не «буллами», а «бреве». В подобных случаях на папской печати изображался ап. Петр, выбрасывающий мрежу из лодки, и печать называлась техническим выражением «sub annulo piscatoris».

Указания относительно надписей или, вернее, «написей» сделанных на прочном материале, камне, металле, дает эпиграфика. Памятники с написями, в том числе печати и монеты, имеют ценность как наиболее надежные в смысле подлинности источники. Монетами, которые в древности представляли существенное отличие от нынешних и были своего рода медалями, занимается **нумизматика**

Палеография.

Более всего историку приходится иметь дело не с написями на камне и металле, а с рукописями, писанными на папирусе, пергамене и бумаге. Памятниками этого рода занимается палеография. Но на этом же материале писаны и дипломы, и вопросами о нем заинтересована и дипломатика.

В начале нашей эры материалом письма служил *папирус*. Папирус приготавливался из особого египетского растения, ствол которого состоит из наложенных одна на другую трубочек. Если ствол отрезать, то можно распластать его на тонкие пластинки; они укладываются на столе друг подле друга и проклеиваются поперечным слоем пластинок. Ввиду такого приготовления папируса можно предвидеть, что он не выдержит сгиба, а поэтому папирус хранился в виде свертков. Листы папируса приклеивались один к другому, причем первый лист носил название *πρωτόκολλον* (отсюда и явилось понятие – «протокол»). Этот ряд листов папируса наворачивался на скалку, и таким образом являлась книга в виде свертка; каждый, кто читал этот сверток, разворачивал его. Такая форма книги называлась *βιβλος*, *liber*; сберегали эти свертки в круглых коробках. Так как папирус был дешев, то его употребляли и вместо оберточной бумаги. Писали обыкновенно на одной стороне, так как другая сторона не была так гладка. Если же попадетсЯ книга из папируса, исписанного с двух сторон, то это часто значит, что она была не нужна и была отдана кому-нибудь просто для пробы пера. Папирус был очень непрочен, и если сохранилось значительное количество папирусов, то это объясняется хорошим климатом Египта, который был благодатною страной в этом отношении, отличаясь сухостью, тогда как сырость могла их испортить.

Кроме папируса материалом для письма служил *пергамен*, имеющий сравнительно с папирусом более позднее происхождение. О происхождении пергамена греческая легенда гласит следующее: египетский и пергамский царь однажды заспорили о том, кто составит более богатую библиотеку. Так как Египет был главнейшим и почти единственным поставщиком папируса, то царь египетский издал указ, запрещающий вывозить папирус. Пергамскому царю пришлось плохо. По истощении запаса папируса он, очевидно, должен был прекратить составление библиотеки. Тут ему один разумный человек предложил приготавливать материал для письма из кож. Подобная обработанная кожа и есть пергамен. Это уже более совершенный род писчего материала. Он

гораздо крепче и ценнее папируса. Из пергамена приготавливались *кодексы* – книги в нашем смысле, которые могли сгибаться и не портиться. Эти «*codices*» из пергамена строго отличались от «*libri*» из папируса. Так, например, по поводу одного завещания римские юристы возбудили вопрос, как поступить с книгами, оказавшимися в библиотеке, если завещатель употребил выражение «*omnes libros*», но не упомянул о «*codices*». Пергаменные списки представляли еще и ту ценность, что их удобнее было сохранять, а текст можно было смыть и заменить другим, более ценным. Таким образом появились так называемые «палимпсесты», рукописи из пергамена, содержащие два текста, причем позднейший текст можно бывает удалить и при помощи химических реакций восстановить первоначальный. Большинство древнейших рукописей писаны на пергамене. Для определения древности рукописей из пергамена важное значение имеет способ, каким листы пергамена складывались в тетради. Рукописи с тетрадями из пяти листов, согнутых вдвое, гораздо древнее рукописей из четырех листов. Так как кожу пергамена нельзя было довести до такого совершенства, чтобы обе стороны его были одинаково белы и гладки, то листы складывались так, что гладкая ; сторона приходилась к гладкой. Пергамен имеет линии, проведенные ножом, по которым писали так, что они были вверху букв «αβγδ». Пергамен, в котором буквы пишутся над строкой – линией, более позднего происхождения.

После пергамена материалом для письма была бумага, «*charta bombicina*». Французская и немецкая нации удержали для бумаги древнее наименование папируса «*papier*», а наше слово «бумага» ведет начало от *Charta bombicina*. Наименование это производят обычно от «*bombux*», восточного растения, которое давало волокна (хлопчатая бумага). И вот в течение целых столетий существовало воззрение, что после пергамена книги писались на *Charta bombicina*, сделанной из хлопчатой бумаги. Но оказалось, что подобное воззрение покоится на совершенно ложных началах. В 1887 г. проф. венского университета Виснер (*Wiesner*) подверг микроскопическому исследованию древнейшие сорта бумаги. О волокнах *bombux*'а, как материале для бумаги, не может быть и речи, так как эти волокна попадались так же случайно, как и в обыкновенной бумаге попадают иногда шерстинки. Древняя бумага это тоже льняная бумага, но более грубая и толстая. Различие между обыкновенного *Charta linea* и *Charta bombicina* только в сорте, в зависимости от способа производства.

Предполагая, что оценка по наружным признакам известной рукописи произведена, мы имеем задачу прочитать древнюю рукопись.

Это не такое простое дело, как кажется сразу. Все мы избалованы новыми печатными изданиями. Напротив, старые издания, например бенедиктинские и парижские королевской типографии, представляют ту особенность, что многое в их шрифтах внесено из рукописей и потому не так легко читается. Чтение рукописей требует особого руководства. Необходимые для этого указания и дает палеография. Палеография – древнеписание – название, собственно, не объясняет сущности дела. По своей первоначальной задаче она должна бы быть только собранием различных шрифтов; но со временем она развилась в целую науку. Устанавливая особенности письма для различных времен и мест, ученые приходят к заключениям о времени и о месте, где написана известная рукопись. Таким образом, палеография, помимо своей прямой задачи – научить читать древние рукописи, приняла на себя еще задачу по характеру письма определять их древность.

Шрифты рукописей проходили несколько фазисов. Прежде всего нужно различать греческий и латинский *курсив*. Древний курсив употреблялся для беглых заметок, писанных на восковых дощечках стилем. Подобного рода дощечки, сохранившиеся до нас, позволяют заключать, каков был этот курсив. Это особенный шрифт, с которым заурядному ученому не приходится и считаться. Он не предназначался для издания, – это было вроде стенографии самого автора. Писали курсивом и на папирусе. Курсивное письмо употреблялось и в позднейшие времена.

Письмо нормальное началось *эпиграфически*. Первоначальный книжный шрифт был *маюскульный*, в котором различаются две формы: капитальный и унциальный шрифты. Это различие особенно важно для латинской палеографии. Маюскульное письмо состоит из больших букв. Оно проходило различные формы в зависимости от материала (например, камень удобен для вырезывания и круглых и продолговатых букв; дерево только для продолговатых линий). В истории шрифта вообще действуют два фактора: *утилитарный*, когда писец скорость выполнения работы предпочитает ее красоте, и *эстетический*, когда он заботится о красоте букв. Поэтому первоначальные угловатые буквы (финикийские традиции) заменялись круглыми, а затем с течением времени стали украшаться. Сначала, например, «е» изображалось E, затем e, а затем с точками S. К этому круглому начертанию побуждала и густота античных чернил. Эти два фактора, конкурируя между собою, ведут маюскульное письмо к изменению. *Капитальное* письмо представляло древнейшую его стадию. С течением времени потребовались упрощения этого письма. Стали появляться новые буквы в книгах – на папирусе и пергамене. Таким

образом, создается (в латинской палеографии) письмо *унциальное*, названное так потому, что оно является в больших книгах и пишется крупными буквами (в шутку говорили, что каждая буква представляет латинскую унцию – 12-я часть римского фута). Особенно выразительным признаком унциального письма служит начертание буквы «м»: оно представляет собою греческую омегу (ω) – перевернутую.

Унциальное письмо принимало все более и более мелкие формы, превращаясь в *минускульный* шрифт. На западе вследствие того, что латинский шрифт охватывал весьма многие страны, он весьма разнообразился. Явились различные почерки: латинско-лангобардский, письмо каролингское, ирландское. Последнее дает латинским буквам такой излом, что их трудно узнать. Профессором де-Лагардом заявлен такой факт. Когда он был во Флоренции, то однажды читал латинскую библию лангобардского кудреватого письма. Помощник библиотекаря спросил, на каком языке изволят читать г-н немецкий профессор? Тот с удивлением ответил: «на латинском». Сконфуженный итальянец сказал тогда, что ему показалось, будто книга написана на каком-либо из заднеазиатских языков (малайском). Греческий шрифт также постепенно из маюскульного превратился в минускульный. Он отличается обилием различных вязей и представляет не меньшие затруднения в сравнении с латинским.

Другая задача, которую берет на себя палеография, заключается в определении древности манускриптов и места их происхождения. Древность рукописи имеет значение в том отношении, что если она писана давно, то между оригиналом и рукописью прошло мало времени, мало было сравнительно случаев переписки и потому мало вошло в нее порчи. Но это значение древности условно. Допустим, что рукопись четвертого века скопирована с оригинала третьего века, а потом с того же оригинала скопирована рукопись в шестом веке. Таким образом получается разность около двух веков. Для историка эта разность ничтожна. Если допустить, что переписчик IV века писал небрежно, а VI-го внимательно, то рукопись VI века легко счесть древнее рукописи IV века. Таким образом, в определении ценности решающее значение принадлежит внутреннему достоинству текста. Например, александрийский кодекс Библии, относящийся к V веку, был написан женщиною Феклою (не первомученицей). Но эта женщина исполнила свою работу вполне по-женски: она писала, действительно, красиво, но о собственных именах не особенно беспокоилась; так, например, вместо Иаили, убившей Сисару, она написала «Израиль». Таким образом, хотя в

этой рукописи почерк красивый, тем не менее в отношении точности текста она уступает рукописям позднейшим.

В одном лишь случае древность рукописи может иметь важное значение, это когда содержащийся в ней текст подвергался дополнениям или вообще переделкам. Нужно помнить, что рукописи составляли частную собственность, почему владельцы иногда делали свои заметки на полях. Потом эти заметки вносились переписчиками в текст. Можно ожидать, что древняя рукопись с более краткой редакцией текста стоит ближе к подлиннику, чем позднейшая с распространенным текстом, предполагая, что для писца не было причины опускать что-либо из текста. Таким образом, для критики тех рукописей, которые подвергались вставкам, имеет значение древность. Иное дело, если переделка сливается с текстом и изменяет его. В отношении, например, к актам сцилитанских мучеников существует спор относительно древности той или другой редакции. В прежнее время были известны эти акты в одном только латинском тексте, в последнее столетие удалось открыть их греческий и полный латинский тексты. Думают, что латинский текст древнее греческого. В качестве аргумента приводится и то, что в греческом тексте именам мучеников предшествует слово «ὁ ἁγιος» («святой»), тогда как в латинском нет «sanctus». Это обстоятельство будто бы указывает на то, что греческий текст явился позднее, когда церковь уже почитала мучеников святыми. Но слово «ὁ ἁγιος» мог прибавить всякий писец^{3 4}.

Побочную свою задачу – определить время, а также место написания рукописи, палеография выполняет в общем успешно. Но пока почерк маюскульный различается слабо. Дело в том, что маюскульный почерк представляет скорее не письмо, а рисование. Писец писал то крупнее, то мельче, то наклонно, то прямо; собственной же индивидуальности он проявить не мог. Поэтому различие в пределах маюскульного письма хотя и значительно, но недостаточно, чтобы дать опору для определения времени рукописи. В этом отношении палеография является более сильной тогда, когда маюскульное письмо заменяется минускульным. Здесь появляются уже связи и росчерки и письмо становится разнообразнее, вследствие чего и индивидуальность писца очевиднее.

Между прочим, при определении времени написания унциальных рукописей большим препятствием могут служить подделки. В данном случае исследователи должны считаться с так называемыми «codices archaizantes», подражанием древним Рукописям, которые поражают красотой письма. Какой-нибудь любитель книг мог заказать снять буквальную копию (т. е. воспроизвести и древний шрифт) с древнейшей

рукописи, так что и в позднейшее время могли являться рукописи маюскульного письма. Навык к этому существовал всегда. В Греции текст писался минускульным письмом, а заглавные буквы маюскульным. Таким образом, искусников воспроизводить этот почерк было всегда достаточно. И у нас в России в настоящее время среди раскольников существуют лица, хорошо знакомые с уставом или полууставом. Когда маюскулы были вытеснены окончательно минускулами, то все же церковные книги продолжали писаться древнейшими почерками и казались более древними по происхождению, чем были на самом деле. Были подражания древнейшим рукописям и с корыстной целью. Открытие «codices archaizantes» составляет одну из важных находок палеографии. Например, прежние ученые утверждали, что древнейшая рукопись Вульгаты есть codex Amiatinus. Но исследования де-Лагарда показывают, что этот кодекс позднейшего письма. Своими ошибками в смешении букв писец показывал, что он копировал с древней минускульной рукописи, потому что подобное смешение букв возможно лишь в минускульном письме и совершенно невозможно в маюкульном.

Вообще, чтобы защититься от влияния якобы древних рукописей, палеографии необходимо считаться со многими мелочами. Большую услугу в этом отношении палеографии оказывают *сокращения*, которые преобладают в минускульном письме. Сокращения вызывались тем, что строка кончалась, но буква не помещалась. В этих видах писец сначала подписывал ее сверху, но потом появились условные знаки – остатки тахиграфии. Но и эти сокращения с течением времени менялись. Архаизатор, воспроизводя древние рукописи, выдавал себя тем, что смешивал письмо различных эпох. Копируя письмо VIII и IX вв., переписчики нередко ставили сокращения и знаки X и XI вв. и тем выдавали свои подделки.

В палеографию входит вопрос и об историческом развитии надстрочного обозначения, которое составляет, между прочим, особенность греческого текста. В опытных руках палеографа данные и этого рода могут служить для определения древности документа. Надстрочные знаки – позднего происхождения и сделались нужны для иностранцев, а также и для греков в тех случаях, когда уже для них сделалась непонятною филология слова. Пример этому мы можем видеть в переписке между Василием Великим и Амфилохием Иконийским. Здесь Амфилохием был поставлен вопрос: как читать следует – φάϋος («лакомка») или φαύός, и Василий Великий отвечает, что следует читать φάϋος. Следовательно, были сомнения и знаков еще не было.

Ударения в греческом языке появились под влиянием грамматических школ. Для самих греков каждое ударение имело свое особенное значение, для нас же имеет значение только место ударения в слове. Один греческий ученый различает 6 родов ударений и дает правила относительно произношения каждого из них. Однако осталось только три. Тяжелое ударение очень хорошо различалось у греков от острого. Что касается обличенного ударения, то оно ставилось на словах, на которых стояло два ударения. Вот почему обличенное ударение особенно ставится в сокращаемых глаголах. Это значит, что на слове было сначала два ударения, острое и тяжелое. Словом, ударения также указывают на известную степень древности книги.

Но кроме ударений в греческом языке есть еще дыхания. Чувствительность различных греческих диалектов к дыханиям была неодинакова. Особенно она была велика в южной Италии. Там в IV веке до Р. Хр. появляется знак густого дыхания. Дыхания появились, когда чуткость эта стала уже упадать. Знак дыхания образовался из латинского H. Впоследствии стали писать не всю букву H, а только половину, причем правая половина употреблялась для означения тонкого дыхания, а левая – густого. После стали употреблять половинки только и этих знаков, как верхние, так и нижние (-м I-Г»). Затем стали писать их закругленно. Угловатые дыхания держались долго – до X в. по Р. Хр. В XI в. была борьба между угловатыми и закругленными дыханиями, а в XII в. круглые дыхания восторжествовали. Таким образом, это – важное палеографическое указание. Но здесь нужно обратить особенное внимание, не поставлены ли эти надстрочные знаки на древних рукописях позднейшею рукою. Важно еще дыхание над двумя р (φρ). Оно появляется только в X в. и то только сначала одно над вторым р. Когда писцы ставили одно Дыхание только над вторым, то это значит, что они его понимали. Когда же стали ставить еще и над первым р – тонкое, это значит, они уже не понимали значения этого дыхания. Густое дыхание над р объясняется тем, что греки не могли выговорить чисто буквы р, и римляне на своем языке означали, что они слово «Рим» выговаривали Rhoma. Вот почему густое дыхание над р обязательно. Это h в слове, например, ἀρῆωστος ассимилировалось в ἀρρωστος, подобно тому, как в слове συλλαμβάνω буква пред λ – в λ. Показателем этого ассимилирования и было густое дыхание. Тонкое же дыхание над первым р есть признак позднейшего времени. Важно также употребление вместе в начале слова и ударения и дыхания. Употребление этих знаков может указывать или на древнейшее, или же на позднейшее происхождение. Сначала писали их отдельно, а в

позднейшее время слитно.

В ряду вспомогательных наук для истории вообще и церковной истории в частности палеография занимает одно из наиболее важных мест. Ученому-историку необходимо знакомиться с элементами палеографии, хотя бы он и пользовался печатными изданиями, потому что и в печатных изданиях всегда возможны поправки. Нужно иметь в виду, что корректура есть плод незнания языка, но скорее догадки. Каждый ученый обязан корректировать; но для этого он должен расширить свой кругозор и уметь сообразить, как известное слово должно быть написано в рукописи известного времени. Лишь недостаток сведений по палеографии лежал в основе споров между нами и раскольниками. Это споры о начертании имени Иисус. Все возражения раскольников являются ничего не стоящими для человека, знакомого с палеографией. Дело в том, что греки сокращали слова, например, вместо ἀνθρώπος («человек») писали ΑΝΘΣ, вместо Θεός ("Бог") – ΘΣ, вместо Θεοῦ ("Бога") – ΘΥ. Для имени Иисус Христос существовали два сокращенные написания: одно из двух букв ΙΣ ΧΣ, а другое – из трех ΙΗΣ ΧΡΣ. Такие же сокращенные написания имени Спасителя существовали в коптском языке; в верхнем Египте – Фиваиде – держались двухбуквенного написания, а в нижнем трехбуквенного. Отсюда видно, что возражения раскольников не имеют значения.

Рассматривая описание церковных служб, можно встретить и такие уклонения: тот тропарь, который в древнегреческой церкви пелся на 4-й глас, теперь поется на первый, потому что прописная дельта и альфа сходны и переписчик просто-напросто их спутал. Таких ошибок особенно много в окончаниях. Когда была издана «Краткая история» Никифора Константинопольского, тогда представилась одна странность ее в воспроизведении текста рукописи. Чтение было в общем правильно, но было множество ошибок не в словах, а в окончаниях. Дело это представлялось загадочным, но объяснилось просто, когда де-Боор просмотрел самую рукопись в Ватикане. Оказалось, что писец копировал рукопись, где были уже аббревиатуры, т.е. сокращения, и он, не умея разбирать их, пропускал и оставлял пробелы. Позднейший писец оказался несильным в грамматике и дополнил пропущенные окончания, оказавшиеся неупотребительными. В пасхальной хронике, которую первый издал Дюканж, а затем Диндорф, есть одна строка, вызывавшая недоразумения филологов; именно, здесь говорится: в таком-то году, в праздник потчения сеней, в 15 день, θεοῦ βίωv Захария получил извещение. Слова θεοῦ βίωv казались непонятными: если βίωv производить от глагола βίωω («жить»), то он с родительным падежом Θεοῦ сочетаться не может.

Между тем дело объясняется таким образом: древнее начертание было $\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\omega\nu$, т.е. кадя, воскуряя фимиам. Первая черточка у μ стерлась, получилось ι , а этот знак заменял β , поэтому и было прочтено $\Theta\epsilon\omicron\upsilon\beta\acute{\iota}\omega\nu$. В книге Есфирь в речи о празднике Пурим, в VIII главе 16 ст., говорится в одной рукописи, что евреи устроили праздник Господеви Богу, а в другой: устроили праздник ликования и веселия. В подлинном тексте в обоих случаях стояло $\kappa\omega\theta\acute{\omega}$; $\kappa\omega$ есть сокращенное $\kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omega$ («Господу»), $\theta\acute{\omega}$ – сокращенное $\Theta\epsilon\acute{\omega}$ («Богу»); но черточка, стоящая на слове $\theta\acute{\omega}$, иногда заменяла букву ν и переводчики прочитали это написание во втором случае $\kappa\acute{\omega}\theta\omega\nu$.

Для палеографа важен бывает самый внешний вид книги. Переписчик писал иногда строки не с одного конца до другого, но в 2, 3 и 4 столбца. Когда текст книги, писанной таким образом, представляет нечто связное, то самый смысл показывает, как ее читать. Но иногда случается, что на всей странице находятся одни собственные имена. В таком случае представлялось большое затруднение в том, вниз ли, или же в строчку их читать. А между тем порядок чтения имен, например, отцов собора, имеет весьма важное значение для историка в вопросе о времени происхождения митрополичьей власти, о прочности этого учреждения и пр. Например, если за именем председателя собора нужно читать имя простого епископа, известного своим долговременным служением в епископском сане, то, значит, документ должно отнести к тому времени, когда власть митрополита не имела еще большого значения. На двояком чтении имен в соборных списках основывается спор об одном испанском епископе в период готский и об африканском при жизни св. Киприана. Среди выдающихся авторитетов в области палеографии можно указать прежде всего на *W. Wattenbach'a*, которому принадлежат краткие руководства к латинской и греческой палеографии: *Anleitung zur lateinischen Paläographie*. 4 Aufl. Leipzig 1886; *Anleitung zur griechischen Paläographie*. 3 Aufl. Leipzig 1895 [также труд *Das Schriftwesen im Mittelalter*. 3 Aufl. Leipzig 1896]. Далее следует назвать капитальный труд по греческой палеографии *V. Gardthausen'a Griechische Paläographie*. Leipzig 1879. Сравнительно небольшое сочинение англичанина *E. M. Thompson's Handbook of Greek and Latin Paläography*. London 1893, может служить удобным *compendium'ом* для знакомства с латинской и греческой палеографией. [Известны сверх того руководство *M. Prou, Manuel de paleographie latine et franchise du 6 au 17 siecle*. 2 ed. Paris 1892. . *Reusens, Elements de paleographie*. Louvain 1899]. Филология. Раз рукопись правильно прочитана, задача – понять написанное. В этом отношении для

историка древней церкви особенно важно знание греческого и латинского языков. Знакомство с филологией должно быть двойное: во-первых, грамматическое, во-вторых – лексическое, т. е. читающий рукопись должен знать грамматику языка рукописи и быть хорошо знакомым со смыслом и значением употребляемых в данной рукописи слов.

Необходимость особой грамматики, например для греческого языка, помимо общей классической, вызывается тем, что лица, писавшие по церковной истории, часто не были природными греками, а писали на греческом языке как наиболее известном и распространенном. Понятно, что они могли уклониться от первоначальной чистоты классического языка. Это одно. Другое то, что греческий язык с течением времени утратил свою чистоту, приняв особенно в позднейшее время, времени поселения турок в Европе, много чужих слов. Язык этот столь разнится от древнего, что даже получил особое название новогреческого и его можно понимать только природному греку или, по крайней мере, живущему в пределах турецкой империи. По исследованию ученых, в рукописях с означенным испорченным языком чуть не каждое 5–10 слово незнакомо даже для знающего классический язык. Главная особенность этого позднейшего языка – это неправильное употребление предлогов. На древнегреческом предлог εἰς, например, означает движение к известному месту, а на позднейшем он употребляется уже для обозначения пребывания на этом месте. При топографических известиях подобные явления представляют значительное затруднение. Церковному историку необходимо разбираться в этих филологических тонкостях. Для латинского языка задача осложняется тем, что латинский язык перерабатывался в романские языки. В VIII веке, например, латинский язык представляет отвратительное явление с точки зрения Цицерона. Таким именно языком написан известный «Liber pontificalis». Поэтому, если в каком-либо произведении, относимом к этому времени, встречается правильная латынь, то это ясный признак позднейшего происхождения рукописи, времени очистки порченной латыни.

Для правильного понимания текстов нужно обратить внимание и на то обстоятельство, что религиозные воззрения иногда стоят в зависимости от грамматического строя языка, и, наоборот, грамматика изменяется под влиянием религии. Подобному изменению грамматика подверглась и под влиянием христианства. Положим, французское общество решилось отправить письмо к известному лицу; оно пишет: monsieur, т.е. мой господин, ты... и т. д. Подобное явление мы встречаем и в греческом языке. У Афанасия Великого приводится послание египетских епископов в Тир к

комиту Дионисию, в котором они выразили протест против осуждения св. Афанасия. В этом послании они, между прочим, пишут: о том же они заявили православным епископам, «господам моим» – τοῖς κυρίοις μου. Таким образом, Французская особенность встречается и в греческом языке, – пишут многие, а говорят «мой», а не «наш». Та же особенность встречается и в сирийском языке. Сириец пишет «мар» – господин мой (мар-Игнатий, Николай и пр.) и когда обращается вообще к святым, называет их «мар», но Христа уже называет «маран» – Господь наш. Когда французы обращаются к женщине то называют ее «madame» – госпожа моя, но в приложении к Богородице говорят «Notre Dame» – госпожа наша. Замечается и другого рода явление. Обращаются к одному лицу, а говорят «вы». Это вежливое «вы» не есть изобретение позднейшего времени – оно встречается и в древнюю пору. И тогда при обращении к одному лицу писалось: ἰμεῖς κύριοι μου («вы, господа мои»). Это встречается в посланиях епископов одного к другому. Такое обращение объясняется тем, что послание писалось, собственно, не одному епископу, а всему собранию христиан, пред которыми оно должно было быть прочитано.

Над изучением греческого новозаветного языка больше других потрудились в новейшее время протестанты; и церковному историку приходится пользоваться их трудами. Можно указать в этом случае на: *G. B. Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*. (8 Aufl. bearb. v. Schmiedel. Göttingen 1894–1898. *F. Blass, Grammatik des neutest. Griechischen*. 2 Aufl. Göttingen 1902. . *H. Moulton, A Grammar of New Testament Greek*. I. Edinburgh 1906). Для понимания лексического состава позднейшего греческого языка пособием может быть старый труд *Дюканжа – Ducange, Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*. Lugduni 1688 2 тома (перепечатан в Breslau 1891). [Важным пособием и для византийского периода является *H. Stephani, Thesaurus graecae linguae*. Paris 1572 (5 томов); ed. tertia 1831 – 1865 (8 томов). Дополнением к нему является *E. A. Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*. Ed. 3. New-York 1888. Специально церковный словарь для греческого языка составил *Швейцер – J. C. Suicerus, Thesaurus ecclesiasticus e patribus graecis*. Amstelodami 1682 (1728, 1738, 1746).

Для латинского языка имеется словарь также Дюканжа, переработанный и дополненный в последующее время другими учеными. *Ducange, Glossarium ad scriptores mediae et infimae latininitatis*. Paris 1678 (3 тома); ed. *Henschel*, Paris 1840–1850 (7 томов); ed. *Favre*, Paris 1882–1887 (10 томов). [В настоящее время издается с 1900 г. в Лейпциге общими усилиями западных ученых *Thesaurus linguae latinae*, в котором будет

исчерпана и церковная латынь по VI век включительно. О церковной латыни ср. *G. Koffmane*, *Geschichte des Kirchenlateins*. I-II. Breslau 1879–1881.

География

О языке некоторых отдельных латинских церковных писателей имеются специальные исследования]. В последнее время при издании того или другого древнего автора прилагается обычно и лексикон особых употребляемых ими слов и характерных выражений.

География.

Дальнейшая задача по отношению к памятникам, имеющим значение исторических источников, определить положение их с возможной точностью в пространстве и времени. Если рукопись не имеет заглавия или начала, то очень часто имя автора навсегда остается неизвестным; но можно попытаться определить, где и когда она появилась. Надежной опорой в таком случае, кроме прямых дат, могут служить *имена собственные* и *полусобственные*. При помощи указанных вспомогательных дисциплин, палеографии и филологии, мы можем определить время и место написания документа вообще. Но ни палеографические признаки, ни грамматика и лексикон не могут дать точного указания относительно частностей. Общие филологические пособия распространяются только на имена нарицательные (несобственные). Для определения же времени и места появления известного документа по собственным именам следует обратиться к другим пособиям, именно прежде всего к пособиям по географии вообще и в частности церковной географии. География представляет незаменимое пособие при чтении церковно-исторических документов. Она помогает определять не только место, но и время появления того или другого памятника, и это по двум основаниям: 1) города то появлялись, то исчезали, то, оставаясь, меняли свои названия; 2) города, находившиеся в ведении одного митрополита, переходили в ведение Другого. Таким образом, если в известном документе находится Указание на зависимость известного епископа от митрополита той или другой местности, то по этому указанию мы и можем определить время его возникновения. Впрочем, вопрос относительно зависимости епископий есть вопрос наименее установленный, он часто сам может являться лишь предметом исследования, вместо того, чтобы служить средством для проверки сведений других источников. Гораздо важнее данные, которые представляются в самых *именах городов*. Некоторые города возникали позднее, другие переменили свои названия. Так, всем хорошо известно, что на Босфоре стоял маленький городок Византия, но Константин Великий перестроил назвал его Константинополем или новым Римом. Следовательно, всякий документ, говорящий о Константинополе или о новом Риме, можно относить ко временам Константина или же позднейшим. По-видимому, нужно было бы заключать и наоборот, но такое заключение будет проблематично. По мере того, как отношения

между западной и восточной церквами обострялись и значение востока все более и более падало, греческие ученые думали выразить свой патриотизм тем, что начали употреблять имена городов, вычитанные у классиков; так, они часто говорят о Византии, когда этот город носил уже название Константинополя. Таким образом, это архаизирование может служить поводом для ошибок. Дело дошло до того, что греки хотели отменить календарь, потому что он римский, и стали употреблять древнегреческие названия месяцев. Наименования городов менялись и по побуждениям христианским. В асийском диоцезе был город Афродисиада, который был переименован по неудобству прежнего названия в глазах христиан в Ставрополис. Так, на V вселенском соборе митрополит этого города подписался афродисиадским, а на трулльском – ставропольским. Особенно много городов переименовал император Юстиниан; явились города под именами Юстинианополей, Юстиниан и др. Документы с такими названиями городов показывают, что они явились не ранее Юстиниана.

Место происхождения памятника или совершения описываемых в нем событий определяется вообще на основании встречающихся в нем географических указаний. Если дело идет об именах общеизвестных, то тут, понятно, не может быть каких-либо сомнений. Но раз речь идет об именах мелких, которые и ученым не всегда могут быть известны, – то тут приходится искать, где находится данное географическое название. Практически до настоящего времени в таких случаях оказывает большую услугу старинный труд по географии *Келлера* – *Ch. Ce-llarius, Notitia orbis antiqui*, переделанный *Schwartz'eM (Lipsiae 1732)*. В этом труде при помощи алфавитного указателя в конце можно найти все имена, встречающиеся в древнем классическом мире, причем приняты во внимание и данные эпитафики. Из более новых трудов по исторической географии древнего мира можно указать на *Л. Forbiger, Handbuch der alten Geographie. I-III. Leipzig 1842–1850; IIР 1877*. Краткое пособие дал *Я. Kiepert, Lehrbuch der alten Geographie. Berlin 1878*. [Его же большой атлас по географии древнего мира выходит теперь в обработке *Р. Kiepert, Formae orbis antiqui. Berlin 1901 и дал.*]. Для географии Малой Азии важное значение имеют труды *Рамсэя, W. M. Ramsay, The historical geography of Asia Minor. London 1890; The cities and bishoprics of Phrygia. I-II. Oxford 1895–1897*. Но и их иногда требуется дополнять новейшими данными эпитафики.

Если приходится иметь дело с первоисточниками и желательно иметь точные и авторитетные указания, то главным источником географических

данных является география *Клавдия Птолемея*, где указывается и географическое положение городов, широта и долгота. Далее следует указать *Itinerarium provinciarum Antonini Augusti* – описание почтовых путей римской империи, *Itinerarium Burdigalense* (Hierosolymitanum), «Бордосский путник» (ed. Parthey und Pinder 1848, последний переиздан нашим Палестинским Обществом в 1882), и *Tabula Peutingeriana* (ed. Miller 1888), средневековая карта с указанием расстояний между городами. Можно наконец делать справки в естественной истории *Плиния*.

Если дело идет о церковных кафедрах, то для легких справок о кафедрах лучшим пособием служит 77г. *Wiltsch*, Handbuch der kirchlichen Geographie und Statistik. Berlin 1846 (его же Atlas sacer 1843 – уже устарел). Сам Вильч не мог сделать вновь многого, но его труд состоит в том, что он основательно пересмотрел подписи епископов под соборами и дополнил труд Лекиена. У него даются списки кафедр и очерки, прекрасно объясняющие отношения между ними. Здесь все расположено равномерно, лишнего нет ничего; под строкою указывается, где можно найти подтверждение данной мысли. [Для первых трех веков свод имеющихся ныне в науке сведений по церковной географии сделал *A. Harnack*, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 2 Aufl. Leipzig 1906. Предназначенный для учебных целей специальный церковно-истори-ческий атлас составили в недавнее время *K. Heussi* und *H. Mulert*, Atlas zur Kirchengeschichte. Tübingen 1905].

Значение первоисточника для церковной географии востока имеют труд *Иерокла* – *Sinecdemus* (Спутник) и так называемые *Notitiae episcopatum* (ed. Parthey 1866, сочинение Иерокл издал сверх того *Burckhardt* 1893). Ученые греки старались собрать все сведения о том, сколько городов было в известной провинции. Такой список городов представил нам Иерокл. Хотя он преследовал цели чисто государственные, однако его сочинение имеет важное значение и для церковного историка: здесь указаны важнейшие церковные кафедры. *Notitiae episcopatum* суть особые списки кафедр с указанием их взаимоотношений. Исследованию и изданию этого рода памятников посвящал в последнее время свои труды *Гельцер*.

В связи с географией можно упомянуть и о **статистике**, так как эта последняя является слишком слабою для того, чтобы выделять ее в данном случае в особую науку. Обыкновенно под статистикой разумеется совокупность точных сведений о всяких отдельно совершающихся событиях, чтобы на основании массовых данных определить внутренний характер событий известного рода. Но статистика церковная не может и

мечтать о том, чтобы представить для древнего времени математически точно необходимые цифры, какие дает статистика общая. Эта последняя часто представляет нам с достаточной точностью такие явления, как, например, сколько в данной местности было случаев смертности или рождения. Церковная статистика много-много даст, если определит, сколько было епископских кафедр в данной местности в известное время. Но предполагая, что в каждой епископии заключается равное количество верующих, она дает чрез это возможность приблизительно определить, сколько было и верующих в данное время.

Ономатология.

Сложнее работа не над географическими именами, из которых мелкие могут оказаться неизвестными, но над *личными*. Если это имя императора, то распространяться о нем нет повода. Иное дело, если встречается имя епископа, которое очень часто бывает неизвестно. Лучшие пособия по церковной географии являются наиболее пригодными для выяснения вопроса и о личных именах *епископов*. Это опирается на следующем: для церковной географии главным источником являются списки имен епископов, подписавшихся на вселенских и поместных соборах. Но, выписывая имена географические, ученые встречали вместе и имена епископов – тех городов, в которых были их кафедры. Таким образом, они знакомились сразу и с церковной географией и с собственными именами епископов. Следствием этого явилось стремление соединить церковную географию с церковной ономатологией (просопографией).

Превосходным пособием в данном случае может служить труд доминиканца *Михаила Лекиена* «Христианский восток, разделенный на 4 патриархата», *M. Lequien, Oriens christianus in quatuor patriarchatus digestus*. Paris 1740, 3 T. fol. Это – произведение громаднейшей эрудиции. Лекиен перечитал все, что относится к церковной географии. Пред началом описания каждого патриархата он дает исторический очерк на основании собранного материала; далее идет в порядке исчисления митрополичьих и епископских кафедр с указанием занимавших их лиц, о коих сообщаются краткие сведения. Хуже других у него обработан отдел о патриархате александрийском, что объясняется тем, что половина источников, касающихся александрийского патриархата, написана на арабском языке, а латинские и древнегреческие названия, перешедшие в арабский язык, совершенно изменяются, и Лекиену, при тогдашнем состоянии ориентологии, очень трудно было пользоваться подобными источниками; поэтому у него иногда выходит путаница, и продолжение епископии часто надо искать не там, где указывает Лекиен. Но вообще этого ученого за его труд должно считать корифеем церковной географии и статистики. Труд Лекиена обнимает собою историю восточной церкви.

Продолжателем труда Лекиена для западной церкви является бенедиктинец *Бонифаций Гамс*, *P. V. Gams*, который в 1873 году в Вюрцбурге издал *Series episcoporum ecclesiae catholicae*. «Ряд епископов католической церкви». Разница между этим трудом Гамса и указанным сочинением Лекиена заключается в том, что последний в своем труде не

только поименовывает лиц, но сообщает и сведения о них, иногда словами исторических памятников, тогда как у Гамса сообщаются только имена. Но и в этом виде труд Гамса весьма полезное пособие, особенно в библиографическом отношении: Гамс указывает источники, которыми пользовался. Но наряду с этим у Гамса отвратительно-узкая католическая точка зрения. Лекиен так широк в своем взгляде, что продолжает перепись и епископий, уклонившихся в ересь или схизму. Гамс же оканчивает списки, коль скоро та или другая область впала в ересь, так что историк обращающийся за справками к труду Гамса, часто не находит нужного имени именно потому, что это лицо опущено Гамсом, как еретическое с его точки зрения. Издавая свой труд, Гамс придает ему значение чуть не церковного поминовения. Благодаря такой узкой точке зрения Гамс ослабил в значительной степени значение своего труда, и труд Лекиена остается незаменимым. Произведение Гамса представляет собою громадный труд, который он осуществил будучи 80-летним стариком. При составлении его он воспользовался изобретением писем с оплаченным ответом: он посылал такие письма к разным лицам и, благодаря этому, собрал нужные сведения.

Нужно затем указать на индекс ко всем вселенским и поместным соборам в последнем XI томе *Hardouini* «*Collectio concilio-rum*» (1715).

Если имя принадлежит не епископу, а какому-либо другому лицу, тогда приходится обращаться к другим пособиям. Если в имени лица можно заподозрить *писателя*, то нужно обратиться к пособиям по патрологии; из старых трудов можно указать на труд *Вильгельма Кэва*, *W. Cave, Historia litteraria scriptorum ecclesiasticorum*. I-II. London 1688–1698 (Oxford 1740–1743). Если дело касается *должностных лиц* византийской эпохи, можно обратиться к *просопографии*, заимствованной из кодекса Феодосия и Юстиниана, в старом издании *Готофреда* (1736). Колоссальный указатель составлен к первым десяти месяцам *Ada sanctorum* болландистов, *Rigollot, Ad Acta Sanctorum Supplementum*. Paris 1875. [На русском языке имеется капитальный труд *архиепископа Сергия*, *Полный месяцеслов Востока*. I-II 2 изд. Владимир 1901].

Опыт сведения всех личных имен для *данной эпохи* издан Берлинской Академией наук, *Prosopographia imperii Romani saec. I. II. III von Dessau, Klebs und Rohden*. I-III. Berlin 1897–1898. Но он обнимает лишь первые три века римской империи и редко упоминает о лицах, имеющих отношение к церкви.

Ономатология

Вообще для имен лиц, встречающихся в *древней церковной истории*,

важен английский словарь христианской биографии *Смита и Уэса*, *Smith and Wace*, *Dictionary of Christian Biography*. I-IV. London 1877–1887, отличающийся полнотой. Впрочем, полнота эта относительная. Дело в том, что авторы не имели определенной программы и, очевидно, работали случайно. Поэтому если в этом пособии нет какого-нибудь имени, то нельзя еще думать, что лицо это вовсе неизвестно. Издатели обещали выпустить свой труд в четырех томах. Издав первые три тома, они увидели, что сделать это, сохраняя принятый объем, невозможно; все-таки они решили окончить предприятие четвертым томом, вследствие чего четвертый том очень объемистый и может заменить два тома. Однако ж издатели принуждены были сделать в нем сокращения и опустили имена епископов, присутствовавших на некоторых соборах. Как на полезное пособие для справок вообще относительно имен можно указать еще на библиографический труд *U. Chevalier*, *Repertoire des sources historiques du moyen age*. Bio-bibliographie. 2 ed. I-II. Paris 1903–1907. Вторую часть этого труда составляет *Toro-bibliographie*. I-II. Paris 1894–1903].

Какое значение могут иметь справки относительно имен, это показывает пример, бывший в 1880 году. В латинской литературе давно утвердилось мнение, что руководство к толкованию Св. Писания, известное под именем Юнилия, принадлежит епископу африканскому. Спрашивается, в каком городе он был епископом? Держались разных предположений, пока за работу не взялся профессор бреславского университета Кин (Kinn). Читая послания Фульгенция Ферранда, карфагенского диакона, он заметил, что в посланиях к епископам и пресвитерам Ферранд употребляет формулы: «saneto patri filius», «saneto iratri», и называет себя «Ferrandus exiguus», в послании же к Юнилию он называет его только «сыном святой матери церкви кафолической» и усваивает ему титул «illustis». Количество лиц, имевших этот титул при Юстиниане, было определенное. Долго Кин искал среди этих лиц Юнилия, обращался к другим ученым, но бесполезно. Он потерял надежду достигнуть цели. Наконец, у Прокопия кесарийского в *Historia arcana* он нашел квестора, который был министром при императоре Юстиниане. Таким образом, вместо епископа автором данного толкования оказался министр. Можно предполагать, что кто-нибудь нарочно прибавил слово «епископ» к имени Юнилия для того, чтобы возвысить автора в глазах читателей. Подобные случаи бывали нередко; например, в прении Максима Исповедника с Пирром Максим назван архиепископом карфагенским между тем как известно, что он едва ли был и диаконом.

Право.

Кроме имен географических и личных представляют собою затруднения еще названия *технические*. Технических названий для каждой науки бездна, и было бы странно пытаться указать для них общее пособие. Нужно иметь в виду прежде всего имена различных *должностей* того времени, которое обнимает собою древняя церковная история и для этого познакомиться с правовыми отношениями и строем римской империи. Это является далеко не излишним, потому что у нас в русской литературе развита боязнь считаться с точным значением этих наименований. Обыкновенно пытаются переводить их на русские имена, что не делает их понятными, потому что тогдашний строй разнится от современного. Очевидно, какое значение могут иметь для определения места и времени документа титулы. Раз в русских документах упоминается титул генерала, то отсюда можно заключать, что этот памятник принадлежит к послепетровской Руси. Церковному историку приходится считаться со строем римской империи в три периода. 1-й период – императорский – от Августа до Константина Великого, когда строй оставался еще классическим. -Пособиями здесь являются руководства по классическим древностям. [В этом случае следует в особенности назвать *Handbuch der römischen Alterthümer von . Marquardt* (Römische Staatsverwaltung. 1-II. 3 Aufl. 1884. III. 2 Aufl.) und *Th. Mommsen* (Römisches Staatsrecht. I-II. 3 Aufl. 1887. III. 1 Aufl. 1887); это пособие отчасти имеет значение и для следующего периода. В качестве специального исследования можно указать *O. Hirschfeld, Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten bis auf Diokletian*. 2 Aufl. Berlin 1905]. Затем во 2-й период, со времени Диоклетиана и особенно Константина, этот древний строй подвергается весьма серьезным переменам. Для ознакомления с должностями и отношениями в этот период хорошим пособием служит труд *. Manso, Das Leben Constantin des Grossen*. Breslau 1827. Затем можно указать на юридическое сочинение *Bethmann-Hollweg, Der Civil-Process des gemeinen Rechts in geschichtlicher Entwicklung*. 6 Bde Bonn 1864 и далее, где различные должности, особенно связанные с судебным институтом, рассматриваются подробно и обстоятельно. Незаменимым пособием также является книга *Куна, E. Kuhn, Die städtische und bürgerliche Verfassung des Römischen Reichs bis auf die Zeiten Justinians*. I-II. Leipzig 1864. После Юстиниана этот строй снова начинает подвергаться существенным изменениям, так что к концу византийского периода от него не осталось

почти ничего. Эти позднейшие изменения исследованы весьма обстоятельно в докторской диссертации Н. А. Скабалановича, Византийское государство и византийская церковь в XI в. Спб. 1884.

Метрология.

Другой род имен технических представляют наименования *метрологические*. С этим отделом русский ученый боится считаться еще более, чем с именами должностных лиц. В самом деле, странно видеть, как в русском, например, сочинении, в одном месте, где говорится, что тогда-то издержано столько-то номисм, – замечается: под ними следует разуместь монету вообще, а не золотую монету – «солид», как известную и определенную. Здесь следует обращаться за разъяснениями к греческой и римской метрологии *Гульча, F. Hultsch, Griechische und römische Metrologie. 2 Aufl. Berlin 1882.* Гульч может считаться самым видным корифеем в этой области, потому что он занимался этим отделом в течение нескольких десятилетий и им изданы все греческие и римские сочинения по метрологии. Ясно, каким образом могут служить указанной выше цели полусобственные метрологические наименования. Например, если в рукописи упоминались бы русские меры (пуд, фунт), то несомненно было бы, что здесь речь идет о России.

Хронология. За именами собственными и техническими следуют цифры – имена *хронологические*. История без хронологии стоять не может, и хронология должна считаться самым видным пособием и по истории вообще, и по истории церковной в частности. Хронология в сущности есть наука и искусство до такой степени сложные, что в этой области и охотников мало и компетентных лиц не более. Как пособие для истории хронология может принимать разные формы. Прежде всего она не может не разнообразиться по методу обработки. Она может являться то как легкая справочная книжка, то как солидный труд серьезной учености, различаясь по глубине и характеру обработки. Затем, хронология может разнообразиться и по направлению, задаче, которую она преследует. С этой стороны хронологию приходится делить на 1) *материальную*, или, что то же, – историческую и 2) *формальную*.

Древнейшее капитальное пособие в этом отношении не представляет такого различия. Это пособие дано *Дионисием Петавием (Petavi)* в его *Opus de doctrina temporum* (1627). Петавий был иезуит богослов, но и довольно видный астроном. Одна из слабых сторон его заключается в том, что он стоял за систему Птолемея против Коперника. Он является, собственно, в области хронологии продолжателем работ *Скалигера* (*De emendatione temporum* 1583, 1598, *Thesaurus temporum* 1606), хотя его враждебное отношение к Скалигеру заставляет его не признавать ценных

сторон трудов последнего. У Петавия даются весьма основательные исследования по хронологии формальной, – устанавливаются математические и астрономические основания для счисления у того или другого народа, указывается, какой год у него существовал, солнечный или лунный, как был составлен народный календарь и проч. Но *Opus de doctrina temporum* дает в заключение и материальную хронологию, представляя целый ряд событий, расположенных по годам. В таком же смешанном направлении вели дело и *бенедиктинцы*, издавшие сочинение об «Искусстве проверять исторические даты» *Clemencet et Durand, L'art verifier les dates des faits historiques*. Paris 1750. 21.; 4 ed. par *St. Allais* 1818–1844. 441. 80, также 111. 40. Здесь соединяются и та и другая хронология. Но по мере того, как знания развивались, приходилось различать между той и другой. 1

1) Труды по хронологии *историко-материального* характера представляют список датированных событий. Это – хронологические работы такого рода, где вся совокупность фактов того или другого отдела истории обрабатывается и подводится под определенные годы. Естественный их тип – древние *хронографы* и *летописи*, где события записываются под известными годами. Позднейшие ученые работы следуют этому же обычаю. Тип этой хронологии дан в русской литературе в известном сочинении архимандрита (потом епископа) *Арсения*, *Летопись церковных событий и гражданских, поясняющих церковные*. 3 изд. Спб. 1900. Здесь события расположены по порядку лет, и весь труд представляет форму летописи. Хронология может иметь здесь различный объем и проявлять различные степени учености. Возможны чрезвычайно краткие хронологические пособия вроде хронологических таблиц *Weingarten's.*, *Zeittafeln und Überblicke zur Kirchengeschichte* (6 Aufl. bearb. von Arnold. Leipzig 1905), но возможны и исследования обширные и капитальные.

По этому способу составлены *Annales ecclesiastici Барония*, в которых церковные события размещены по годам. Исправленные и дополненные *Паджи (Pagi)*, они доселе служат пособием для хронологических справок (ed. Theiner 1864–1883). Непреходящую ценность имеют работы *Тильмона, Tillemont, Memoires pour servir l'histoire ecclesiastique des six premiers siecles*. 16 t. Paris 1693–1712. 2 ed. 8 t. Bruxelles 1707–1719; *Histoire des empereurs et des autres princes qui ont regne durant les six premiers siecles de l'eglise*. 6 t. Paris 1690–1738. С ними можно только тогда не считаться, когда существуют какие-либо другие новые исследования. К сожалению, работы Тильмона обрываются на интересном месте,

оканчиваясь шестым веком.

Несколько далее Тилльмона идет труд англичинина *Клинтона*, *F. Clinton, Fasti Romani*. I-II. Oxford 1845–1850, самое капитальное пособие этого рода, обнимающее хронологию греко-римской империи от Августа до Ираклия включительно. Это – огромное издание на английском языке, в котором перечисляются события в порядке годов, но в то же время даются текстуальные выписки из авторов, которые говорят о них, и представляются краткие и в то же время ценные объяснения, почему в случае несогласия отдается предпочтение одному источнику перед другим. Вместе с тем, Клинтон приводит данные о местопребывании византийских императоров, на основании законов, собранных в кодексах Феодосия и Юстиниана. *Fasti* Клинтона особенно ценны тем, что в них автор приводит самые тексты, на основании которых он устанавливает даты. Это весьма важно. Некоторые хронологи имеют вредную манеру опускать свою предварительную работу, и потому, хотя книга приобретает авторитет и популярность, их работа гибнет даром, потому что находится слишком мало людей, которые дали бы себе труд углубиться в те основания, которые привели ученого к установлению той или другой даты. Во всяком случае труд Клинтона был настолько обширен, что он считал нужным сделать из него извлечение, *An Epitome of the civil and literary Chronology of Rome and Constantinople from the death of Augustus to the death of Heraclius*. Oxford 1853.

К сожалению, по-видимому, не зная этого труда, работал в свое время *Муральт* над своим «Опытом византийской хронографии», изданным нашей Академией наук: *E. Muralt, Essai de Chronographie byzantine de 395 ä 1057*. St.-Petersbourg 1855. Это труд более скромный, чем труд Клинтона, но представляет то преимущество, что события в нем доведены до более позднего времени. Здесь перечисляются события и датируются в самых сокращенных словах – указывается, у какого автора говорится об известном событии, и курсивом показывается, что известный автор приводит и дату события. Муральт работал на огромном пространстве византийской истории и исследования свои не мог вести с такою глубиной, как Клинтон. Его хронология поэтому не отличается полнотой, особенно в последних отделах, и иногда представляет ошибки, которых Клинтон умел избежать. В отношении церковной истории для Муральта оказался фатальным отдел хронологии Египта. Если Лекиену трудно было справляться с названиями египетских городов, то для Муральта оказалось фатальным то, что он взялся за дело, не выучившись считать по-коптски, и в датах об александрийских патриархах у него весьма часто встречается

фальшь. Он не мог понять, что в Египте год начинался не с 1 сентября, а с 29-го, а в некоторых случаях с 30 августа. Таким образом, его перевод дат всегда представляет некоторую ошибку в 2–3 дня. Поэтому же Муральт не мог свести дней недели с числами месяцев. В общем, хотя Муральт не был орлом хронологии, его даты далеко не всегда истинны, однако его труд почтенен не только по величине, но и потому, что хотя тексты не выписываются, но перечисляются авторы, говорящие о той или другой дате.

Очевидно, хронология материальная по одной стороне представляет более дорогое пособие, чем формальная, так как хорошее исследование этого типа (в роде Клинтона) дает исторический материал уже в более или менее обработанном виде. Но эта хронология никогда не может быть доведена до высоты совершенства, какая возможна для формальной. Здесь хронолог должен быть и историком, – должен критически относиться к известиям. Поскольку материальная хронология представляет собою обработанный ряд заключений, а не ограничивается общими формальными указаниями, труды по ней всегда могут содержать в себе значительный процент погрешностей.

2) *Формальная хронология* имеет более скромную задачу: дать возможность встретившуюся древнюю дату перевести на дату новейшего летосчисления, юлианского или грегорианского. Но смотря потому, как будет производиться этот перевод, хронология может стать делом и очень скромным, и очень широким. Естественно задаться целью не только произвести перевод известной даты, но вместе с тем и доказать, что такой перевод правилен. Одним словом, формальную хронологию можно обосновать с известною большею или меньшею глубиною, и она может быть доведена до совершенства математических наук. Пособия по формальной хронологии могут иметь различные виды; то превращается она в руководство вроде пасхалии, указывающее математические правила для перевода дат и основания его, то – в пособия, аналогичные зрячей пасхалии, помещаемой, между прочим, в Требнике, т. е. в ряд таблиц, при помощи которых можно легко определить нужные даты. Вообще, труды этого рода не устанавливают определенных хронологических дат, а учат, как обращаться с датами, которые могут встречаться в источниках. Это скорее хронологические *логарифмы*, ничего в отдельности не решающие, но пригодные на все. Смотри по цели, которую преследуют сочинения по формальной хронологии, в них преобладает элемент а) *технический* или б) *математический*.

Техническая хронология есть отрасль хронологии, которая занимается

разъяснением тех форм летосчисления, какие были у известного народа, и указывает правила, как перевести счисление известного народа на наш календарь (подобно тому, как Переводится счисление по старому стилю на новый). Техническая хронология не может также освободить себя от обязанностей пасхалии, т. е. она должна определять, на какой месяц и какое число данного года приходилась та или другая пасха, а также по данной пасхе определять год события. Технический элемент имеет особенное значение в отношении к средним векам когда господствовала своеобразная манера обозначения дат. Светский человек чувствует себя здесь, как в лесу. Вместо того чтобы обозначать время по числам и дням месяца, обозначали по дням памяти святых. Таким образом, исследователю нужно хорошо знать и календарь известной местности, и манеру выражаться. Самое распространенное обыкновение было, например, обозначать воскресенье первыми словами праздничного гимна (introitus). Фомино воскресенье обозначалось словами: Quasi modo geniti, потому что этими словами начиналось апостольское чтение в этот день.

Математическая, или астрономическая, хронология занимается основой тех вещей, на которых утверждается хронология техническая. Она должна правильно определять течение луны, так как известно, что у некоторых народов счисление времени шло по лунному году (например, у евреев), – так что и хронология стоит в зависимости от течения луны. В ее задачу входит также сообщение сведений о затмениях солнечных и лунных, потому что это важно для установки тех событий, которые не обозначены годом.

Не замененным доселе руководством по формальной хронологии математической и технической вместе может считаться труд *L. Ideler'a Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*. Berlin 1825–1826. Иделер был берлинский астроном, но в интересах науки счел нужным познакомиться с арабским и турецким языками; кроме того, он обладал солидными знаниями по математике и истории. Его два тома, изданные в 1825–1826 гг., представляют труд такой колоссальной учености, что с ним приходится считаться до последнего времени. [Задачу переработать вновь и заменить труд Иделера взял на себя недавно астроном *F. K. Ginzel*, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*. В. I. Leipzig 1906. Вышедший том содержит общее введение и главы о летосчислении вавилонян, египтян, магометан (арабов и турок), персов, индусов, некоторых мелких азиатских и американских народов, китайцев и японцев. Все сочинение рассчитано на три тома].

а) По *технической* хронологии существуют особые сочинения.

Следует в этой области назвать работу *Unger'a* о греческой и латинской хронологии, *Zeitrechnung der Griechen und Römer*, помещенную в *Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft* v Iwan Müller в томе. Унгер принимал участие в недавнем споре о римской хронологии. Может быть, многим неизвестно, что римский год у Тита Ливия не соответствовал годам императорской эпохи. Для истинной установки римского года нужно принять в соображение весьма многое, например время созревания плодов и пр. Этот ученый и дает указания относительно древней римской и греческой хронологии очень почтенные. Вообще, для отдельных народов пишутся специальные формальные хронологии. Как на образец – можно указать на исследование по армянской хронологии, *E. Dulaurier, Recherches sur Chronologie Armonienne. Paris 1859*. Здесь не только дается перевод армянских дат, но указываются и его основания. Весьма много работал в этой области (армянской хронологии) и академик петербургский *Броссе* при своем переводе армянских историков.

Краткое, но обстоятельное руководство для средних веков и нового времени дал *F. Rühl, Chronologie der Mittelalters und der Neuzeit. Berlin 1897*. Сведения относительно христианского летосчисления дает также *H. Grotefend, Handbuch der historischen Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit. Hannover 1872 (2 Aufl.: Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit. Hannover 1891–1892)*. Гротефенд писал означенный труд свой для разработки собственно средневековой истории, но и для церковной труд его имеет значение. Христианские праздники, как уже замечено, представляют важный элемент для определения времени церковных событий. Ими в исторических известиях определяется часто время того или иного события. Гротефенд дал в конце книги 35 таблиц по числу дней, на которые может падать праздник пасхи. В этих таблицах, носящих название «неисходных календарей», показывается, в какой день недели приходится известное число в каждый из 35-ти годов. Таблицы Гротефенда заключают в себе краткие, но достаточные указания на то, как отыскать пасху во все года после Никейского собора; определенные же по пасхе все воскресные и подвижные праздничные дни года определяют собою и события. В этом отношении нечто аналогичное представляет русский Месяцеслов православной кафедральной церкви *И. Косолапова* (2 изд. Симбирск 1880), где дан список воскресных дней в каждый из 35-ти годов. Работа Косолапова представляет собою то неудобство что имеет дело только с двумя календарями – юлианским и грегорианским.

Есть особые труды этого рода с чисто математическим характером, *raison d'etre* которых составляет их удобство и их небольшой объем. Они

предлагают средства, как переводить хронологические даты одного летосчисления на даты другого летосчисления. В этом отношении особенно важным является труд венского доцента *Шрама, R. Schräm, Hilfstafeln für Chronologie. Wien 1883.* Достаточно знать два первых действия арифметики, чтобы перевести с помощью этого труда любую дату на юлианское или грегорианское летосчисление. Этот небольшой квадрант представляет бездну математического материала. Имея в руках небольшой том Шрама, вы будете иметь возможность точно установить греческие олимпиады, летосчисление индусов, китайцев, а если у вас интерес так велик, то и летосчисление мексиканцев и египтян. Здесь есть также указатель, при помощи которого всякий без труда может определить, на какой день приходилось в тот или другой год весеннее или осеннее равноденствие, летнее и зимнее солнцестояние и вступление солнца в тот или другой знак зодиака. Это указание необходимо, потому что некоторые писатели, особенно греческие, вместо обозначения месяца употребляют, например, выражение: «это было тогда, когда солнце вступило в знак скорпиона». Вместе с тем тут же даны пособия для определения новолуния, полнолуния и данные для заключения о том, могло или не могло быть в известный год солнечное или лунное затмение.

б) Здесь мы ставим вопрос о значении астрономии для хронологических изысканий. Собственно, для времен отдаленнейших единственные вполне надежные даты представляют собою даты астрономические. К счастью для истории, солнечных затмений человек в старое время пугался и заносил их, как диво, в свои летописи. А так как с этим соединялись и бредни астрологов, видевших в затмениях предзнаменования и устанавливавших фальшивую связь между астрономическими явлениями и событиями человеческой жизни, то легко понять, почему затмения могут быть важны для истории. Они составляют неподвижную границу, которой не в состоянии испортить никакой переписчик. Подобные даты составляют краеугольный камень всякой хронологии. Отсюда в ряду хронологических пособий видное место занимают те книги, которые занимаются *астрономической хронологией*. Они высчитывают лунные и солнечные затмения, о которых упоминается в истории.

Значение астрономической хронологии определяется возможностью установить чрез них даты, ничем не обозначенные, или же, в случае недостаточной точности дат, определить события, лишь отчасти датированные. Это последнее обстоятельство выясняется из того, что различными писателями употребляются различные эры при

летосчислении, и для перевода этих эр на нашу встречаются трудности. Так, например, хронограф Феофан считает по годам от сотворения мира, но по временам переводит это летосчисление на годы от Рождества Христова. Правда, эра, которою пользуется Феофан, есть александрийская, т. е. полагаемые ею 5492 г. от сотворения мира нужно вычитать из известной хронологической даты, чтобы получить годы нашей эры; но Феофан не всегда пользуется этой эрой, а меняет ее, и потому приходится вычитать иногда больше, иногда меньше. Здесь и помогает делу хронология астрономическая. Для древнейших времен установка дат, когда именно произошло данное затмение, представляет трудность, потому что там солнечные затмения связывались с событием, но не определялось время (год, месяц и день), когда они случались. В позднейших памятниках обозначались месяц и день затмения или, по крайней мере, месяц. У Муральта такие данные заносятся, когда он находит упоминание о них в византийской истории. В этом объеме заносятся они и в «Fasti Romani» у Клинтонна. Но важно знать о всех бывших затмениях, и указанием их астрономы стараются облегчить работу для историков.

Во французском бенедиктинском издании «Искусство поверять даты» содержится перечень солнечных и лунных затмений. Но ученым настоящего времени было бы стыдно пользоваться этим изданием. В 1882 г. в Берлине изданы были таблицы с вычислением солнечных и лунных затмений Леманном, *P. Lehmann, Tafeln zur Berechnung der Mondphasen und der Sonnen und Mondfinsternisse. Berlin 1882.* Выше их стоят «Таблицы соединений луны с солнцем» венского профессора и директора обсерватории фон Опполъцера *Th. von Oppolzer, Syzygientafeln für den Mond. Leipzig 1881.* Они дают возможность знать, видно было или нет в той или другой местности известное затмение. С земной точки зрения, только лунные затмения реальны, потому что земля больше луны и тень земли совершенно покрывает луну. Солнечные затмения в известной степени являются фиктивными. Луна ничтожное тело сравнительно с солнцем, так что тень луны покрывает только известную поверхность земли. Если лунное затмение происходит там, где бывает ночь, то оно бывает непременно видимо. Совсем иное дело с солнечным. Если припомним газетные известия о солнечном затмении, бывшем в январе 1898 года, то увидим, что в одном месте оно было великолепно и для астрономов назидательно, а в другом его и не существовало. Поэтому по отношению к солнечным затмениям нужно определить, было ли оно в известном месте видимо. Ученые, пользующиеся старыми изданиями,

подвергаются опасности связать событие с солнечным затмением, которое не было видимо. Таким образом, солнечное затмение обращается в средство географических известий. Положим, в Константинополе об антиохийском событии могли знать неопределенно по слухам. Если повествуется об антиохийском событии по константинопольским известиям и если солнечное затмение, с которым связано это событие, не было видимо в Константинополе, то можем не придавать этому известию высокой ценности. «Syzygientafeln» дают возможность высчитать солнечное затмение достаточно точно.

Но и это произведение не вполне точно. Дело в том, что луна есть такое капризное тело, что астрономы знают до 200 аргументов для вычисления ее движения. Высчитывая полнолуние или новолуние с точностью до 0,1 минуты, они поправляют вычисления 200 раз на основании других соображений. Выбирают сначала немногие аргументы, а остальные отбрасывают – именно те, которые хотя и влияют на фазы луны, но в короткое время не сказываются ощутительно; в продолжительный же период времени эти аргументы составляют цифры значительной величины. Поэтому ни одна научная система не оказывается надежной, когда пройдет несколько десятков лет после ее издания. При содействии английского адмиралтейства Ганзеном были изданы лунные таблицы, на основании которых могут быть делаемы поправки, *P. A. Hansen, Tables de la lune. Londres 1851*. При вычислении затмений, бывших в течение тысячелетий, Оппольцер должен был сделать ввиду этого, на основании исторических сведений, эмпирические поправки в своих теоретических рассуждениях, хотя и не дает отчета в этих поправках. Эти-то поправки и составляют преимущество труда Оппольцера перед другими. Талантливый ученик Оппольцера – *Гинцель* предложил поправки более точные. Затем следуют работы *Шрама*, который упростил *Syzygientafeln* в своих *Tafeln zur Berechnung der näheren Umstände der Sonnenfinsternisse. Wien 1886*.

Издав свои таблицы, *Оппольцер* предпринял новое грандиозное дело со своими учениками. Они высчитали все лунные и солнечные затмения, какими только может интересоваться история, за огромный период времени до и после Р. Х. Все эти затмения были занумерованы. Это появившийся в ЛН т. «Памятных записок Венской академии наук» «Канон затмений» (*Canon der Finsternisse. Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. B. LII. Wien 1887*). Под словом «канон» при этом понимается список фактов, установленных в области астрономии; слово употреблено прежде всего Птолемеем и усвоено потом учеными. Это огромное произведение представляет список солнечных и лунных

затмений на огромном пространстве времени с 1208 года до Р. Х. по 2161 г. по Р. Х. На этом пространстве времени насчитывается 8000 солнечных и 5200 лунных затмений. К таблицам приложено 160 карт, показывающих ход солнечных затмений, так что историк, сталкиваясь с астрономическим явлением в той или другой местности в известный период, легко может воспользоваться этим трудом: географическая карта, показывающая ход солнечного затмения, покажет историку и то, могло ли быть и как долго продолжалось солнечное затмение в данной местности. Кто имеет в руках труд Оппольцера, тот легко может проверить записи затмений, упоминаемых в летописях.

Но и грандиозный труд Оппольцера не освобождает историка от самостоятельных работ: нужно еще приспособить элементы записи к определенным местам, чтобы решить, было ли данное затмение в известном месте. Неудобство этого труда заключается в том, что он слишком капитален и не может быть общедоступен. Поэтому таблицы сизигий не могут быть вытеснены из употребления. Появление «канона» вызвало труд *Шрама*, *Reduction-stafeln für den Oppolzerschen Finstemiss-Kanon zum Übergang auf die Ginzelschen empirischen Korrectionen*. Wien 1889.

Вообще, благодаря венским астрономам астрономическая хронология может считать себя твердо постановленною. Краткое руководство по этой отрасли дал страсбургский профессор *W. Wislicenus*, *Astronomische Chronologie*. Leipzig 1895. Вислиценус выбирает пособия более практичные и дает предпочтение работам Оппольцера.

Остается привести из области хронологической несколько практических указаний для вычисления хронологических дат в той или другой стране. Точкою опоры для всякого хронологического исследования является эра, т. е. год, от которого отправляется то или другое летосчисление. Эры существуют различные, и мы должны избирать подходящие: нам нужно знать те эры, которые служат для определения церковно-исторических событий.

Римское летосчисление

Древняя церковная история, как представляющая совокупность фактов, происходивших главным образом в пределах римской империи, должна иметь дело с хронологией Рима. Само собою разумеется, историк должен знать календы, ноны, иды. Следует отметить, что Рим не имел определенной эры. Эра от основания Рима имеет значение только для ученых. Но фактически вообще она не имела такого значения, какое имеет эра в нашем счислении. Истинное и подлинное счисление Рима

производилось по консулам.

Хотя при императоре Августе произошли преобразования, однако только в учебниках для средней школы можно выразиться, что республика перестала существовать. Ученые говорят лишь о римском принципате. Так как империя находилась под сурдинкой и удерживался прежний республиканский порядок (до Диоклетиана), то не произошло перемены и в счете по консулам. В конце каждого года римская республика назначала выборы, на которых на смену двух правивших в течение года консулов выбиралась новая пара их. Вновь избранные до 1-го января следующего года назывались «designati» (consules), а с этого дня – «ordinarii». Почет консульства был так велик и кандидатов было так много, что император находился в затруднении назначать двух только консулов; отсюда факт существования консулов ординарных и консулов «suffecti» (подставных): вместо одной пары было ежегодно по несколько пар. Через несколько месяцев consules ordinarii слагали свою должность и в нее вступали consules suffecti. Те и другие консулы не различались по власти, но хронологически; первые – ordinarii – только давали название счету. Если бы оказалось на написи имя консулов suffecti, то ясно, что надпись сооружена в имени консула и включает в себе грубоватую лесть.

Когда после Константина Великого римская империя сделалась двустоличною, то между императорами восточными и западными происходило соглашение, по которому один консул объявлялся в Риме, а другой в Константинополе. Иногда же оба консула были из восточных или западных. Если предварительного соглашения не было, то в Риме не знали, кто будет консулом в Константинополе и наоборот. Отсюда являлась необходимость условных дат. В Риме, например, писали: в консульство такого-то и того, кто будет объявлен (et qui pronunciatu erit) в Константинополе. Эта неопределенность могла длиться несколько месяцев. Консулы объявлялись 1-го января. Для того, чтобы в отдаленнейшие места римской империи проникла весть о том, какие сановники назначены в Риме на известный год, при полном отсутствии удобств в сообщении, – требовалось очень много времени, и проходило несколько месяцев, прежде чем имена новых консулов делались известными и в отдаленных от Рима провинциях. Между тем в житейской практике требовалось точное обозначение консулов. Поэтому прибегали к такой датировке: post consulatum (имя рек, т. е. прошлогодних) virorum clarissimorum. Таким образом, хронологический термин «post consulatum» на первое время года, по крайней мере, был неизбежен в провинции. Если такая датировка встречалась в документе за май месяц, то это объясняется

или небрежностью нотариальной конторы или отдаленностью этой провинции от столицы.

Очевидно, что при таком способе датирования событий хронологу нужно быть особенно осторожным, чтобы не принять ложного документа за истинный. Так, например, если событие случившееся 7-го января, датировано именем консула, уже поставленного 1-го января того же года, то истинность или ложность исторического документа, так датированного, определится географическими указаниями: событие, датированное 7-м января нового консула, могло случиться вблизи Рима и не далее пределов Италии; если же оно значителен совершившимся в таких отдаленных городах, как, например, в Эдессе или в Фивах, где, очевидно, не могли в такой короткий срок узнать имя нового консула, – то, следовательно, исторический документ, свидетельствующий совершение данного события, подложен.

Некоторые документы, в том числе и церковные, составлены так, что и в пометке хотят выставить свою преданность царствующему дому. В 430 году консулами были Flavius Theodosius и Flavius Valentinianus – оба императоры, а в следующем – 431 г. – частные лица, Антиох и Васа. В 431 г. в Ефесе происходил 3-й вселенский собор, и хотя заседания были в июне и июле, однако акты датируются *post consulatum* (т.е. императоров). Собор 448 г. (ноябрь) под председательством Флавиана и разбойничий 449 г. датируют правильно (*consulibus*). Но в 451 г. Халкидонский собор, вследствие нашествия гуннов, затруднившего сношения Константинополя с Римом, в октябре упоминает об одном только консуле – императоре Маркиане, и датирует: «Flavio Marciano Augusto consule et qui fuerit *punitatus*», хотя Адельфий был уже назначен. В 419 г. отцы Карфагенского собора с Аврелием во главе отправили 26 ноября списки определений 1-го Никейского собора к папе Бонифицию с отметкой: «*post consulatum*» (императоров Гонория и Феодосия).

Датировка *post consulatum* может заставить иногда неправильно отнести событие к году предшествующему, ибо при такой датировке ставились только начальные P. и C; между тем эти буквы часто служили у римлян инициалами «ргаепоглеп» Publius и Cajus, с каковым *ргаепомеп* могли оказаться и консулы того или другого года, между тем как оно может быть истолковано в смысле *p(ost) c(onsulatum)*.

Самое важное неудобство датировки по консулам, напоминающей датировку древних ассирийцев по сановникам, заключалось в том, что так как никакая человеческая память не в силах была запомнить ряд всех «*consules ordinarii*», то нужно было иметь список консулов пред собою. Но

весьма легко было сделать пропуск в длинном ряду, и переписчик не мог догадаться об этом, хотя бы пропустил до 10, потому что не было точного исходного пункта (эры). Списки консулов подвергались участи всяких летописных произведений – порче, пропускам, вставкам. Епифаний кипрский употреблял все усилия, чтобы точно определить даты Рождества Христова и страданий. Но его труд представляет сцепление ошибок, так как у него были под руками испорченные списки консулов. Число консулов увеличивалось не на счет консулов *suffecti*, а по небрежности писцов. Так, вместо *L. Rubellio Gemino et C. Fufio Gemino consulibus* (29 г. по «Р. Х.») писали *duobus Geminis consulibus*, и у Епифания *Gemini* поняты как вторая пара консулов наряду с Рубеллием и Фуфием. К этому присоединялись экономические расчеты сбережения папируса. Итак, во-первых, римская хронология представляет то *неудобство*, что обязывает иметь *точные списки консулов*.

Еще большее неудобство она представляла, когда приходилось датировать будущее время. Здесь приходилось прибавлять к именам консулов числовые величины. При этом приходится считаться с тем явлением, что римляне вели счет несколько иначе, чем мы. Наше 8 лет после 98-го года означает 98+8, а у римлян означает 98+7, потому что первым из 8 лет считался 98 год, а не 99, так сказать, *inclusive*, а не *exclusive*. Эта особенность сказалась и в жизни римлян. Дни рынков назывались *pundinae* т.е. *poveni dies* – «девятые дни». Но римская неделя состояла не из 9 дней, как бы следовало, а из 8. Вследствие этих порядков и календарь Юлия Цезаря был перепутан самими жрецами. Именно, високосным годом они считали не четвертый, как следовало бы по формуле *in quarto anno*, а третий. Только Август своею властью исправил ошибку. Поэтому, когда выставлена Дата, то для историка возникает вопрос: как считал автор – *exclusive* или *inclusive* («исключительно» или «включительно») Следовательно, и в этом отношении римское счисление было неудобно.

Несмотря на все это, система римского счисления представляет для историка незаменимое *преимущество*. Всякое письмо вернее сохраняется, чем цифры. Особенно римские цифры допускают смешение. Каждый знак представляет элемент для порчи. Цифра девять арабского начертания представляет один элемент для порчи (например, 9 обращенное дает 6); римское 9 (VIII) представляет пять знаков для порчи. И имена подвергаются порче, но не в такой мере. Даты по двум консулам оставляют посильный след и легко могут быть восстановлены в случае порчи. Вот пример подобного восстановления.

17 июля латинская церковь празднует память мучеников, пострадавших в Scili; сведения о них сохранились в «Acta martyrum Scilitanorum». Мученики были допрашиваемы африканским проконсулом Сатурнином. Но искаженная переписчиками датировка по консулам повела к недоразумениям; при этом выходило, что мученики пострадали в 200 году. Дата такая: praesidente bis Claudiano consule (когда дважды председательствовал консул Клавдиан) – – Saturninus proconsul dixit. Это такая же несообразность, как сказать, что на сельской сходке председательствовал министр юстиции. Чувствуя эту несообразность, другие списки вместо praesidente поставили praestante, praesente и existente. Следовательно, уже предполагается только существование консула. Но, имея дело с фактом, что имя Клавдиана не числится в списках того времени (консул 200 года был Claudius Severus), ученый Leon Renier пришел к убеждению, что здесь разумеется 180 год, когда консулами были Lucius Fulvius Bruttius Praesens и Sextus Quintilius Condianus. Изданные Узенером в 1881 г. акты греческие подтвердили поправку Ренье, хотя и здесь имена консулов подверглись искажению: ἐπί Πέρσαντος τό δεύτερον καί Κλαυδία-νοῦ τῶν υλάτων. Затем Робинсон в 1890 г. нашел и латинскую редакцию, где читалось: Praesente bis et Claudiano consulibus. Для истории это было немаловажно. По старой дате год мученичества (200) падал на царствование Септимия Севера, а по новой – на царствование Коммода. Исправленная дата выяснила тот факт, что гонение Марка Аврелия продолжалось еще и после него, при Коммоде. Таким образом, благодаря невозможности совершенно исказить имя является возможность восстановить дату.

Консульская датировка оказала немаловажную услугу в деле разоблачения так называемых лжеисидоровых декреталий. Римские папы датировали свои послания не только числом, но и годом по консулам. Лже-Исидор, составляя свои декреталии, должен был применительно к посланиям пап точно так же датировать свои декреталии. Но у него не было подлинного списка консулов, почему он и датировал наугад. Это обстоятельство помогло разоблачить подделку; анализ тенденций довершил дело.

Хорошим пособием при переводе консульских дат (с именных на численные) может служить таблица Шрама в его Hilfsta-feln für Chronologie. Он так хорошо свел дело, что при помощи брeвиатур можно угадывать пары консулов в его алфавитном списке. Итальянский ученый Borghesi чуть не всю жизнь употребил на то, чтобы исправить списки консулов. . Klein, Fasti consulares. Lipsiae 1881, издал списки консулов от

смерти Юлия Цезаря до Диоклетиана. Эта работа обратила внимание на явления, которых ранее не подозревали, и представляет пособие для ознакомления с римской номенклатурой. Здесь мы находим полные имена консулов ординарных, консулов *suffecti*, насколько это можно определить на основании имеющихся данных. Автор всюду указывает источники приводимых сведений.

При вступлении в должность, во время консульской процессии, новый консул бросал в народ деньги. При Юстиниане было признано, что этот обычай вреден и нелеп, потому что в среде черни происходили свалки, увечья и т. д. Запретив этот обычай для консулов, Юстиниан удержал его, однако, как привилегию императоров. В 541 г. был последний консул Флавий Василий Меньший (*Flavius Basilius Junior*), а потом стали обозначать годы: 1-й, 2-й, 3-й, и т. д. *post consulatum Basilii*. Преемники Юстиниана восстановили обычай объявлять себя первого января после вступления на престол консулами и бросать деньги. Отсюда также считались *postconsulata*, что продолжалось до века, до императора Льва Философа (886–912). Лев издал указ, которым выводилось из употребления летосчисление по консулам.

Что касается эры *ab urbe condita*, то в вопросе о времени основания Рима расходились сами ученые авторитеты. Марк Порций Катон утверждал, что Рим основан 21 апреля 4-го года 6-ой греческой олимпиады, а Марк Теренций Варрон, известный историк-археолог, указывал на 3-й год 6-ой олимпиады. При переводе на современное летосчисление выходит, что, по Катону, Рим основан за 753 год до Р. Х., а по Варрону – за 754 г. Сначала ученые держались точки зрения Катона, потом – Варрона. Император Клавдий, этот антикварий на престоле, высказался в пользу Варрона, отпраздновав в 47 г. по Р. Х. 800-летие существования Рима. Но, несмотря на это, вопрос не был решен окончательно. При императоре Филиппе в 248 г. было отпраздновано 1000-летие Рима, т.е. с точки зрения Варрона – 1001-летие.

Летосчисление от основания Рима опирается, собственно, как на основание, на греческое летосчисление по *олимпиадам*. Греки в каждый 4-й год праздновали олимпийские игры: интерес к героям игр был так велик, что они чтили их и посему вели точные и последовательные списки их (начиная с Корива). Это летосчисление проверено по показаниям Эратосфена и по данным астрономии, ибо Фукидид сохранил указания на затмения в известные олимпиады. Летосчисление по олимпиадам ведется с летнего солнцестояния 776 года до Р. Х., 4733 г. после сотворения мира.

Перевод дат олимпиад представляет некоторые трудности. Сообщим

формулу этого перевода. Олимпиада обозначается λ , год олимпиады ϵ . При переводе следует из λ вычесть 1, остаток умножить на 4 и к произведению прибавить ϵ , т. е. год, обозначенный при олимпиаде; получится, положим, если вычесть это число из 777 или из него вычесть 776, то получится соответствующий данной олимпиаде год до Р. Х. или после Р. Х.

Восточное (сирийское) летосчисление

С греческим счислением по олимпиадам церковному историку дела иметь не приходится. Древнейшая эра, с которой ему приходится встречаться, – эра Селевкидов, встречающаяся в сирийских памятниках и в греческих, взятых с востока: 1 октября 312 г. до Р. Х. Называется она различно: «годы Александра царя», «годы ионийцев» (греков).

Происхождение ее является «х» -ом. Если сирийцы думали, что это счисление идет от Александра Македонского, то это была грубая ошибка. Обыкновенно считают началом этой эры победу Селевка Никатора над Димитрием Полиоркетом при Газе осенью 312 года до Р. Х. Но Унгер сомневается в точности этой датировки и дает свое объяснение. Трудно объяснить, как считать годы царствования Селевка Никатора. Селевк Никатор носил титул βασιλεύς («царь») еще ранее, а Вавилон был взят им летом 312 года, и это событие потому не может быть началом эры. Вернее поэтому считать, думает Унгер, за начало этой эры год смерти Александра IV Македонского, т. е. 311 год, после чего Селевк Никатор мог по праву назваться царем. Если счисление от 312 года будет Antedatirung, то счисление с 311 Postdatirung. С датами до Р. Х. церковному историку иметь дело почти не приходится.

Для того, чтобы перевести года этой эры на наше летосчисление, нужно из хронологической даты по этой эре вычесть для октября, ноября и декабря 312 лет, а если идет речь о месяцах от января по сентябрь – 311, и получится год эры Дионисиевой. Обычным началом этой эры должно считать 1 октября. Надо заметить, что этот термин не имеет достаточной твердости. Лунный год в Антиохии отождествлялся с солнечным, между тем лунный год разнится от солнечного на 11 дней. Новый год начинался с 1-го числа тишири; таким образом, большая часть месяца приходилась после осеннего равноденствия. С древнесирийскими памятниками возиться нелегко, так как почти всегда летосчисление ведется по месяцам лунным, а не солнечным. Это составляет один из узлов в вопросе о времени празднования пасхи. Сирийское летосчисление впоследствии под влиянием Византии дало уклонение: византийские индиктионы проникли к сирийцам. Писатели начали отождествлять годы Селевкидов с индиктионами, т. е. считать началом года не октябрь, а сентябрь. Эра

Селевкидов получила широкое распространение на всем востоке, но в разных городах наряду с нею существовали и Местные эры. Была, например, особенная *местная эра*, довольно распространенная, которою пользовалась столица Сирии – Антиохия. Начало этой эры падало тоже на осень, именно 48 года до Р. Х.; 705–706 г. от основания Рима, 49–48 г. до Р. Х. и 264 г. эры Селевкидов совпадают с первым антиохийской эры. Чтобы перевести эту эру, стоит только прибавить к антиохийской эре 263, тогда получится эра Селевкидов, переводить которую на наше летосчисление мы уже умеем. Эта эра встречается у Евагрия и Иоанна Малалы; у последнего находится и ключ к ней.

Египетское летосчисление

Египет имел свое счисление годов. Там употреблялся подвижной солнечный год (всегда в 365 дней), так что 4 года равнялись 1460 дням, тогда как наши 4 года содержат 1461 день, или 1460 лет нашего счисления равняются 1461 египетскому году. Когда Египет был присоединен к Риму, правительство постаралось поставить египетское счисление в определенные отношения к счислению римскому. Тогда был введен в Египте юлианский год под названием александрийского. Было принято считать 1 августа всегда равным 8 «месори», что и составляет ключ к египетскому году. Счисление это держится до сих пор у коптов (с египетскими названиями) и у абиссин (с названиями своими). Начало этого года три раза в 4 года падает на 29 августа, а в год, предшествующий високосному, на 30 августа; таким образом, этот термин твердо установился.

В Египте привыкли вести счисление по годам своих государей; но для астрономов такое счисление являлось неудобным. Александрийские астрономы употребляли заимствованную от халдейских астрономов эру *Набонассара*, и затем эру *Филиппа* (брата Александра Македонского) и эру *Августа* и, наконец, эру *Диоклетиана*.

Что касается значения первых трех эр, то 1-е $\theta\omega\upsilon\theta$ ⁵ первого года Набонассара 26 февраля 747 г. до Р. Х. "Έτος από Φιλίππου + 424 έτος από Ναβονασσάρου. Довольно точно и такое равенство: έτος από Ναβ + 6 έτος από Φιλ + 430 annus ab urbe condita; ' έτος από Φιλ – 12год эры Селевкидов. 1 -е $\theta\omega\upsilon\theta$ 295 г. эры Филиппа, или 31 августа 30 г. до Р. Х. есть начало эры двугуста. Для летосчисления существовали каноны или списки царствований. Известен канон Клавдия Птолемея, которым он пользуется в своей *Μεγίστη σύνταξις* (Альмагест). Эти списки продолжались последующими астрономами до времен Диоклетиана и дальше.

Счисление по консулам не успело привиться в Египте во время

римского владычества. 20-летнее царствование Диоклетиана приучило к счислению по годам его царствования. За отречением Диоклетиана от престола трудно было узнать, кто удержал начальствование над империей, вследствие этого продолжали датировать царствованием Диоклетиана. У астрономов эру Августа мало-помалу вытеснила эра Диоклетиана. Это летосчисление по годам царствования Диоклетиана вошло в жизнь и удержалось с большим удобством еще и потому, что александрийские святители, издавая пасхальные таблицы при посланиях, употребляли именно египетское летосчисление по эре Диоклетиана. Впоследствии христиане сочли неудобным вводить в летосчисление имя гонителя христиан и хотя удержали прежнее летосчисление по эре Диоклетиана, но было переименовано ее название: вместо «ἀπό Διοκλήτιανῆς χρόνοι» стали употреблять выражение «χρόνοι ἀπό τῶν μαρτύρων», «лета мучеников чистых». Это летосчисление перешло из Египта в Эфиопию и долгое время признавалось там нормальным.

Дата вступления Диоклетиана на престол известна с точностью; несомненно известно, что он возложил на себя корону в Халкидоне 17 сентября 284 г., за 15 дней до октябрьских календ, а 27 сентября, за 5 дней до октябрьских календ, вступил в Никомидию. Начало египетского года было незадолго перед этим (29 августа), так что Диоклетиан был избран императором 20-го числа 1-го египетского месяца, а 30-го вступил в столицу, и египетский год, начавшийся 29 августа 284 года, был первым годом царствования Диоклетиана. Разница между первым месяцем и началом царствования Диоклетиана была совершенно ничтожная (29 августа-17 сентября), и потому было принято, что 1-й год царствования Диоклетиана начался с 29 августа 284 г. Отсюда является простая, легкая возможность перевода летосчисления по эре Диоклетиана на наше летосчисление. Если дело идет о времени, продолжающемся от сентября (от 29 или 30-го августа) до января, то тогда к эре мучеников следует приложить 283; если же речь идет о времени с января по август нужно приложить 284, чтобы получился год от Р. Х.

Летосчисление от Р. Х

По православной пасхалии, великий индиктион содержит в себе 532 года, после чего дни пасхи идут в том же порядке, например, 533 год 1-му, 1064 532 г. Но написать пасхалию на 532 года – труд огромный, на который требуется много папируса, чернил и труда. В Александрии существовала упрощенная практика. Дело в том, что через 95 лет пасха повторяется приблизительно в том же порядке, хотя високосные года производят путаницу, так что приходится делать поправки. В практике

был сокращенный цикл. Вычисление пасхи Кирилла александрийского по упрощенному способу кончалось 531 г. по Р. Х. Нужно было вычислить пасху на дальнейшее время и произвести поправку для високосных годов. Эту работу взял на себя западный монах *Дионисий Малый* в 525 г. Он произвел грандиозный переворот и положил основание *нашему счислению*, т. е. от Р. Х. Побуждения к этому были невысоки: он был ханжа.

Александрийские епископы, не менее Дионисия православные, не усматривали ничего позорного в употреблении эры Диоклетиана для пасхальных таблиц, но Дионисий этим возмущился. Вместо того, чтобы продолжать счисление от Диоклетиана, он начал считать от Р. Х. Св. Кирилл александрийский составил цикл празднования пасхи на 95 лет – от 153 г. по 247 диоклетиановой эры. Дионисий Малый говорит: «так как остается от этого круга только 6 лет, то мы решились продолжить на следующие 95 лет». При этом он в своем пасхальном круге не пожелал продолжить счисление по эре Диоклетиана «*tyranni potius, quam principis, imprii et persecutoris*» («скорее тирана, чем руководителя, нечестивого и гонителя») и годы Диоклетиана заменил годами «*ab incarnatione Domini nostri Jesu Christi*» («от воплощения Господа нашего Иисуса Христа»), поставив вместе 248-го года Диоклетиана 532-й год. Это и есть первая известная истории дата, поставленная по нашему летосчислению от Р. Х., явившемуся на замену счисления по эре Диоклетиана.

532 г. от Р. Х. есть 1285-й год *ab urbe condita*. Так как 19x28 532 г., то очевидно, что **1285-(532-1) 753 а. У. С.** На год 753 от основания Рима приходится первый год 19-летнего круга; в этом году, по взгляду Дионисия, последовало благовещение (воплощение Христа). Вероятно, для Дионисия вопрос о годе Рождества Христова этим совпадением 753 а. У. С. с 1 годом 19-летнего цикла и разрешался. В основании счисления его не было научных данных о годе Р. Х. Он предполагал, что александрийская пасхалия точна. Она руководилась движением луны, и в 532 году должен был кончиться 19-летний цикл. Между тем по его счету он кончился не в 532 году, а в 531 году, поэтому, очевидно, Дионисий начал счет не от Р. Х., а от Благовещения. Эра Дионисия Малого – от Р. Х. (наша), таким образом, объективно научного значения не имеет. Она отличается точностью только приблизительною. Дионисий в своем исчислении основывался на данных пасхалистических, а не исторических.

С эрой Дионисия Малого аналогична *aera Hispanica*. Она состоит в том, что каждый год ее от Р. Х. берется на 38 лет выше (38 19x2); 1-й год - 716 а. У. С. Это обстоятельство указывает на пасхалистический характер этой эры.

*Вопрос о времени рождества и смерти Христа*⁶

О времени рождения и времени страданий и смерти Христа имеется мало определенных, несомненно верных исторических Данных; установка этих двух фактов между тем должна бы лежать в основе специально христианской эры.

Что касается времени *рождества* Христова, то нужно признать прежде всего то, что гражданская история не дает определенных указаний на год той переписи, которая была в год Р. Х. Таким образом, в гражданской истории является пробел, с которым хронология до сих пор не может справиться. Разумеется, несправедливо поступают те, которые, пользуясь молчанием истории, думают отвергать достоверность евангельских событий.

Известно, что для иудейской истории мы имеем авторитет в лице Иосифа Флавия (пленника императора Веспасиана). Он жил очень близко ко времени Христа и относительно важнейших дат иудейской политической жизни имел возможность пользоваться сведениями весьма точными и определенными. Он представляет такие сведения о времени царствования Ирода, в достоверности и точности которых сомневаться трудно. Воцарение Ирода произошло в том году, когда он был в Риме, в консульство Кнея Домиция Кальвина и Кая Азиния Поллиона. Это был 714 год от основания Рима. Ирод умер на 37 г. своего царствования. Если 714 г. был первым годом его царствования, то, приложив 36 к 714, получим 750. Из Евангелия известно, что смерти Ирода предшествовало избиение вифлеемских младенцев от 2-летнего возраста и ниже. Когда происходило избиение, Иисусу Христу было менее двух лет земной жизни. Когда Ирод умер, Иисусу Христу по меньшей мере было два года, а может быть и больше. Значит, наше летосчисление не отвечает действительному, а идет на несколько лет (лет на 5–6) впереди.

Астрономия дает подтверждение этому. Иосиф Флавий говорит, что Ирод умер по 37-летнем царствовании, в тот год, когда пред иудейскою пасхою было лунное затмение, произведшее сильное впечатление. Астрономия показывает, что на соответствующий период времени приходились три лунных затмения. Одно было 20 января 752 г.; оно видимо было в Америке, а не в Иерусалиме. Другое было в 753 г. от основания Рима; оно происходило в ночь с 9 на 10 января, – середина затмения падала на 1 час 16 1/3 минут по полуночи; это затмение видимо было в Иерусалиме и было бы очень удобно для того, чтобы считать его за то затмение, которое случилось в год смерти Ирода пред иудейскою пасхою, – если бы не было поздно: Ирод умер в 750 г. Третье затмение

было в 750 г. с 12 на 13 марта; середина его падала на 3 часа 11 8/10 мин по полуночи. Оно было частное и в Иерусалиме было видимо. Оно-то и предшествовало той пасхе, которая была в год смерти Ирода. Предпочесть дату 750 г. дате 753 г. побуждают и данные нумизматики: на монетах 753 г. указывается преемник Ирода, – следовательно, Ирод в это время умер. Отсюда с очевидностью следует, что Иисус Христос родился до 750 г. может быть – в 748 г. и даже ранее, в 747.

Относительно того, когда Он скончался, твердых данных также не имеется. Можно сказать, что никакого предания о годе крестной смерти Спасителя не сохранилось; ибо для того, чтобы предание сохранилось, нужно прежде всего, чтобы оно было понятно, а для этого необходимо единство летосчисления у того, кто сообщает предание и кто принимает его. Апостолы могли сказать, что воскресение Христа было 16 нисана, но для римлян это была дата непонятная, и первые христиане едва ли были настолько научно подготовлены, чтобы перевести ее на римское счисление. Да этому не придавали и особенного значения: апостолы служили делу веры, а не научной любознательности. Чтобы передать время смерти Спасителя в римском счислении, нужно бы навести справку в претории, где мог быть записан по-римски день осуждения Христа на крест. Но даже и на этом нельзя настаивать с особою уверенностью: Пилат смертную казнь иудея мог не считать за *maius negotium* («большое дело») в пределах своих полномочий и потому мог и не делать распоряжения о составлении об этом особого акта. А если этого дня в римских датах не записали современники, для последующих поколений высчитать этот день было уже весьма трудно. Вообразим, что будет некогда время и наше летосчисление будет заменено китайским. 17 октября 1888 года по нашей эре, конечно, понятно всякому. Но, конечно, никто из современников события не счел нужным перевести эту дату на китайский календарь и в будущем (при китайском летосчислении) эта дата может утратиться. После этого понятно, что среди христиан не могло быть точного предания о времени крестной смерти Спасителя. В первые времена казалось совершенно достаточным знать, что Он умер при таких-то архиереях и Понтии Пилате; проповедники христианства, апостолы, не были служителями хронологии. Позднейшие же показания об этом суть только научные догадки и не должны сбивать нас тою уверенностью, с какою их заявляют писатели. Тертуллиан, например, показания об этом передает за непререкаемые истины; но такова его манера изложения.

Какие же есть *непререкаемые данные* о годе крестной смерти Христа? В Евангелии и символе веры мы читаем, что Он распят при Понтии

Пилате. Годы правления Пилата достаточно хорошо определяются Иосифом Флавием. Пилат правил Иудеей 10 лет; когда он, будучи лишен власти при Тиверии, прибыл в Рим, он нашел Тиверия скончавшимся. Но Тиверий умер 16 марта 790 а. У. С, 37 по Р. Х. Получаются годы 27–36. Вследствие этого выбор годов значительно сокращается. Иисус Христос воскрес в первый день недели, утром, в наше воскресенье. Это воскресенье приходилось тогда на 16 нисана, и в этом заключается существенная разница наших православных воззрений от западноевропейских; поэтому самые точные изыскания западноевропейских ученых о годе воскресения Иисуса Христа не годятся для нас. Дело в том, что все западные ученые богословы одержимы каким-то поверьем, что Иисус Христос распят 15 нисана, т. е. в первый день опресноков, а не 14. В русской литературе этот вопрос разобран достаточно ясно у Хвольсона в «Христ. Чтении» за 1875, 1877 и 1878 гг. и в «Записках Петербургской академии наук» в 41 томе 7 серии (Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes. Спб. 1892), где представляются доказательства, что невозможно 15 нисана считать днем распятия Христа.

Таким образом, приходится отыскивать в ряду годов правления Пилата тот год, когда, по астрономическим данным, воскресенье приходится на 16 нисана. Таким годом оказывается прежде всего 30 год нашего летосчисления, 783 от основания Рима, затем 33 нашей эры, 786 от основания Рима. Все вероятности за то, что Иисус Христос воскрес 5 апреля 786 г. Таким образом, выясняется, что Иисус Христос скончался в 33 г. Но это покоится на положениях, которые исторически обосновать очень трудно.

Что касается указания Евангелия, что когда Христу было около 30 лет, шел 15-й год правления Тиверия Кесаря (Лк. III:1, 23), то главный вопрос здесь не в том, как считать годы царствования Тиверия (допуская, что еврейское летосчисление могло расходиться с римским и за 15 год мог быть считаем не 29, а 27), а в том, что величина «около 30 лет» (ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα) в рассматриваемой дате указывается приблизительно. И несмотря на весь хронологический авторитет Евсевия кесарийского, мы не можем вместе с ним настаивать, что Христос умер именно на 34 году от рождения, потому что было и другое известие, идущее от Иринея лионского, что Христос освятил своим пребыванием на земле все возрасты человеческой жизни (Adv. haer.2, 23, 2)

А известно, что Иринея был ученик св.Поликарпа смирнского, который имел своим учителем Иоанна Богослова; следовательно, возможно, что это известие исходит от Иоанна Богослова, а в таком случае

это такой авторитет, перед которым авторитет Евсевия может в прах рассыпаться. Ириной говорит, что Христос был πρεσβύτερος («старец, достигший преклонных лет»). Но удобно ли называть так человека 30 лет? А что наружность Христа была не из цветущих, об этом есть свидетельство в самой Евангелии (Иоанна). Так, фарисеи возражали Христу: «Тебе нет и пятидесяти лет, а Ты говоришь, что видел Авраама» (Иоан. VIII, 57). Очевидно, что на вид Ему было гораздо более 30 лет. Несомненно, они были бы рады сказать: «Тебе и тридцати лет нет», если бы это было возможно.

Твердого исторического предания и о времени общественного служения Христа не сохранилось. Обычное воззрение, что служение Его продолжалось 3 года и жизнь окончилась на 34-м году, опирается на авторитет Евсевия. Полного подтверждения этого предания в тексте Евангелия не находим; так, праздник, ко времени которого относится исцеление расслабленного, с текстуальной точки зрения допускает различные толкования. Может быть, это и не была пасха. А ведь пасхами и определяется время общественного служения Христа. А в древнейшее (до евсевианское) время упорно держалось другое воззрение, что служение Христа продолжалось одно лето Господне приятно (Ипполит римский и др.); в таком случае Христос умер на 31 году, а на основании года распятия приходится вычислять год Рождения.

Таким образом, рождение Христа далеко предшествовало нашей эре; к 33 году ее можно с вероятностью относить Его кончину. Обычное представление о 33 годах земной жизни Христа не имеет для себя достаточных оснований, и Ириной уже допускал, по крайней мере, 40-летний возраст Христа; это по-видимому, предполагается и в Евангелии от Иоанна.

Летосчисление от сотворения мира

В древности несравненно более, чем эра от Р. Х., было распространено счисление от сотворения мира – ετη αλό του κόσμου, αλό του 'Αδάμ. Всем хорошо известно, что из обычно византийской эры от мироздания нужно вычесть 5508, чтобы получить год от Р. Х. по эре Дионисия. В основе летосчисления αλό του κόσμου или эры от сотворения мира лежат не одни научные изыскания, но и произвольная догадка. Что эру от со творения мира научным образом установить невозможно, видно из того, что точные библейские цифровые данные прекращаются со времени вавилонского плена, и у нас нет устойчивых данных, чтобы определить промежуток времени от возвращения из плена до царствования Ирода. Поэтому, при определении этого промежутка времени хронологи,

не имея возможности пользоваться Библией, должны обращаться к источникам небиблейским: к спискам царей вавилонских, персидских, диадохов сирийских или египетских, чтобы затем перейти к годам римских императоров. Да и при пользовании библейскими датами не безразлично, каким библейским текстом будет пользоваться ученый, так как в цифрах тексты расходятся между собою.

Чтобы иметь приблизительное представление о сумме лет от сотворения мира до Р. Х., прибегли к априористической теории. В основе ее лежат *мистические воззрения*. По слову Библии, человек сотворен в 6-й день; предполагали при этом, что создание человека последовало в полдень. Бесспорно известно, что и Христос умер в пятницу (6-й день) около полудня. Таким образом, наблюдалась полная аналогия между созданием человека и воссозданием его. Но на этом не остановились. В псалме сказано, что пред Господом «тысяща лет, яко день един» (Пс. LXXXIX, 5; 2Петр. III,8). На основании этого решили, что подле дня человеческого существует день Божий, равный тысяче лет. Если Христос воссоздал человека в половине 6-го дня, то предположили, что это должно совпадать и с порядком дней Божиих. Таким образом получилась круглая цифра около 550 лет от сотворения мира до смерти Христа. Но раз хронологи, как лица умные, понимали, что не следует эту дату понимать в безусловно точном смысле, они и пользовались ею только как приблизительною. Эту теорию высказал первый Юлий Африкан; к ней примыкает и Ипполит римский. Итак, 5500 лет представляют *традиционную дату*.

Нужно было согласить с этою цифрою библейские и вне-библейские даты. К этой задаче и сводились древние хронологические работы. Так как в 15-й год правления Тиверия Христу было приблизительно 30 лет, то, значит, Христу было около 15 лет когда умер Август. А смерть Августа последовала 19 августа 14-го года по эре Дионисия, в 767 году по условной эре Варрона *ab urbe condita*. Следовательно, Христос родился около 752 г. *ab urbe condita*. Таковы твердые данные. Для Юлия Африкана 752 *annus ab urbe condita* есть 5500-й от Адама. Серьезной критике эту хронологию подверг Евсевий кесарийский.

Евсевий взялся за свой труд с объективными историческими понятиями. Он решил не служить никаким теориям, хотя бы в них и было много красивого. Так, апологеты, опровергая языческих ученых, смотревших на христианство как на религию варварскую, поскольку она идет от иудеев, не внесших ничего в общую культуру, говорили, что ветхозаветная культура древнее всех культур, получивших свое начало уже

после Моисея. Подобная теория казалась Евсевию не вполне состоятельной. На основании объективного вычисления дат греческой Библии он счел нужным сократить библейскую хронологию. Традиционная цифра лет от поселения евреев в Египте до исхода, 430 лет, не вяжется, по его мнению, с генеалогией Моисея и тогдашней долговечностью человека. В конце концов он сократил хронологию Африкана на 300 лет. Своею эпохою Евсевий избирает годы от Авраама. До Авраама он не находит возможным писать историю всеобщую. Но он сосчитал твердо, что до Авраама от сотворения мира прошло 3184 года. Затем, по его вычислениям, 2015 лет прошло от Авраама до Р. Х., следовательно, Христос Родился в 5199 году. При таких суммарных вычислениях ошибка в одном годе была весьма возможна, и круглая цифра 5200 лет от сотворения мира до Р. Х., вероятно, предносилась его взору. Вот какому потрясению подвергалась общепринятая традиционная цифра 5500 лет.

Но в ходячих воззрениях прежняя цифра 5500 лет стояла твердо. Дата 5508, по счислению *византийскому* или *κατὰ ρωμαίους*, была лишь простой, хотя и очень употребительной ее модификацией. Изменение цифры 5500 в 5508 произошло не вследствие каких-либо глубоких изысканий, а в интересах летосчисления: благодаря этой прибавке 8-ми лет год от сотворения мира *κατὰ ρωμαίους*, разделенный на 15, дает в остатке *индикт*, столь важный в византийском летосчислении. Например, 1899-й год 7407 от сотворения мира, $R (7407/15) = 12$ индикту. Сами византийские ученые в своих трудах счислению *κατὰ ρωμαίους* предпочитали счисление *κατ' ἀλεξανδρεῖς* («александрийской эры»), считая это последнее особенно точным. Такая репутация, однако, была совсем ошибочна. Под *александрийским* летосчислением византийские ученые разумели эру *анниановскую*, которая употребляется и в настоящее время в Египте и Эфиопии. Поэтому годы от Р. Х. в современных абиссинских документах считают на 8 менее, чем в нашем – по эре Дионисия.

В сущности анниановская эра нелепого происхождения. Сам Анниан жил в начале V века по Р. Х., умел прекрасно вычислить день пасхи (по *александрийской пасхалии*), но ученый он был весьма невысокого ранга. И если его эра получила широкое распространение, то главным образом потому, что люди обыкновенно не умеют разбираться в цифрах (по верному замечанию Моммсена, на большинство голов цифра производит угнетающее действие). К тому же Анниан так назойливо обличал Евсевия кесарийского, арианина, за его отступления от Библии, и так кричал о том, что его, Аннианово, счисление согласно со Словом Божиим, что, вероятно,

многим было страшно и критиковать его хронологическую систему.

Все, что в возражениях Анниана против Евсевия было научного, Анниан заимствовал из труда своего современника Панодора. Египетский монах, как и Анниан, Панодор, по-видимому, очень любил прошлое своего отечества, дорожил и его славою и его легендами. Одним из поводов оппозиции Панодора хронологической системе Евсевия было презрительное отношение Евсевия к легендарным цифрам в египетской хронологии псевдо-Мането. Панодор, правда, понимал что эти колоссальные цифры нельзя согласить с данными Библии; и он ухитрился спасти их правдоподобие, сокращая их и тем устраняя их противоречия с Библиею. В остальном Панодор вел дело, как ученый. Он высоко ценил астрономический канон Птолемея и его даты, а не Юлия Африкана, принял в свою хронологию, к огорчению Анниана. Пользовался Панодор и чисто астрономическими датами. Система Анниана в сущности есть только попытка – исправить систему Панодора и будто бы привести ее в согласие с «церковным преданием». Панодор отступил от предположения Африкана и заключил, что Иисус Христос родился в 5493, а не в 5501 году. Анниан не согласился и восстановил прежнюю дату. В действительности же Анниан запутался в годах царствования Августа и создал систему колоссально нелепую.

Между смертью Юлия Кесаря и смертью Августа прошло 57 лет и 157 дней. Далеко не все это время Август владычествовал над Римом (Августом он был только 40 лет и 215 [точнее – 214дней]); но хронографы, заносившие годы Августа в свои каноны, вынуждены были – смотря по системе – давать ему или 56 или 57 лет владычества над Римом. И когда Ириней, Тертуллиан, Климент александрийский и Епифаний говорят, что Христос родился в 41 или 42 году Августа, они имеют в виду именно эти (условные) годы владычества его *над Римом*. Но над Александриею Август владычествовал только 43 египетских года (*anni vagi*), и эти 43 года и занес Птолемей в свой канон, а у Птолемея заимствовал их Панодор.

Не поняв смысла этой разности в 14 лет в счете годов правления Августа, Анниан смутился тем, что Панодор, давая Августу только 43 года правления (над Египтом), полагает, что отсюда следует тот вывод, что Август умер, когда Христу было не 15, а только 5 лет от рождения. Поэтому Анниан решился поправить Панодора и поправил его так, что оказалось, что, по Анниану, Христос умер и воскрес в 42 г. по эре Дионисия, т.е. при императоре Клавдии – не при Тиберии; а следовательно, и не при Понтии Пилате. Другого исхода для Анниана и не было: он был уверен, что Христос воскрес 25 марта; но на 25 марта пасха

приходилась в 31 году по эре Дионисия 5523 году по Анниану (когда Христу шел лишь 23-й год от рождения) и в 42 г. по эре Дионисия 5534 году по Анниану. Последний год был для него единственно возможным, как 34 г. по Р. Х. Отсюда разность (42–34) в 8 лет между счислением Дионисия Малого и счислением Анниана (копто-абиссинским).

Таблица дат по различным эрам для времени от 44 г. до Р. Х. по 42 г. после Р. Х.

a) *Idibus Martiis* (15 марта) *C. Julius Caesar occisus in Capitolio*.

b) «*Kalendis Augustis*(в действительности же 3-го августа 8 μεσῶρῖ 294 г. ἄπο Φιλίππου) *Aug[ustusAlexandr[iamrecepit]*». А так как к концу 294 г. Клеопатра покончила с собою, то 295-й год ἄπο Φιλίππου есть εἶτος Ἀ' Αὐγούστου (первый год Августа) в каноне Птолемея, есть первый год римского владычества над Египтом.

c) «*Ante diem XVI kalendas Februarias* (17 января) *imperator Caesar, Divi filius, sententia L. Munati Planci a senatu ceterisque civibus avgvstvs appellatus est se vij et M. Vipsanio Agrippa iij consss*» (т.е. а. У. С 727, в 27 г. до Р. Х.)

γ) В этом году умер Ирод после лунного затмения (в ночь с 12 на 13 марта).

d) «*Anno Abraham 2015*», по Евсевию, «*Jesus Christus nasci-tur*»; в этом же году, по Ипполиту, *genesis X(ριστοῦ)*; по Иринею (3, 24, 2) и Тертуллиану Христос родился в 41 г. Августа; по Клименту александрийскому и Епифанию – в 42 г. Августа. Этому же году соответствует 5500 год от Адама по Юлию Африкану, год воплощения Христа.

e) Первый год по Р. Х. по эре Дионисия.

f) *Caius Julius Caesar Octavianus Augustus obiit duobus Sextis, Pompeio et Appuleio, conss. XIII kal. Septemb.* (19 августа в 5 епагоменон (т.е. в последний день) 337 г. (египетского) ἄπο Φιλίππου. Следовательно, принципат Августа в Египте продолжался математически точно – 43 года (с σσε по τλζ).

g) В этом году, по Ипполиту, *ΠΑΘΟΣ Χρ(ιστοῦ)* («страдание Христа») в пятницу 25 марта и, следовательно, 27 марта Его воскресение из мертвых. *Tertull.: hujus (Tiberii Caesaris) quinto decimo Nono imperil passus est Christus – coss. Rubellio Gemino et Fufio Gemino [поэтому: duobus Geminis consulibusdie VIII kalendarum Aprilium.*

h) По *Chronicon paschale* и другим позднейшим византий-Цам в этом году 25-го марта Христос воскрес. 5532 г. от Адама по Ю. Африкану, 16-й [sicгод Тиберия, год крестной смерти Христа (Ολυμπιάς ΣΒ, 2). 5472-й год

от Адама последний год владычества македонян (Клеопатры) + 60 лет владычества римлян (следовательно 44 [sic]года Августа + 16 Тиберия) - 5532.– Следовательно, земная жизнь Христа: полные 30 лет до крещения + полное лето Господне приятно 31 год + распятие начале следующего (32-го) года.

i) По Евсевию, anno Abr. 2048 J. Chr. ad passionem venit; по Паноодору, Он воскрес τῷ εφεκ' ἔτει τοῦ κόσμου – κατ' αἰυυπτιούσ φαμενώθ κ' (16 марта).

k) Tiberius obiit anno tertio et vicesimo imperii, XVII kl. App Sn. Acerronio Proculo C Pontio Nigrino cons. (16 марта 37 г. по Р. Х., 790 а. U. С. 5 φαρμουθι 360 ἔτους ἀπό Φιλίππου). Известно, что Понтий Пилат был лишен прокураторства и отправлен был в Рим на грозный суд Тиберия, но, прибыв в столицу, узнал, что император уже умер. След. sub Pontio Pilato хронологически безусловно то же самое, что sub Tiberio Caesare.

l) По Анниану, Христос воскрес 25 марта κόσμου ετη εφλδ ' 42 г. по Р. Х. (25 марта было в воскресенье в 25-м, в 31-м, в 42-м и 53-м году по Р. Х., приходилось в день св. пасхи (по александрийской пасхалии) только в 31-м, 42-м и 53-м году). Анниан рождество Христово полагал или в 5500 или 5501 году, т. е. или в 761 или в 762 г. ab urbe condita.

Летосчисление абиссинское, грузинское и армянское

Под влиянием европейцев, в *Абиссинии* в настоящее время обыкновенно датируют годами от Р. Х., но по счислению Анниана, следовательно, на 8 лет менее против эры Дионисия; год начинается с 29 августа. Эти годы от Р. Х. они обычно называют «амата мыхрат» «лета благодати» (от слов Пс. LXIV, 11: *благословиши венец лета благодати Твоя*, του ἐνιαυτοῦ της χρηστότητος σου). Так можно назвать всякий год; но в прежних памятниках эфиопской письменности так называлось особое счисление, соответствующее счислению по годам нашего великого индиктиона или периода в 532 года; следовательно, цифра «лета благодати» никогда не могла превышать 532. Дилльманн (Dillmann) переводил гпгга лоу (амата мыхрат) чрез annus gratiae год благодати и сделал ошибочное предположение, что это – летосчисление от обращения Абиссинии в христианство.

Если мы обозначим «лето благодати» чрез χ , а год от сотворения мира по Анниану чрез k , то формула будет: $k - 532x \chi$ или $(k532)R \chi$, где x наибольшее целое число из возможных сомножителей, а под R – остаток: лето благодати есть остаток от деления года от сотворения мира по Анниану на 532.

1898 год нашего летосчисления (1891 по Анниану) в переводе на

абиссинский счет будет: $k 1891+5500 7391; 7391-(13 \times 532 6916) X 475$.

По великому же индиктиону считают и в *Грузии*. Там это счисление известно под названием «хроникона», $\chi\rho\nu\nu\kappa\acute{o}\nu$ («хроникони»). Его точка отправления (*annus nullus*) есть 780-й год по Р. Х. по эре Дионисия. В действительности же это счисление от тысячелетия города Рима, которое праздновали в 248 г. по Р. Х. (248+532=780).

Своеобразно летосчисление *армянское*. У армян есть свое национальное летосчисление, по которому исходным пунктом считается начало владычества армян около Кавказа (2107 до Р. Х.). Но это летосчисление не имеет твердых оснований. Церковное же их летосчисление ведется с 532 г. по Р. Х. Это начало армянского летосчисления, очевидно, положено было после Халкидонского собора. Прежние ученые (например, Шафф) подозревали, что, вводя в 552 г. новую эру, армяне хотели ознаменовать этим свое окончательное отделение от греко-римской католической церкви. В действительности же эта эра возникла совершенно случайно.

В армянском государстве был в употреблении солнечный *annus vagus* в 365 дней. Поэтому каждые четыре года их новый год поднимался – в юлианском неподвижном году – на один День выше (от осени к лету – весне – зиме – осени). Поэтому юная армянская церковь лишена была возможности воспользоваться пасхальными таблицами греческой церкви, которые все были поставлены на юлианский (римский или александрийский) неподвижный год, и некий Андрей, брат епископа Магна, оказал армянам важную услугу, составив для них «двухсотлетний канон» ($\tau\omicron\mu\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\nu$). Понятно, это не был пасхальный круг (при *annus vagus* никакой пасхальный круг и невозможен), а просто список пасх на 200 лет. Начинаясь он с 353 по Р. Х. (пасхальная граница 4 апреля, пасха 11 апреля) и следовательно, кончался 552-м годом (пасхальная граница 2 марта, пасха 31 марта).

Конец Андреева «канона» поверг армян тем в большее смущение, что в следующем, 553 году и пасхальная граница очевидно, приходилась на 13 апреля, а не на 4 апреля, которые начинался список Андрея. 200 лет не могут делиться без остатка на 19. Здесь только 10 раз взят 19-летний круг и присоединено еще 10 лет, и цикл поэтому не был закончен. Армяне дорожили этим кругом, так как он давал возможность определить празднование пасхи, а это очень важно, ибо если и у нас не всякий может справиться с вопросом, когда будет пасха, то тем более у них, при существовании особенных трудностей в летосчислении. Католикос армянский Моисей II собрал собор в Двине, чтобы на нем решить вопрос,

когда в следующие годы праздновать пасху и другие подвижные праздники; фантазия армянских писателей рисует его чуть не в виде всемирного съезда пасхалистов. Собор и продолжил таблицу. Причина затруднения армян касательно счисления заключалась в том, главным образом, что они не знали и никак не могли уяснить себе мысли, что цикл в 200 лет не может быть правильным для пасхальных вычислений. Тем не менее поручено было игумену Предтеченского монастыря, Афанасию, составить таблицу счисления на следующие годы. Афанасий выполнил поручение, составил цикл счисления, но только на 9 лет, до возвращения 14-й луны на 4 апреля 562 года. Поэтому и в последующее время приходилось уславливаться с александрийским летосчислением. 11 июля 552 года, или 6 Խօյձկ 13001 эры Набонассара, есть 1-е навасарда 1-го года и служит исходным пунктом армянского летосчисления.

В 1616 году (по нашему счислению) получилась возможность сократить армянское летосчисление на кратную цифру: 532. Тогда Азария составил новое малое счисление, известное под именем эры Азариевой, которое имеет постоянным исходным пунктом 21 марта и служит превосходным указанием празднования пасхи. Таким образом, у армян есть своя эра «благости», отличающаяся лишь исходным пунктом ⁷.

Мусульманское летосчисление

При хронологических работах церковному историку приводится иметь дело даже с мусульманским летосчислением хиджра, которое начинается с 15 июля (четверг) 622 года. В отличие от греческого и еврейского лунного года, мусульманский лунный год есть annus vagus (подвижной год). Вставочный месяц Магомет признал несоответствующим природе вещей и считал за нечестие вставление 13-го месяца, потому что у Бога только 12 месяцев. От этого в мусульманском году, который, как всякий лунный год, короче на 11 дней нашего юлианского года, 1-е мухаррам (день нового года) совершает путешествие по всему юлианскому году, чтобы чрез 33 года возвратиться приблизительно на прежнее место: 33 мусульманских года почти равны 32 юлианским (33 мусульманских 11693 дня, 32 юлианских- 11688 дней).

Цикл мусульманский, установленный математиками и астрономами, представляет совершенство по логическим приемам, но, как цикл лунный, расходится с кругом солнечным. И историку здесь представляется затруднение. Примером этого может служить один ученый, который, не предполагая, что мусульманский год короче нашего, переводил даты мусульманской эры, прибавляя 622 года, и получал странные, не соответствующие другим хронологическим датам, результаты, что и

отмечал на полях. Для того же, чтобы получить верные результаты, надо год по мусульманской эре помножить на 32, произведение разделить на 33, полученное частное сложить с $622 \frac{1}{2}$, и сумма почти всегда даст с достаточной точностью соответствующий год нашей эры. Для перевода мусульманского летосчисления на наше существуют превосходные таблицы, составленные проф. Вкстенфельдом, F. Wüstenfeld, *Vergleichungstabellen der mohammedanischen und christlichen Zeitrechnung*. Leipzig 1854.

Нужно заметить, что мусульманские писатели обозначали события кроме годов и чисел и днями недели. Это обозначение было для них делом необходимости. Хотя у них был календарь технически разработанный, но жизнь такого календаря не знала. Фактически арабы вели счисление, как и евреи. Раз два мусульманина увидели новую луну и заявили об этом, то это ночь считалась первым числом месяца. Очевидно, в разных местах одно и то же число приходилось не в одни и те же дни. Без обозначения дней недели арабским писателям было бы трудно понимать друг друга. Поэтому мусульманские-хронологи и ставят дни. Это драгоценно для историка. Если повреждена цифра года или дня месяца, то порча даты остается незаметною; но дни недели в подобном случае служат полезным контролем и часто позволяют исправить неверную дату. Довольно обычным источником путаницы в мусульманском летосчислении является народный прием, по которому в конце месяца счисление ведется на римский лад: именно, указывается, сколько ночей остается до конца месяца.

Византийское летосчисление по индиктионам

Остается сказать об официальном византийском счислении по индиктионам, 15-летним периодам, начинающимся с 312 г. по Р. Х. (*indictio*, ἰνδικτίων, ἡ ἰνδικτός, ἐπινέμησις). О важности его можно судить по тому, что оно входило в состав так называемого μηνολόγημα (византийские императоры, утверждая известный указ, писали на нем вместо ныне употребляемого в России «быть по сему» μηνολόγημα месяцесловие, т. е. отмечали пурпурными чернилами *месяц* и индикт издаваемого эдикта); это было наиофициальнейшее византийское летосчисление. Византийский индиктион начинался с 1-го сентября; поэтому, чтобы вычислить, к какому индиктиону относится данный год, нужно прибавить к данному году от Р. Х. 3, – если указанное время падает между первым числом января и первым сентября, – и эту сумму разделить на 15, остаток покажет индиктион [(a15)R ind]; если в остатке нуль, то, значит, индиктион 15-й. Если же идет речь о времени от 1-го сентября по 31 декабря, то следует

прибавить не 3, а 4 и произвести ту же самую операцию

Эти индиктионы обычно называются индиктионами Константина В. Начало, 1 сентября 312 года, выбрано недурно: 12 октября 312 года Константин одержал победу над Максентием и в марте 313 года издал медиоланский эдикт. Однако едва ли Константин ввел индиктионы в употребление, и о природе их идут споры. Знаменитый Моммсен высказал предположение весьма неудачное. Он производил индиктионы от *indictio paschae*. Но это неверно, потому что индиктион равняется 15 годам, а на востоке для пасхи был 19-летний цикл, а на западе 84-летний. Юрист Савиньи высказал более правдоподобное предположение, основывающееся на некоторых фактах. Под *indictio* разумелось обозначение цифры податей, которые следовало собрать в данном году. Финансовый год в римском государстве, таким образом, начинался «указанием» (*indictio*) императора, сколько нужно было собрать податей для удовлетворения государственных потребностей. Этот указ переходил к префектам, викариям и президам, которые последовательно разделяли падающую на их префектуры, диоцезы, провинции долю податей на более мелкие единицы обложения. А для того, чтобы смета соответствовала действительности, время от времени предпринималась переоценка поземельной собственности. Но она не совпадала с первыми индиктионами, и потому и догадка Савиньи не все объясняет в вопросе о происхождении индиктионов.

По-видимому, индиктионы не римского и не византийского происхождения, а заимствованы из Египта. В новейшее время главным образом венские ученые, благодаря большому количеству египетских папирусов времени завоевания Египта, выяснили, что индиктионы едва ли чисто римская выдумка, но представляют, вероятно, подражание учреждению, существовавшему еще ранее этого в Египте. Там существовал определенный тридцатилетний период: половина его и составила индиктион.

Венские ученые и между ними один молодой славянский Ученый Веселый (*Wessely*), благодаря работам над египетскими папирусами, натолкнулись на одну любопытную и интересную и для церковной истории вещь. Они заметили, что, когда дело идет приблизительно о нашем мае месяце, то приставлялось обыкновенно: «в конце индиктиона»; если же говорится об июле, а иногда и об июне, то ставилось: *ἰνδίκτιων ἀρχομένης* – «в начале индиктиона». Это навело на мысль, что индиктион начинался в Египте не с 1 сентября, а несколько Раньше. 25 мая – самый ранний период индиктиона. Индиктионы считались в Египте особо; в

одной записи они называется «нильскими» – *ἰνδικτιῶνος Νείλου ἀρχομένης*; они были чисто аграрного характера, направлялись к тому, чтобы верно определить производительность земли. Производительность земли, естественно, определяется по окончании земледельческих работ и уборки хлеба, и эти работы оканчиваются обыкновенно к сентябрю. Но в Египте земледельческие работы кончались гораздо ранее и обыкновенно к 12 числу месяца пауни (по нашему – к 6 числу июня), в ночь на которое, по мнению египтян, падает первая капля росы, начинается поднятие нильских вод, полное разливание которых бывает в конце августа. В данном случае Нил является показателем для этого аграрного летосчисления в Египте. В Византии естественно было начинать индиктион с сентября, когда там жатва кончалась и определялись государственные доходы, а также определялось, какие налоги (*indictio*) могла вынести страна. Таким образом, жатва в Египте предваряла византийскую, и индиктион поэтому начинался здесь раньше. Точно определить этот термин невозможно, но во всяком случае наш июль и август (ефи и месори) и почти весь июнь (пауни) принадлежали к будущему византийскому индиктиону, египетский же индиктион начинался ранее. Таким образом, если говорится о каком-либо событии, имевшем место в эти месяцы, и его время определяется индиктионом, то, коль скоро неизвестно, по какому индиктиону считается событие, и времени определить точно нельзя. Если документ египетского происхождения, тогда датировать его нужно по египетскому индиктиону.

Любопытно, что это открытие, сделанное в последнее десятилетие 19 столетия, оказалось пригодным для церковной истории. Третий вселенский собор был в 431 году и имел заседания в июле; чтобы узнать, к какому индиктиону относится данный год, нужно к нему прибавить 3 и сумму разделить на 15, остаток 14 покажет, что заседания собора были в течение 14 индиктиона. Но в числе документов собора встречается письмо египетских епископов, из которого видно, что собор продолжал свои заседания 20 месори 15 индиктиона (20 число месори соответствует 13 числу августа), и дело, значит, относится не к 431 году, а к 432. Но эту разницу в летосчислении трудно объяснить ошибкой: цифры δ' и ϵ' (*τετάρτη* и *πέμπτη*, или – *τεσσαρακαιδέκῃ* и *πεντεκαιδέκῃ*) не так походят друг на друга, чтобы их можно было смешать. Эту странность заметил еще Тильмон, который говорил, что тут надо предположить существование местного летосчисления. Египетские индиктионы Нила как нельзя лучше объясняют это явление. Ефесский собор был тогда, когда Византия считала 14 индиктион, а в Египте уже шел 15 индиктион. Вообще при всех тех

датах, которые падают на наш июнь, июль и август месяцы, могут возникать некоторые недоумения. Если имеется основание думать, что документ из Египта, то следует допустить, что известное событие совершилось одним годом раньше, чем обыкновенно принимается.

Нужно отметить еще то, что для востока индиктион казался таким казенным византийским учреждением, что в Сирии его не переводили на туземный язык, а только писали сирийскими буквами. Часто оказывается, что сирийскими буквами переданы греческие слова $\lambda\acute{\epsilon}\mu\lambda\tau\eta$, $\acute{\epsilon}\kappa\tau\eta$, – где понимаются годы индиктиона. Если бы эти индиктионы проводила в жизнь церковь, то такой странной формы датировки не явилось бы.

Собственно греческая форма датировки по индиктионам заключалась в том, что отмечался только год в пределах данного индиктиона, но не указывалось, какой идет индиктион от начала счисления по индиктионам (от 312г.). Эта сторона дела представляет довольно значительные неудобства для определения времени исторических фактов. Раз византийцы привыкли определять события только годами индиктионов и никаким Другим образом, то ввиду того, что 30-летний период в жизни и Деятельности отдельного лица вещь довольно нередкая, мы можем затрудняться при такой датировке с точностью определить время различных событий его жизни. Все попытки биографов Максима Исповедника установить хронологию его жизни не приводят к желаемому результату. По моему мнению, причина заключается в том, что деятельность Максима превышала период 15 лет, и исследователи смешивают бедствия от персов и от арабов. Таким образом, если мы не имеем другого, более точного определения, чем дата индиктиона, то приходится иногда неопределенно высказываться о времени тех или иных событий.

III. Источники церковной истории

Исторические источники разделяются на немые и говорящие, или неписьменные и письменные. О немых источниках церковной истории не буду говорить, потому что они для нашей науки дают слишком мало. Письменные источники по материалу, на котором письмо сохранилось, делятся 1) на *монументальные*, или *написи* на камне и металле, на стенах зданий, на мраморных досках, на памятниках, монетах и т. п., и 2) *книжные*, написанные на папирусе, пергамене и бумаге. В ряду этих последних источников могут быть различаемы, с одной стороны, а) *источники общего характера*, с другой б) *источники специальные*, представляющие, собственно, уже обработку исторического материала, но в то же время имеющие для нас значение первоисточников⁸.

1. Монументальные источники

По степени своей авторитетности вообще в ряду исторических источников на первом месте должны быть поставлены надписи разного рода, на чем бы ни были они сделаны: на стенах, мраморных памятниках, монетах, печатях и т. д. Камень стоит дороже, чем какой-нибудь плохой папирус; на стенах же не так легко было записывать. Естественно, таким образом, что раз существуют на камнях, стенах, металлических досках известные надписи, то в них нельзя видеть только пробу пера. Не всякому, ощутившему в себе склонность к литературной деятельности, легко было бы писать на таком материале. Если существуют монументальные письменные памятники, то естественно предполагать, что заготовлены они тем, кто имел действительные побуждения к тому, чтобы оставить известную надпись. Неверности в подобных памятниках могли происходить разве тогда, когда, например, правительство приготавлило их, ожидая еще только известного события. Впрочем, случаи, подобные поступку Наполеона, который заранее на медалях отпраздновал свою победу над Россией, весьма редки. Так как пишутся эти памятники большею частью самими участниками событий, это придает им тем более высокое значение. [Фальсификация этого рода памятников с целью сбыта их ученым собирателям есть явление нового времени].

Но, во-первых, эти памятники немногочисленны, во-вторых, в своей массе – монотонны. Все, что дают они для истории, обычно ограничивается собственными именами и цифрами. В сравнении с другими письменными источниками они могут иногда являться как бы фонарями, зажженными среди белого дня.

Написи на камне

Большинство этого рода монументальных письменных памятников составляют надгробные надписи; содержание их ограничивается молитвенным воззванием к Богу, обращением умерших к живым и наоборот. Ценнее надписи в том случае, когда они увековечивают деятельность знаменитых лиц. Но эпиграфика справедливо фигурирует в числе пособий церковной истории. Заслуги ее редки, но ценны. Я сейчас иллюстрирую это положение.

Мученик Иустин говорит о Симоне Маге, что римляне признали его богом и поставили ему статую на одном из островов Тибра с надписью: «*Simoni Sancto Deo*». Этот рассказ представлялся маловероятным. В 1574 г. была открыта при раскопках и эта статуя; надпись на ней оказалась

следующая: «Semoni Sanco Deo Fidio sacrum», следовательно, она была посвящена Одному сабинскому божеству, Semo Sancus.

Одна из самых ценных надписей – надпись на кафедре Ипполита. В 1551 году была открыта около Рима статуя лица, сидячего на кресле с львиными головами. Голова и руки статуи оказались отломанными, а на боковых стенках кресла открыта надпись. На правой стороне находится перечень произведений неизвестного автора (впоследствии доказано было тождество его с Ипполитом) на греческом языке; на противоположной стенке найден пасхальный канон от 222–333 гг. по Р. Х., т. е. 112-летний цикл (16x7 112), которым предполагается, что чрез 112 лет пасхи должны пойти по-старому.

Обращает также на себя внимание недавно открытая в Олимпии (1880) надпись с именем асиарха Гаия Юлия Филиппа Траллиана, относящаяся к 149 году нашей эры. Она имеет важное значение в решении вопроса о времени мученической смерти св. Поликарпа смирнского. Известия о смерти Поликарпа мы находим в полной редакции его актов и в сокращенной у Евсевия. Так как Евсевий не привел заключительных слов полной редакции, где упоминаются правительственные лица, то представляли, что эти акты поддельны, составлены по Евсевию и что Поликарп пострадал в 166 г., а не в 155–156, как указывают акты. Новооткрытая надпись решает вопрос в пользу полной редакции актов, ибо консул Филипп Траллиан стоит и в актах, а год его по надписи – 149-й во всяком случае ближе к 155, чем к 166.

В 1882 г. открыта надпись Аверкия, епископа иеропольского. Эта надпись по своему содержанию была известна и раньше. Она сохранилась у Симеона Метафраста, известного переделками древних агиографических памятников, в житии святого равноапостольного Аверкия иеропольского; но ей придавали мало доверия, так как в житии находилось много невероятных подробностей: говорилось о чудесном перенесении камня, на котором сделана надпись, в Иерополь, о путешествии Аверкия в Рим для исцеления дочери императора. Открытая в Иерополе надпись перед городскими воротами рассеяла тьму, окружавшую лицо Аверкия, и любопытна в том отношении, что объясняет, каким образом могло составиться житие, поражающее своими невероятностями. Оказывается, что эта надпись относится к тому времени, когда церковь Христова была гонимой. Поэтому о христианстве составитель надписи выражается прикровенно. Он говорит о путешествии Аверкия в Рим к царице, упоминает о пастыре с сияющими глазами, о вере, предлагающей в пищу рыбу, хлеб и вино, и проч. Для верующих содержание ее было понятно.

Под царицею здесь разумелась сама римская церковь, под пастырем и рыбою – Иисус Христос и т. д. Последующий составитель жития понял это сказание жития буквально и растолковывал содержание его по-своему.

Интересна еще надпись, имеющая отношение к «Октавию» Минуция Феликса, т.е. диалогу между христианином Октавием Януарием и язычником Цецилием Наталием, – диалогу, который оканчивается обращением Цецилия в христианство. В литературе об этом произведении идет спор. Сходство между известною частью диалога и «Апологетиком» Тертуллиана несомненно, и ученые спорят только о том, кто кем пользовался. Эберт (1868) решает вопрос в пользу Минуция Феликса и заимствователем считает Тертуллиана; но безусловно доказать это представлялось невозможным. В последующей работе ученых замечается такое движение, которое отзывается самым радикальным отрицанием. Кюн (Richard Kühn 1882) высказывается, что этот диалог Минуция Феликса – только литературная форма, вымысел, что никакого ни Октавия, ни Цецилия не было. Между тем найдена в Цирте надпись, в которой упоминается один местный чиновник, praefectus quinquennalis Marcus Caecilius Quinti filius Natalis. Последний, несомненно, – язычник, потому что представляется занимающим языческую должность. Существовал он между 211–217 гг., и так как Цецилий Наталий, ведущий разговор с Октавием, вероятно носил и имя Квинта (с 1, 5, чтение ex conjectura) и был родом Cirtensis (с. 9, 6; 31, 2), то отсюда и можно определить время происхождения диалога. В Цирте, как видно из надписи, несомненно существовала фамилия Цецилиев Наталиев. Правда, привлекая к решению вопроса рассматриваемую надпись Dessau (1880) высказывается, что Марк Цецилий и был тот Наталий, который после обратился в христианство; а в таком случае диалог имел место после 210 года, и Тертуллиан, писавший свой «Апологетик» около 200 года не мог пользоваться «Октавием». Но немецкий издатель этого Диалога Aemilius Baehrens (1886) полагает, что вопрос о времени происхождения его решен Эбертом бесповоротно и что М. Цецилий Наталий не сам вел беседу с Октавием и не был отцом этого диспутанта, но сам был сыном того Квинта, который беседовал с Октавием и обратился в христианство. Таким образом, мы имеем дело только с тем неприятным для христианства фактом, что отец является обращенным в христианство, а сын снова является языческим чиновником. Но это возможно, особенно если принять во внимание гонение Септимия Севера. Таким образом, эта циртская надпись дает основание полагать, что диалог имел место во второй половине II века. Впрочем, некоторые ученые полагают, что мысль о

непосредственном пользовании и ближайшем отношении между Тертуллианом и М. Феликсом нужно оставить; что они оба пользовались недошедшей до нас латинской христианской апологией второй половины II в., может быть, принадлежащей Прокулу.

Большое значение следует признать за двумя написями, составленными папою Дамасом. Эти надписи отысканы де-Росси и восстановлены во всей полноте благодаря тому, что еще в давнее время были списаны и сохранялись в одной старинной рукописи. Они относятся к римскому епископу Маркеллу, занимавшему кафедру с 24 мая 307 г. по 15 января 309 г., и его преемнику Евсевию, который был епископом от 23 апреля до 17 августа 309 г. В написях говорится, что Ираклий запретил проливать слезы, т.е. оплакивать падшим свои прегрешения, а Маркелл и Евсевий научили несчастных оплакивать свои грехи. В них находятся далее указания на то, что в Риме происходили страшные беспорядки. Они проливают также яркий свет на внутреннее состояние церкви в Риме и выясняют, что вопрос о принятии падших, игравший такую видную роль в предшествовавшей истории и подавший повод к расколу, был поставлен ребром и в настоящее время. Известно довольно старинное римское предание о том, что предшественник Маркелла – Маркеллин, застигнутый гонением, имел слабость принести жертву идолам, воскурив фимиам (thurificatio), но затем раскаялся в своей слабости, исповедал себя христианином и был казнен. Таким образом, судя по римскому преданию, здесь был епископ отступник. Преемником Маркеллина и был Маркелл. Маркелл был проведен на кафедру, очевидно, партией христиан строгих, и потому он объявил, что падшие должны искупить свои прегрешения тяжким церковным покаянием. Но в это время была многочисленна и партия людей, стоявших за слабую дисциплину. Дебаты между этими двумя партиями скоро приняли обширные размеры. Из церквей и домов дело было перенесено на улицы, пошло до драки и убийств. Поэтому вмешалась в дело римская власть в чисто полицейском интересе. Дело кончилось тем, что Маркелл был отправлен в ссылку, где и скончался. Евсевий был выдвинут партией христиан строгих. Но и противная партия выдвинула своего представителя и поставила его во епископа.

Сделавшись епископом, Ираклий относился к падшим снисходительно, запрещал им оплакивать свои грехи и принимал в церковь после самой недолгой покаянной дисциплины. Напротив, Евсевий поддерживал строгую дисциплину, и тут повторилась та же самая история: дошло дело до уличных беспорядков, кончившихся тем, что Евсевий был сослан, не пробывши епископом и одного года. Древние историки об этом

происшествия совершенно умалчивают, и имя Ираклия является только благодаря Дамасовой надписи. Другие писатели ничего о нем не говорят, и существует дегадка Липсиуса, что в ереси ираклиотов, которые фигурировали в древности, как секта гностическая, кроется след движения, поднятого Ираклием.

В отношении к отдельным лицам надписи вообще дают сведения о времени их жизни и деятельности. Такова надпись на гробнице Виктора, епископа капуйского, умершего в апреле 554 года, после 13-летнего управления паствой, с февраля 541 г. Одна малоазийская надпись, обнаруженная Май, свидетельствует о смирнском епископе – Эферихе (Αἰθέρηχος). Эферих присутствовал на Флавиановом соборе (448 г.), на разбойничьем и Халкидонском. Запуганный террором, он давал показания крайне смутные и вообще оставляет по себе, судя по соборным актам, впечатление человека недалекого и оказавшегося не на своем месте. Но надпись удостоверяет, что Эферих эгг архиепископом и пользовался уважением паствы, и таким образом проливает свет на духовное состояние, в котором он находился: она показывает, что его сбивчивые показания были следствием страха, а не умственного склада; вместе с тем она имеет важное значение для суждения о том, как обращались с отцами на соборе.

Затем, как замечено, огромное большинство надписей приходится на надгробные памятники. Этого рода надписи могут оказать большую услугу христианской археологии, но могут помочь и в других областях. Так, на основании их Каведони возможным определить обычный возраст, в котором христиане вступали в брак – от 14–17 лет, хотя бывали случаи браков в 12–13 лет. Можно также при их помощи определить среднюю продолжительность жизни, которая в древнем Риме оказывается меньше, чем в настоящее время.

Самое полное собрание надписей, существующее в настоящее время, издано *Берлинской Академией Наук* под заглавием: «Corpus inscriptionum Graecarum (с 1825) et Romanarum (с 1863)». Это огромное собрание фолиантов, в которое вносятся и группируются все открываемые надписи. Обработка этого издания превосходная, благодаря роскошным материальным средствам, позволяющим привлечь к участию в нем лучшие силы Германии. Оно может заменить недоступные для многих подлинники надписи. Были и отдельные собрания надписей. Так, *Le Blant* (1856–1865) издал надписи христианской Галлии. Берлинский профессор *Шнег* издал надписи испанские (1871) и английские (1876). Над римскими надписями особенно работал итальянский археолог *de Rossi* (1861–1888), работы

которого не имеют себе равных.

Печати

Наряду с написями, сделанными на камнях или сохранившимися на обломках стен, имеют значение надписи, сделанные на печатях. Печати, как известно, в древние времена привешивались иногда к документам на шнурке (*sigilla pendentia*) и представляли нечто вроде медалей; они в таком случае имели лицевую и обратную сторону, так что на них можно было написать многое. По сходству в самой технике печатей с медалями их можно принимать как известные формы медалей, так что те, которые занимаются собиранием медалей, должны принимать во внимание и печати.

Древние печати уцелели в огромном количестве, и каждая именная печать является документом, могущим свидетельствовать о том или другом лице или должности. Иногда в печатях самая, по-видимому, ничтожная подробность может иметь решающее значение для определения какой-либо исторической личности. Например, стратег города имел обыкновение в печатях подле Христа и Богоматери помещать и того святого, который считался патроном города. Благодаря этому вопрос о месте жительства стратега легко может быть решен при помощи его печати. В очень небольшом количестве сохранились только печати епископские. И они также являются очень ценным документом. Так, например, сохранилась одна печать, принадлежащая епископу иворнскому, Фотию. На ее реверсе кругом читаем имя епископа Фотия, а на другой стороне в середине представлен св. епископ, облаченный в фелонь или стихарь с подписью: «ὁ Ἅγιος Οὐράνιος Ἐπίσκοπος Ὑβόρνιος» («святой Ураний, епископ иворнский»). Неизвестно, когда жил этот Фотий, епископ иворнский. Может быть, эта печать восполняет собою пробел в «*fasti episcopates*», а может быть, составляет только материал для поправки чтения в подписи Трульского собора (692 г.), где является Фотий епископ иворнский. Имя Урания также имеет значение. Это был епископ, представителем которого на Халкидонском соборе был пресвитер Павел. Как мы знаем из жития Евтихия константинопольского, память Урания чтилась весьма высоко. Таким образом, эта позднейшая надпись удостоверяет, что чествование этого святого еще продолжалось.

Сведения о печатях можно находить частью в трудах по дипломатике, частью в специальных сочинениях. *Heineccius, De veteribus Germanorum aliarumque nationum sigillis*. Francof. 1719. *Grotesend, Über Sphragistik*. Breslau 1875. [Византийская сигиллография разработана в трудах *G. Schlumberger*, главный труд – *Sigillographie de l'Empire Byzantin*. Paris

1884].

Монеты

Можно посмотреть как на странность, что в числе источников церковно-исторических сведений могут являться Монеты. Значение они в данном случае имеют главным образом не по стороне технической и не потому, сколько они стоят, но как своего рода надписи. Древние монеты не походят на наши монеты, которые сохраняют свой штемпель и при перемене государей, если не происходит какой-либо перемены в правлении. В древнем мире монетами были, собственно, медали, выпускавшиеся не только в память вообще царствования разных государей, но и в память различных событий тогдашней истории, и имевшие различную ценность. Были, например, монеты в память взятия Иудеи римлянами, вследствие чего на них и стояла надпись: «*Capta Judaea*». Штемпеля на монетах менялись тогда очень часто, давая возможность составлять по ним более точное представление о времени тех событий, в честь которых они выбивались.

Вообще древние монеты имеют значение не только потому, что дают портрет известного государя, но и потому, что представляют эмблемы и надписи, которые помогают определить характер известного царствования и политические задачи того или другого государя. Так, известно, что монеты Константина Великого играют роль в истории потому, что дают возможность определить его отношение к христианству соответственно тому, насколько часто являются на них христианские символы. Над исследованием их особенно много трудился англичанин Мадден (Madden 1877–1878). Характеристична монета, выбитая в честь императора Декия Траяна с надписью: «*prudicitiae Augusti*», «целомудрию Августа», указывающая на строго нравственный характер, которым отличался Декий, что и подтверждается в известиях других источников. Любопытные исторические сведения дает также монета императора Нервы. На ее лицевой стороне стоит надпись: «*Imp. Nerva Caesar Augustus Pontifex Maximus Tr. P. Consul II*», а на реверсе стоит: «*Fisci judaici calumnia sublata*», «за отмену клеветы иудейского фиска». Иудейский фиск введен был Домицианом. Этим именем называлась подать, которая взималась за обрезание и вносилась в храм Юпитера Капитолийского. Эта подать собиралась с большими придирками и сопровождалась оскорблениями. Благородный Нерва отменил эту подать при самом восшествии на престол.

В хронологическом отношении особенно важное значение имеют монеты, чеканенные в Александрии, потому что на них выставлялся год правления императора, в который чеканена монета. Он обозначался

греческими буквами, который предшествовал знак, похожий на букву «L»; что означает это знак – понять невозможно. Но, как бы то ни было, за этим «L» следует знак, показывающий в точности, сколько раз 29 августа падает на царствование того или другого государя, причем год предшествовавший сполна причисляется к царствованию этого государя. Поэтому александрийские монеты драгоценны для хронологии.

Монетами, далее, можно удачно пользоваться для определения полного имени того или другого государя. Как известно, у римлян имен было много. Определить сполна имя государя весьма важно для историка. Благодаря сохранившимся монетам удалось восстановить полное имя императора Декия Траяна: *Cajus Messius Quintus Trajanus Decius*. Это дает возможность исправить одну дату в мученических актах Пиония, которые начинаются словами: «*imperatore Cajo Mense Quinto Trajano Decio*»... При помощи монет можно понять, что слова «*Mense Quinto*» переделаны из настоящего имени императора «*Messio Quinto*». Отсюда ясно, что латинский переводчик, хотя и изменил имя императора, однако имел под руками хорошие мученические акты.

Установление полного имени Декия, помимо исправления указанной записи, дает еще возможность: а) часть довольно многочисленных мученичеств, бывших, по актам, при Траяне, отнести ко времени Декия и б) скептически относиться к тем актам, где Декий называется Флавием. Благодаря полному собранию собственных имен императоров в период гонений удалось выяснить замечательный для критики тех или других мученических актов со стороны их подлинности факт. Дело сводится к употреблению имени Флавия. Оказывается, что во многих мученических памятниках Декий называется Флавием, и ему приписываются эдикты о гонениях. Это, по-видимому, незначительное обстоятельство, однако, является хронологическим показателем этих актов. Все подобные акты с именем Флавия возникли, несомненно, после Константина Великого, хотя в основе их могут иногда лежать дошедшие от прежних времен предания или даже краткие записи мученичеств.

Известно, что во второй половине первого века в Риме барствовала фамилия Флавиев. К ней принадлежали: Веспасиан, Тит и Домициан. С Домицианом фамилия эта прекратилась. Но имя Флавия появляется в титуле Константия Хлора, которое он унаследовал от своего деда и которое показывало благородство его происхождения. Как известно, император Диоклетиан выдвинулся из весьма невысокого рода. Сделавшись императором, он назвал себя «*Cajus Aurelius Valerius Jovius* (посвященный Юпитеру) *Diocletianus*». Затем он избрал в соправители

своего старого собрата по оружию с именем – «Marcus Aurelius Valerius Herculus Maximianus». Таким образом в имени обоих императоров-августов фигурируют имена: Аврелий и Валерий. Затем, когда избраны были для обоих августов помощники – кесари, то им усвоен был титул Валерия, но не Аврелия, так что Константин Хлор назывался «Cajus Valerius Constantius», а Галерий – «Cajus Galerius Valerius». Таким образом, у государей появилось много имен, и именами Аврелия и Валерия стали дорожить, как отличительным титулом правителей. В лице Констанция Хлора восходит на престол фамилия Флавиев, и Константин, унаследовавший от своего отца имя «Флавий», сделавшись императором, стал называться: «Cajus Claudius Flavius Valerius Aurelius Constantinus». Клавдием он назывался в честь императора Клавдия; названия «Valerius Aurelius» выражали полноту его власти. Хотя имя «Flavius» было родовым титулом Константина, но этим именем после него стали называться все императоры. Таким образом, хотя фамилия Флавиев прервалась, но титул «Флавий» продолжается у всех последующих императоров. Феодосии I, Феодосии II, Юстиниан, Ираклий назывались Флавиями. Случилось даже нечто большее. Все государственные сановники, даже самые низшие, не говоря уже о высших, титуловались Флавиями. В последнее время открытые египетские контракты показывают, что там каждый из контрагентов является или Флавием или Аврелием, и если он не состоял на государственной должности в Египте – назывался Аврелием, а если занимал государственную должность, – то Флавием. Получилась огромная традиция имени Флавия. Лицам, жившим после Константина, казалось весьма невероятным, чтобы предшествовавшие Константину императоры не носили имени Флавия, и они сами наделяли и этим именем.

Все предшествовавшие работы по нумизматике в свое время затмил своим трудом ученый Эккель из Вены, *Eckhel Doctrina nummorum veterum. Vindobonae 1792–1799* (8 томов in 4°). Дело Эккеля продолжал *ff. Cohen, Description historique des frappées sous l'Empire Romain. Continue par F. Feuardent 2 ed. Paris 1880–1892* (8 томов in 8°). Важное значение имеют работы *Сабатье*, в 2 томах, по описанию византийских монет, начиная с Аркадия до взятия Константинополя турками, *J. Sabotier, Description generale des monnaies Byzantines. Paris 1862*. Снимки с древних монет, интересных по своим рисункам для публики, часто встречаются, например, в периодических изданиях не ученого характера. Вообще, вследствие разбросанности материалов по нумизматике трудно стоять на высоте знания по этому предмету.

2. Книжные источники общего характера и их фундаментальные издания

Всякого рода написи имеют для церковной истории второстепенное значение и не могут выдерживать сравнения с источниками книжного характера. Наиболее ценны для церковной истории памятники, заключающиеся в святоотеческой и вообще церковной письменности. Издавна были делаемы опыты собрать их с возможной полнотой.

Творения святых отцов и церковных писателей

Одним из самых древних более или менее полных сборников святоотеческих писаний является так называемая «*Bibliotheca sanctorum patrum*», которую издал в Париже в 1575–1579 гг. в 8 томах *Marguerin de la Eigne*, сорбоннский доктор и каноник de Bayeux; она содержит латинских отцов в подлиннике, а греческих в латинском переводе. Она переиздавалась несколько раз со значительными дополнениями и в конце концов расширена в лионском издании «*Bibliotheca maxima patrum Lugdune*» 1677 г. до 27 фолиантов; здесь даны латинские писатели до XVI в. (впрочем, с XIII в. с пробелами) в подлиннике, а греческие в переводе. Затем в Венеции появилось издание *Андрея Галланди*, *A. Gallandi*, «*Bibliotheca veterum patrum*» в 14 фолиантах 1765–1781, 1788), в котором греческие писатели напечатаны в подлиннике.

Существенно восполнил издание Галланди *Анджело Май* (*Angelo Mai*), префект Ватиканской библиотеки (f 1854). Он имел доступ к роскошному собранию греческих подлинников этой библиотеки и в продолжение своей службы издал их так много как редко кому удается. Его десяти томное издание «*Scriptorum veterum nova collectio*» (in 4°) выходило в Риме с 1825 по 1838 год Другое его издание древних авторов – «*Classici auctores*» вышло также в 10 томах с 1828 по 1838 г. (in 8°). В 1839–1844 гг. появился его десяти томный «Сборник колосьев» – «*Spicilegium Romanum*» (in 8°). После этого обширного труда он занялся исключительно изданием святых отцов «*Nova Patrum bibliotheca*», в 7 томах, с 1844–1854 гг. (in 4°); томы 8 и 9 изданы уже по смерти Май в 1871 и 1888 г. [материал для 10 тома 1906 г. был собран уже не Май]. Издания Май, несмотря на их недостатки, сохраняют значение до сих пор, потому что многие напечатанные им памятники можно найти только в его сборниках.

В главном и существенном предшествовавшие издания святоотеческих творений являются исчерпанными в «Патрологии»

французского аббата Миня, издателя «Всеобщей библиотеки для клира», *J. P. Minge*, *Patrologiae cursus completus seu Bibliotheca universalis omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque ec-clesiasticorum*. Сначала Минь издал Златоуста и Августина. Но затем в 40-х годах он пришел к намерению издать всех отцов. В 1844–1855 гг. Минь издал 221 том, в формате между 8° и 4° убористого текста, латинских писателей, доведенных до Иннокентия III (1216г.), в 218–221 томах содержатся указатели; затем в 1857–1866 гг. издал греческих отцов в 161 томе, доведши издание до взятия Константинополя турками. Таким образом, здесь содержался весь древний и средний период церковной истории в главных ее представителях. Заветною мечтою его было издать святоотеческие творения на восточных языках, но он ничего не успел для этого сделать. Особые условия работы Миня наложили на его труд свою печать. Чтобы выпустить огромное собрание книг без убытка, он, не располагая казенной поддержкой, составил компанию и на ее средства вел свое предприятие. И хотя такое почтенное издание, как *Bibliotheca cleri universa*, должно было бы вызвать сочувствие со стороны духовной власти, однако эта последняя посмотрела неблагосклонно на промышленное предприятие Миня, в котором она видела нечто недостойное священного лица и противное апостольским правилам, запрещающим духовному лицу «куплю деяти», так что Минь должен был вести борьбу с парижским архиепископом. Ввиду этих неудобств издание Миня не могло быть особенно блестящим. Оно было напечатано на такой плохой бумаге, какая только могла найтись в Париже, так что пользоваться им нужно с осторожностью. Тем не менее он выстоял и довел дело до конца. Умер он в 1875г. Значительная часть его издания (греческая патрология) погибла вследствие пожара в складе в 1868 г.

Если определять ценность «Патрологии» Миня, то эта ценность заключается прежде всего в практичности и удобстве пользования ею. Минь освободил свет от фолиантов бенедиктинских монахов, которыми было очень неудобно пользоваться, между прочим, вследствие громадности формата. Научная ценность труда Миня невелика, да он и не преследовал этой цели. Минь не был ученым-издателем в ряду тех, которые исследовали и открывали новые пути. Он не ставил задачи – издавать авторов неизданных, не устанавливает критически текста, он только перепечатывает авторитетные издания. Он издавал в такое время, когда каждый ученый должен был идти от изданий бенедиктинцев. Поэтому-то он предлагает лишь перепечатку старинных авторитетных изданий, пред которыми преимущество его «Патрологии» состоит в удобстве формата. Правда, и у него были увлечения в сторону научности,

но опыт его в этом направлении кончился неудачно, и вообще сам Минь не имел возможности особенно улучшить текст произведений, которые издавал. Немногие случаи исправления текста повели к большим неприятностям: в особенности для него памятной осталась история с творениями Макариев. В Египте были два Макария: Макарий египетский, или великий, и Макарий александрийский – πολιτικός («городской»). Требовалось разграничить их сочинения. Минь думал при издании воспользоваться услугами боннского профессора Флесса (Floss). Последний составил весьма хорошее πρόλογος («предисловие»), но когда дело дошло до установки текста, то не только не поспел к сроку, ничего более не сделал. Произошло в издании замедление, которого не терпело коммерческое дело. В серии греческой патрологии сделался перерыв, типография могла остаться без работы, а потому Минь стал издавать следующие томы, но подписчики не хотели брать этих томов без предыдущих. Минь обратился к прежней практике, махнул на Флесса рукой и стал перепечатывать старые издания. Он брал обычно лучшее бенедиктинское издание, более полное и авторитетное сравнительно с другими, и означал жирным шрифтом в тексте своего издания пагинацию подлинника; когда было нужно, присоединялись изданные позднейшими учеными недостающие у бенедиктинцев святоотеческие творения.

Все недостатки, тяготевшие над прежними бенедиктинскими изданиями творений святых отцов, очевидно, должны были войти и в «Патрологию» Миня, причем к ним прибавлялись и новые погрешности. Поэтому ученые не освобождены и теперь от обязанности прибегать к подлинникам святоотеческой литературы и к более ранним ее изданиям и только из-за неудобства пользоваться теми и другими прибегают к «Патрологии» Миня. Что касается более ранних изданий, то они отличались простотою приемов. Первые издатели в основу трудов своих полагали одну, много две рукописи и при этом редко допускали поправки, как это делали бенедиктинцы. Но за это последние, хотя пользовались для своих изданий большим материалом и отличались трудолюбием, опускали в рукописях многие варианты и руководились авторитетом тех, которые раньше трудились на поприще издания святоотеческой литературы. Благодаря бенедиктинским работам даваемый ими текст рукописей приобретал ценность в отношении смысла, но их издания не представляют возможности для ученых проследить генесис («происхождение») рукописей. Другое удобство и вместе неудобство бенедиктинских издательских работ – в том, что бенедиктинцы старались приискивать и проверять места Св. Писания, проводимые святыми отцами в их

сочинениях. У святых отцов, как имевших под руками разные списки Св. Писания, были и разные чтения свящ. текста. Бенедиктинцы же пользовались лишь списками Св. Писания, сохранившимися в Ватиканской библиотеке. Соответственно с ними они и проверяли тексты, находящиеся в святоотеческих творениях. Если святой отец приводил место свящ. Писания несогласно с ватиканскими списками, бенедиктинцы считали такое место опискою и спокойно поправляли его или по сикстинскому изданию Библии (в сочинениях греческих отцов) или по Вульгате (в творениях латинских отцов). Этот невинный прием бенедиктинцев лишает ученых возможности проследить, из какой рукописи св. отец заимствовал приводимый им текст. Поэтому ученые, для которых важен текст древнейших рукописей, вынуждены обходить бенедиктинские издания и пользоваться более ранними изданиями. Такие недостатки бенедиктинских издательских работ вошли и в «Патрологию» Миня и чрез то уменьшают ее ценность. Кроме того, и издание Миня не представляет совершенно полного собрания церковных писателей.

Дополнительный в этом отношении труд предпринял *Жан Баттиста Питра (J. B. Pitra)*, впоследствии кардинал и епископ тускуланский (т 1889). Деятельность его стоит в связи с восстановлением так называемой конгрегации Мавра после погрома, произведенного французской революцией. Последняя была пагубна для монастырей. Монастыри подверглись разграблению, при котором были уничтожены и расхищены многие памятники литературы. После революции французское правительство решилось восстановить ученую деятельность монастырей. С этой целью была возобновлена конгрегация св. Мавра, основателем которой был ученик Бенедикта нурсийского, посланный своим учителем в Галлию и здесь по его уставу устроивший монастырь. Каждый член конгрегации св. Мавра назывался «*monachus Vene-*» *dictinus sancti Mauri*», или «Сан-Мавританом». Восстановленной конгрегации был отведен монастырь в Солеме (1837). Вторым настоятелем ее и был Питра. Он издал в 1852–1858 гг. памятники отеческой литературы в сборнике: «*Spicilegium Solesmense*» – «Солемский сборник колосьев» (4 тома in 4°). Сделавшись епископом тускуланским, Питра перенес свою деятельность в Италию. Пользуясь рукописями Ватиканской библиотеки, он издал в 1876–1884 гг. другой сборник святоотеческих творений под названием «*Analecta sacra*» (том 1–4, 6, 8 in 8°). При издании этого сборника он широко пользовался восточными рукописями на сирийском, армянском и коптском языках. Затем им были изданы еще *Analecta novissima* в 1885–1888 г. (2 т. in 4°) и *Analecta sacra et classica* в 1888 г. (in 4°).

Более совершенное издание латинских церковных писателей до VII в. взяла на себя *Венская Академия Наук*, издающая с 1866г. «*София scriptorum ecclesiasticorum latinorum*». Труд был разделен между самыми выдающимися филологами настоящего времени. Чтобы понять и оценить достоинства и недостатки этого труда, нужно отметить тот факт, что издание предпринято с целью дать устойчивый подлинный латинский текст этих сочинений. Наука обязана этим изданием изменившимся взглядам на латинский язык. Прежде различали золотой, серебряный, медный и железный периоды латинского языка и на всякое отступление от классической латыни смотрели как на порчу языка и старались каждое такое место исправить в духе последней. Теперь же на каждое изменение в языке смотрят как на естественное видоизменение его органической жизни, и чтобы проследить историю его развития, стараются восстановить подлинный текст всех писанных на нем сочинений. Даже период упадка языка представляет для новейших ученых интересные данные для возникновения новых романских языков: потому-то филологи и принялись за изучение творений христианских писателей IV, V и VI веков. Препжними изданиями руководиться было неудобно. Препжние издатели видели в рукописях латинских отцов много грамматических ошибок и исправляли их. Ученые филологи Венской Академии Наук и задались целью восстановить вполне первоначальный текст.

Дело ведется исключительно филологами: это сообщает изданию специальный оттенок. Де-Лагард в рецензии на издание творений св. Киприана в венском корпусе, сделанное Гартелем (1868–1871), указавши разные недочеты издания, объясняемые тем, что издатель не был богословом, справедливо замечает, что все-таки недочеты от издания святых отцов филологами будут не таковы, как те, которых можно ожидать от издания их бого словами без надлежащего филологического образования и с вредными для науки тенденциями. Всем памятна затея абба́ Sionnet в предпринятом им в Париже издании новых и усовершенствованных текстов святых отцов; из них видно, чего могла бы ожидать богословская наука от издания латинских отцов писателей католическими богословами. При издании Августина и Иоанна Златоуста был приглашен для филологических работ выдающийся филолог Дюбнер. Дюбнер нашел, что латинская Библия, которой пользовался Августин, переделана ужасающим образом. Он сказал об этом аббату Сионнэ; тот грубо ответил: «богословская часть издается мною, abbe Сионнэ, а он хорошо бы сделал, если бы ограничился тем, что отыскал бы и установил цитаты из классических авторов». Таким образом, знаменитая личность

Дюбнера являлась только вместо вывески, в качестве приманки. То же самое потерпел и филолог Ян (Jahn) при перепечатке творений Василия Великого: к его указаниям отнеслись с крайним пренебрежением. Эти прецеденты не обещали ничего хорошего от изданий святых отцов католическими богословами. Филологи чужды богословских интересов, и это служит со стороны их лучшим ручательством того, что они дадут текст именно так, как он был в наилучших рукописях и как можно восстановить его при помощи лучших средств. Но зато о комментариях богословского содержания филологи не заботятся. Они дают хороший текст; но не дают подстрочных замечаний. Потому «Патрология» Миня и до сих пор не утратила своего значения, так как в ней встречаются диссертации и комментарии, которые настолько ценны, что пренебрегать ими никак нельзя.

Издание Венской Академии Наук вызывает с практической стороны тот упрек, что оно выходит медленно. Но эта медленность показывает и трудность издания. Так, о вышедшем в 1882 г. издании Орозия известно, что издатель Zangenmeister работал над ним 15 лет; 15 лет труда дали возможность этому ученому установить текст добросовестно. Для своих целей венские ученые собирают сведения во всех библиотеках, и все, что дает целая Европа, находит в их трудах практическое применение. Медленность, таким образом, сопряжена с качеством работы. Это издание применяет к пользованию рукописями самый верный метод. Оно считает недостаточным выписать варианты из рукописей, но устанавливает связь рукописей по фамилиям, которым они принадлежат. Таким образом издатели думали нарисовать картину истории памятников. Другой упрек, который можно сделать этому изданию, состоит в том, что оно содержало большею частью авторов, менее важных для богословия вообще и церковной истории в частности, так что из вышедших на первых порах авторов ценных оказывалось немного, каковы – Киприан, Виктор витский, Сульпиций Север, Павел Орозий, Иоанн Кассиан. Остальные представляют собою писателей, настолько мало дающих материала для церковной истории, что за изучение их едва ли кто возьмется, кроме филологов⁹.

Успех венского издания зависел, между прочим, и от особых причин, сущность которых заключалась в соперничестве Венской и Берлинской Академий, вопреки всем уверениям друг друга во взаимных вспоможениях. В Берлине издаются «Monumenta Germaniae historica», имеющая весьма важное значение; здесь в отделе «Scriptores», среди «auctores antiquissimi» (1877–1898, 13 томов) фигурируют те латинские церковные писатели, которые действовали на германской почве, например

Орозий и др. Благодаря конкуренции между Берлином и Веною, венские ученые, встретив несогласия в рукописях, ожидали издания их в Берлине и затем проверяли свой текст по берлинскому.

Таким образом, можно надеяться, что древние латинские церковные писатели будут изданы в Вене и «Патрология» Миня в соответствующей части, по отношению к тексту писателей, упразднится. Но долго не потеряет своего значения «Патрология» Миня относительно греческих церковных писателей. Едва ли можно ожидать, что и в XX столетии выйдут древние церковные греческие писатели в полном виде. До последнего, по крайней мере, времени можно было указать только на единицы, делавшие хоть что-нибудь для переиздания греческих церковных писателей; исключение представляют лишь немногочисленные писания мужей апостольских и христианских апологетов. Когда же вслед за апологетами является Ориген, то для переиздания его уже весьма нелегко найти издателей, тем более Василия В., Григория Богослова, Иоанна Златоуста. Что касается того, что издаваемо было ранее в Германии, например Гарнаком, то это были лишь небольшие кусочки из памятников древней христианской литературы. То же сравнительно небольшое значение имеют в количественном отношении издания Карла де-Боора (de Boor), знакомящие нас с Феофаном Исповедником, Феофилактом, Никифором – патриархом константинопольским и др. Отсюда – «Патрология» Миня до сих пор, можно сказать, не сделалась устарелюю.

Указанное отношение к греческой литературе понятно само собою. Латинские писатели интересуют филологов-латинистов, филологов романских, историков романских и германских. Напротив, греческие писатели интересуют историков общегражданских и, затем, разве еще самих греков. Дело в том, что греческий язык никаких новых наречий не пустил; новогреческий язык представляет собою только видоизменение его. Отсюда он может быть интересен единственно для филолога-эллиниста, а при таком условии недостаток ученых, которые заинтересованы были бы изучением греческого языка, является фактом совершенно естественным и понятным. До какой же степени узко смотрят на дело общегражданские историки, об этом легко судить хотя бы по следующему факту. Когда появилось издание хроники Феофана, то ученые рецензенты делали заметки подобного рода, что издание это небесполезно и для германского мира и именно потому, что на греческой почве бывали-де и германцы ¹⁰.

Патрология Миня, если бы она была даже пополнена, все-таки будет иметь тот существенный недостаток, что она не обнимает двух отраслей

греческой и латинской письменности. Дело в том, что в ней изданы только такие произведения, которые принадлежат определенным авторам. Самая программа «Патрологии» Минья исключает поэтому анонимные сочинения (за некоторыми исключениями) с одной стороны, и такие коллективные труды, как «Деяния соборов» – с другой. [«Деяния соборов» также сам Минья имел намерение издать особо в 80 томах, но не успел приступить к выполнению и этой своей мысли]. Таким образом, приходится обращаться еще к другим сборникам памятников древнехристианской литературы помимо «Патрологии» Минья.

Деяния Соборов

История издания соборных деяний весьма интересна в смысле постепенного роста издательских приемов. Средневековый романо-германский мир в своих богословских и исторических изданиях довольствовался только каноническими сборниками. Естественно, что при таком условии указанная литературная отрасль была в совершенном забвении. Собрания в этом роде появились только под непосредственным воздействием германской реформации.

В видах борьбы с новшествами парижским каноником *Жаком Мерленом (Jacques Merlin)* в 1524 г. было предпринято издание соборов, представляющее один фолиант в 2 частях. В нем должны были помещаться деяния всех вселенских соборов и поместных и определения пап. Можно судить, как мало представлял себе этот ученый область канонических материалов, и вполне естественно, что его намерение оказалось лучше самого исполнения. Сборник оказался неудовлетворительным. Так, послание Кирилла александрийского к Несторию приписывается в нем Ефесскому собору. V вселенский собор (553 г.) оказался совершенно неизвестным. А что фигурирует под именем этого собора, то на самом деле относится к собору 536 г., бывшему при константинопольском патриархе Мине, и к Иерусалимскому. Но раз первый толчок был дан в этом направлении, за Мерленом нашлись последователи. Издание Мерлена было перепечатано в 1530 и 1536 гг.

В 1538 г. в Кёльне явилось издание францисканского монаха *Петра Краббе*, в виде 2 томов in folio. Для этого издания, по его словам, было рассмотрено им до 500 библиотек. Здесь обнаружилось новые документы, как, например, «Breviarium» карфагенского архидиакона Либерата. Отсюда это издание является несколько лучшим сравнительно с прежними. Достоинство сборника Краббе заключается, между прочим, еще в том, что деяния IV вселенского собора приводятся у него по переводу римского диакона Рустика, так что, благодаря этому, явилась

возможность пересмотреть латинский перевод. Мало того, так как древние издания предпринимались нередко так, что древние рукописи служили в типографии вместе и оригиналами и поэтому очень часто пропадали, то издание Краббе является весьма важным и в том отношении, что является иногда заменой оригиналов.

После Краббе, в смысле расширения научных знаний, следует отметить 4-томное издание *Лаврентия Сурия* 1567г. В нем появляются Постановления апостолов (8 кн.), деяния V вселенского собора, так называемый «codex encyclicus», представляющий собою собрание посланий митрополитанских соборов к императору Льву I. За Сурием последовало в 1585г. венецианское издание *Николини* в 5 томах. Следующее издание, переиздававшееся до трех раз, принадлежит *Северину Бинию*; из них 1-е издание в Кёльне относится к 1606г. Оно показывает, между прочим, насколько недостаточны были воззрения самих издателей на свои задачи. Так, например, в качестве деяний никейского собора приводится в нем труд Геласия.

Наиболее видный в этом отношении шаг представляет римское издание "*Collectio Romana*" 1608–1612 гг., предпринятое по приказанию папы Павла V. Во главе этого издания стояли иезуиты, в особенности Сирмон (Sirmond). Это издание обнимало собою в четырех фолиантах документы вселенских соборов. Материалом для этого издания послужили греческие рукописи, найденные среди сокровищ Ватиканской библиотеки; последним обуславливался громадный успех этого издания, но нельзя вместе с тем не заметить, что это обстоятельство (греческие рукописи) имело и своего рода невыгодные стороны. Имея под руками греческий текст, издатели вообразили его себе совершенным, непогрешимым, и в тех случаях, когда приходилось им констатировать разность между рукописями, они поправляли латинский текст. Таким образом, открыв греческий текст, эти издатели в качестве корректоров значительно погрестили против первоначального текста латинского. Они поправляли стиль, многое вычеркивали, некоторые места заменяли своими выражениями; словом, они поступали с переводом как со школьной работой, так что в их издании латинский текст потерял значение и характер древнего перевода. Важно, что эти издатели, убедившись в непогрешимости этого текста, исправляли по нему и латинский текст символов.

За римским изданием следовало «*Conciliarum collectio regia*» (королевское собрание соборов), явившееся в 1644 г. в Париже и состоявшее из 37 томов. И в этом издании мы находим новые документы,

например послание Вигилия, которым он собор 553 года признавал за V вселенский собор. В типографском отношении это издание представляло верх искусства: были приняты все меры к тому, чтобы издание вышло роскошным. И действительно, оно поражало своей внешностью. Но, к сожалению, нельзя этого сказать о внутреннем достоинстве издания.

По полноте своей оно было превзойдено изданием *Филиппа Лябба (Labbe)*, французского иезуита, который приступил к делу с большой осторожностью: он напечатал сначала программу своего издания, так что ученый мир ознакомился с этой программой и сделал редактору многие указания с целью исправления недостатков. Благодаря такому приему ему удалось открыть до 30 новых соборов, происходивших на западе и доселе неизвестных. Греческий текст в этом издании явился в лучшем виде. Лябб умер в 1667г., когда он подготавливал к печати томы 9-й и 10-й. Издание было доведено до конца товарищем Лябба по иезуитскому ордену *Габриелем Коссаром (Cossart)* в 1672г., когда был издан последний 17-й том.

Но и Филипп Лябб не мог отрешиться от «*Collectio Romana*». На этот существенный недостаток и обратил свое внимание один французский ученый *Этьен Балюз (Baluze)*, который обладал счастливою способностью отыскивать документы наиболее ценные и был одарен необыкновенным чутьем по части издательской. Его сверка с другими рукописями существующего латинского текста убедила, что *romani correctores* в самой основе повредили текст и исказили смысл. Поэтому он задался целью восстановить первоначальный латинский текст, установив различие двух редакций для деяний IV вселенского собора: а) до Рустика и б) Рустика. Но так как уже до него все книжные магазины и рынки были переполнены прежними изданиями и ни один издатель не хотел принять на себя нового издания, не продав прежнего, то Балюзу и пришлось ограничиться изданием одних лишь вариантов к изданию Лябба – Коссара в 1683 г. Ему удалось выяснить характер соборов 355г. в Милане и 359г. в Римини, также характер карфагенской конференции 411г. с донатистами. Его работы по восстановлению подлинного греческого текста обнимают все документы до V вселенского собора включительно.

Чаще всего в старые времена цитировалось издание Лябба, но теперь оно утратило свое значение, и если продолжают и него ссылаться, то это свидетельствует только о том, что авторы находятся далеко не в благоприятной обстановке, именно – в каком-либо провинциальном городке, где нет возможности достать более важные источники, каковыми являются труд Гардуэна и Манси.

Первое из них, издание иезуита Жана Гардуэна (Hardouin, 1729) «*Conciliorum collectio regia maxima*» появилось в Париже в 12 фолиантах в 1715 г., последний собор помечен 1711 г. В типографском отношении это издание отличается чистотой и ясностью и вообще обладает многими достоинствами. Однако издатель не сумел как следует воспользоваться прибавлениями Балюза и, пользуясь ими только слегка, исправлял текст, не означая даже имени автора, которым он пользовался. Фальшивую сторону этого труда и составляет особенное отношение Гардуэна к трудам предшественников, так как он, пользуясь изданием Балюза, выдает его данные за результаты своей работы. Для латинского текста дается нечто среднее между истинным его характером, с каким он является у Балюза, и тем, с каким он является у предшествующих издателей. К преимуществам издания Гардуэна следует отнести различные приложенные к нему индексы.

Предприятие *Доминика Манси (Mansi)* стоит в известной связи с изданием соборных актов книгопродавца Николая Ко-лети, вышедшим в Венеции в 23 томах в 1728–1734 гг. Само по себе это издание не представляло ничего нового, будучи перепечаткой текста Лябба. Счастливая особенность его заключается в том, что оно заинтересовало ученый мир. Манси, бывший каноником в Лукке, взял на себя труд составить шесть дополнительных томов к этому изданию, вышедших в 1748–1752 гг. А потом он и сам решился дать издание соборов. Явилось «*Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*» в 31 томе, из которых первый том появился во Флоренции в 1759 г., последний в 1798. Манси не успел довести издания до конца и умер в этом году в звании архиепископа луккского (с 1765 г.). Предприятие Манси находилось в руках книгопродавцев и потерпело несколько в типографском отношении. Может быть, и самый распорядок этого издания зависел от коммерческих соображений. Почти каждый более или менее выдающийся собор был разбит на два тома, так что половина начинается в одном томе, а конец содержится в другом. Издание Манси оканчивается Флорентийским собором. Поэтому оно не могло вытеснить издания Гардуэна. В нем нет также указателей, какие имеются у Гардуэна. Но в научных работах приходится руководиться предпочтительно собранием Манси не только потому что Манси воспользовался большим количеством вариантов' но и потому, что Гардуэн вставлял в текст свои собственные конъектуры. Достоинство издания Манси заключается и в том что оно полнее издания Гардуэна. Все изданное в *Supplementa* отмечено у него знаком указующей руки; он издал все, что было известно. В издание его входят все соборы

вселенские, поместные и папские послания.

Недостатки издания Манси, естественно, заставляют желать замены его чем-либо лучшим. О новом издании соборных документов объявлял еще в 1870 и затем в 1884 г. парижский издатель Пальмэ ¹¹ (Victor Palme). Но Пальмэ в конце концов обещал только дать воспроизведение издания Манси, а чтобы привлечь публику, он обещал 32-й том, где будет помещен указатель, который отдельно продаваться не будет. В научном отношении такое предприятие представляется затеей вредной, потому что раз бросив на рынок это дорогое издание, нельзя будет частным лицам предпринять что-либо новое.

Что неудобства издания Манси чувствительны, это не может подлежать никакому сомнению. Формат этого издания – громадный, оно не вмещается на столе, так что в этом отношении пользоваться им неудобно. При своей полноте собрание Манси включает в себе весьма много лишнего. В нем помещены псевдоисидоровы декреталии, а потом и дальнейшие папские послания. Основания для перепечатки некоторых папских посланий заключались в том, что папы иногда писали послания после римских поместных соборов. Но для такого издания, как издание соборов, папские послания являются излишним балластом, так как последние имеют своих издателей. Послания пап до Льва изданы Кутаном (Coustant), Лев Великий был издан ученым Баллерини, преемники Льва до Гормизды изданы Тилем (Thiel), Григорий Великий имеется в «Monumenta Germaniae». Таким образом, значительную часть издания Манси можно рассматривать как излишнюю. Издатель, далее, расширил свою задачу, как и свою программу, и чтобы объяснить деятельность пап, послания которых он помещает в своем издании, он пред каждым папою дает выдержки из «Liber pontificalis». Эта часть его трудов устарела в особенности после издания французского ученого Дюшена. Но особенно ненужный балласт представляют те комментарии, которыми снабжены и папские послания и выдержки из «Liber pontificalis». В настоящее время в вопросах, касающихся истории соборов, ученые преклоняются пред авторитетом ученого Гефеле и поэтому пользуются его трудом (С. Hefele, Conciliengeschichte. 2 Aufl. Freiburg im Br. 1873 и дал.) К рассуждениям же Манси обращаются те, которые хотят воздать *sum cuique* и указать значение трудов Манси в истории изучения соборных актов. Таким образом, в труде Манси много лишнего. Если исключить излишний материал, то издание его сократится значительно. То, что относится к соборам, у него перепечатано по кусочкам из древнего синодика (Liber synodicus), где даются сведения иногда очень краткие, иногда

поражающие заимствованиями из каких-то неизвестных источников. Гардуэн поступил лучше, перепечатав этот синодик в полном виде. Неудобство издания Манси заключается еще и в том, что оно не отмечает страниц предшествующих изданий.

Если когда-либо новое издание соборных документов должно осуществиться, то, во всяком случае, оно должно явиться в другом виде, с выделением папских посланий и других лишних документов и с изменением хронологического порядка издания, который удержал Манси. Вообще, объем собрания документов, относящихся к соборам, трудно определить с точностью. Трудно, например, сказать, какие документы, относящиеся ко времени Ефесского собора, принадлежат Ефесскому собору. Поэтому лучше было бы, если бы ученые воздерживались от перепечатывания посланий Целестина, Сикста и даже Кирилла александрийского. Кирилл александрийский имел своего издателя, а под именем Ефесского собора нужно выдавать только то, что было читано на нем, или то, что относят к нему современные отцы, или то, наконец, что не могло иметь своего издателя, как, например, послание Иоанна антиохийского.

Что касается, с другой стороны, порядка в распределении Документов, то чтение актов соборов по Манси в хронологической последовательности, то восточных, то западных, производит впечатление странности, потому что характер занятий соборов для востока и запада различен; тогда как восток занимался христологическими спорами, запад – установлением церковной дисциплины. Известно, далее, что соборы свою деятельность выразили в троякой форме: 1) $\lambda\epsilon\pi\rho\alpha\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha$ или $\lambda\rho\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota\varsigma$ представляют собою подробный стенографический отчет о деятельности собора; 2) были и другого рода памятники, которых отцы собора извещали христианский мир и государей о тех водах, к которым они пришли, краткие отчеты в виде доклад или протоколов; 3) наконец, постановления соборов иногда вкраиваются в документе, известном под именем « $\kappa\alpha\nu\acute{o}\nu\epsilon\varsigma$ » заключающем самые краткие положения, выработанные на соборе и доводимые отцами собора до сведения всего христианского мира. Очевидно, что выделение в соборных памятниках « $\lambda\rho\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota\varsigma$ » от других документов имеет законное основание.

Все соборы можно было бы разделить на три цикла. А) Документы первого цикла – и II вселенских соборов, в связи с поместными восточными соборами, имеют значение не столько для истории догмы, сколько для канонического права. Известно, что деяния и II вселенских соборов не сохранились, кроме списков отцов и еще некоторых

документов. Б) С III вселенского собора открывается новая эпоха для издателей соборных деяний, так как все последующие соборы были посвящены одному вопросу и результаты их сохранились в форме «πεντακμήνα». В издании вселенских соборов от III до VII должны найти место такие деяния Константинопольского собора 536 г. при Мине и деяния Латеранского собора 649 г. при папе Мартине. Деяния VII собора представят завершительное звено В). Наконец, поместные соборы, которыми богата западная церковь, должны составить отдельный сборник, который представит более интереса для канониста, чем для историка.

Таким образом, издание соборных документов должно состоять из 3 частей: первая часть должна заключать постановления первых двух вселенских и восточных поместных соборов, вторая – деяния вселенских соборов, начиная с III, и третья 1 памятники западных поместных соборов. Памятники соборов о лице Господа Иисуса Христа были бы сгруппированы вместе. Греческий текст мог бы быть дополнен на основании редких ватиканских рукописей, латинский же текст явился бы в обеих редакциях, древней и исправленной Рустиком в VI в. Для восстановления первоначального латинского текста работали Балюз и кардинал Питра. Можно было бы восстановить его во всей чистоте. У Манси же дело оставлено в первоначальном виде; везде он перепечатывает по-старому испорченный латинскими корректорами текст рядом с греческим (по Ляббу), а внизу дает поправки, заимствованные у Балюза ¹².

Удачный опыт издания канонов восточной и западной церкви в небольшом объеме был уже сделан под руководством Неандера *Брунсом*, *H. T. Bruns*, *Bibliotheca ecclesiastica. Canones apostolorum et conciliorum*. I-II. Verolini 1839. Два тома in octavo вместо 12 томов Манси содержат здесь все наиболее ценное в этом отношении из постановлений вселенских и поместных соборов.

Агиографические памятники

Другой род собраний отдельных документов, имеющих значение для церковной истории, это собрания агиографических памятников, актов мучеников и биографий святых – «*acta sanctorum*». Издание этих памятников принадлежит так называемым *болландистам* и имеет такое полное заглавие: «*Acta sanctorum, quotquot toto in orbe coluntur*», «Деяния всех святых, каких только ни почитают во всей вселенной». Болландисты – это фламандские иезуиты, во главе которых стоял *Иоанн Болланд*, умерший в 1665 году. Болланд был, собственно, продолжателем дела, начало которому положил *Гериберт Росвейд* (*Rosweyde* f 1629). Преемниками его были другие иезуиты, *Henschen* (t 1681), *Papebroch* III

1714) и пр. Иезуиты, предпринимая издание, по существовавшему в то время обычаю, не обозначили меры участия своих сочленов в предприятии. Это объясняется их скромностью; но скромность в настоящем случае нельзя назвать похвальной, потому что для последующих ученых весьма важно знать, принадлежит ли известный труд какому-либо опытному ученому, или только начинающему ученому деятельность иезуиту. Впрочем, некоторые участники в этом издании были настолько чутки к щ потребностям, что поместили свои инициалы, первоначальной задаче это предприятие должно было иметь скромный характер. Издатели имели для себя пример в лице предшественника на этом поприще, *Лаврентия Сурия*, издавшего в 6 томах жития святых, чествуемых латинской церковью (1570–1575); сюда вошло немало греческих памятников Иезуиты хотели только дополнить издание Сурия, и в 18 фолиантах Болланд хотел издать жития целого года. Но когда он приступил к изданию, материал начал быстро разрастаться: теперь уже не месяц издается в двух фолиантах, а целый фолиант обнимает только два дня месяца. Из этого можно видеть, насколько конец предприятия не соответствует началу. Наряду с ростом научного материала изменена была и форма издания. Сначала думали дать только латинский перевод с греческих памятников, а потом стали давать и греческий текст. Первый том издания (1–15 числа января) вышел в 1643г. В истории издания роковое значение имела французская революция. Вследствие секуляризации имуществ иезуиты лишились и влияния, и в 1794г. был издан последний 53 том (6-й для месяца октября). Лишь в конце 30-х годов следующего столетия к этому предприятию снова могли приступить бельгийские иезуиты. Первый, изданный ими в 1845г. том обнимает 15 и 16 числа октября. В настоящее время предприятие это доведено до первых чисел ноября, для конца же года приходится пользоваться старым изданием житий святых Сурия. Этими иезуитами также издается с 1882 г. периодический орган «*Analecta Bollandiana*», в котором пополняются пробелы, оказавшиеся в первых месяцах.

То обстоятельство, что иезуиты взяли на себя издание «*Acta sanctorum*», набрасывало, по-видимому, тень на их предприятие, так как этот орден стяжал дурную известность. Но в действительности наука должна считать за величайшее счастье, что за это дело взялись иезуиты. Это самый распространенный и предприимчивый орден: он мог собирать памятники отовсюду. Далее, это самый сильный орден. После реформации это первородный сын католической церкви, пользовавшийся особым доверием пап. Благодаря могуществу ордена иезуитов болландисты могли

высказывать свои научные воззрения, меньше чем члены других орденов рискуя подвергнуться преследованию. А это важно, потому что в «Acta sanctorum» затрагивались интересы других орденов и, хотя болландисты и оговаривались на каждом шагу своих «Acta», что они люди грешные, которым свойственно заблуждаться, однако подвергались нареканиям. Так например, когда в июльском томе актов они, говоря о пророке Илии и его повсеместном чествовании, высказались, что испанский орден кармелитов не ведет своего происхождения от пророка Илии, последние восстали против них и объявили, что «Acta sanctorum» – сочинения еретические, а издатели – еретики. Легко представить, что бы могло быть с другим орденом, менее сильным, более беззащитным, чем орден иезуитов. Против же иезуитов кармелиты и инквизиция не могли ничего сделать.

В «Acta sanctorum» иезуиты ведут свое дело строго научно. Им приходится иметь дело единственно с житиями мучеников и святых, приводить для этого исторические документы в том виде, в каком они дошли, и им нет нужды пускаться на выдумки для защиты папства. Если порою в житиях святых восточной церкви, например, в житии константинопольского патриарха Игнатия, они представляют латинский перевод греческого подлинника несколько перетолкованным в свою пользу, то это не обязывает ученого обращаться к этому переводу, когда есть греческий подлинник. Болландисты издают не только текст, но и комментарии, которые свидетельствуют о их огромной эрудиции. По мере того, как издание подвигалось вперед, для них открывались новые научные перспективы. Чтобы, например, оперировать над хронологическими датами, им пришлось установить хронологию восточных патриархов. Для выяснения некоторых особенностей греческого богослужения пришлось издать службу трем святителям. Таким образом, это предприятие чем ближе к нам по времени, тем более выигрывает в качестве ¹³ ¹⁴.

Из частных сборников агиографических памятников следует назвать еще бенедиктинское издание 77г. *Ruinarfa* «Acta pri-morum martyrum sincera et selecta» (Paris 1689, последнее издание Ratisbonae 1859). Намерение издателя было – заключить в сборнике то, что в древних мученических актах есть подлинного. Руинар строго отнесся к своему делу, однако не довел критики до конца. С одной стороны, у него критики слишком мало (некоторые акты не сполна подлинны), с другой, как полагает *ELe Blant* (*Les Actes des martyrs*. Paris 1882), – слишком много (не приняты акты с подлинными частностями). С выделения этих частных от позднейших прибавок и должна начать, по Мнению *Le Blant*'a, свое дело ученая критика ¹⁵

Намерение Миня издать писателей на восточных языках в недавнее время нашло на западе осуществление даже сразу в двух видах. С одной стороны, в Париже начала издаваться с 1903 г. «*Patrologia Orientalis*», под редакцией *R. Graffin* и *F. Nau*, профессоров парижского католического института. По замечанию издателей, эта «Патрология» должна восполнять греческую и латинскую патрологию Миня, удерживая даже формат последней, и является как бы продолжением предпринятой еще ранее *Graffin'oM*, но не пошедшей далее первого тома *Patrologia syriaca* (1894, гомилии Афрата). В ней будут находить место и греческие тексты, которых нет у Миня. Вместе с подлинными текстами дается перевод их на латинский или какой-либо из новых европейских языков (французский, немецкий, английский, итальянский). Появившиеся выпуски первых четырех томов не обнаруживают какого-либо определенного плана в размещении издаваемых памятников. Одновременно с этой «Патрологией», с другой стороны, задуман, также в Париже, и издается под редакцией ориенталистов . *B. Chabot*, *J. Guidi*, *H. Nyvernat*, *B. Carra de Vaux* по заранее выработанной весьма широкой программе «*Corpus scriptorum christianorum orientalium*». Все издание разделяется на отделы по языкам печатаемых произведений (*scriptores arabici, aethiopicici, copticici, syri*), отделы – на серии применительно к содержанию. Намеченный план выполняется по мере приготовления к печати отдельных томов или выпусков. Доселе вышли или частью только начаты 16 томов.,,В целом собрание рассчитано, по крайней мере, на 200 томов in 8°. Перевод предполагается давать, за немногими исключениями, лишь на латинском языке; он печатается и может быть приобретаем отдельно от восточных текстов. В то и другое издание будут входить самые разнообразные по содержанию памятники восточных литератур, в том числе агиографические, литургические, канонические, даже философские (в *Corpus*). Конкуренция между двумя однородными предприятиями, в которых принимают участие большинство выдающихся современных ориенталистов, представляется не совсем понятною и в данном случае едва ли желательною (ср. *Б. А. Тураев*, Современные предприятия по изданию литературных памятников христианского востока. Журн. Мин. Нар. Пров. 1905, №1) и уже сопровождалась некоторыми неприятными недоразумениями между издателями по поводу появления в обоих изданиях одного и того же памятника (арабской истории александрийских патриархов Севира эшмунского, *Seybold* в *Corpus* и *Evetts* в *Patrologia*). Во всяком случае, нельзя не признать чрезвычайной важности этих предприятий для церковной истории и вообще для богословской науки,

так как они обещают познакомить ученый мир с массой малоизвестных или даже совсем неизвестных доселе памятников. (А. Б.)

Из указанных А.И.Бриллиантовым изданий многие значительно продвинулись. Так, «Берлинская серия», изменив свое название (вместо «Греческие христианские писатели первых трех веков» она стала именоваться «Греческие христианские писатели первых веков»), включает уже более 50 томов, расширив и свой хронологический диапазон (вплоть до VI в. после Р.Х.). В ней изданы произведения Климента александрийского, Оригена, св. Ипполита римского, св. Мефодия олимпийского, преп.Макария египетского, Евсевия кесарийского, «Церковные истории» Созомена и блаж.Феодорита Кирского и др. Дополняющая ее серия: «Тексты и исследования по истории древнехристианской литературы» насчитывает уже более 130 выпусков. Помимо отдельных (часто очень ценных) исследований и монографий, в этой серии выпущены и издания текстов, например, греческих комментариев на Евангелия. «Восточная патрология» (*Patrologia Orientalis*) также содержит уже около 200 томов (на арабском армянском, коптском, эфиопском, грузинском, греческом и славянском языках). «Корпус восточных христианских авторов» (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*), включающий шесть серий (сирийскую, коптскую, армянскую, грузинскую, арабскую и эфиопскую), в настоящее время «перевалил» за 500 томов. Следует отметить, что после Второй Мировой войны появились и другие критические издания текстов отцов Церкви и христианских писателей. Из них наиболее солидными можно считать следующие: во-первых, монументальный «Корпус христианских авторов» (*Corpus Christianorum*), издающийся в Бельгии католическими учеными (издательство «Бреполс»). Этот «Корпус» подразделяется на несколько серий: «Латинскую серию» (*Series Latina*), которая по плану должна содержать 250 томов и включать произведения западных христианских авторов первых семи столетий (вышло более 170 томов); к ней непосредственно примыкает серия «Средневековое продолжение» (*Continuatio Mediaevalis*), охватывающая период с VIII до XII вв. (вышло около 70 томов); чуть позднее (с 1977 г.) стала выходить «Греческая серия» (*Series Graeca*), ставящая задачей издание творений посленикейских отцов и учителей Церкви, а поэтому органично дополняющая «Берлинскую серию» (вышло более 20 томов); наконец, «Апокрифическая серия» (*Series Apocryphorum*), начатая в 1983 г. (изданы апокрифические «Деяния Иоанна» и «Армянские деяния Апостолов»). По своей монументальности данный «Корпус» вполне можно сравнить с

«Патрологией» Миня, но по качеству издаваемых текстов и по критическому аппарату он намного превосходит ее, используя все достижения современной науки. Во-вторых, нельзя не сказать и о столь выдающейся серии, как французская «Христианские источники» (*Sources chretiennes*). Начатая еще во время второй мировой войны, она сначала содержала лишь французский перевод произведений христианских писателей (как греческих, так и латинских), но вскоре перестроилась на издание самих текстов с параллельным переводом (лишь восточные христианские авторы издаются только в переводе). Серия эта замечательна тем, что отдельные выпуски ее, как правило, снабжаются обширным предисловием (часто перерастающим в монографию) и комментариями. Количество томов данной серии приближается к 400. (А. С.) – 127.

3. Специальные источники церковной истории

Переходим теперь к тому, что написано было в древности по церковно-исторической литературе. Труды этого рода представляют собственно уже обработку в большей или меньшей степени церковно-исторического материала. Но для нас они являются вместе и первоисточниками.

Греческая церковная историография

Евсевий Кесарийский

Во главе церковных историков стоит знаменитый Евсевий кесарийский с его историческими трудами: *Libri chronicorum II*, *Historia ecclesiastica* и *Vita Constantini*. О жизни его мы знаем очень мало. Родился он между 260 и 270 годами, умер около 340 года. Из его жизни до поставления в епископа известны отношения его к кесарийскому ученому пресвитеру Памфилу, из уважения к которому он принял название «Памфила». Впрочем, относительно этого нельзя сказать ничего определенного. В исторических памятниках мы встречаем имя Евсевия только в родительном падеже: Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου, так что не можем сказать, есть ли это «τοῦ Παμφίλου», по свойству греческого языка, обозначение того, что отец Евсевия назывался Памфилом, подобно «'Αλέξανδρος τοῦ Φιλίππου», или же именительный падеж для Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου есть Εὐσέβιος ὁ Πάμφιλος, и тогда это будет значить то, что Евсевий действительно принял название «Пам-фил» из уважения к Памфилу. С этим ученым пресвитером Евсевий защищал Оригена от его противников. О гонениях Диоклетиана Евсевий говорит как очевидец. Он сам подвергался им, но остался жив. Это послужило поводом к нареканиям: говорили, что он спас себе жизнь уступкою и изменил христианству. Однако эти подозрения должно считать преувеличенными, потому что вскоре после гонений Евсевий сделался епископом кесарийским и вся его деятельность проходит в этом сане. Более пререканий вызвал Евсевий как ученый богослов-историк.

Прежде всего подвергалось обсуждению его догматическое православие – был ли он арианином или православным. Уже в V в. суждения об этом делились, но самое верное мнение то, которое отклоняет самый вопрос об этом. Во всяком случае, Евсевий не принадлежал к числу великих исторических гениев, которые прозревают в глубь фактов и событий и широко оценивают их. Это был человек высоко образованный, в то же время – мыслитель заурядный. Кроме строгого православия, утвержденного на Никейском соборе, и строгого арианства, существовал еще взгляд Оригена, разделявшийся многими. Евсевий, как человек середины, и держался оригеновского богослов-ствования. Он, как говорят о том его отношения к Памфилу, был оригенистом и полагал, что все важные вопросы уже разрешены Оригеном. Поэтому, когда явилось арианство, которое получило сильный отпор со стороны Александра

александрийского и Афанасия Великого, Евсевий не понял сущности этого явления: ему казалось, что Ориген хорошо решил догматические вопросы, а арианство не составляет особенной важности, и по этой причине не приставал ни к арианам, ни к Александру. В конце Евсевий более сблизился с арианами, во всю свою жизнь стоял вместе с ними и по своему историческому положению не мог считаться православным. Естественно, что некоторые из ариан считали его своим главою, а Афанасий Великий считал тоже арианином. Такой взгляд отразился и на отношении к его трудам. Но если мы примем во внимание все сказанное, то сам собою отклоняется вопрос, был ли Евсевий арианином, или православным, и догматическое положение Евсевия определяется так: Евсевий не был ни православным, ни арианином, – он был оригенистом ¹⁶

В новейшее время неблагоприятный взгляд на Евсевия основывался не на этом, а на качестве самой работы. Евсевий интересовал ученых со стороны достоверности своих исторических сказаний, особенно сочинения «De vita Constantini» («О жизни Константина»). В этом сочинении преобладает тон панегирический. Поэтому думают, что Евсевий преувеличивает деяния этого государя, и делают вывод, что произведение это далеко не достоверно и даже документальною частью его должно Пользоваться с осторожностью. Евсевий видит в Константине В. человека совершенного и благочестивого, он не находит слов для достойной характеристики заслуг императора. Так как подобный панегирический тон должен быть значительно понижен, как показали исследования, то этим набрасывается некоторая тень подозрения на правдивость Евсевия как историка говорят, что он скорее придворный льстец, чем историк. В этом случае указывают на то, что Евсевий умалчивает, например, о казнях, которые производил Константин над членами своей фамилии, ничего не сообщает о несчастной судьбе Криспа, старшего сына Константина. Таким образом, является вопрос, насколько можно доверять Евсевию, когда он касается различных исторических событий.

Что Vita Constantini не есть строгая история, это в известной степени справедливо. Но нельзя забывать, что и самый па-негиризм Евсевия имеет важное значение. Евсевий освещает гонения на христиан не только в смысле деятельности дьявола и злобы человеческой; напротив, он беспристрастно обрисовывает состояние христиан перед гонением Диоклетиана такими чертами, что это гонение – попущение Божие, гроза, долженствовавшая очистить воздух. Признавая все это, он, очевидец гонения, отлично понимает, какое это было бедственное время, и высоко ценит благодеяние, оказанное церкви Константином, и рисует его героем,

забывая о некоторых его недостатках. Евсевий не был человеком, значительно возвышающимся над своими современниками, и отношение Евсевия к Константину было общим отношением к нему восточных епископов. Гонения на востоке были более тяжелые, чем на западе. Когда на императорский престол вступил Константин, положение восточных христиан изменилось: по миланскому эдикту они освобождались от преследований за исповедуемую ими веру. Тем не менее, несмотря на существование миланского эдикта, гонения фактически были возможны и нередко предпринимались против христиан. Отсюда легко было прийти к заключению, что вся опора для исповедующих Христово учение – не в ином чем-либо, как в самом Константине. Вот почему Константин Великий является окруженным ореолом славы и современники отзывались о нем с похвалою. Что касается до умалчивания Евсевия о казнях лиц императорской

фамилии, то строго обвинять его за это едва ли возможно. Современный историограф не смотрит на убийство родственников глазами сентиментализма: Константин действовал по принципу политической необходимости. Впрочем, едва ли справедливо ставить историка перед дилеммой: или говорить безусловно все, не исключая и государственных тайн, или не говорить ничего. Если в настоящее время документы даже академического характера могут издаваться только по истечении известного числа лет, то что удивительного, если историк IV века, издавая свои труды, прошел молчанием некоторые факты, говорящие не в пользу современного ему императора. Евсевий действовал так, как в подобных случаях поступают все, тем более, что сочинения его могли доходить до самого императора. В последнее время голоса компетентных историков склоняются к более благоприятному взгляду, даже и на «Жизнь Константина». Так, Моммсен признал подлинность документов, приводимых в *Vita Constantini*.

Другое возражение против Евсевия построено не на *Vita Constantini*, а на *Libri chronicorum*. Здесь Евсевий будто бы грешит тем, что утаивает свои источники: хронику Евсевия считали негласным документом его недобросовестности. Известно, что еще ранее писал хронику Секст Юлий Африкан; но она сохранилась лишь в отрывках. Предполагали, что Евсевий скомпилировал труд Африкана, не называя его первоначального автора. Уже Скалигер (1606) указывает на тот факт, что Евсевий умалчивает о хронике Юлия Африкана, хотя имел ее под руками и пользовался ею при составлении своей хроники. Само по себе это обвинение не особенно сильно, ибо в Древности было не в обычае

указывать цитаты, – но держалось оно слишком упорно.

В новейшее время исследованием этого вопроса занялся проф. Гельцер, державшийся сначала того же мнения (*H. Geizer, Sextus Julius Africanus und die Byzantinische Chronographie. Lpz. 1880–1885*). Но когда он приступил к сравнительной оценке того и другого автора с убеждением в величии Африкана и ничтожестве Евсевия, то, по его собственному выражению, весы Евсевия все более и более поднимались, а весы Юлия Африкана все более и более понижались; оказалось, что Евсевий дал произведение более образцовое, чем Юлий Африкан Евсевий пользовался более обильными и лучшими источниками, и, если он, пользуясь трудом Юлия Африкана, умалчивал о нем, то потому, что предполагал, что читатели, интересующиеся его сочинением, имеют под руками и хронику Юлия Африкана. Труд Африкана в свое время был настолько известен, что всякий интересующийся историей был с ним знаком, и цитировать его не представлялось необходимым. Обвинение против Евсевия, таким образом[^] является настолько же остроумным, насколько обвинение учебника истории Нового Завета, повествующего о поклонении волхвов, в краже этого рассказа из евангелия Матфея. Помимо обилия источников, Евсевий заявляет себя и большею широтою и большею научностью взгляда. Он писал в то время, когда весь интерес сосредоточивался на утверждении древности христианской религии, когда старались доказать, что еврейская история самая древняя. Несмотря на это, Евсевий проводил мысль, что основы культуры были и прежде Моисея. Особенность взгляда Евсевия сказалась и в том, что он для своей хронологии избрал годы не от сотворения мира, но от Авраама, и по ним до конца доводит свою хронику. Читая хронику Евсевия, Гельцер поражался начитанностью Евсевия, его знанием источников, которыми он пользовался с таким умением, что не затемняет для нас добытых им результатов.

а) *Хроника* Евсевия распадается на две части: 1) *χρονογραφία*, обширное введение, – выписки из исторических документов, на основании которых установлена хронологическая система; 2) *χρονικοί κανόνες*, синхронистические таблицы. Каноны (*κανών* линейка, графа, прямая регулирующая черта) представляют ряды вертикальных граф, в которых содержатся только цифры, составляющие так называемые «*fila regnorum*», («нити царствований»). По ту и другую сторону этих граф находится так называемое «*spatium historicum*», т. е. поля, куда заносятся события из истории политической на одной стороне и события из истории церковной на другой. Таким образом, события церковной и политической истории разделены были и внешним образом. Хронологические каноны

начинаются с рождения Авраама. Первый год жизни Авраама Евсевий отождествляет с 43

годом Нина, царя ассирийского (который в этом году построил город Ниневию), с 22 годом Европса, царствовавшего в Сикионе (Σικύων) в Греции, и с 1 годом 16-й египетской династии (так называемой Фивской, Θηβαίοι). Таким образом, хроника начинается пятью *fila regnorum*: в первой графе общий счет годов от Авраама, вторая графа надписана Νίνος, третья 'Αβραάμ, четвертая Ευρωψ, пятая Θηβαίοι. И в *spatium historicum* занесено по одну сторону: γεννάται ὁ παρ' Ἑβραίοις Ἀβραάμ, («у евреев родился Авраам»), по другую: Νίνος τὴν πόλιν μεγάλην Νίνον, ἣν οἱ Ἑβραίοι Νινευί καλοῦσιν, ἐκτίσεν ἐν τῇ γῆ τῶν Ἀσσυρίων («Нин образовал в земле ассирийцев великий город Нин, который евреи называют Ниневией»). *Fila regnorum* увеличиваются потом до 10, а затем сокращаются до трех: в первой – олимпиады, во второй – годы от Авраама, в третьей – годы римских императоров.

Форма, данная Евсевием своему произведению, была пагубна для его дальнейшего существования. Она была искусственной и требовала искусного писца для копирования, потому что малейшее уклонение от подлинника извращало его. Кроме того, форма эта значительно увеличивала цену сочинения, потому что оставляла много свободного места, что при дороговизне пергамена было очень ощутительно; между тем стремление к экономии в материале (т. е. неоставление свободного места) неизбежно сопровождалось порчею первоначального вида. На целое, например, царствование в 10 лет приходилось одно церковное и два события политических. Первое политическое соответствовало первому году царствования, второе – восьмому, а церковно-историческое – пятому. Первое политическое событие нужно было изложить в «*spatium historicum*» против первого года царствования. Затем в графе политических событий должен был следовать пробел под вторым, третьим и т.д. до восьмого, под которым должно быть записано второе событие. В графе событий церковно-исторических пробел должен быть с 1-го по 4; под пятым годом запись, а с 6-го до конца пробел. Между тем переписчики для экономии места пробелов могли не оставлять, а повествование о событии первого года продолжали под вторым, третьим и т. д. Могли быть и случайные искривления строк, так что в одном списке событие могло быть записано под одним годом, а другом – под другим. Являлся вопрос, к которому же году оно относится. Таким образом, чем более труд Евсевия копировался, тем более портился. В конце концов греки, по обычаю, утеряли греческий подлинник, а сохранился и был

известен на западе лишь латинский перевод второй части, сделанный Иеронимом, который был им дополнен сведениями, неизвестными Евсевию, и продолжен до 378 года. Этот латинский перевод только и был прежде издаваем, но он сохранился во многих разногласящих рукописях. Прежде предполагали, что текст Иеронима и есть дословный перевод хроники Евсевия, но потом оказалось, что в нем есть некоторые изменения и отступления.

Первая попытка восстановить подлинный текст хроники Евсевия сделана в 1606 году ученым Скалигером по данным, находящимся у Кедрина и Синкелла. Так как эта попытка оказалась неудачной, то ученые вынуждены были пользоваться переводом Иеронима, как положительною величиной, до появления в печати армянского перевода хроники. Рукопись этого перевода прислана была в 1787 г. из Иерусалима в Константинополь, и с нее сделаны в 1790 и 1793 гг. две копии для венецианского мекхитариста Авкерьяна. В армянском переводе оказалась и первая часть хроники, которой нет в переводе Иеронима. Вопрос об издании этого памятника был спорным между самими мекхитаристами. Пререкания кончились тем, что один из них, Зограбян (Zohrab), явившись в Милан, издал вместе с Май в 1818 году латинский перевод армянского текста. Но в том же году выступил и другой издатель, Мкртич Авкерьян (Aucher), который в Венеции вместе с латинским переводом выпустил и армянский текст. В 1833 г. Май издал хронику в 8 томе *Nova collectio*. Таким образом, явилась возможность проверить латинский перевод Иеронима. Но прошло 33 года, прежде чем явилось издание хроники вполне удовлетворительное. Это издание было сделано Альфредом Шоне (*Schöne*) в его «*Eusebii chroniconum libri duo*»; второй том этого издания явился в Берлине в 1866 году, а первый – в 1875 году. Чтобы осуществить это издание, требовалось много труда. Много сделано в этом отношении ученым Петерманном, который был и в Константинополе, и в Венеции, чтобы иметь возможность восстановить армянский текст полнее. Этому ученому удалось восстановить армянский текст на основании двух рукописей. Из второй из этих рукописей ее варианты отмечены литерой «N»), относящейся к 1696 году и писанной в Токате, видно, каким образом сохранился армянский текст хроники Евсевия. ученый Самуил анийский писал хронику до 1179 г. и для древнейшего времени ограничился тем, что сообщил лишь текст хроники Евсевия.

В новом издании хроники Шоне, в первой части армянский текст в латинском переводе Петерманна заменил греческий, сохранившийся лишь в отрывках. Второй том квартанта, изданного Шоне, имеет такой вид.

Левая страница разделена на две неравные части: одна (поле) занята греческим текстом, т.е. выписками из позднейших писателей, которые посредственно или непосредственно пользовались Евсевием, в другой помещаются *fila regnorum* и *spatium historicum*. При цифрах в *fila regnorum* стоят латинские буквы; под этими же буквами записаны приходящиеся на данные годы события в греческом тексте и в *spatio historico*. На поле (за *spatium historicum*) отмечены варианты из армянских рукописей. На правой странице – латинский перевод Иеронима, – именно: *fila regnorum*, *spatium historicum*, а на поле (за *spatium historicum*) частью отмета вариантов латинских рукописей, частью указание на латинские источники, которыми пользовался Иероним в своих Дополнениях. В конце, после 2342 года, когда хроника Евсевия прекращается, на правой и левой странице идет хроника самого Иеронима. Все предшествующие труды издателей хроники Евсевия утратили с появлением этого труда свое значение и пользоваться теперь приходится только Шоне. Встречаясь, поэтому, в каком-нибудь ученом сочинении с хронологической датой, основанной на Евсевий, приходится ставить прежде всего вопрос: имел ли автор этого сочинения под руками изДаниеШоне?

Но положительный ответ на этот вопрос еще не говорит за то, что эта дата поставлена верно. Это легко понять тому, кто знает, какой вид имеют хронологические каноны Евсевия. Вот Для образца частичка их:

Олимпиады

Годы от Авраама

Годы Траяна

221

2120

7

В Риме сгорел золотой дворец

2121

8

Сильное землетрясение; в Азии разрушены 4 города

Траян воздвиг на христиан гонение

2122

9 Мученически скончался Симон Клеопов, епископ церкви иерусалимской. Его приемником был Юст. Равным образом и Игнатий, епископ Антиохийский, скончался мученически

Из этой внешней формы хроники видно: 1) что каждое событие помечается (даже и в последнем отделе хроники) *minimum* тремя датами, которые, следовательно, могут и не сойтись между собой. Следовательно, весьма важен вопрос: который из трех столбцов Евсевия нужно считать нормальным? Лица, которые не работали над хроникой Евсевия продолжительное время, принимаясь за нее, легко впадают в ошибку: точных хронологических дат Евсевия ищут в годах царствования; например, если событие стоит против восьмого года царствования Марка Аврелия, то его и датируют на основании современных точных сведений о том, с какого момента начинается и каким кончается 8-й год Марка Аврелия. Но величайший из знатоков хронологии в нашем веке, проф. *Альфред фон Гутшмид*, в ряде специальных работ показал, как следует пользоваться хроникой Евсевия. Указанный вопрос решен им в 1868 г. (следовательно, после выхода в свет II тома издания Шоне, в котором помещены *χρονικοί κανόνες*), в работе: *De temporum notis quibus Eusebius utitur ii Chronicis Canonibus* [перепечатана в 1 томе *L. von Gutschmid, Kleine Schriften. Herausgeg. von F. Rühl. Leipzig 1889. S. 448–482*].

Результат предпринятой им обширной сверки дат следующий: а) олимпиады Евсевия (т. е. армянского списка) – искусственные, юлианские, которых начало 1 января 777 года до Р. Х. которые ставятся против юлианских високосных годов; в латинской переделке Иеронима – олимпиады истинные (начало около 1 июля 776 г. до Р. Х.). б) Изредка Евсевий заимствует факты из памятников, где счет велся по истинным олимпиадам; но в этих случаях он не делает редукиции на свои фиктивные юлианские, а записывает такие факты под теми же годами олимпиад юлианских, под какими годами олимпиад не юлианских, а истинных они значились в его источниках. Таким образом, по самому характеру событий ученый должен угадать, из какого автора он заимствует данные. И если Евсевий пользуется авторами, употребляющими правильные олимпиады, то ученый должен исходить из олимпиад, а не от годов от Авраама. в) Но основной, нормальный «канон» Евсевия – это годы Авраама; от них всегда и нужно отправляться в хронологических определениях (или же наперед доказать, что этот «канон» для данного события не может служить нормой). Евсевий искусственно подводил годы царствований под годы от Авраама; при этом, конечно, могли происходить неточности; так, например, Тиверий умер в марте, а годы Авраама считаются с осени. Таким образом, отождествление годов царствования преемника Тиверия с

годами от Авраама будет неизбежно неточно, г) Что касается редукции годов от Авраама в хронике на годы до Р. Х. или от Р. Х. по эре Дионисиевой, то в данном случае хроника Евсевия распадается на несколько отделов: 1) с 1–1239 г. от Авраама; при вычислении нужно из 2019 вычесть год Авраама (а), получится год до Р. Х., на который падает событие (2019-а году До Р. Х.). 2) С 1240–2016 г.; нужно из 2017 вычесть год Авраама год до Р. Х. (2017-а году до Р. Х.). 3) С 2017–2209 г.; следует из года Авраама вычесть 2016 год от Р. Х. по нашему счислению (а-2016-году по Р. Х.). 4) С 2210–2343 г.; следует взять год Авраама, вычесть 2018 - год от Р. Х. (α-2018 году по Р. Х.). Наконец, 5) отдел, обработанный Иеронимом, с 2343–2395; по рецепту фон-Гутшмида, нужно из года Авраама вычесть 2017, получится год от Р. Х.

Но в последнем случае я не могу согласиться со взглядом Гутшмида: следует вычесть не 2017, а 2016 (A. von Gutschmid: «-2017 году по Р. Х.; я: а-2016 году по Р. Х.). Можно насчитать, по крайней мере, 19 дат, приходящихся на время жизни Иеронима, которые нужно было бы датировать фальшиво, если руководиться правилом фон-Гутшмида. В сущности разногласие между мной и Гутшмидом сводится к следующему в наличных рукописях хроника Иеронима кончается 2395 г., под которым помещено: плачевная битва во Фракии (*Lacrimabile bellum in Thracia*), во время которой погиб Валент. Как известно, битва происходила 9 августа 378 г. Так как август последний месяц года, если считать по годам эры Авраамовой, то она происходила в конце года Авраамова. Так как Иероним не мог не знать года, в который было это сражение, то, заключает фон-Гутшмид, ясно, что 2395–178 2017. Я предполагаю, что в рукопись вкралась ошибка. Писец произвольно продолжил счет годов до 2395, тогда как Иероним окончил 2394 годом; 2394–378 2016. Следовательно, из года Авраама нужно вычесть 2016.

2) Из той же внешней формы «канонов» легко понять, как уже было замечено, что она крайне неблагоприятна для верного сохранения хроники Евсевия. Ничтожное искривление строки в *spatium historicum* вело уже к ошибке на год-на два в дате; длинные записи событий почти всегда стояли против нескольких лет «канонов», и очень трудно было понять, относится ли вся эта запись к году, против которого приходится первая строка, или отдельные подробности записи относятся к тем годам, против которых они записаны; например, хочет ли Евсевий сказать, что и начало гонения Траяна, и смерть Симона, и хиротония Юста и т.д. падают на 2122 (116) год, или же на 2122 год приходится только начало гонений, а кончина Симона и хиротония Юста – на 2123 год. Естественно, таким образом, что

в латинских рукописях Иеронимова перевода: A[mandinus], B[op-garsianus], F[reherianus], P[etavianus], R[eginensis], (S[fragments Petaviana]), M[iddlehillensis], и в армянских: N [токатская], XG [иерусалимская], оказалось немало вариантов. Шоне отдавал вообще предпочтение (почти всегда принимает в тексте) датировкам В. При помощи ориенталистов Петерманна (армениста) и Родигера (арамаиста) он старался на основании восточных переводов восполнить и исправить редакцию Иеронима и восстановить таким образом текст Евсевия. Но, к сожалению Родигер указал ему на отрывки сирийского перевода, не имеющие почти никакой ценности (список событий без годов) и просмотрел весьма важный памятник, именно «Хронику» Дионисия тель-махрского (Teil-Mahr), монофиситского патриарха антиохийского (818–845), сирийский текст которой еще в 1850 г. издал Тульберг (Upsala); Дионисий выписал почти буквально большую часть хроники Евсевия. В немецком переводе эту часть хроники Дионисия издали в 1884 году Зигфрид (арамаист) и Гельцер (историк, исследователь остатков хроники Юлия Африкана). Итог этому новому приросту критического аппарата к Евсевию подвел тот же *Альфред фон Гутшмид* в расширенной своей ректорской программе: *Untersuchungen über die syrische Epitome der Eusebischen Canones*. Stuttgart 1886 [также в 1 томе *Kleine Schriften*, S 483–529].

Результат обширного сравнения дат в разных рукописях получился следующий: а) Мы имеем дело с двумя рецензиями хроники Евсевия: 1) армянской и 2) латиносирской. б) Из 115 (99+16) событий рецензия армянская датирует правильно 45 (29+16) событий, латино-сирская 44. Igitur: достоинство обеих рецензий почти одинаково. Но в) в частности, из этих 115 событий 45 (29+16) верно датируются только в армянской рецензии, 15 – только в сирской, 16 – только в армянской и cod. P., 18 – только в P, 11 – только в сирской и P, 10 – только в армянской и сирской. Итак, г) достоинство сирской рецензии сравнительно с латинской неважное: из 59 событий, которые латино-сирская рецензия одна или вместе с армянской датирует верно, 34 записаны верно в P и только 25 в сирской. А д) по отношению к латинским рукописям итог этот гласит: 1) die Güte von P, 2) der geringe Werth von E, 3) die Werthlosigkeit von B, то есть, Шоне в латинской части текста пошел по ложному следу. А отсюда е) общее правило: изданием Шоне нужно пользоваться, наперед исправив печатный текст на основании чтений NR. Фон Гутшмид показывает, что единственная хорошая рукопись есть P – codex Petavianus. Поэтому при отнесении событий в spatio historico к годам в fila regnorum нужно отдавать пред-Почтение указаниям P. Что касается левой стороны столбца,

где помещается перевод с армянского, то нужно принимать во внимание рукопись, отмечаемую сиглою N. Положим, в spatio hisy Иеронима читаем под сиглою заметку о страшном землетрясении на острове Ко (in insula Coo). В армянском переводе это событие в рукописи G под 2013 г., в рукописи N под 2012, у Иеронима – под 2011, но по P – под 2012, PN за 2012-й последовательно, это событие Евсевий датировал 2012-м годом.

Таким образом, поставленный выше вопрос сводится к другому: данный ученый пользовался ли результатами исследований Гутшмида? Все эти подробности об операциях над хроникой Евсевия неизбежны ввиду того, что около трех четвертей тех дат которыми располагают историки для соответствующего периода времени, ведут свое происхождение из хроники Евсевия.

Вопрос о времени составления «Хроники» Евсеем решается в связи с вопросом о происхождении другого труда его, «Церковной истории». Этот последний труд, как видно из первой главы первой книги его, появился после хроники, и именно хронологические работы Евсевия послужили для него импульсом к написанию церковной истории. Можно предположить относительно хроники, что она хотя оканчивается (по Иерони-му) 2342 годом (324), но была составлена ранее и впоследствии уже была дополнена ¹⁷.

б) *Церковная история* Евсевия появилась на свете потому, что Евсевий, когда писал прежде свою хронику, собрал массу материала, который не вмещался в тесные рамки spatii historici. Евсевий решился поэтому дать более полное изложение церковно-исторических событий в новом труде: *Εκκλησιαστικὴ ἱστορία*. Первые 9 книг ее Евсевий обработал и выпустил в свет раньше последней 10-й книги, написанной по просьбе епископа Павлина тирского. В послесловии 9-й книги Ликиний остается еще верным эдикту Константина и не выступает преследователем христиан, за что Евсевий и восхваляет его вместе с Константином. Ясно, что эта книга писалась еще тогда, когда отношения Константина и Ликиния не определились вполне, т.е. до окончательного разрыва Константина с Ликинием и победы его над ним 18 сентября 323 года, когда Константин сделался единодержавным. Десятая книга уже имеет в виду измену Ликиния и кончается славословием Константину. Выясняется, таким образом, что конец своей истории он написал после 323 г. или даже 325 г., и весьма вероятно, что самая история написана им приблизительно между 315 и 316 г. ¹⁸.

И этот труд можно назвать добросовестным и даже научным. Освещение Евсеем событий для нас неважно, он для нас незаменим как

поставщик фактов, заимствуемых им из источников, до нас нередко не сохранившихся. Теологические воззрения Евсевия и широки и слишком односторонни. Он говорит о путях Божиих и воздействии дьявола чаще, чем это допускается у современных историков «). Его история в некоторых отношениях не удовлетворяет не только требованиям, предъявляемым настоящим историкам, но даже и тем, которые предъявлялись его современниками. Можно признать за бесспорное, что его современники умели лучше характеризовать исторических деятелей, чем это делает Евсевий. Они, по крайней мере, сохраняют более живых черт. Аммиан Марцеллин является положительным мастером своего дела сравнительно с Евсевием. Евсевий является тут довольно бесцветным. Нужно вообще признать, что его дарования, как историка-психолога и даже стилиста, не первостепенны. Если приложить к его истории нашу точку зрения, то она не выдержит пробы: прагматизма в ней почти совсем нет.

Но значение труда Евсевия представится в другом свете, если мы установим другую точку зрения. Вся сила его в том, что ему доступны были громадные библиотеки, кесарийская и иерусалимская, из которых он пользовался различными произведениями древних писателей. Он мастер тогда, когда выписывает. Церковно-исторический труд Евсевия есть в сущности описание богатейшего собрания книг, бывшего под руками автора, описание, расположенное в хронологическом порядке по Царствованиям императоров. В этом отношении его можно сопоставить с трудом Ассемани *Bibliotheca Vaticana* (1719–1728). Различие между Ассемани и Евсевием сводится к обилию материала, а не к сущности приемов. Из ученых историков позднейшего времени справедливо также в качестве аналогии указывают в этом случае на Тильмона, который дал образцовую историю по научной достоверности. Он открывает на каждой строке, откуда брал сведения: французский текст представляет Него перевод греческих и латинских подлинников. Читающий сразу может угадать, стоит ли он на почве достоверных источников или же только предположений. Как этот историк вел дело, так и Евсевий, который старался доказать существование известного исторического деятеля путем выписок.

По своему содержанию история Евсевия богословская. Вся светская история оставлена у него в стороне. Цели, которые он преследует в своей истории, прекрасно характеризуют ее богословский характер. В предисловии к своей истории Евсевий говорит, что он будет следить преемство апостольского предания как оно выразилось в преемстве иерархических лиц, занимавших важнейшие кафедры, и в сохранении ими

и другими учителями христианской веры апостольского учения. Это положительная задача его истории. Отрицательная – это описание тех волков, которые, появляясь в овечьей одежде, расхищали стадо Христово, т. е. еретиков, описание гонений на христиан со стороны язычников и гибели мучителей. Вот, таким образом, несложная в сущности, но строго продуманная программа его труда. Он обещал следить за преемством апостольского предания, и в своей истории он собирает такой материал, из которого видно, что преемство действительно сохранилось. Что касается отрицательной стороны, то Евсевий не относится к таким историкам, которые вполне объективны. При перечислении ересей он точно не указывает учения еретиков, а обыкновенно только говорит, что в такое-то царствование явился такой-то еретик. Например, о Савеллии он говорит, что в учении Савеллия чувствуется великая хула на Бога; очевидно, из такого сообщения нельзя получить ясного представления о лжеучении Савеллия. Относительно гонений он последовательнее.

Порядок изложения такой: говоря весьма подробно о древнем периоде церковной истории, он называет римского императора, а также епископов, управляющих главнейшими кафедрами – иерусалимской и другими в царствование этого императора. Установивши такую хронологическую рамку, он из литературных памятников извлекает синхронизмы и метасинхронизмы, и при этом сообщает сведения о содержании этих произведений, о переписке между епископами, ересях, полемике против них. Обыкновенно он говорит, что в таком-то документе буквально (κατά λέξιν) сказано так; благодаря этой манере собственные догадки Евсевия довольно легко отличить от фактически данного. Он пользовался греческой литературой; по-сирийски же он, как епископ Кесарии палестинской, вероятно, мог читать, но не видно, чтобы он широко пользовался сирийской письменностью. Что касается латинских памятников, то он пользовался ими в переводах, но не особенно искусных, так что понять многие места, если бы не сохранилось подлинников, было бы невозможно.

Последние книги истории Евсевия посвящены истории гонений при Диоклетиане. В конце истории, или после восьмой или девятой книги, помещается в рукописях и «Сказание о мучениках палестинских» (Περί τῶν ἐν Παλαιστίνῃ μαρτυρησάντων). О них Евсевий говорит или как очевидец, или по показаниям очевидцев. Самое видное место здесь занимает мученичество Памфила, пресвитера кесарийского, – друга Евсевия. «Сказание» сохранилось в подлиннике до нашего времени в сокращенной версии. Полная версия имеется лишь в сирийском переводе, изданном Вильямом Кюртоном в 1861 году (Ж Cureton, History of the Martyrs in

Palestine. London 1861). В рецензиях, вызванных этим изданием, указывается важное значение сирийского перевода, которое легко понять, имея в виду тот факт, что греческий текст в хронологии представляет непобедимые трудности ¹⁹ ²⁰. В последних книгах истории особенно проявляется многословие Евсевия, которое составляет его недостаток. Здесь мы находим много лишнего, и по этому обстоятельству можем судить о Евсевии как о писателе вообще. Вообще слог его сочинений весьма темен и запутан. Если он является в некоторых местах своей истории воздержным на слово, то это положительно служит в пользу интересов церковной истории.

Первое издание церковной истории Евсевия (editio princeps) было сделано в Париже в 1544 г. in folio Робертом Стефаном. Выход этого издания был, можно сказать, фатален для из-Даний последующего времени. Издание было сделано по одному кодексу, находившемуся в Парижской королевской библиотеке, который носил название «codex Regius» и был очень плохим [немногие чтения, также разделение на главы, заимствуются из другой рукописи, codex Medicaeus]. За изданием Стефана следует издание в Париже 1659 г. талантливой Валу (Valesius). Последний в своем деле был связан предшественником. Считая издание Роберта Стефана верхом совершенства Валуа почти везде удержал его текст. Но имея хорошие пособия в кодексах С [Mazarinaeus], В [Medicaeus], D [Fuketianus], Fa [Savilianus], пользуясь ими и некоторыми другими, – он под строкою указал более правильное чтение. Текст Валуа перепечатал в Кембридже в 1720 г. Reading. В издании Валуа дана история Евсевия в «Патрологии» Миня (1857).

Затем были издания Stroth'a в Галле в 1779 г. и Zimmermann'a во Франкфурте в 1822. В 1827 году вышло издание Heinichen' в Лейпциге. Он имел для своего критического аппарата лишь данные Валуа. Шаг вперед, благодаря сверке некоторых кодексов, сделал Eduard Burton, издание которого явилось в 1838 году в Оксфорде и было перепечатываемо в 1872 и 1881 гг. Bright'oM. Затем последовало издание Albert's. Schwegler'a 1852 г. в Тюбингене, где хорошо выяснены те группы, в которые следует разместить рукописи Евсевия. Но, хорошо классифицировав рукописи, он задался ограниченной целью, желая восстановить тексты Евсевия на основании главным образом С [Mazarinaeus или Parisiensis 1430].

В Шаффгаузене (Scarphusia) в 1859–1862 гг. издал по частям историю Евсевия бреславский католический профессор, бывший протестант, перешедший в католичество, и бывший доцент берлинского университета, Hugo Lämmer. По переходе в католичество, Гуго Леммер занял кафедру

церковной истории в католическом бреславском университете. Побуждения к переходу в католичество изложены им в брошюре «*Misericordia Dei*», которая вскоре после издания сделалась антикварной редкостью. Леммер-католик был, так сказать, *persona grata* в Риме, и потому ему легко отворялись двери тех библиотек, в которые раньше ему было бы весьма трудно проникнуть как протестанту. Он для изучения рукописей Евсевия побывал в Дрездене, Вене, Венеции, Риме и Мюнхене и таким образом свой критический аппарат довел до цифры 24 евсевианских рукописей и отрывков. Это был огромный шаг вперед. Но Леммер предположил, что кодекс О (*Venetus 338*) наиболее верно передает подлинный

текст Евсевия, между тем, напротив, этот кодекс представляет своеобразное сокращение других редакций. Леммер воспроизвел даже разделение на главы по кодексу О. С французскими и английскими рукописями он не был знаком, а потому венецианская рукопись не была сверена с ними. Рукописи, которыми пользовался Леммер при своем издании, расположены у него в порядке Шwegлера.

К 1868 г. относится наиболее удовлетворительное для своего времени второе издание *Гайнихена*, также в Лейпциге. Гайнихен стоит в сущности на плечах Леммера. Это видно из того, что, например, *Vita Constantini*, которой не издавал Леммер, он издает только по 5 рукописям, тогда как церковную историю – по 24. После этого издания шаффгаузенское издание Леммера утратило свою цену. Гайнихен отбросил ненужный для ученого читателя Евсевия латинский перевод его в прежних изданиях. Ясные места греческого текста Евсевия Гайнихен оставил без примечаний; темные же места он снабдил примечаниями под строкой, где указал латинский и немецкий перевод этих мест. Когда же текст Евсевия грешил неологизмами, то Гайнихен отсылал читателей к руководствам по грамматике позднейшего греческого языка.

После этого большинство сочинений Евсевия было издано в Лейпциге *Диндорфом* в 1871 г. Это издание представляет собою шаг назад сравнительно с прежними изданиями, именно вторым изданием Гайнихена. В прежних изданиях устанавливалось уже разделение рукописей сочинений Евсевия на 2 или даже на 3 фамилии, а Диндорф опять их смешал в своем издании. Дин-Дорф хочет восстановить наилучший текст лишь по некоторым кодексам – прежде всего (как и Шwegлер) по С; но в ряду этих избранных фигурирует и О, хотя она принадлежит к другой фамилии, и в своем эклектизме Диндорф оказался непоследователен и нередко отвергает чтение С и принимает чтение

других рукописей.

Что, собственно, остается сделать для восстановления текста церковной истории Евсевия? По поводу издания Диндорфа и затем в последующее время раздавались сетования немецких ученых о том, что еще нет вполне удовлетворительного критического издания текста Евсевия. Но эти сетования напрасны.

Лучшее, конечно, всегда является врагом хорошего, и чело веческая мысль необходимо со временем должна двигаться вперед. Но едва ли будет найдено что-либо существенно новое в сравнении с тем, что дано уже у Гайнихена. В подборе разночтений, который сделан им в его издании, заключается масса материала, и все дело ученых издателей Евсевия сводится к таксировке рукописей. Но, может быть, чтение текста Евсевия всегда будет спорно.

Для восстановления текста Евсевия может, по-видимому, служить, кроме рукописей, еще Никифор Каллист (ок. 1333 года). Но это писатель поздний и поэтому не авторитетный; между тем есть рукописи Евсевия от X в. Притом Каллист иногда изменяет текст Евсевия. Значение Каллиста как комментатора, т.е. насколько он объясняет Евсевия, неважно. История Каллиста получает значение лишь потому, что он мог пользоваться библиотекой константинопольского патриархата. Это греческое пособие. Если бы при оценке рукописей истории Евсевия признать критерием давность, то следовало бы признать наиболее совершенным то чтение Евсевия, которое мы находим в латинском переводе истории Руфина аквилейского. Но Руфин только передавал латинским языком Евсевия, а ничуть не буквально переводил его, и потому нельзя утверждать, что чтение Руфина вполне правильно и наиболее совершенно. Нельзя по той же причине признать совершенным и чтение Евсевия, находящееся в сочинении Иеронима «De viris illustrious».

Кроме греческих пособий и латинских переводов есть еще источник для установления текста Евсевия. Это восточные переводы – сирийский и армянский. Из сирийских рукописей перевода истории одна относится к VI в. и находится в Лондоне в нитрийском собрании сирийских рукописей Таттама; она содержит лишь первые пять книг. Другая рукопись едва на 120 лет моложе Евсевия и писана в 462 г., находится в Имп. публичное библиотеке в С.-Петербурге; в ней недостает 6-й и отчасти Ж и 7-й книг. Издания этого сирийского Евсевия ожидали от *Вильяма Райта (Wright)*. [За его смертью оно было доведено до конца в 1898 г. *Мае Бьен'ом* (Кембридж). Годом раньше вышло так же в Лейпциге издание *Беджана (Bedjan)*]. В рукописях, (1)сказано, есть пробелы. Но где нас оставляет

сирийский перевод, там является на помощь армянский перевод. Ученый армянин *Джари (Djarian)* в 1877 г. издал в Венеции свой перевод Евсевия на армянский язык, а внизу напечатал древний армянский перевод [с сирийского]. Этот перевод, хотя рукопись поздняя, V в. и относится к временам Месропа ²¹.

С собранием восточных пособий для Евсевия критический аппарат можно считать законченным. Если осилить все эти пособия, то в результате получится, что существует два класса кодексов Евсевия: одну рецензию можно назвать парижской (С, мазариновской), другую – флорентийской (G и H, к ней относится и рукопись московской синод, библиот. J). Сирийский же перевод и армянский примыкают то к одним из них, то к другим. Таким образом, при издании Евсевия нельзя остановиться на одном каком-нибудь чтении, но надо или идти путем эклектическим, или же излагать последовательно два чтения (одно в виде текста, другое – в виде примечаний); может быть, рецензии дошли не от одной рукописи Евсевия, тогда, следовательно, получится тот вывод, что они так и должны остаться ²².

в) О позднейшем труде Евсевия, обнимающем события эпохи Константина Великого, о его четырех "Словах" (λόγοι) о Констанине, или Жизни Константина в 4 книгах, речь была уже выше. В издании Гайнихена за ними следуют в качестве 5-й книги Слово Προς τόν συλλόγον των αγίων («К собору святых») императора Константина и, наконец, как заключение, Слово самого Евсевия по поводу тридцатилетия царствования Константина»).

Как первоисточник для этого периода сочинение Евсевия остается ценным навсегда, потому что Евсевий делает выписки из документов, – это с одной стороны; с другой же – о многом Евсевий говорит здесь как очевидец. Но здесь в полноте выразились все те недостатки Евсевия как писателя, которые мы уже замечаем в последних книгах его истории. Многословие, высокопарность и запутанность составляют характеристическую черту его «Слов» о Константине. На сочинение Евсевия о Константине нужно смотреть именно как на похвальные слова Последнему, которые не чужды исторических ошибок, неточностей и преувеличений. Такое свободное отношение к историческим данным вообще свойственно ораторам, как это показывают примеры, подобранные А. П. Лебедевым. «Слово» по поводу тридцатилетия Константина к истории жизни последнего ничего не прибавляет и является как бы официальным подтверждением всего сказанного в ней.

Продолжатели Евсевия в V и VI вв.

Продолжателями дела Евсевия на поприще историографии являются лица, жившие сто лет спустя после него. Особенно благоприятной в этом отношении является эпоха царствования Феодосия Младшего; здесь в короткое время выступает целый ряд церковных историков.

Первое место по времени принадлежит арианскому историку *Филосторгию*, жившему около 425 года и написавшему 12 книг, из которых каждая начинается одной из букв его имени. Это произведение, ввиду неправославия автора его, не было распространено в Византии, и мы знаем его по выпискам, сделанным Фотием (Biblioth. cod. 40). Само собой разумеется, что Филосторгий писал с своей точки зрения, и освещение исторических событий у него чисто арианское. Но так как у него под руками были документальные источники, касающиеся арианства, то для более ясного понимания последнего очень важно было бы иметь его историю. Филосторгий сообщает немало любопытных подробностей; например, что Никейскому собору предшествовал съезд епископов Осия и Александра александрийского, на котором было решено провозгласить *ομοούσιος* на Никейском соборе. Этот рассказ не представляет собою ничего невероятного, хотя он и тенденциозен. У него есть данные и относительно тех разногласий, какие существовали в среде самих ариан. Особенно замечателен его взгляд на Василия Великого и Григория Богослова. Он представляет их настолько учеными, что Афанасий Великий является почти младенцем пред ними. И это представление кажется беспристрастным, потому что Ев-номий, почитаемый от Филосторгия, находился в полемике с Василием Великим. Последующие исторические писатели, по-видимому, не пользовались Филосторгием.

Затем, около этого времени является еще не сохранившаяся история пресвитера иерусалимского *Исихия*; что она написана была при Феодосии Младшем, это видно из заметок в ней о феодоре мопсуэстийском, читанных на 5 вселенском соборе. Не сохранился и труд пресвитера сидского *Филиппа*, о котором фотий отзывается без особого одобрения (cod. 35).

Далее на том же поприще выступают почти одновременно три историка, которых можно назвать синоптиками, как описывавших приблизительно одно и то же время. Первый из них Сократ Схоластик. Его «Церковная история» состоит из 7 книг и обнимает время от отречения Диоклетиана от престола в 305 году до 8-го пятилетия Феодосия Младшего, или до 439 года. Сократ писал по поручению некоего священного человека Божия Феодора, как он сам выражается. Этот Феодор, как нужно догадываться, был епископ, но какую кафедру он

занимал, – неизвестно, только это не был Феодор мопсуэстийский. Относительно лица Сократа известно немного. Он родился, воспитался и жил в Константинополе; дела Константинополя ему представляются наиболее важными, и о них он говорит подробно; из рассказываемого он немало видел сам. Сводя все данные, относящиеся к его биографии, можно предположить, что он родился в конце IV века. Это видно из того, что Сократ учился у грамматиков языческих Аммония и Елладия, которые должны были бежать после закрытия серапиона в Александрии (388–389). Среди свидетелей и очевидцев, с которыми Сократу приходилось иметь дело, Авксанон, новатианский пресвитер, занимает первое место. Об этом Авксаноне Сократ сообщает, что он молодым присутствовал на Никейском соборе и видел епископов, которые родились около 250 года; значит, благодаря Авксанону, с которым Сократ лично беседовал, он мог говорить о предании за период около 200 лет. Других свидетелей и очевидцев Сократ называет тоже по имени.

Что касается побуждения для Сократа писать историю, то оно состояло в том, чтобы продолжить историю Евсевия кесарийского. Поэтому Сократ говорит более подробно о том, о чем Евсевий упоминает кратко. Свои сведения о некоторых фактах эпохи Константина Великого он почерпнул из сочинений Евсевия. Относительно же событий после Никейского собора он говорит на основании истории Руфина. Насчет литературной добросовестности Сократа нужно заметить, что он, написав уже две первые книги истории, после того как нашел доступ к тпу дам Афанасия александрийского и убедился в ошибочности показаний Руфина, счел своею обязанностью переделать их заново, в том виде, как мы имеем их в настоящее время.

Собственно, серьезной подготовки для своего дела Сократ не имел, да и не мог иметь. Образование, полученное им, было светское, и вращался он в адвокатской сфере (называется «схоластиком» он в смысле адвоката); в богословской же области он признает себя некомпетентным. Но при своей богословской некомпетентности он заявляет полную беспристрастность в оценке фактов истории церкви с своей мирской точки зрения. Одно из руководственных воззрений его – веротерпимость. Он всегда осуждает тех епископов, которые грешат против нее, и не только ариан, апполинариан, македониан, но и православных. Так, он крайне сурово говорит о Нестории за его гонительство, не сочувствует и преследованиям инославных и иноверцев Кириллом александрийским. К самим богословским спорам он относится критически; истина, по нему, лежит так близко к той и другой стороне, что можно было бы спорить и

меньше. В связи с этой веротерпимостью стоит и его умеренное отношение к Юлиану. Он не признает, что последний запретил христианам заниматься классической литературой, как утверждают другие писатели, запретил он только объяснять ее; он довольно критически относился к попытке христиан заменить классическую поэзию богословскими переложениями.

Весьма характерную сторону истории Сократа составляет вопрос об отношении его к новатианам. Многие утверждали, что и сам он принадлежал к новатианам, но это несправедливо: в своей истории Сократ противопоставляет себя новатианам как члена католической церкви. Но он на самом деле заинтересован новатианами. Так, например, он сообщает, что Новатиан скончался мученически, что новатиане присутствовали на Ни-кейском соборе, куда были вызваны их епископы; следит за преемством их иерархии, как и православных епископов. О внутренних событиях среди новатиан он имеет сведения ясные и определяет положение их даже в незначительных местностях Фригии и в Риме, что нелегко было знать, живя в Константинополе. Он подчеркивает известное отношение Златоуста к новатианам. Однажды высказывает то суждение, что Новатиан случайно не соединился с православной церковью. Наконец, относительно самого щекотливого вопроса – об отлучении от церкви падших, Сократ хотя и принадлежал к католической церкви, однако очень скептически относился и к дисциплине, допускающей неоднократное покаяние. Таким образом, с этой точки зрения, Сократ новатианствует очевидно. Такое знакомство с новатианской историей заставляет предполагать, что Сократ происходил из фамилии, принадлежавшей некогда к новатианству, почему он и мог знать прошедшую историю последнего по семейным преданиям.

Своеобразную черту истории Сократа составляет ее романизирующая тенденция. В его истории встречаются суждения настолько неосновательные, что римские католики могут только радоваться им. Так, он утверждает, что когда на востоке поднялись споры о Божестве Св. Духа, Дамас, епископ римский, написал, что следует признавать Св. Духа единосущным с Богом Отцом и Сыном, и споры кончились; утверждает даже, что вселенский собор без соизволения римского епископа состояться не может. Оригинальную черту в истории Сократа составляет и то, что он стоял за доброе имя Оригена: последний представляется ему человеком великим; лица же, нападавшие на него, – пигмеями в умственном отношении и Геростратами в нравственном. Он не забывает подчеркнуть и то, что Феофил, выступив против Оригена, сам был пойман в чтении

сочинений Оригена. Во всяком случае, осуждение Оригена было встречено Сократом несочувственно.

Источники, которыми пользовался Сократ, были ограничены. Он не знаком даже с сочинениями великих каппадокийцев. Одним из самых видных источников, который в настоящее время не существует, было «Συναγωγή τῶν συνόδων» (собрание соборов) Савина, епископа ираклийского, последователя Македония. Это собрание соборных документов обнимает чуть ли не всю историю от начала арианства. Сократ указывает, что это произведение снабжено комментариями, не лишенными тенденциозности: о фактах и событиях, которые бросали неблагоприятный свет на арианство, Савин умалчивает. Так, он не говорит о тех безобразиях, которые происходили в Александрии по случаю вступления на епископскую кафедру ариан Григория и Георгия; точно так же не говорит о том, как после смерти Афанасия Великого на кафедру поставляли арианина Лукия. Но в других отношениях этот сборник весьма ценный. Это собрание соборов важно по документальности актов и полноте их; особенно подробно здесь говорится о прениях, происходивших на соборе Селевкийском, так что, кажется, едва ли не по стенографической записи был сделан отчет.

Относительно различных подробностей истории Сократа нужно отметить то явление, что он очень серьезное внимание обращает на хронологию. Что он по местам допускает ошибки, – это не подлежит сомнению; тем не менее стремление к точному обозначению сказывается ясно. Датировку он делает по консулам. Одну из ошибок Сократа составляет датировка Сердикского собора 347 годом, и эта ошибка наделала немало затруднений. В настоящее время, после издания пасхальных посланий Афанасия Великого и оглавления к ним на сирийском языке [Cureton 1848, перев. на нем. язык Larsow 1852], признано, что собор был в 343 году²³ ²⁴. Относительно года кончины Афанасия Великого Сократ делает тоже ошибку года на два; он определяет время смерти его в 371 году, а между тем тот умер в 373 году. По-видимому, следовало бы ожидать от Сократа большей точности по крайней мере в том, что касается его как адвоката, – именно, относительно законодательства, судебных процессов и защиты. Однако сообщаемые им сведения из этой области таковы, что на основании их никоим образом нельзя признать в авторе юриста. Неверные с юридической точки зрения, таковыми же представляются они и с исторической. Например, Сократ утверждает, что будто бы император Валентиниан, женившись при жизни своей жены на ее фрейлине издал указ, дозволяющий всем иметь две

законные жены, тогда как известно, что он женился уже вдовый и на вдове.

Издание истории Сократа, вместе с изданием Евсевия, Созомена, Феодорита и Евагрия, предпринимали *Stephanus* (1544 *Christophorus* (1612), *Valesius* (1668) и *Reading* (1720). Лучшее 1 издание – *Robert Hussey*, *Oxonii* 1853 (по 5 кодексам и 4 изданиям) [^] *codd. Florentini FM* – самые важные. Текст *Brighfa* (1878) представляет шаг назад.

После Сократа церковную историю писал *Ермий Созомен*. Он был родом из Палестины, из селения Вифелии близ Газы, и находился в хороших отношениях с палестинскими подвижниками; один из них, Иларион, исцелил некогда от болезни жителя Вифелии, Алафиона (бесноватого), и это послужило поводом для обращения деда Созомена в христианство. Созомен помнил Зенона, епископа маюмского. В качестве адвоката Созомен поселился в Константинополе, где он участвовал в одной церковной процессии, бывшей при Прокле патриархе. Близкие отношения к подвижникам положили свою печать на характер Созомена, который был человеком благочестивым и склонным к аскетизму. Он написал историю церкви, обнимающую события от 324 по 439 гг. и состоящую из 9 книг. Но до нас сохранились его исторические повествования только до 423 г. Утраченная часть, впрочем, незначительна.

На вопрос, что заставило Созомена взяться за перо, точный ответ дать трудно. Нужно заметить, что Созомен, как историк, находится в тесной связи с Сократом. Сравнивая истории Сократа и Созомена, ученые пришли к тому заключению, что последний почти все заимствовал у первого. Решающее значение в этом деле имеет не то, что обе эти истории сходны в общем, но то, что и в частности они поразительно сходны. Так, некоторые эпизоды, вставленные у Сократа, встречаются там же у Созомена, хотя в них ему не было никакой логической необходимости. У Сократа есть рассказ о но-ватианском соборе и о спорах относительно празднования св. пасхи, и у Созомена тоже. О вопросе насчет празднования пасхи Сократ говорит два раза, и Созомен – тоже и в той же связи. Однако же Созомен не упоминает о Сократе как руководителе в своем труде. Признают, что самостоятельным Созомен является единственно в сведениях о существовании церкви в Персии и об иночестве в Палестине и Сирии. Здесь он писал на основании первоначальных источников, изустных сведений и свидетельств и является для нас в качестве первоисточника. Итак, Созомен пользовался Сократом, и его история есть только переделка Сократовой. И другие писатели в Византии пользовались трудами своих предшественников, но они большей частью буквально списывали с них, а Созомен только рассказал своими словами и более изящным языком то что

было написано и у Сократа.

Что побудило так писать Созомена? Вопрос – трудный. Можно думать, что Созомену не понравилось направление Сократа за сочувствие последнего новатианам за постоянное порицание гонений на неправомыслящих и за уважение к авторитету Оригена. Но хотя эти (с известной точки зрения) шероховатости Сократа сглажены у Созомена, но на этом пункте не замечается существенной разницы между трудами их. Невероятно и то, что Созомен так относился к труду Сократа потому, что надеялся, что его история будет известна не далее Палестины. Из обращения Созомена к Феодосию, которому он хотел посвятить свой труд, видно, что он предназначался к распространению и за пределами Палестины. Можно также подумать, что Созомен, писавший прежде сокращение истории Евсевия в двух книгах до 323 г., хотел сократить и труд Сократа для удобства в употреблении. Но это было излишне, так как история Сократа была довольно кратка и могла удовлетворять подобным потребностям. Да и сокращает-то Созомен не совсем удачно, так как он выпускает собственные имена многих лиц и многие хронологические даты, так что по Созомену нельзя дать точной хронологии.

На деле не только лишь в упомянутых выше пунктах Созомен является самостоятельным, так как он в этом случае пользовался нетронутыми до него материалами, о чем и сам упомянул с ударением: он прежде всего проверял и справлялся лично с теми источниками, которыми пользовался Сократ. Так, он пользовался собранием Савина. Но он расширяет свой кругозор до запада, когда указывает на Мартина турского, Илария пиктавийского. По отношению к истории патриархата александрийского Созомен пользовался греческим текстом изданной впервые Маффеи в 1738 г. «Historia acephala», которой не было у Сократа. Благодаря этому обстоятельству мы можем пользоваться у Созомена и началом истории, той частью, которая и дошла до нас в латинском переводе. Здесь, впрочем, Созомен допускает ошибочное отступление от подлинника, по которому патриаршествование Афанасия Великого продолжалось 45 лет без 30 дней, тогда как по Созомену – 46 лет. Таким образом, дело Созомена не так плохо, как представляется это у некоторых ученых. Если говорят, что он писал историю, имея слишком мало нового материала, то на это можно сказать, что и теперь пишутся разные сочинения даже без подобия нового материала. Он не цитирует по имени Сократа, но он и никого не цитирует. Подобным образом и Евсевий в своей хронике не цитирует Юлия Африкана, предполагая, что сочинение последнего известно читателям. Нужно затем обратить внимание на то,

что Созомен посвятил свое сочинение императору Феодосию, а это указывает, что, быть может, Созомен писал свою историю поневоле. Но и при всем том он сделал все, что мог ²⁵.

Собственно, по ученой подготовке Созомен стоял не выше Сократа. Он не мог разобраться там, где не мог разобраться этот последний. Но по большей полноте цитат Созомен имеет цену, и труд его ни в каком случае лишним признать нельзя. Созомену следует давать предпочтение в тех случаях, когда он не сходится с Сократом и поправляет его. При всем том это историк еще необработанный, и было бы хорошо, если бы кто принял на себя труд проверить этих синоптиков, особенно в связи с Фео-доритом, указал бы параллельные места и т. п.

Отличительной чертой труда Созомена является своеобразная церковность, доведенная до фальшивой апологетики, так как он старается придать нравственное оправдание почти всем церковным событиям. Так, относительно смерти императора Юлиана Сократ предполагал, что она произошла от покушения на его жизнь одного христианина, а Созомен, признавая эту мысль Сократа несомненно истинною, добавляет, что в этом заключается великий подвиг со стороны христиан. Или еще пример. Феодосий Великий разделил свою империю двум сыновьям, Аркадию и Гонорию, а так как оба они были несовершеннолетние (впрочем, не по летам, а по характеру, причем подобные люди бывают до самой старости несовершеннолетними по развитию своей воли), то он прибавил к ним опекунов. При восточном императоре Аркадии был опекуном Руфин, который возбудил против себя неудовольствие со стороны солдат и был убит последними. Созомен и тут не-шелся сказать, что это устроилось к вящему преуспеянию Церкви Христовой.

Лучшее издание – *Robert Hussey* [закончено . *BarrowOxonii* 1860 (по 5 кодексам, 6 сверкам [выпискамвариантов и 4 изданиям). *Codex Varoccianus* (B) ab Husseio collatus – самый важный для издания ²⁶.

Несколько позже писал свою историю *Феодорит кирский* Феодориту вообще посчастливилось в науке: в 1890 г. в России вышло выдающееся сочинение о нем Н. Н. Глубоковского (Блаженный Феодорит епископ Киррский. Его жизнь и литературная деятельность. I-II. М. 1890 ²⁷. Церковная история его обнимает собою в 5 книгах время от падения Ликиния в 323 году до 428 года. Последние главы посвящены Феодору мопсуэстийско-му и списку епископов православной церкви. Время происхождения с точностью неизвестно; во всяком случае, оно колеблется между годами 441–449-м. Суждения об этом произведении довольно разнообразны и между собою расходятся.

Вопрос прежде всего в том, знал ли Феодорит труды своих предшественников, Сократа и Созомена, и дает ли что-либо новое в сравнении с ними. В сочинении г. Глубоковского доказывается, что нет данных в пользу того, что Феодорит пользовался Сократом и Созоменом, и допускается лишь возможность знакомства его с Филосторгием. Но и это едва ли вероятно: разностей между Филосторгием и Феодоритом больше, чем сходства. Более данных в пользу того мнения, что Феодорит пользовался Руфином в греческом переводе.

Каково достоинство истории Феодорита? Германский ученый Иееп (Иер) отзываясь о нем так, что между всеми церковными историками Феодорит – самый незначительный и бесполезный. Шафф, напротив, очень высоко ценит его труд; г. Глубоковский также переоценивает его значение. На самом деле этот труд, как именно исторический, посредственный: хронология иногда перепутана, фактические подробности неверны. Феодорит пользовался иногда документами не бесспорной достоверности, вроде диалога римского епископа Либерия и Константия. Пользуясь творениями Афанасия, Феодорит не мог разобраться в истории бегств его. Ценность его истории в особенности заключается в том, что Феодорит внес в нее до 12 документов, которые сохранились только в его произведении.

Но при оценке труда Феодорита не должно упускать из виду того, что он определяет свою историю как церковную и ведет ее как церковную; а потому в смысле истории гражданской его история является крайне скудной. А Иееп только с этой (гражданской) точки зрения и рассматривает ее. Как церковный историк Феодорит имеет некоторые особенности, которые составляют его преимущество пред Сократом и Созоменом. Сократ и Созомен смотрят на церковные события из стен Константинополя. Феодорит принадлежал востоку, а потому смотрит на церковную историю из пределов этой местности и, на основании местных данных, которыми не располагали ни Сократ, ни Созомен, описывает события в пределах востока, центром которого была Антиохия. Как хороший догматист, Феодорит отлично понимал, что можно принять и под чем нельзя подписываться. У него под руками были некоторые документы, которых не имели Сократ и Созомен. Но самое важное и самое ценное в истории Феодорита то, что он научает нас понимать позднейшую эпоху арианских споров и правильно смотреть на лица и события этой эпохи. Сократ, как не богослов, усвоил себе шаблонное воззрение на лица и события востока. Он клеймит названием полуариан тех епископов, которые не имеют церковного общения с Афанасием Великим. Но судить

их с этой точки зрения невозможно. Между тем, точка зрения Феодорита является точкой зрения и Василия Великого, Григория Назианзина и других отцов. Феодорит является представителем восточного православия, стоящим на другой исторической точке зрения, чем специально-александрийская точка зрения Афанасия Великого (в ранние годы его жизни). Лица, являющиеся под пером Сократа полуарианами, у Феодорита оказываются поборниками православия; точка его зрения, очевидно, мелетианская.

Как человек высшего положения и как характер выработавшийся, Феодорит заметно сдержан в суждениях; поэтому его история полна недомолвок. Одним из примеров служит в этом отношении изложение событий, повлекших за собою падение Иоанна Златоуста, который для Феодорита был светилом. Тем не менее Феодорит не повел о нем речи с точки зрения его сторонника. В V книге он так выражается: «дойдя до этого пункта истории, я нахожусь в затруднительном положении; приходится рассказывать о дерзких оскорблениях Иоанну; но так как и противники его были лица, в других отношениях достойные, то я скрою и самые имена их». Нисколько не скрывая правды, что притеснители Златоуста были к нему несправедливы, он не упоминает имен врагов Иоанна Златоуста.

Судьба издания церковной истории Феодорита довольно странная. В печати она явилась ранее истории Евсевия. Греческий текст ее явился в *Базеле* в 1535 году. В 1544 году вышло парижское издание *Роберта Стефана*, в основе которого лежит парижская рукопись. В 1612 году она была напечатана в Женеве *Христофорсоном*. Потом история Феодорита была в 1642 году издана в его «Орега» *Сирмондом*. Но для улучшения текста, кроме исправления орфографических ошибок, Сирмонд не сделал ничего нового. Вопрос о рукописях, какими пользовались эти издатели, очень темный. Уже Роберт Стефан вслед за текстом поместил выписки различных вариантов, собранных непоследовательно. В издании женевском 1612 года есть тоже все эти варианты. Гораздо более важное значение имеет парижское издание 1673 года *Валуа*, имевшего под руками кодексы Льва Ал-ляция и Савилевский. Уже после смерти Валуа найдены были выписки из другого парижского кодекса, которые и вошли в издания 1677 и 1695 гг. Издание Валуа воспроизвел затем в Кембридже в 1720 г. *Ридинг* (перепечатано в Турине в 1748). Далее, значительный успех представляет издание *Шульце-Нёссельта*, в «Opera omnia Theodoretii» (1772). К 1854 году относится оксфордское издание *Гэйсфорда (Gaisford)*, воспроизводящее в общем рецензию Валуа. В «Патрологии» Миня (т. 82)

перепечатано издание Сирмонда.

Кроме церковной истории Феодорит писал другие два сочинения исторического характера. Первое – это «Φιλόθεος ιστορία (Historia religiosa)», «Боголюбезная история». История трактует о тридцати подвижниках и состоит из тридцати глав, и: которых каждая рисует нам жизнь одного какого-либо из эти? подвижников. Это – самая важная для истории сирийской монашества история. Издание этой истории сделано по единственной рукописи и потому не представляет никаких вариантов. Другое произведение надписывается следующим заглавием αρετικής κακομυθίας επιτομή (Haereticarum fabularum compendium)», «Сокращение еретических лжемудрований». Сочинение это состоит из четырех книг, излагающих лжеучения древних еретиков. Спорный вопрос представляет глава 12 последней книги, где Феодорит говорит о несторианстве. Одни говорят, что эта глава вставлена другою рукой. Другие, напротив, утверждают, что Феодорит после того, как порвал все связи с несторианством на Халкидонском соборе, мог, разумеется, резко отзываться о Нестории²⁸. Это сочинение отдельных изданий не имело, и даже в Corpus haereseologicum Франца Олера (Öhler) не было принято.

После Феодорита, в первой половине VI века, опять почти одновременно, выступают в качестве церковных историков три лица: Феодор Чтец, Василий, киликийский пресвитер, и Иоанн Диакриномен. Все они – утрачены. Лучше других известен первый из историков; о двух последних мы знаем по немногим ссылкам на них и из «Библиотеки» Фотия.

Феодор Чтец жил при Юстине или Юстиниане. Он, следуя Евсевию, Сократу, Созомену и Феодориту, написал в 3-х книгах свод церковной истории. Из свода было сделано сокращение, сохранившееся в оксфордском кодексе Barossianus. Из этого сокращения видно, что последняя выдержка взята из 7 книги Сократа. Продолжением этого свода была его собственная история, сохранившаяся лишь в сокращенном своде, также в cod. Barossianus в Оксфорде и в cod. Regius в Париже. Это сокращение неверно приписывается в первом кодексе Никифору Каллисту (ок. 1333 г.), оно существовало ранее, и им пользовался Уже Феофан. Сокращение разбито на 2 βιβλία, «книги» (1 – из 37 отрывков, II – из 65). I, 1–37 и II, 1–37 взяты из Феодора (до воцарения Юстина); II, 38–59 заимствована, вероятно, из ут-Раченного труда Василия киликийского (антиохийская точка зрения); II, 60–65 (о царствованиях с Константина до Льва) – может быть, из Феодора Чтеца. Феодор цитируется у Иоанна Дамаскина, в актах VII вселенского собора, у Свиды. Труды его Имели

немаловажное значение.

Иоанн Диакриномен писал, по Фотию (Bibl. 41), историю Начиная от Феодора мопсуэстийского до императора Зинона и

севирианин. Фотий отождествляет его с Иоанном эгейским. *Василий киликийский*, по Фотию, хитрый несторианин; ему же принадлежит апология против Иоанна скифопольского (Bibl. 42, ср. 107). На самом деле он был просто представителем антиохийского направления, и ему, как сказано, принадлежат вероятно, вставки в извлечениях из Феодора.

После этих продолжателей Сократа, Созомена и Феодори-та опять начинается перерыв в церковной историографии. В конце VI века выступает в качестве церковного историка анти-охийский схоластик *Евагрий*, который родился около 536 года, а умер после 594 года. Занимая выдающееся общественное положение в Антиохии, он получил даже почетный титул префекта, что упоминается и в надписании его истории (ἀπό ἐπαρχῶν). Несмотря на светскую карьеру, он был близок и к церковной сфере, был близок к Григорию, патриарху антиохийскому, и оказал ему важную услугу в одном судебном процессе. Евагрий написал историю в 6 книгах, обнимающую время от первого Ефесского собора (431 года) до двенадцатого года царствования императора Маврикия (594 года). Эта история своим содержанием не так богата, как труды предшественников Евагрия. Автор пользуется более светскими писателями, чем документами церковными. Однако и у него содержится много отрывков из переписки действующих лиц, которая теперь потеряна для нас ²⁹. Евагрий был издаваем вместе с другими церковными историками. Издание *Ридинга* (1720) было перепечатано *Гэйсфордом* в 1844 г. [В настоящее время имеется критическое издание *Bidez et Parmentier*, London 1899]. С Евагрием сходит со сцены последний продолжатель того направления, которое получило начало от Евсевия кесарийского. Писателей в этом направлении не появляется до XIV века – до Никифора Каллиста ³⁰.

Византийские гражданские историки и хронисты

В византийской истории события политические и церковные перемешиваются между собою, так что лица, бравшиеся за церковную историю, делали много сообщений и политических. Интерес к церковным делам потом настолько ослабел, что и делается даже различия между церковными и политическими событиями, а сообщаются все они вместе. Таким образом, церковная история теряется в государственной истории, так что церковная история в собственном смысле почти исчезает, остается лишь гражданская. Писания гражданских историков существовали и

раньше, до Евагрия, и мы имеем много трудов, характеризующих то или другое царствование, тот или другой период жизни государства. Начало периода после Константина В. характеризуется участием в литературных трудах историков языческих (Зосим, Евнапий).

Наилучшее издание византийских историков – боннское (*Corpus scriptorum historiae Byzantinae*) в 49 томах 1828–1878 г., насколько оно не заменено еще отдельными вполне научными изданиями (каковы, например, издания де Боора). Большая часть боннского издания перепечатана у Миня. Наилучшее исследование об этих произведениях [для периода от 813 до 963 принадлежит *Гуршу, F. Hirsch, Byzantinische Studien. Leipzig 1876*. О некоторых византийских хрониках говорит *Н. А. Скабалано-вич* в своем сочинении «История Византийского государства и церкви в X и XI веках». Спб. 1884³¹.

В эпоху Юстиниана выдается историк *Прокопий кесарийский*, ритор по образованию и секретарь при полководце Вели-зарии. Поэтому в его трудах много места уделяется военным событиям. Он написал 2 книги «*De bello Persico*», 2 книги «*De bello Vandalico*», 4 книги «*De bello Gothico*» [Opera omnia ed. *Haury, vol.I-II, 1905*], в которых описываются все походы Юстиниана. Этот же ритор выступает, по собственному ли желанию, или по внешнему побуждению, как панегирист императора Юстиниана в 6 книгах «*De aedificiis*», в которых рассматривает все, что выстроено Юстинианом замечательного. Здесь дается много сведений о церквях, построенных Юстинианом. Но если здесь Прокопий является как панегирист, то в другом сочинении «*Ανέκδοτα*», или «*Historia arcana*» [изд. *Крашенинникова 1899*], напротив, он выставляет самого императора и императрицу как чудовищ в человеческом образе; Феодору, между прочим, представляет и чудовищем разврата. Точка зрения на постройки Юстиниана здесь проводится уже совсем другая; он говорит, что император этими постройками подорвал ресурсы государства. Если в первом сочинении постройки Юстиниана выставляются свидетели о его славе и могуществе, то здесь говорится о них, что это была напрасная и пустая трата огромных сумм и что Юстиниан в этом случае является вполне деспотом. Нельзя не заметить, что Прокопий является здесь пристрастным, с другой стороны. Но это нужно сказать только о фактах, заимствованных из скандальной хроники Константинополя. В других же случаях, когда оцениваются поступки Юстиниана, ему трудно не верить, тем более, что эти сообщения сходны с сообщениями его в других исторических трудах.

Этого рода труды по гражданской или светской истории по своей

форме должны быть названы историей в собственном смысле и имеют параллель в церковной истории Евсевия. Но византийский период преимущественно характеризуется особою формою исторических трудов. Вместо истории теперь преобладает хроника, о которой можно судить по нашим летописям, где сообщаются рассказы по царствам и по годам, так что наряду с политическими и военными событиями сообщаются и события чисто церковные. Таким образом, у греков произошла перемена истории на хронику. Эта перемена обыкновенно рассматривается как показатель упадка греческой литературы и культуры. Известных сторон упадка отрицать невозможно, но эти стороны являются, с нашей точки зрения, положительно достоинствами. Греческий историк хорош бывает тогда, когда знает много и говорит, как современник. Таков Прокопий, современник Юстиниана. Но если отрешиться от богатства содержания, то едва ли можно отдать преимущество историческому изложению греков пред хроническим. Писатели историки старались обходить хронологические данные. Прокопий мог бы, например, передавать события из недели в неделю, но он знает только четыре времени года. В хронике каждое событие приурочивается к определенному году, хотя часто показываемому неверно. Но из неверных показаний легче добраться до истины, чем тогда, когда их совсем нет. Греческие историки отличаются неисправимою склонностью к витийствованию. Все они хотят быть продолжателями Геродотов и Фукидидов. Хронисты же повествуют сжато, сухо и только о деле. Если они мало передают прагматической связи, то ее нет и у историков. Но, по справедливости, в их сжатости часто более жизни, чем в произведениях историков. Гражданский строй востока давно изменился там явились римские чиновники; но историки-витии старались обозначать должности описательно. Так, в их историях можно встретить сатрапов вместо *rectores*, *correctores* и *judices*. Греческий язык своего времени историки презирают, как низкий, и пишут возвышенным слогом. Только хронисты начали довольно свободно черпать прямо из бытовых источников и представляют народ действительно таким, каков он есть, с неправильными выражениями речи и его бытом. Текстуальные выписки из протоколов, например по случаю народного возмущения в Александрии или Антиохии, яснее рисуют народную жизнь, чем витийствования историков. И то обстоятельство, что хронисты были люди с ограниченным кругозором, имеет большое значение для историков настоящего времени. Если бы хронисты по своему умственному развитию были людьми менее ограниченными, то они делались бы проводниками точки зрения своего

времени. Они пренебрегали бы всеми теми данными, которые идут от источников неправославных, пренебрегали бы неправославной точкой зрения на события. Но по ограниченности умственного развития хронисты не умели различать православные источники от неправославных и, благодаря этому, сохранили отрывки из еретических хроник.

На этом поле в рассматриваемый период мы встречаем немало трудов. Первыми опытами являются труды египетских ученых *Панодора* и *Анниана*. О них была речь, когда рассматривался вопрос об эрах. Составитель хроники Панодор для нас не так ясен, но относительно Анниана мы знаем, что его хроника возникла из пасхальных записей (цикл от сотворения мира) и представляет собою канон, по которому должно было вычислять время пасхи. Так как Анниан укоряет Евсевия кесарийского за то, что он не внес в хронику некоторых египетских мучеников, то это показывает, что этот писатель обращает внимание и на церковные события. Там, вероятно, сообщено было немало о египетских мучениках.

Форма эта нашла много подражателей. Одним из наиболее выдающихся является антиохийский хронист *Иоанн Малала*, который примыкает к предшествующим антиохийским писателям – Тимофею и Феофилу и частью ссылается на других неизвестных хронографов. Труд его не сохранился до нас в подлиннике. То, что имеется, представляет выдержки из его труда произвольно сокращенного. Явился этот труд в таком виде в печати в 1691 г. в Оксфорде (ed. *Chilmead*, с пролегоменами *Hody*) и во второй раз в Венеции в 1733 г.; лучшее издание – *Людвига Диндорфа* 1831 г., перепечатанное и у Миня (т. 97). В основании изданий лежит codex *Oxonienensis*; Моммсеном сообщены в 1872 г. excerpta из cod. *Scorialensis*. Указанная рукопись не имеет ни начала, ни конца; поэтому в первом издании начало заменено отрывками из других сборников, что теперь и составляет первую книгу Иоанна Малалы; всех книг 18. Последние отрывки относятся к декабрю 563 года; хроника оканчивалась царствованием императора Юстиниана [или, может быть, доведена была до 573 г.]. Вопрос о времени жизни автора представляет много трудностей. В первом издании сочинения Малалы, ввиду несовершенства греческого слога, высказано мнение, что он жил в начале IX века. В новое время ученые пришли к заключению, что Малала писал вскоре после царствования Юстиниана – на том основании, что греческий язык и этого времени имеет недостатки и что последние выдержки приурочиваются к этому времени. Сам Малала не был греком, но сирийцем, говорившим по-гречески. Самое слово «Малала» *ῥήτωρ* («ритор», «оратор») – сирийское; в IX в., когда на смену сирийского языка явился арабский, автор не мог бы

называться Малалою. Относительно источников Малалы можно сказать, что в 1-й части он пользовался своими местными (антиохийскими) данными, – сведения полнее относительно Антиохии. В последних частях направление изменяется, автор пользовался уже другими источниками – официальными записями городских происшествий в Константинополе; этот источник сопровождает его до конца труда – чрез все царствование Юстиниана. Иоанна Малалу смешивают нередко, следуя показаниям Иоанна Дамаскина, с Иоанном антиохийским, автором «Археологии» (история от Адама), сохранившейся в отрывках. Но Иоанн антиохийский, по исследованию Sotiriadis'i (1888) жил около времени Ираклия, писал в манере Евсевия -Прокония и довел историю до императора Фоки, а Иоанн Малала – хронист, живший при императоре Юстине.

Одновременно с Иоанном антиохийским писал неизвестный автор «Пасхальной хроники», полный текст которой сохранился до нашего времени. Эта «Пасхальная хроника» имеет довольно своеобразную литературную историю. Когда первые известия о ней дошли до Рима и принесен был кодекс ее (от X в.) из Сицилии, то ее приняли за консульскую хронику (fasti siculi). Первое издание «Пасхальной хроники» было сделано в Мюнхене (1615 г.) Матфеем Радером. В основу этого издания положен поздний мюнхенский кодекс. Рукопись была не особенно исправна и издание Радера не совсем удовлетворительное. Он назвал хронику «александрийскою», тогда как александрийского в ней менее всего: название обязано случайному обстоятельству, именно тому, что хроника начинается выписками из Петра александрийского. В 1688-м году 2-е издание в Париже было выполнено знаменитым филологом Дю-Канжем, который очень много сделал для «Пасхальной хроники». Оно повторено в Венеции в 1729 г. Новейшее издание в заключительной форме дано было Людвигом Диндорфом в боннском собрании 1832 года и повторено в «Патрологии» Миня (т. 92). Здесь представляются существенные улучшения текста; издатель пользовался двумя рукописями (Vaticanus 1941 и Monacensis [olim Ilerdensis]). Ватиканская рукопись начинается сообщениями из Филона о времени празднования пасхи, Аполлинария иерапольского и Петра александрийского из его пасхального слова. Но это не есть начало хроники, а только введение, где высказана цель написания хроники. Далее автор устанавливает метод вычисления времени празднования пасхи. Автор называет свое сочинение «Επιτομή χρόνων», «Сокращение времен», и ведет его от времени Адама до царствования Ираклия (630 г.). На самом деле ватиканская рукопись оказывается незаконченной. Она обрывается на середине текста послания

императора Ираклия от 628 г., хотя незаконченным остается очень немного. Название «Пасхальной хроники» дано этому труду потому, что автор намерен пользоваться пасхальными вычислениями для установления того или другого события.

Автор ведет рассказ год за год по своему счету от сотворения мира, а когда являются олимпиады и консулы, то и по олимпиадам и по годам консулов. Первая часть обнимает собою ветхозаветную историю, причем автор много заимствует из Иоанна Малалы; пользуется также Юлием Африканом, Евсеием Сведения из христианского периода скудны, особенно с 532 года; даются иногда только списки консулов. Но в последнем отделе хроника принимает характер документальный: так, из царствования императора Фоки имена казненных записаны со всеми чинами и должностями. Подробно касается автор времени императора Ираклия. Подробности относительно времени Ираклия подтверждают то предположение, что автор был монах константинопольского Студийского монастыря. Относительно умственного развития автора нужно сказать, что оно было на низкой ступени. Такой писатель не может ни привести от себя чего-либо, ни исказить чего-либо, а просто копирует с каких-либо источников. Относительно времени Константия автор пользовался сочинениями арианского писателя, хотя не подозревал этого, и, видимо, этот арианский писатель – не Фило-сторгий, а лицо нам неизвестное. Автор сообщает такого характера сведения, что Мелетий за нечестие был низложен, под 350 годом говорится о Леонтии блаженном, что он муж верный, ревнитель истинной веры; рассказывается о благотворительных учреждениях ариан; передается рассказ, что арианский пресвитер Евгений с тремя товарищами встретил однажды жида, который думал посмеяться над христианами и предложил им съесть змею (Мк. XVI, 18), что они и исполнили, и еврей обратился в христианскую веру. Этот рассказ должен характеризовать ариан с лестной стороны, и его не позволил бы себе привести автор, если бы он понимал, что он пользуется неправославными источниками. Автор сообщает сведения под 362 годом о движениях язычников против христиан, в том числе и ариан. С православной точки зрения, это сообщение замечательно тем, что Георгия, патриарха александрийского, и по «Пасхальной хронике», убили эллины, через что опровергается мнение историка Гиббона, что ответ за убийство падает на православных. Пред» положение, высказанное некогда Гольстеном, что «Пасхальна хроника» состоит из двух частей, принадлежащих двум авторам причем первая простирается включительно до царствования императора Константия, лишено основания. Гельцер доказал

неосновательность и неправильность этого предположения, потому что заимствования из арианских источников относятся к времени более позднему, чем 354 год, равным образом подробности, характеризующие время Ираклия, встречаются ранее.

После «Пасхальной хроники» в историографии востока наступает перерыв, за которым следуют произведения патриарха Никифора константинопольского. Время, которое обнимает его «Ἱστορία σύντομος» («Краткая история») – от 610 по 769 г. Никифор излагает события не отдельно по годам и не полагает различия между церковными и гражданскими делами. Кроме этого, Никифор написал «Χρονογραφικόν σύντομον» («Летописец вкратце») – сочинение, заключающее список патриархов и царей ветхозаветных и новозаветных с обозначением годов их служения и правления. Первое издание «истории» Никифора, *Петавия*, последовало в Париже в 1616.году. Лучшее дано в Лейпциге в 1880 году *Карлом де Боором (de Boor)* на основании ватиканской рукописи; им же издано и другое произведение Никифора.

Одновременно с произведениями Никифора является исторический труд Феофана Исповедника – игумена монастыря Του μεγάλου Αγρού («Великого поля»). Он написал хронику – «Χρονογραφία», обнимающую 528 лет, с первого года царствования Диоклетиана до второго года царствования императора Михаила, или с 285 года до 11 июля 813 года. Феофан Исповедник приступил к своему труду по просьбе Георгия, синкелла константинопольского патриарха Тарасия. Георгий написал хронику от начала мира до царствования Диоклетиана. На смертном одре он завещал Феофану не оставлять начатого им труда. Феофан продолжал его примитивным способом. Если произведение Синкелла представляет малый интерес, то труд Феофана не имел бы и того значения, если бы не потеряны были источники, по которым он писал. Он писал свою историю в хронологическом порядке и обыкновенно указывал годы от сотворения мира по александрийскому счислению, годы царствования императоров и годы патриархов. Для контроля имеются Указания по индиктам. Главным источником, после времени Сократа – Феодорита, для Феофана служили выдержки из Феодора Чтеца в том объеме, в каком они сохранились до нашего времени. Эти источники могли служить до начала царствования Юстиниана. Для времени царствования Юстиниана он пользовался историей Прокопия и официальными константинопольскими записями. Для того периода, где он сходен с Никифором, источники у них – одни и те же, но все-таки он вовсе не знает о труде своего предшественника. Феофан – подробнее Никифора. У него эпоха иконоборчества излагается

по современным записям. Многое он мог писать и как очевидец. Для суждения о его возрасте важен следующий рассказ: в феврале 764 года, по поущению Божию, была чрезвычайная стужа, так что Дунай и Босфор замерзли; люди переходили их посуху, и он с тридцатью однолетками вскакивал на выброшенные к берегу льдины. В это время Феофану могло быть лет десять. Скончался он около 818 года исповедником за иконопочитание. За отсутствием других хронографов хроника Феофана является ничем не заменимым первоисточником.

Первое издание хроники Феофана появилось в Париже 1655 г. и сделано *Гоаром*, который снабдил ее примечаниями. В отношении текста он стоял на слабой почве, так как рукопись, которой он пользовался, была переполнена сокращениями, для него не всегда понятными. Самое лучшее новейшее издание *де Боора* (Lipsiae 1883), который пользовался десятью рукописями. Из них сам он отдает предпочтение ватиканской рукописи 154, доведенной, к сожалению, только до начала царствования Юстиниана. Остальные рукописи распадаются на три категории, и каждая из них имеет свой особенный характер, хотя нельзя отдать предпочтения ни одной из них, – все они испорчены, на полях сделаны выноски, попадают сокращения. Для контроля и выбора между ними важен латинский перевод, сделанный чрез 60–70 лет библиотекарем римским Анастасием с большой близостью к греческому тексту, а потому весьма пригодный для его критики. Вследствие этого, начинг с царствования Юстиниана, история Анастасия имеет несколько большее значение, чем греческие списки позднейшего происхождения, которые гораздо менее устойчивы. Перевод Анастасия также издан *де Боором* (1885).

Первым по времени продолжателем Феофана выступил монах *Георгий*, известный под именем *Амартола* (грешный). Эта хроника в первый раз издана была в 1859 г. в Записках СПб Академии наук *Муральтом*. Издатель имел под руками много рукописей; сам он насчитывает их до 27-и, но издание его не было удовлетворительно. В сущности эта первая обработка сделана на основании московского кодекса XII в., а этот последний сходен с парижским списком X в. [В настоящее время это издание заменено изданием *де Боора* 1904–1905 гг.]. Георгий Амартол довел свою хронику от Адама до 842 г.; древняя история в ней изложена очень кратко. Мы имеем несколько переработок этой хроники. Во многих рукописях она является с продолжением *Логофета*, до 948 года. В некоторых рукописях есть ряд продолжений до 1071, до 1081 года, и даже в московской рукописи до 1143 года.

Продолжателем (continuator) Феофана – по преимуществу – был

анонимный автор, несправедливо принимаемый за какого-то Леонтия. Он писал по поручению Константина Порфирородного, у которого было собрано много исторического материала. Но в настоящем своем виде он обработал свою хронику и, вероятно, вполне закончил при императоре Иоанне Цимисхии (969–976) или даже при его преемниках. Хроника (813–961) состоит из 6 книг: 1–4 книги принадлежат автору, 5-я книга составляет собственное сочинение Константина Порфирородного, который пользовался хроникой Генесия; 6-я (886–961) – опять автору [или, может быть, Феодору Дафно-пату]. Хроника анонимного автора – самая содержательная.

Продолжателем анонима был *Симеон Магистр* и *Логофет*, который довел свою хронику от Адама до Романа II (959–963). Вопрос об авторе спорный. Предполагают, что Симеон Магистр – одно и то же лицо с Симеоном Метафрастом. Но Метаф-Раст (по панегирику Михаила Пселла) жил ранее Магистра. Хроника Симеона Магистра изобилует хронологическими датами, неудобство только то, что у него своеобразная, колеблющаяся эра (от сотворения мира) с разностью от 1 до 7 лет от правильной.

Затем следует *Лев Грамматик*; он, может быть, занимал высокую гражданскую должность и закончил свою хронику 8 июля 1013 года. Пользовался он хроникой Георгия и трудами Логофета и довел ее до смерти Романа (948).

Из историков этого времени известен *Генесий*. Автор писал при императоре Константине VII Порфирородном (912–959).

Имя автора в рукописи было выскоблено. Два позднейших лица, ad marginem, попытались угадать его. Один поставил имя Γενέσιος, другой – имя Ἰωάννης ἐπίσκοπος Διοκαιοσαρείας τῆς Αναξάρβης. Прав первый, как показывает сличение истории с заметкою Скилицы о тенденциозности («ψῖλον ἐγκώμιον» «просто похвальное слово») писателя Иосифа Генесия. Иосиф Генесий писал по поручению Константина Порфирородного; он был сын патриция Константина, который происходил из знатного армянского рода и отличался в период времени – 842–867 гг. – при Михаиле III, о чем не раз упоминает Генесий. Это и наложило на его произведения окраску тенденциозности. В хронике отразились и отношения Генесия к Константину VII. В своих 4 книгах он обнимает время со Льва Армянина до половины царствования Василия Македонянина. Значение Генесия как церковного историка неопределенно, потому что он пользовался и неписьменными источниками, и трудами предшественников, например хроникой Георгия,

биографиями патриархов Никифора и Игнатия, вообще без критики, а там, где этого требовали отношения автора к Константину VII, – и очень тенденциозно.

В конце X века выступил *Лев диакон*, описавший в 10 книгах историю времени от 959 по 975 г. *Михаил Пселл*, кроме хро-нографии (976–1059–1077), писал еще биографии.

Особенного внимания заслуживает со своей хроникой историк *Иоанн Скилица* фракисийский, живший в конце XI в. Он с 812 довел хронику до 1081 года. Но судьба хроники Иоанна фракисийского довольно странна. В XII в. ею пользовался *Георгий Кедрин*. С того места, с которого Иоанн продолжал Феофана, до конца своей хроники (1057), Кедрин списал буквально. Когда было обнаружено сходство между хрониками, то заключили, что Иоанн фракисийский списал свою хронику по 1057 г. с хроники Кедрина и последний стал фигурировать, а хронику Скилицы (Иоанна фракисийского) не удостоили даже издания. Иоанн Скилица как историк имел под руками массу исторического материала. Он не одобряет своих предшественников за монографический характер их трудов и тенденциозность (симпатии по отношению к отдельным лицам). У него было много трудов разных авторов, до нас не сохранившихся, таковы: Сикелиот дидаскал, диакон Никифор фригийский, епископ Феодор сидский, его племянник Феодор, епископ се-вастийский, Дмитрий кизикский и монах Иоанн лидийский. Из этого видно, что у Скилицы было много источников, вышедших из-под пера духовных лиц и притом живших не в Константинополе, а в провинциях, а потому с обилием церковного и бытового исторического материала; это не без выгоды отразилось и на труде Скилицы. Но он не относился критически к этим источникам, поэтому у него встречается много анекдотического, что и Кедрин выпустил.

После Кедрина следует *Иоанн Зонара*, живший при императоре Алексее Комнине (1081 – 1118); он занимал высокое положение друнгария виглы и известен в богословской науке как толкователь канонов. Эта компетентность его в решении канонических вопросов придает немаловажное значение его «истории» [хронике]; притом язык у него более прост, чем у его предшественников, и в истории Зонары есть немало сведений исторических и биографических и лингвистических пояснений. История Зонары обнимает 18 книг; 6 книг посвящены древней истории, а 12 – римской и византийской истории. Источники в первой части указаны обстоятельно Диндорфом, в последующей части не указаны, но это и не представляет особенной важности, так как Зонара пользовался

историками, нам известными, и самостоятелен лишь в 1081 – 1118 гг.

Относительно следующей генерации писателей следует упомянуть о двух чертах: 1) о страхе перед бездной премудрости, заключавшейся в трудах предшественников, который выразился в их стремлении сократить труды и без того краткие (*Михаил Глика*, XПв., *Константин Манасси*, XII в., *Иоиль*, XIII в., *Ефрем*, XIV в.), и 2) об их византийской слабости к цветословию, сказавшейся в своеобразной форме трудов трех последних историков, передававших исторические события в политических стихах (тонического размера). Несмотря, однако, на столь своеобразную форму их трудов, они в изложении содержания замечательно строго держатся буквы трудов своих предшественников и более всего Зонары.

Последним церковным историком в Византии был *Ники-Фор Каллист*, константинопольский монах (около 1333 г.), намеревавшийся написать церковную историю в 23 книгах; но до нас дошло только 18 книг (доведена история до 610 г.), а от следующих книг сохранились только заглавия (до 911 г.). Его историю издал по единственной венской рукописи в 1630 году *Fronton le Due*. С этого издания она перепечатана в «Патрологии» Миня (тт. 145–147) ³².

Латинская церковная историография

Латинская литература по церковной истории в древний период отражала на себе сильное влияние литературы греческой. Мы знаем, что крупные труды греческой литературы были почти все переведены на латинский язык. Так, например, была переведена Церковная История *Евсевия*, потом – труды трех его продолжателей – *Сократа*, *Созомена* и *Феодорита*. Труд Евсевия был переведен *Руфином* в 410 году, а сочинения Сократа, Созомена и Феодорита – схоластиком *Епифанием* (*historia tripartita*), который занялся этим делом по желанию сенатора Кассиодора (t ок. 562 г.). Следующая серия греческих трудов по нашему предмету ускользает от внимания латинских ученых, но труды *Георгия Синкелла*, *Никифора* и *Феофана* были переведены (отчасти обработаны) на латинский язык *Анастасием*, римским библиотекарем (f ок. 886 г.). Хроника *Евсевия*, именно вторая часть – каноны, переведена, обработана и продолжена *Иеронимом*.

Нужно заметить, что и на мелкие сочинения по церковной истории было обращено внимание латинских переводчиков, и эти переводы для нас ценны, – особенно потому, что греческие оригиналы некоторых трудов с течением времени были утрачены. Известно, например, что *хроника Ипполита*, затерянная в греческом тексте, уцелела в латинских переводах [в двух так называемых «*Libri generationis*» и «*Excerpta latina barbari*»³³]. Часто эти переводы буквальны до последней степени. В этом отношении любопытны «*Excerpta latina barbari*», «Латинские из влечения варвара», т.е. вполне сохранившийся латинский перевод (вероятно, ок. 491–518 гг.) вполне затерянной греческо хронике, писанной каким-то александрийцем ок. 400 г. «*Excerpta barbari*» названы так Скалигером ввиду варварски

перевода и грубой обработки. Доказательством этого может служить такое место: *ille solis sonfixus est ab acheis* то *Ἰλιον* [ὁ Ἴλιος ἥλιω [принято за *dativus* от ἥλιος гвоздὺ πό των ἀχαιῶν; *solis exterminatio* Ἰλίου ἐκλόρησις; т. е. вышло, что солнце было прибито ко кресту гвоздями руками ахеян. Несообразность эта объясняется тем, что слово «Троя» – Ἰλιον – было принято за слово «солнце» – ἥλιος, которые в греческом языке произносятся одинаково, а пишутся различно. Здесь, очевидно, дело идет о взятии ахеянами города Трои, а вовсе не о солнце, как это принял переводчик, не знавший в совершенстве греческого языка. Хроника эта, несохранившаяся на греческом языке и дошедшая на латинском, имеет значение для установления текста хроники Евсевия. [*Libri generationis* и

Excerpta barbari вместе с греческой реконструкцией издал С. Frick, Chronica mi-nora. Vol. I. Lipsiae 1892, также 77z. Mommsen в Monumenta Germania historica. Auctores antiqui. T. IX. Chronica minora. Vol. I. Berolini 1892]. Следует применить также сохранившуюся (не вполне) лишь в латинском тексте и сполна утраченную в греческом «*Historia acephala*», писанную до 412 г., [ed Maffei 1738, Sievers в Zeitschrift für historische Theologie 1868, Batiffol в Melanges Cabrieres, t. I. Paris 1899].

Под греческим влиянием начала развиваться и самостоятельная латинская историография. Прежде всего выступает историком Лактанций в своем сочинении «*De mortibus persecutorum*» («О смерти преследователей»). Задача этого сочинения – показать, что все императоры, которые преследовали христиан, Умерли неблагополучно. Лучшее прежнее издание этого труда – издание Вь'нетанн'а., вышедшее в 1739 году в Лейпциге. В настоящее время имеется новое издание Венской Академии наук, сделанное Брандтом (vol. XXVII, 1897) ³⁴ ³⁵.

Затем далее идет в счет труд Руфина (f 410), который не только обработал на латинском языке историю Евсевия, но и Зовел ее до смерти Феодосия (395), главным образом на основании устных сообщений, полученных им во время путешествия в Александрию и вообще на восток. Этот самостоятельный его труд обнимает две книги. Относительно значения труда Руфина нужно заметить, что он произвел влияние на греческую церковную литературу. О достоинстве труда Руфина ученые (Gwatkin) очень невысокого мнения, мотивируя это тем, что Руфин сообщает много невероятного и умалчивает о действительно бывших исторических фактах; например, говорят они, он, хотя и имел возможность сообщить очень много из жизни св. Афанасия Каи человек, знакомый с друзьями этого святителя, ограничивается сообщением только двух анекдотов, да и то ненадежного свойства. Но заключение, что Руфин вообще недостоверен в своих сообщениях – излишний пессимизм; некоторые сообщения его очень важны, как, например, сообщения о христианах в Эфиопии, Грузии и христианах-сарацинах как заимствованные им из рассказов лиц, знавших самих проповедников Слова Божия в этих странах лично, – надежны. Наконец, о позднейших событиях он рассказывает как очевидец, и потому рассказы достойны того, чтобы отнестись к ним с доверием. Руфин примыкает к тем историкам, которые взяли за образец труд Евсевия, и потому заслуживает нашего сочувствия. В другом своем труде, «*Historia monachorum*», он факты, сообщенные раньше его другим писателем, выдал за свои собственные сообщения и тем, конечно, набросил тень на свое сочинение. Эта проделка

Руфина имела то следствие, что ученые начали подозревать все его исторические сообщения как недостоверные.

Далее следует упомянуть о *Павле Орозии*, всеобщая история которого «*Historiarum contra paganos libri septem*» («Семь книг историй против язычников»), доведенная до 417 года, дает мало церковно-исторических сообщений, потому что в ней более освещений, нежели самих фактов, что объясняется, впрочем, его апологетической задачей, которую он преследовал в своем труде. Издана *Zangenmeister'*ом в венском корпусе (vol. V) в 1882 г. и затем в Лейпциге в 1889 г.

Сульпиций Север как историк заявил себя произведением, из вестным под именем «*Chronicorum libri duo*». Первая книга это хроники содержит краткий очерк истории церкви, начиная Адама и до Даниила, вторая – с Даниила и до времени самого (до 400 г.) автора. Насколько история его кратка, это можно видеть и-того, что историю со времени апостолов он трактует с 29 гл. по 5 Текст этого труда сохранился в рукописи XI в., находящейся Ватикане (*Codex Palatinus*). Другое произведение Севера в ту же роде – «*Жизнеописание Мартина турского*», которое сохранилось в 6 рукописях. Самое лучшее издание сочинений Сульпиция Севера – издание, сделанное в Вене (vol. I, ed. Halm 1866).

Затем следует назвать из историков того же направления архидиакона карфагенского *Либерата*, составившего краткие сообщения о несторианах и евтихианах, «*Breviarium causae Nestorianorum et Eutylianorum*» («Краткое изложение дела несториан и евтихиан»). Об этом историке известно, что он был защитником «трех глав». Для первой части своего труда он пользовался трудами предыдущих историков (Сократа и др.), а в последней части выступает как очевидец. Несмотря на его тенденциозность, ученые находят у него значительную объективность и ценят его труд за достоверность содержащихся в нем сведений.

Далее, латинская историография в этом направлении имела представителя в лице *Виктора*, епископа *витского*, для которого было задачей описать преследование христиан арианами – вандалами в Африке: «*Historia persecutionis Wandalicae*, II. III (V). Accedunt: 1) *Passio martyrum apud Carthaginem*, 2) *Notitia episcopatum Africae*». История его состоит из 3, иначе (по прежнему счету) 5 книг, и сохранилась в 6 кодексах. Из изданий этого труда хорошими считаются только два, из которых одно было дано в венском корпусе (vol. VII, ed. *Petschenig* 1881), а другое в берлинских *Monumenta Germaniae* (*Austores antiquissimi* III, I, ed. *Halm* 1879).

В последующее время латинская церковная историография утрачивает

свое вселенское течение и делается местною, национальною, и получает характер в известном роде – монографический. Таковы: *Gregorius Turonensis* (t 595), *Historia (ecclesia-sica) Francorum*, II. 10 (Григорий Турский, «(Церковная) история Франков»); *Beda Venerabilis* (f 735), *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, II. 5 (Беда Достопочтимый, «Церковная история англов»); *Paulus Diaconus* (t post 773), *Historia Langobardorum*, II. 6 (Павел Диакон, «История лангобардов»).

Нужно признать, что хроника Евсевия в латинском переводе Иеронима пришлась латинянам более по вкусу, чем церковная история его. Это видно уже из того, что хроника Евсевия читалась очень часто, почему и сохранилась во многих рукописях, издать которые в новейшее время выпало на долю Schöne. Интерес к этому труду Иеронима сделал то, что многие писатели пошли в своих исторических трудах по этому направлению. Из них замечателен *Проспер*, аквитанский пресвитер, в своем «*Chronicon integrum*» продолживший труд Иеронима с 379 до 455 года. На основании некоторых рукописных данных замечают что при жизни его вышло три издания его *Chronicon* в 433, 445 и 455 годах. [Хроника издана *Моммсеном* в *Monum. Germ. Auct. antiqu.* IX, 1892]. Продолжена хроника Проспера неизвестным лицом с 456 и до эпохи Юстиниана (гибели вандалов), причем автор стоял на точке зрения чисто африканской.

Параллельно с Проспером вел дело продолжения хроники Евсевия другой писатель, живший одновременно с ним, – это был испанский епископ *Идатий* (*Hidatius, Idacius*) аквэфлавийский (между 472–474 г.), произведение которого начинается с 375 г. и оканчивается 469 г. Труд этот замечателен по точности местных дат и характеризует тогдашние отношения запада к востоку. Читая такие произведения, можно прийти к тому заключению, что западные христиане с широким интересом относились к востоку, тогда как на востоке к западным были довольно равнодушны. Родился Идатий около 393 года et, quam infantulus et pupillus (в детстве), имел случай совершить путешествие в Палестину, где видел Иеронима, Феофила александрийского, Евлогия кесарийского и Иоанна иерусалимского; оттуда он возвратился в Испанию до 412 года и во все продолжение своей жизни сохранил глубокое уважение к этим великим мужам. Слухами с востока он живо интересуется, хотя они доходили до него самым смутным образом и иногда в превратном виде, так, например, он не знает, что сделалось с этими лицами впоследствии, когда умер Иероним, а слухи об изгнании св. Иоанна Златоуста он сообщает под 404 годом и говорит: «*Ioannes ob fidem catholicam Eudoxiam Arcadii uxorem infestissimam patitur arianam*». Очевидно, что он смешал отношения

Евдоксии к св. Иоанну Златоусту с отношениями Юстины к Амвросию медио-ланскому. Затем первые сведения о соборе Ефесском дошли до него совершенно случайно; от пресвитера arabicae regionis Германа, прибывшего в Галлецию в 435 году, он узнал, что епископом в Иерусалиме был Ювеналий и что он вызван был в столицу Феодосием II, чтобы рассуждать о несторианах, причем Нестор признает продолжателем ереси евионитов. Идаций оставил знаменитый список консулов (fasti), к которому по местам сделаны прибавления о событиях, происходивших в их время. [Новое издание хроники Идатия и списка консулов сделано Моммсенем в Monumenta Germaniae, Auetores antiqui. XI, 1894; IX, 1892].

К этому типу продолжателей хроники Евсевия принадлежит комит Марцеллин; его труд обнимает время от 379–534 гг. Марцеллин вращался в Константинополе, и потому сообщения его о событиях западной церкви – скудны. Его хроника продолжена неизвестно кем до 548 года, а список индиктов – до 566 года.

С другого пункта начинается хроника епископа нумидийского Виктора туннунского. Замешанный в споре о «трех главах» как защитник их, он был сослан в Египет и, переменяв несколько мест заключений, умер после 566 года, вероятно, в одном из константинопольских монастырей. Хроника его – с 444 по 567 г. Хотя труд его тенденциозен, но все-таки нельзя отрицать важности и точности отдельных фактических показаний. [Хроники Марцеллина и Виктора изданы также Моммсенем в Monumenta Germaniae, Auetores antiqui. XI, 1894].

Кроме этого рода историографии на западе развивалась и специальная литература по нашему предмету монографического характера. Так, мы знаем, что Иероним пришел к мысли составить такое произведение, которого на востоке не было. Это именно монографический труд его по истории христианской литературы «*De viris illustribus*» (так называемый каталог церковных писателей), составленный им на основании Евсевия и доведенный до 392 или 393 года [ed. Richardson 1896, вместе с продолжением Геннадия, Texte und Untersuchungen XIV, 1]. Он был продолжен до 460 года Геннадием марсельским († около 495), и далее Исидором севильским († 636) и Ильдефонсом толедским († 667).

Затем на западе появилось сочинение под заглавием «*Liber Pontificalis*» – сообщения о жизни римских епископов, неправильно усвояемое Анастасию библиотекарю. Так как в основе его могли лежать данные церковного римского архива, то показания этого сочинения могут быть очень важны. Editio princeps: *Busaeus*, Moguntiae 1602. Лучшие из старинных: *Bianchini*, Romae 1718–1735, t. I–IVfol.; *Vignoli*, Romae 1724–

1755,1.1-III, 40. Научные: abbe *L. Duchesne*, Paris 1886–1892, t. I-II, in 4°; *Mommsen*, Berolini 1898, pars prior (до 715), in 4°.

Вопрос о разнообразных источниках (рукописях) «*Liber Pontificalis*» серьезно был поставлен в первый раз в 1869 году иенским профессором *Липсиусом* (*R. Lipsius*, *Chronologie d römischen Bischöfe*, Kiel 1869), который имел возможность пользоваться критическим аппаратом, предоставленным в его распоряжение *Dr. Pabst*'ом, назначенным издателем «*Liber Pontificalis*» в *Monumenta Germaniae*. Но судьба «*Liber Pontificalis*» в *Monumenta Germaniae* вышла очень странная. Над рукописями работали ученые *editores designati* и умирали (*Pabst*, *Waitz*), не издав ни одной строки этого произведения. Объясняется это трудностью разобраться в многочисленных наслоениях рукописного материала, разъяснить которые взялся *Липсиус*.

Липсиус пришел к такому заключению, что в римской церкви велся каталог епископов, к которому обыкновенно прибавлялись краткие сообщения о жизни каждого из них. Из этих прибавлений около 354 года составилась *Catalogus Liberianus*, список, оканчивающийся *Либерием* (352–366). Дальнейшее прибавление списков явилось при *Льве Великом*, *Catalogus Leoninus*, оканчивающийся *Сикстом III* (432–440). Следующая затем (после незасвидетельствованного твердо *Catalogus Symmachianus*) обработка списков римских первосвященников дана около 523 года в виде *F*, *Catalogus Felicianus* (*Felix III* [IV], 526–530). Это – уже древнейшая рецензия самого «*Liber Pontificalis*». Позднейшую рецензию его составляет *K*, *Catalogus Cononianus*, до *Конона* (686–687) включительно. В этой, почти окончательной, редакции «*Liber Pontificalis*» (*LP*) по частям продолжен до *Стефана V* (885–891). Для этой последней записи (*Cononianus*), по убеждению *Липсиуса*, имеет особенное значение *Codex Neapolitanus* (*B*) конца **VII** века.

За этот вопрос взялся после *Липсиуса* (и *Дюшена*) преемник *Пабста* в качестве *editor designatus*, профессор берлинском университета *Георг Вайтц*. Особенность его взгляда сравнительно с *Липсиусом* состоит в следующем: а) *Catalogus Leonini* нужно оставить в стороне, как недостаточно засвидетельствованный в рукописях; б) *F* и *K* – не прецеденты *LP*, а независимые одно от другого извлечения из *LP*; в) в истории *LP* мы не имеем твердых шансов подняться выше VII века (*cod. B* и другие позднейшие).

Третьим исследователем является французский ученый *Дюшен*; он в 1877 г. выпустил в свет «*Etude sur le Liber Pontificalis*». Положения *Дюшена*: а) *Waitz*: *F* и *K* суть извлечения из *LP*; б) против *Lipsius* и *Waitz*:

cod. Lucensis (A) VIII в. представляет более чистый текст LP, чем cod. B; γ) против Waitz: LP явилась около 530 г. Наконец в 1879 в особой статье, с некоторой модификацией αβ Дюшен доказывал, что δ) на основании сличения F и K можно восстановить текст LP лучше, чем на основании AB (взгляд до известной степени *sum Lipsio contra Waitz*).

Вайтц и Дюшен и после печатных объяснений остались каждый при своем взгляде*, и в 1884–1885 Дюшен издал два выпуска своего издания «*Liber Pontificalis*», которое было закончено в 1892 году. Высокие достоинства этого издания были признаны и немецкими учеными (Harnack). Вайтц, оставаясь при своем взгляде, признал во всяком случае, что, допуская, что взгляд Дюшена на историю и источники LP (αβγδ) верен, – издавать научно «*Liber Pontificalis*» следует именно так, как издает его Дюшен. Французский ученый обнаружил немало неизданного рукописного материала и восстановил текст принимаемого им *editio prima* anno 530 (левая страница: F и K; правая страница: самая реконструкция) и наконец дал позднейший текст («*Liber Pontificalis*» в собственном смысле) с полным критическим аппаратом и весьма содержательными примечаниями ³⁶.

Церковная историография в Сирии

Теперь переходим от историографии западной к историографии восточной. Из всех христианских восточных народов несомненно самым древним следует считать *арамейский* или *сирийский*, потому что язык самого Христа Спасителя был языком арамейским и христианство распространилось прежде всего между лицами этого языка. Хотя греческая культура сделала весьма значительные успехи на востоке, тем не менее приходится признать, что арийский элемент действовал слабо, когда сталкивался с семитским, и что греческая цивилизация привилась там весьма поверхностно. Можно полагать, что греческий язык если и делал успехи, то только в высшем обществе, в больших городах (Антиохия, Дамаск и др.), а народ оставался арамейским, и население около Антиохии не принимало греческого языка. Этим создавалась необходимость самостоятельной сирийской литературы ³⁸.

Сколько известно, первые исторические труды на сирийском языке были переводные. Довольно рано на сирийский язык были переведены хроника Евсевия и его церковная история, сохранились также переводы и других выдающихся трудов Евсевия, например о мучениках палестинских и проч.

Первым из сирийских исторических писателей является перед нами епископ *Марута* майферкатский, написавший историю мучеников и Никейского собора. Последнее произведение написано не столько по собственному побуждению, сколько из послушания воле высшего иерарха, селевкийского католикоса Исаака († 416). Произведения Маруты как исторические источники были бы весьма ценны, но в их подлинном виде они давно уже затеряны. [Части первого изданы *Е. Ассеманием* в Acta sanctorum martyrum. I. Romae 1748, и переизданы *Р. Bedjan'ом* в Acta martyrum et sanctorum. II. Lipsiae 1891. Отрывки последнего переведены на немецкий язык *Брауном*, De Sancta Nicaena Synodo. Syrische Texte des Maruta von Maipherkat übersetzt von *О. Braun*. Münster in W. 1898].

Из существующих в настоящее время сочинений, сохранившихся в целом виде, первое место занимает [так называемая хроника *Иисуса* (Йешу) *Стопника*. Автор – подвижник, живший в первой половине VI века; он по просьбе архимандрита Сергия написал [ок. 518 г. мемуары о своем времени, озаглавив свой труд так: «О бедствиях, постигших город мой Едессу и всю Месопотамию». Хроника распадается на две части:

первая содержит общий очерк истории предшествующих бедствий (политических), вторая представляет описание частных бедствий по годам, когда к политическим бедствиям присоединились и физические. Эта хроника обнимает время с 806 года по 818 г. эры Селевкидов, т. е. 494–506. Автор оказывается превосходно знакомым с театром военных действий и с топографией мест. Кроме того, что хроника, как светская история, имеет важное значение, она еще более важна потому, что автор ее отводит место и сообщениям о внутренней жизни востока, так, например, описывает голод, мор, сообщает об епископах и их действиях и проч. [Хроника была издана *Martin'ом* в 1876 г. и *Wright'ом* в 1882 ³⁹.

После этого древнейшими произведениями сирийской литературы опять являются переводные творения; древнейшие между ними – история *Захарии Ратора*. Ассеманий, встретив ее отрывки в сирийских рукописях ватиканской библиотеки, предположил, что Захария писал на сирийском языке. Но Ланд представил вполне веские доказательства, что он писал свою историю (монофиситскую) на греческом языке. Впоследствии в нем произошла перемена, и мы встречаем его на Константинопольском соборе 536 г. православным епископом митилинским (Μιτυλήνη на острове Лесбосе). Подлинный текст его творения (Euagr. II, 2. 8.10; III, 5. 6. 7.18) не сохранился и даже сирийский перевод воспроизводит его только отчасти – с частыми сокращениями и произвольными изменениями. Значение его, несмотря на убогий вид, в котором оно сохранилось, нужно признать первостепенным, потому что о ходе монофиситских дел, мы, кроме него, не имеем более удовлетворительных источников. Заслуживает особенного внимания и метод ведения дела: он приводит документы, на основании которых он пишет; но в сирийском тексте они представляют много сокращений. Особенно важное значение имеют сообщения о положении церковных дел в Египте после Диоскора, так как в этом отношении Захария не имеет себе равного. В сирийской обработке история доведена до 569 года. Заха-Рия же писал около 518 г., и его история обнимала время от 450 До 491 г. Сирийский текст был издан *Land'ом* в *Anecdota syriaca*, tIII, Lugduni Batavorum 1870. [Немецкий перевод: *K. Ahrens und G. Krüger*, Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor. Leipzig 1899; английский: *F. Hamilton and E. Brooks*, The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene. London 1899] ⁴⁰.

Первый видный сирийский историк церковный был епископ *ефесский Иоанн* (род. ок. 516), современник Юстиниана, освещающий очень оригинально своими монофиситскими сообщениями его царствование. Монофиситский восток знает Юстиниана как ревнителя православия и

гонителя монофиситства; но по этому сочинению выходит, что, при всем своем православии, Юстиниан в отношении к монофиситам все-таки держался особенной политики. Он оказывается человеком настолько широких воззрений, что лучше желает видеть в своих подданных монофиситство, чем язычество. Таким образом, Иоанн ефесский, не скрывавший своих монофиситских убеждений, был вызываем ко двору в звании монофиситского епископа ефесского и выполнял различные поручения императора по отношению к язычникам в Азии: он, «иже над языки», «сокрушай идола» (так Иоанн сам себя называл), часто ездил туда, отыскивал язычников и обращал в монофиситство. Вот это-то лицо, принимавшее такое видное участие в делах своего времени, и оставило нам исторические сведения о своей эпохе. К сожалению, его сочинение дошло до нас далеко не вполне: первые две части истории утрачены (от Юлия Цезаря до 570 г.), сохранилась в довольно полном виде только третья часть, которая распадается на 6 книг, уцелевших отчасти в самом сирийском тексте, отчасти в оглавлении его; она обнимает время 571–585, но с отступлениями в виде воспоминаний о предшествующих событиях, до последних дней жизни автора ⁴¹. Ланд отдает справедливую дань историческому таланту Иоанна ефесского; заключается он не в литературном достоинстве, а в его замечательной правдивости. Так, несмотря на свою приверженность к монофиситскому исповеданию, Иоанн ефесский все-таки, передавая разного рода слухи, неприятные для своих противников-синодитов, почти всегда замечает, что это он передает по слухам, не ручаясь за их достоверность. С другой стороны, Иоанн ефесский не ослеплен насчет слабых сторон и лиц своей собственной церкви, например в истории Павла, патриарха антиохийского. Описывая, по его словам, «геройское стояние монофиситов за свое исповедание, он дает понять, что это стояние было без крови и что многие готовы были пожертвовать своими убеждениями, если бы некоторые епископы не обладали удивительной стойкости. Кроме того, Иоанн ефесский был автором нескольких биографий некоторых выдающихся «исповедников» своего времени, например Иакова Бурд'оно (так следует называть [по яковитскому произношению, по несторианскому «Бурд'ана» вместо неправильного *Varadaeus*) и др. История Иоанна была издана *W. Cureton'ou*, *The third part of the ecclesiastical history of John bishop of Ephesus*. Oxford 1853. Английский перевод сделал *Payne-Smith*, Oxford 1860, немецкий – *Schönfelder*, München 1862. Другие *Joannis episcopi Ephesi scripta historica* в *Land*, *Anecdota syriaca* t.II, Lugduni Batavorum 1868; [переведены на латинский язык *van Dowaen'om* и *Landow*. Com-

mentarii de beatis orientalibus et historiae ecclesiasticae fragmenta. Amsterdam 1889]. Об истории ср. . *Land*, Joannes Bischof von Ephesos, der erste syrische Kirchenhistoriker. Leyden 1856 ⁴².

С православной точки зрения излагается история в *Хронике эдесской*. Об авторе ее нельзя сказать ничего, потому что самое сочинение анонимное, но нужно заметить, что автор его моложе Захарии и старше Иоанна ефесского. Оно состоит из 106 параграфов и обнимает время от возникновения эдесской церкви до 540 года – до 14 года царствования Юстиниана. Рассказ этот крайне краток, но в высшей степени важен по хронологической точности и важности тех памятников, из которых автор мог черпать свои сведения. В его распоряжении мог быть городской архив, после безвозвратно погибший. [Хроника издана была у *Ассемания* в *Bibliotheca orientalis* (1719) и перепечатана *Михаэли-сом* (1786). Затем ее издал и перевел на немецкий язык *L. Hallier* в *Texte u. Untersuchungen v. Gebhardt u. Harnack IX, 1, 1892*. Теперь она появилась в издании . *Guidi* с латинским переводом в *Corpus scriptorum orientalium, Scriptores syri, ser. III, torn 4: Chronica minora. Pars I. Paris 1903*] ⁴³.

Затем нужно назвать между сирийскими писателями, как заметного деятеля, *Дионисия телл-махрского*, XXII сирийского (яковитского) патриарха, скончавшегося в 845 г., или 1157 г. эры Селевкидов. Он был хронографом, продолжавшим дело своих предшественников; приемы его были примитивного свойства, что вытекало из цели его сочинения: на какую-либо оригинальность он не претендовал, он хотел только доставить своей пастве полезное чтение, а поэтому, если находил какое-либо назидательное сочинение, в котором изложено то или другое событие – прямо и списывал, указывая источник. Так, им сохранены хроника Евсевия, рассказ Иисуса Столпника о бедствиях, постигших Месопотамию, сообщения Захарии. Кроме того, он пользовался Иоанном ефесским, и, несмотря на то, что третья его книга уже издана в полном сирийском тексте, его произведение не утрачивает своей цены, потому что он заимствует не только из его 3-ей книги, но и из предшествующих. Как продолжатель сирийской историографии, доведший историю до своего времени, Дионисий телл-махрский удерживает значение первостепенного историка для своего времени, о котором рассказывает ⁴⁴.

Затем продолжателем Дионисия телл-махрского в деле историографии является один из преемников его в сане патриарха – *Михаил Великий* (т. е. старший, f 8 ноября 1199 года). Его сочинение известно по упоминанию в дальнейших сирийских трудах, сирийский же подлинник [до последнего времени был неизвестен. Сохранился армянский

перевод этой хроники, [издававшийся в Иерусалиме в 1870 и 1871 г.], и наука о ней знала благодаря трудам французских арменистов *Dulaurier*, напечатавшего выдержки из нее во французском переводе в *Journal asiatique* 1848–1849 гг., и *Langlois*, издавшего всю хронику на французском языке в 1868 г. (*Chronique de Mishel le Grand, traduite par Viktor Langlois. Venise 1868*). Произведение это очень важно, так как в распоряжении автора было немало не дошедших до нас памятников, о которых узнаем из предисловия; таковы произведения Иоанна антиохийского для времени от Феодосия II до Юстиниана, Гурия, обнимающего эпоху от Юстиниана до Ираклия, Дионисия телл-махрского – от Маврикия до Феофила, Игнатия, епископа мелитинского, пресвитера Иоанна кай-сумского, Слибы, Дионисия бар Салибия. На основании этих трудов и своих собственных наблюдений автор доводит свою историю до своего времени (с армянским продолжением она доходит до 1224 года). Уже из обнародованной Дюлорье части, относящейся ко времени Ираклия, можно «было» видеть, какое важное сокровище заключается в этом тексте. Взаимные отношения монофиситов здесь представлены с полнотою и подробностью, несмотря даже на сокращения, сделанные Дюлорье. История возникновения монофелитства, история попыток Ираклия приобрести содействие монофиситов получают своеобразное освещение; здесь выясняется, как Ираклий хотел обделать соединение монофиситов с православной церковью. Находясь в Эдессе во время похода, он захотел приобщиться у монофиситских епископов, но монофиситы объявили, что если он желает приобщиться, то должен войти с ними в общение и отказаться от Халкидонского собора, результатом чего было отобрание ключей от церкви и передача их немногим православным (диофиситам), оставшимся в этом городе ⁴⁵

Последним замечательным историческим писателем из сирийцев-яковитов был *Григорий Абу-ль-Фарадж*, сын еврейского врача Аарона (отсюда сирийское название Григория ψ-μν Γ3, «Бар-Эвройо» [«Бар-Эврайя» по несторианскому произношению], «сын еврея», переделанное в варварское *Barhebraeus*), родившийся в Мелитене в 1226 году. Едва 20 лет он сделался епископом в Gübö, потому что, как сын выдающегося врача, он получил солидное по тому времени образование: был силен в греческом, сирийском и арабском языках, очень сведущ в философии, медицине и богословии. Скоро его произвели в «маф-рьяна» (сир.: *μριϑ* - производящий плод). Для уразумения этого звания нужно заметить, что сирийская церковь делилась тогда на две половины: западную управлял монофиситский патриарх антиохийский, восточную же примас

(«мафрьян»), с резиденцией в Мосуле, которому принадлежало, между прочим, право «приносить плоды Духа», т. е. рукополагать епископов и самого патриарха. В 1286 году Григорий умер, глубоко уважаемый всеми, сделавшись жертвою своих научных знаний и собственного одностороннего убеждения: он сам предсказал свою смерть на основании ожидаемой конъюнкции планет Сатурна и Юпитера, имевшей место и при его рождении, и при его поставлении в епископа, и при его поставлении в мафрьяна, и так твердо поверил в близость своей смерти, что впал в болезнь и действительно умер. Григорий написал много и, между прочим, отчасти по архивным материалам сирийским, арабским и персидским, обширную хронику политическую и церковную на сирийском языке (от Адама до своего времени). В первой части рассматриваются события до времени владычества монголов (*Chronicon Syriacum*, edd. P. J. Bruns et G. G. Kirsch. Lipsiae 1789, 2 voll, in 4° [новое лучшее издание P. Bedjan, Paris, 1890]); во второй представляется преемственный ряд первосвященников от Аарона до антиохийских монофиситских патриархов, и ряд восточных мафрьянов и несторианских католикосов (*Chronicon Ecclesiasticum*, edd. . B. Abbelooset T. J. Lamy, Lovanii 1872–1877, 3 voll, in 4°). Из первой части этой хроники по просьбе некоторых арабов сам автор сделал извлечение под заглавием «Избранный рассказ о государствах» – в месячный срок (арабская *Historia dynastiarum*, ed. *Росок*, Охонии 1663, 2 voll, in 4°) [вновь издана *Салъханием* в Бейруте в 1890 г.]. Позднейшие анонимы продолжили списки епископов еще лет на двести. Ас-семаний называет этого сирийца последним монофиситским историографом.

У сирийцев-несториан чаще других упоминаются два лица, наиболее заявившие себя литературно на поприще церковно-историческом произведениями монографического характера: *Эбед-Йешу* [*Авдишо* по несторианскому произношению *бар-Бриха*, митрополит собский (насивинский), † 1318 г., и *Фома (Таума)*, епископ *маргский* (около Мосуля) в начале IX века.

Эбед-Йешу, Иероним сирийской церковной литературы, составил стихотворный каталог, в который вошли 197 писателей, и, в заключение (№ 198), как и у Иеронима, сам автор, исчисливший свои сочинения. [Каталог был издаваем в Риме *Авраамом эккельским* (*Ecchellensis*) в 1653 и *Ассеманием* в 1-ой половине III тома *Bibliotheca orientalis* в 1725; переведен на английский язык *Бэдджером*, *Badger*, *The Nestorians and their Rituals*. II. London 1852].

Фома маргский, живший в начале IX в., написал «*ktaba d-ri-sane*» – «Книгу начальников», или «Книгу глав» в 6 отделах, где он представил

историю несторианского монастыря «Бет-Аве». Это сочинение содержит ценные сведения по истории монашества. [Издано *Беджем* с английским переводом: *The Book of Go-verners. The Historia Monastica of Thomas Bishop of Margä* Ed. by *E. W. Budge*. I-II. London 1893].

В начале XII в. (ок. 1135 г.) несторианин *Мару-ибн-Сулей-ман* [*Марэ бар Шлемоно* оставил потомству очерк церковно-исторических событий на арабском языке, в сочинении под названием «Мадждал» («Башня»). Около 1340 года другой несторианин, по имени *Амру-бну-Матта*, написал церковно-исторический труд под тем же названием. [В настоящее время эти труды имеются в издании *Джисмонди*, который перевел их на латинский язык. *Maris Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria*. Ed. et latine reddidit *H. Gismondi*. Romae 1890–1899]. Эти произведения доставили Ассеманию (в *Bibliotheca Orientalis* t. III) возможность познакомить нас с историей несторианства. Указанные сочинения страдают неполнотою.

Церковная историография в Египте ⁴⁶

Христианский Египет не заявил себя на церковно-историческом поле ничем особенным: писались там жития святых и монографии, но цельной истории не было представлено. Объяснение такого печального факта нужно искать в приниженном положении коптов. Что среди этой нации просвещение не процветало, явствует из того, что на епископские кафедры восходили лица, вовсе незнакомые с греческим языком. Записи о минувших и текущих событиях, какие остались от коптов, носят четьи-минеиный характер. Остатки коптской церковной письменности исторической и патристической почти все содержатся в паре разбитых четьи-минеи двух монастырей, одного – св. Макария в Ските, другого – неизвестного южноегипетского. Остались, между прочим, отрывки довольно фантастического сборника под названием «церковной истории»; в отрывке содержатся легендарные сообщения об александрийских патриархах (от Александра до Кирилла) ⁴⁷.

Этими данными коптской письменности воспользовался в своей истории александрийских патриархов (на арабском языке) один из выдающихся коптских писателей *Севи́р ибну-ль-Мукаффа*, епископ ашмунайнский (около 975 г.), основательно изучивший коптскую литературу. Этот труд Севи́ра, продолженный другими, составляет главный источник для *E. Renaudot*, *Historia patriarcharum alexandrinorum jacobitarum*, Paris 1713. Из той же древней коптской четьи-минеи заимствовано и содержание *арабского синаксаря*, читаемого при богослужении. [В настоящее время история Севи́ра издается в *Corpus*

scriptorum orientaliū, Scriptores arabici, ser. III, t. 9: Severus ben el-Mogaffá. Historia patriarcharum alexandrinorum. Ed. Ch. F. Seybold. Beryti 1904 sq. Там же начато издание и синаксаря, ser. III, t. 10: Synaxarium alexandrinum. Ed. . Forget. Beryti 1905. История Се-вира одновременно стала появляться с английским переводом и в Patrologia orientalis. T. I, 2, 4: History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. Ed. B. Evetts. Paris 1905].

На арабском же языке писал свою историю *Са 'ид ибну-ль-Батрик*, врач и историк, и, наконец, с 933 г. по 940 г. православный александрийский патриарх под именем Евтихия. Эта хроника носит заглавие «Сочетание драгоценных жемчужин» (*Contextio gemmarum*) и обнимает время от Адама до 937 года. Эта история – невысокой пробы: имеет сильно легендарный характер. Император Феодосии Великий и патриарх Феофил александрийский, по ее уверениям, были сначала дровосеками. Феодосии однажды увидел необыкновенный сон и сообщил его Феофилу, который на основании этого сна предсказал Феодосию восшествие на престол императорский, а себе патриаршество. Несмотря на эту и ей подобные легенды, история Евтихия все-таки имеет некоторое значение для нашей науки (позднейшие сообщения уже не легендарны; а в древнейших могут заключаться крупницы данных, взятых из александрийского церковного архива). Издал хронику Евтихия R. Rosock, *Contextio gemmarum s. Eutychie patriarchae Alexandrini Annales*. I-II. Oxonii 1658–1659; [перепечатана в III томе греческой «Патрологии» Миня].

Диакон каирской церкви Богоматери *Абу-Шукр Петр ибн-ур-Рахиб* (j. e. сын монаха), еще остававшийся в живых в 1282 г., написал в этом году одно богословское сочинение, автограф которого (Cod. Vatican. Assem. Arab. 31) сохранился и до настоящего времени. В 1258 году он составил *Chronicon Orientale*, хронику, в которой содержится сначала сухой перечень ветхозаветных событий и имен царствовавших государей. Хроника становится подробнее со времени завоевания Египта арабами. Здесь сообщения автора имеют своего рода ценность, особенно те из них, которые относятся к характеристике того или другого государя. Во второй половине этой хроники содержатся краткие сведения относительно 76 патриархов до александрийского Афанасия III (1250–1261 гг.) включительно. Особенную ценность этому труду придает его полная хронологическая определенность, зависящая от особенности его конструкции. Счисление у него двойное: арабское и коптское, указаны годы и даже дни, когда тот или другой государь вступил на престол или скончался, так что, по его хронике, историку нетрудно (арифметическим

способом) восстановить нужные даты, и притом так, как написал их сам автор. Ed. *Abraham Ecchellensis*, Parisiis 1651; *J. S. Assemanus*, Venetiis 1729. [Новое издание в *Corpus scriptorum orientalium*, *Scriptores arabici*, ser. III, t. 1: *Petrus Ibn-Rahib. Chronicon Orientale*. Ed. *L. Cheikho*. Beryti 1904].

Далее следует *Георгий бен-абу-ль-Ясир'али-бен-абу-ль-Мак-арим-бен-абу-л-Тайиб-ал-Макин-ибну-л-Амид*, родом из Каира, сын военного секретаря. По навету врагов, абу-ль-Ясир был заключен в темницу вместе с Георгием, но, когда обнаружилась его невиновность, был освобожден и тот и другой. Абу-ль-Ясир тогда принял монашество. А Георгий занимал офицерский пост в сирийской армии, был по навету врагов опять арестован, опять оправдан и освобожден и умер в Дамаске в 1273 году. Он написал хронику в двух частях под названием «Сочинение благословенное» (*Syntagma benedictum*). Вторая часть издана с латинским переводом под названием: *Historia saracenicarum a Georgio Elmacino exarata*, ed. *Erpenius*, Lugduni Batavorum 1626. Первая часть обнимает время от сотворения мира до Магомета, вторая – от Магомета до 1260 г. Сведения в указанном сочинении кратки, но их ценят за их хронологическую точность. Аль-Макин пользовался Евтихием и хроникой Петра.

Абу-ль-Аббас-Ахмад-Таки-эд-дин ал-Макризи – высокообразованный мусульманин. Он занимал пост и. д. кади в Каире, потом был проповедником при мечетях, наконец профессором преданий в мусульманских академиях в Каире и Дамаске и умер в 1442 году. Это был очень плодовитый писатель и «самый славный историограф Египта». Из его сочинений наиболее известна «Книга наставлений и размышлений касательно истории земель ('al-hitat) и памятников», или география и история Египта. Восемь глав III части этого «'al-hitat» издаются отдельно под названием «церковной истории коптов»; лучшее издание: *Geschichte der Kopten* v. *F. Wüstenfeld*, Göttingen 1845. В ней содержатся краткие сведения об египетской церкви, начиная от евангелиста Марка, первого патриарха александрийского, и кончая гонением на коптов в 1354 году. Здесь есть, между прочим, перечень выдающихся коптских монастырей (86) и христианских церквей (72) с краткими историческими и географическими сведениями о них. Вообще интерес мусульман к церквям христианским был настолько велик, что, например, библиотекарь египетского халифа аль-'Азиса, аль-Шабушти, умерший в 1000 году, составил (недошедшее до нас, но бывшее под руками у Макризи) специальное описание: «История монастырей в Ираке, Мосуле, Месопотамии и Египте». Другим главным пособием для Макризи была хроника аль-Макина. Под конец своей жизни аль-Макризи задумал издать

«Книгу хроник Египта великую», т.е. биографии всех государей и знаменитых мужей Египта; сочинение было рассчитано на 80 томов, но автор успел написать только 16, и они изданы.

*Эфиопская историография*⁴⁸

Эфиопская литература для церковной истории дает очень немного. Между сохранившимися переводными памятниками этой письменности самый замечательный – хроника *Иоанна*, епископа *никууского*, *Chronique de Jean, eveque de Nikiou. Texte ethiopien publie et traduit par H. Zotenberg, Paris 1883.* Об авторе известно только следующее: он был епископом *Пшати* (πίλατι), в нижнем Египте (Дельте), – по-гречески этот город называется Νικίου, – в 690 году принимал участие в хиротонии Исаака, ХLI монофиситского патриарха александрийского и занимал выдающееся положение между епископами, как ἀποτίτης нижнего Египта (араб, «tudäbbir» – пост вроде митрополита). Он славился как хороший канонист и отличался строгостью жизни, ввиду чего ХLII александрийский патриарх Симон поставил его надзирателем над египетскими монастырями. В своем управлении Иоанн оказал такую ревность, что один из подчиненных ему скитских монахов умер на 10-й день от наложенного на него наказания («verbera»), за что в 694 г. (или между 692–700 гг.) Иоанн и был лишен епископского сана. Вот все, что о нем известно. На каком языке писал он – вопрос весьма темный. Несомненно, на эфиопский язык эта хроника в 1602 г. была переведена с арабского текста (тоже не сохранившегося): нельзя сомневаться и в том, что Иоанн писал *не* по-арабски. Но выбор между греческим и коптским очень затруднителен. Издатель «хроники» Зотанбер высказывается («medio tutissimus ibis») за то, что он писал на греческом языке, но отделы, относящиеся к истории Египта, писаны прямо по-коптски. Но такое *полосатое* сочинение не имеет за собой аналогий. Вероятнее, что хроника Иоанна была вся написана по-гречески*.

Основания для выбора между греческим (ε) и коптским (κ) следующие:

1. Иоанн несомненно владел литературным κατ' ἐξοχήν – греческим языком, так как пользовался Малалою (+ε).

2. Невероятно, чтобы он не знал по-коптски (+κ).

3. Мина, непосредственный преемник Иоанна по кафедре в Пшати, известен как *коптский* писатель (автор «Жития» ХLI патриарха александрийского Исаака) (+κ).

4. Враждебное отношение Иоанна к диофиситской Византии могло побудить его не писать по-гречески (+κ).

5. Но к этому времени показали себя и арабы в настоящем свете, и копты поняли, что, променяв византийцев на арабов, они сделали очень сомнительную аферу; это не могло не умерять их антивизантизма (+ε).

6. На историю, в главном и целом *политическую*, между коптской читающей публикой не было спроса (+ε).

7. Следы коптского текста в эфиопском, указанные Зотанбером, сводятся к паре слов с коптским (а не греческим) членом, π–Μοῦϋος вм. ó Μόϋϋος, π–Δρακων вм. б Δράκων, да к предполагаемому тождеству (непонятного на эфиопском) титула чиновника «адагышнь» (adagySn) с коптским «этхиджн» (ετίουκν), ΡΡ 362. 423; впрочем «π» могло получиться и из арабского «bi» («в»), а последнее отождествление натянуто (+κ).

8. Но все эти следы не перевешивают, по значению, одного факта: египетский город Иоанна в эфиопском всегда называется «Naqijus, Naqujus, Накьюс», и крайне редко (3 раза?) к этому слову прибавляется: «называемый Абшади», или же говорится: «Абшади, т. е. Накьюс». Это показывает, что хроника Иоанна, даже и в специально египетских ее отделах (ср. гл. 31), писана не на том языке, на котором этот город называется всегда «Πшати», а на том, на котором он зовется «Νικίου" (+ε).

Итак: +4ε *pro*4х *contra*:

Иоанн писал *по-гречески*, может быть вставляя там, где это необходимо, отдельные коптские (собственные) имена в роде πηϗι, π–Δρακων (название канала в Александрии).

Сочинение Иоанна обнимает период от сотворения мира до завоевания Египта и состоит из 122 глав. Оно не разделено на книги; но в нем можно усмотреть три главные слоя: первый – период до воцарения Константина Великого, второй – до воцарения императора Фоки и третий – до конца. Это произведение, особенно в первом периоде, представляет из себя сколок с Малалы. Дополнений в нем сделано мало, причем они относятся к сообщению местных (египетских) преданий. Более самостоятелен второй период. Проводимая здесь точка зрения (монофиситская) на исторические факты придает сочинению оригинальность; дополнений из местных историй встречается больше. Так, Иоанн сообщает о происхождении Феофила александрийского, передает различные пререкания между епископскими городами; в своеобразном свете является у него в отношении к Египту император Анастасий. В последнем же отделе своей истории Иоанн вполне самостоятелен и сообщает такие подробности, которых мы нигде не находим. Так, например, то, что такой грубый человек, как Фока, попал в императоры, объясняется у него очень просто: заговорщики выбрали из своей среды царя по жребию. Здесь

сообщаются также сведения о смуте при Фоке на востоке (в связи с гонением на евреев?), и с особенными подробностями описывается воцарение Ираклия, о чем Иоанн мог узнать от очевидцев. Но в этом же отделе – между ПО и 111 главами – находится значительный пробел, так что история большей части царствования Ираклия утеряна (видимо, в арабском или даже в греческом тексте) и завоевание арабов представляется уже совершившимся. В третьей части прямо разворачивается картина тех междоусобиц, которые облегчили арабам завоевание. ^Взаимная ненависть халкидонитов и монофиситов изображена яркими чертами, хорошо выяснено, что попытки Ираклия к соединению монофиситов с моно-фелитами в Египте оказались неудачными. Ввиду всего этого значение последнего отдела признано всеми. Но если бы даже существовали сомнения относительно этих сообщений, то их разбили бы сообщения из папирусов эрцгерцога Райнера (в Вене), в которых есть официальные документы, квитанции фи нансовых чиновников податей, упоминаемых в истории Иоанна (αλακουρε, Φιλόξενοσ δουξ).

Но этот важный труд есть только переводное достояние эфиопской литературы, которая питалась по преимуществу переводами с коптского и арабского. Впрочем, были здесь и самостоятельные попытки историографии, излюбленная форма которых – хроника. Из некоторых сохранившихся хроник мы узнаем о существовании государственных секретарей, на обязанности которых лежало записывать все выдающиеся события. Но древнейшие опыты этих хронистов не сохранились, уцелела только позднейшая (сокращенная) обработка их. Одна из этих позднейших редакций издана французским ориенталистом – *Рене Бассэ, Rene Basset, Etudes sur l'histoire d'Ethiopie. Paris 1882.* Эта хроника начинается от Адама и кончается 1730 годом. Но сообщения, здесь находящиеся, вообще незначительны, особенно до 1508 года; конспективная краткость делает их нередко непонятными; больше говорится о делах государственных, чем о церковных.

Армянская историография

Армянский язык относится к так называемой иранской ветви, сроден с персидским и настолько далек от других (семитских) восточных языков, что читается немногими. Нужно признать, что Россия в этом отношении поставлена очень благоприятно, имея таких ученых, как Броссе (Brosset), Патканов, Эмин, [Марр]. У французов можно указать на Дюлорье, а в Италии – монашеский орден (8 сентября 1712 г.) мехитаристов, унитов-армян, живущих в монастыре св.Лазаря на острове Венеции.

Для исторической литературы армянской церкви имеется труд проф. Спб. университета *К. П. Патканова*, Библиографический очерк армянской исторической литературы. Спб. 1879; *Kempe Patkanian*, Esquisse bibliographique de la litterature historique des Armeniens. S.-Petersbourg 1880. Ср. *C F. Neumann*, Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur. Leipzig 1836. *F. Neve*, L'Armenie chretienne et sa litterature. Louvain 1886 ⁴⁹.

Сама по себе армянская историческая литература весьма многочисленна, но носит характер местный. Известно, что армянская литература распадается на два периода: добуквенный и послебуквенный с 400 года. Почти все сочинения первого периода забыты, хотя некоторые из них каким-то чудом и сохранились.

Первым уцелевшим историческим писателем добуквенного периода был *Агафангел Римлянин*, секретарь Тиридата Великого (Трдат, 286–342). Это был ученый, знакомый с греческой и латинской литературой. Он написал историю царствования Тиридата (главным образом обращения в христианство), которое и сохранилось с позднейшими интерполяциями. [Издана в Венеции 1862 и Тифлисе 1882; греческий текст ed. de Lagarde, Göttingen 1887] ⁵⁰

Вторым писателем был *Зиновий глакский*, епископ мало-азийский, отказавшийся от епископства, последовавший за Григорием Просветителем и бывший первым настоятелем монастыря св. Иоанна Предтечи в Тароне. По поручению Григория Просветителя он написал историю обращения армянской области Тарона в христианство, где поместил переписку св. Григория с Леонтием. Зиновий писал по-сирийски, но его история тогда же переведена на армянский язык [издана в Венеции 1832]. Труд его имел продолжателей: самый замечательный из них – *Иоанн мамиконский*, XXXV преемник Зиновия в монастыре св. Предтечи, который и довел историю до 640 года ⁵¹.

Фавст Византиец продолжал историю Агафангела до 390 года.

Затем следует *Моисей Хоренский* (род. ок. 370 г., ум. 489 г.). Он с юных лет находился в близких отношениях с католиком армян Сахаком Великим и Маштоцем Месропом, изобретателем армянской азбуки, и представляет из себя величину первой степени из той плеяды ученых, которые писали новоизобретенными буквами (начало послебуквенного периода). Его история в трех книгах начинается с Хайка, мифического родоначальника армян («армяне» по-армянски: «Најк»), и доходит до 441 года (f Сахака и Месропа). (История издавалась вместе с другими произведениями Моисея, главнейшими из которых являются его география и риторика, в Венеции в 1843 г. и 1865 г., и весьма часто отдельно,

например, в Тифлисе 1881; русский перевод *Н. Эмина*, Москва 1858 и 1893) ⁵² ⁵³.

После него следует назвать ученика Сахака и Месропа – *Егише* (т. е. Елисея) f 480; это был секретарь при князе Вардане, описавший историю борьбы (449–451) армян за веру с персами против религии Зороастра и войны армян против последних, кончившейся для армян несчастьем (битва при Арарате, в которой Вардан f в июне 451 г.). [Издавалась в общем собрании сочинений в Венеции 1839 и 1859 и часто отдельно, в последний раз в Москве 1892; русский перевод в Тифлисе 1853].

Ученик Сахака и Месропа *Кориун* написал жизнь Месропа [Венеция 1894]. *Лазарь фарпский* написал историю с 388–485 гг., своего рода продолжение истории Моисея Хоренского, которая Лазарю не была, однако, известна [Венеция 1793, 1807, 1873].

Можно указать затем из позднейшего времени на труд епископа *Себеоса* (т. е. Евсевия) VII в. – «Историю Ираклия» [Константинополь 1851, Спб. 1879 изд. *Патканова*; его же русский перевод Спб. 1862].

[От VIII в. известна история нашествий арабов на Армению и их войн с Византией от 661 до 788 г., «История халифов» вар-дапета *Гевонда*, т. е. *Леонтия* (Париж 1857, Спб. 1887 изд. *Езова*; перевод *Патканова*, Спб. 1862). Может быть, к этому же времени, если не к X в., относится и *Моисей каганкатуйский*, написавший «Историю агван», или албанцев (Париж 1860, Москва 1860 изд. *Эмина*; перевод *Патканова*, Спб. 1861)].

В X в. *Фома Арцруни* написал историю в 5 книгах от Ноя до 936 г. [Константинополь 1852, Спб. 1887 изд. *Патканова*]. [До более раннего пункта, именно до 925 г., довел в то же время свою историю кафеликос *Иоанн VI* (Иерусалим 1843, Москва 1853)].

В XI в. *Стефан Асохик таронский* довел историю до 1004 г. [Париж 1854, Спб. 1885; русск. перевод 1864]. В XII в. пресвитер *Самуил анийский* явился продолжателем хроники Евсевия кесарийского до 1179 г. [изд. *Тер-Микелиан*, Вагаршапат 1893].

IV. Разделение церковной истории на периоды

Церковная история обыкновенно начинается указанием тех отделов, на которые факты сами собой распадаются. Но в указании самих отделов между историками существуют разногласия. Собственно говоря, всякое деление на периоды является насильственным в ходе исторических событий и имеет лишь дидактическое значение. Общественная жизнь есть такое сложное явление, что деление, удачное по отношению к одному порядку явлений, оказывается неудобным по отношению к другому: событие, составляющее эпоху в одном порядке явлений, имеет весьма малое значение в другом. Кроме того, деление осложняется еще тем, что для многих сторон церковной жизни нельзя указать событий, их определяющих. Поэтому приходится не искать узлов, захватывающих все стороны церковной жизни, а взять какие-нибудь средние величины. Такие величины могут быть находимы: 1) во внутренней стороне жизни церкви, и 2) во внешней, в истории взаимоотношений между церковью и государством. Если удастся показать удовлетворительные узлы по отношению к этим сторонам, то деление может быть произведено с успехом.

Если принять, что основой деления на периоды должно служить событие, вносящее в жизнь новые начала, то всю историю можно разделить лишь на два отдела: *до реформации* и *после реформации*, на историю древне-среднюю и новую. Единственным событием, которое, можно сказать, внесло новый принцип в церковно-историческую жизнь, должно считать появление протестантства. На место древнего церковного строя, полагавшего в основу подчинение верующих церкви и спасавшего посредством церковных учреждений (таинств), реформация ставит верующих

в непосредственное отношение ко Христу и вера здесь занимает первое место; понятие «церковь» отступает на задний план, является возможность рассуждать о невидимой церкви; понятие о церкви упрощается, иерархия совершенно уничтожается: протестантских пасторов смешно сравнивать с православными или католическими священниками, так как они не более ни менее, как богословски образованные миряне, избираемые приходом или общиной (Gemeinde) без всяких церковных посвящений. Таким значением реформации воспользовался, например, *Pome (Rothe)* и согласно с этим разделил церковную историю на а) *кафолическую* до 1517 г. и б) *протестантскую*.

Но реформация, имевшая такое громадное значение для запада, не является таковым событием для востока. Кроме того, при таком делении получается чрезвычайно длинный первый период, и мы нуждаемся в каком-либо пункте для отдыха: требуется разделение на периоды истории самой католической церкви.

Чтобы выбрать другие отделы, на которых можно бы было остановить внимание, пользуются обычно делением истории на *три* периода: *древний*, *средневековой* и *новый*. Но относительно рубежей этих периодов и до сих пор еще существует спор. Где кончается древняя история и начинается средняя – указывают различные моменты.

Гассе (Hasse) различает периоды церковной жизни с точки зрения отношения церкви к государству и делит историю на а) *доконстантиновский* период, когда церковь жила своей внутренней жизнью, б) *послеконстантиновский*, когда церковь отчуждалась от себя самой и стала в известные отношения к государству, и в) *протестантский* период, когда церковь опять возвращается к себе. Но обыкновенно предел для первого периода полагается дальше, и константиновская эпоха считается лишь рубежом, разделяющим этот период на две половины. Некоторые (Neander, Schaff, Baur, Müller, Loofs, Kraus) таким пределом считают правление *Григория В.* римского от 590 г. до 604 г.; иные (Kurtz, Zöckler, Alzog, Hergenröther, Funk) – *Труль-ский собор* 692 г.; Гизелер – начало иконоборческих споров (726); другие в качестве такого рубежа принимают эпоху Карла В., останавливая здесь внимание или на 800 г. (коронование Карла, Hase) или на 814 г. (f, Guericke). Моллер (Möller) полагает между древними и средними веками *посредствующий период* между Григорием В. и 800 г., годом коронования Карла Великого.

Очень распространено деление по *формам образования* христианской жизни (Bildungsformen). Так, католический ученый *Молер (Monier)* предлагает следующее деление: а) *первый* период – церковь в классической *греко-римской* форме – до *Иоанна Дамаскина* и *Бонифация*, просветителя германских племен; б) *второй* – в *германской* форме с VIII по XV в. и в) *третий* с конца XV века и до настоящего времени в форме греко-римской и германской, в форме, представляющей собою *синтез* (Verschmelzung).

Цоклер (Zöckler) также делит историю на три периода: а) *древний*, где жизнь проходит в *античной (греко-римской)* форме, б) *средний*, где жизнь идет частью в *византийской*, частью в *германо-романской* форме, и в) *новый* – церковь в *современном* строе жизни. При этом *древний* период он делит на два периода: 1) *ecclesia pressa* или время гонений, период

мучеников (100–323), и 2) церковь государственная, время триадологических и христо-логических споров, (323–692). *Средние века* делит уже на три периода: 1) средневековое предобразование (Vorbildung) (692–1085), до смерти Григория VII, 2) расцвет средних веков, (1085–1303), от Григория VII до Бонифация VIII (Ausbildung, образование), и 3) период упадка (1303–1517), с Бонифация VIII до реформации, время разложения средневековых форм и зарождения новых форм (Durchbildung). *Новый период* начинается с прибития тезисов (1517 г.) и делит на три периода: 1) до Вестфальского мира (1517–1648), основоположение (Grundlegung) реформации, 2) 1648–1814, время переходное, самоуглубление и одухотворение реформации и 3) период с 1814 – время борьбы с внутренним антихристианством и энергического (миссионерского) действия на внешнее.

Куртц различает два фазиса в развитии христианства: А) развитие церковной жизни в *антично-классической* форме и Б) в *германской* форме. Первый (А) доводится им до 1453 года и делится на три периода: 1) до 323 года, 2) с 323 по 692 и 3) с 692 по 1453 год. Второй (Б), с IV в. до настоящего времени, разделяется на два отдела с частнейшими подразделениями: а) церковь в средневеково-германской форме, до 1517 г., и б) церковь в современной германской форме. Схема Куртца может быть представлена в следующем виде:

Таким образом, отделы 1,2,3 Б здесь идут параллельно с отделами 2,3 А. Такое деление, очевидно, не представляет действительного правильного деления.

Таким образом, вопрос о начале среднего периода до такой степени спорен, что Куртц склоняется признать два параллельных одновременных течения: одно принадлежащее древнему периоду, другое – среднему (respective новому). Эта мысль – естественная и справедливая, но для архитектоники делений крайне неудобная, отзывающаяся почти отречением отделения по периодам.

В действительности, при указанном различении церкви в формах классического быта и неклассического, т.е. быта греко-римского и романо-германского, возникает вопрос, с какого момента считать наступление новых неклассических форм. Появление романо-германских народов очень раннее: 378 год громко заявляет о бытии германских народностей – готов. Между тем, и этот момент некоторые историки оспаривают, доказывая, что нужно вести первый период в формах классических до падения Римской империи, другие – до Халкидонского собора. Но едва ли можно признать, что германская народность тогда уже создала особую

форму, которая должна была сменить форму классическую. Деление до Халкидонского собора оказывается тоже неудачным. IV вселенский собор, как и Никейский, имел свое продолжение, после него шли споры о его значении и самый вопрос был окончательно решен на VI вселенском соборе, который можно поставить в аналогию со II. Провести границу между двумя периодами на основании изменения классических форм на романо-германские нелегко и для запада. Нечего уже говорить о востоке, потому что империя воображала, что она империя ромеев. С точки зрения западных историков, выдвигать обращение романо-германских народов в христианство весьма понятно. Но должно указать такое событие которое имело бы значение как для востока, так и для запада и составляло бы границу между I и II периодом.

Попытку разобраться в вопросе о разделении церковной истории на периоды сделал в 1887 г. протестантский пастор *Wolff* (*Zur Zeittheilung der Kirchengeschichte* в *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben* 1887). Он предъявляет по отношению к эпохам требование, чтобы они, если и не представляли из себя новых принципов, то по крайней мере были взяты из самой *внутренней* жизни, не из внешней, и изображали собою ее *прогрессивные* явления, но отнюдь не регрессивные; они должны, таким образом, представлять величины положительные, а не отрицательные.

Но это положение, что принципом деления должен служить не внешний для церкви факт, а событие в жизни самой церкви и притом такое, в котором церковь вступает в новую ступень своего развития (момент прогресса), сильно скорее отрицательною, как протест против фальшивых рубрик, чем положительною стороною. С протестантской точки зрения, реформация, конечно, есть благо и прогресс; очень крупное внутреннее событие церковной жизни – реформация будет и со всякой другой точки зрения. В глазах протестанта положительный момент в реформации (новая ступень) сильнее отрицательного (разделение, разрыв западной церкви); естественно для протестанта представлять дело так, что римско-католическая половина западного католического мира оказалась не в состоянии прогрессировать, отстала и – отпала.

Но не так легко с этой точки зрения и для протестанта мотивировать начало среднего периода. Отвергнув такие рубежи, как 800 или 813 (узкополитический момент), как деятельность Бонифация (в этот момент о германской форме образования и говорить странно; да к тому же Бонифаций, закрепощая германцев за Римом, был именно против этой особой формы), даже вообще как смена античной формы образования

германо-романскую (ибо а) *Bildungsform* есть по самой своей природе продукт культуры, а не факт *внутренней церковной* жизни, и б) средние века интеллигентные люди мнили себя истинными продолжателями именно классической формы образования, смотрели на Аристотеля, как на *praecursor Christi in naturalibus*, и создавать новую форму образования не имели намерения), Вольфф принимает таким рубежом 858 год, вступление на кафедру папы Николая I, ибо «папство есть несомненно господствующая в средние века сила, определяющая ход развития», «средоточный пункт церковного развития», а Николай является с сильно выраженными задатками средневекового папы (его ссылки на лжеисидоровские декреты). Таким образом, деление основано на *разделении церквей*. Но это отрицательный момент, и, даже допуская, что восточная церковь не в силах была снести «нового принципа» (зародившегося средневекового папизма), отстала и отпала, протестанту все же нелегко указать *положительный* момент, истинно *прогрессивную* сторону факта, так как сама реформация состоит именно в отрицательном отношении к этому «новому принципу» и, следовательно, оправдывает именно *восточную церковь*: однако началом дальнейших подразделений берутся события из жизни *западной* церкви и игнорируется церковь восточная*. Таким образом, вместо предъявленного логического начала деления, получается простое торжество исключительно западной точки зрения. А этим самым свидетельствуется, что попытка дать действительно церковно-вселенское деление не удалась.

Нам приходится выставить начало деления а) более скромное (логически), но б) восточное по точке зрения, а) В основе деления может лежать факт и внешний (политический) и отрицательный по своему смыслу, но факт несомненной *важности*, последствия которого отозвались на последующей жизни церкви. Поэтому *разделение церквей* – без всякого размалевывания его положительными, прогрессивными тонами – может быть поставлено определителем среднего периода, б) С восточной точки зрения выбор предстоит сделать между двумя отделениями от церкви: аа) отпадением от восточной церкви *монофиситов* и бб) отпадением *западной церкви* от восточной.

Нельзя оспаривать серьезности этого второго факта (бб).

1) Отпав от католического единства, монофиситы подготовили себе то убогое положение, в котором они находятся ныне.

2) Это отпадение ослабило восточный христианский мир, столь нуждавшийся в сосредоточении сил для отпора внешнему врагу (исламу).

Но 3) по отпадении монофиситы не заявили себя особенною

оригинальностью своей исторической жизни, и это ослабляет, конечно, значение самого факта их отделения с точки зрения исторической науки. Напротив, 1) западная церковь именно по отпадении выразила со-всей ясностью особенности своей исторической жизни. 2) Отпадение было очень важно по своим следствиям для западной церкви: именно теперь латинский патриархат, не умеряемый в своих стремлениях авторитетом патриархов восточных, развился в церковную монархию – папство, и лучшие представители западной церкви лишились той нравственной опоры, какую прежде они находили в церковном общении с единомысленными им членами восточной церкви (ср. общение Доминика, патриарха градского, с Петром, патриархом антиохийским в 1054 году). 3) Очень важным по своим следствиям отпадение западной церкви было и для церкви восточной. Это разделение тем более печально, чем слабее оно было мотивировано. Монофиситскую церковь от нас отделяет ересь, западную же только особый (папский, до Ватиканского собора) строй (поскольку суждение о Filioque колеблется). И, однако, униональные попытки Комнинов и Палеологов остались бесплодны, и такие факты, как латинская империя в Константинополе с 1204 года и турецкая с 1453 года, – этот плод и показатель равнодушия или вражды западного христианского мира к православному востоку, должны быть отнесены на счет последствий 1054 года, и ясно говорят о тяжести этого события для восточной церкви.

Итак, *разрыв западной церкви с восточной* (бб) есть событие большей исторической значимости, чем отторжение монофиситов (аа). Первое должно поставить рубежом между древним и средним периодом, а не второе.

Но признав на этом основании определяющую важность разделения церковей восточной и западной, мы не можем оспаривать того, что с научной и восточной точки зрения и факт *отделения монофиситов* от кафоличества, именно эпоху VI вселенского собора, с успехом можно ставить эпохой между двумя периодами. Если первый рубеж важен в отношении к будущему, то второй имеет ценность с точки зрения прошедшего, так как он замыкает собою цикл событий.

И прежде всего этот рубеж составляет границу особой стадии в *истории догматов*. Между стадиями триадологической и христологической существует известный исторический параллелизм. Первый вселенский собор (325 г.) решает триадологический вопрос, второй (381 г.) его завершает после долгого ряда исторических колебаний в течение промежуточного времени (между 325 и 381) и, установив

бесповоротно всеобдержное значение никейской веры, устраняет самый интерес к ариан-скому вопросу. Исторически арианство выяснилось как фракция, которой в будущем предлежало исчезнуть в лоне кафоличества, и на смену триадологическому спору выдвинулся уже назревший христологический (аполлинарианство). В христоло-гической стадии IV вселенский собор (451 г.) – то же исторически, что в триадологической первый, и VI (680–681 г.) – то же, что второй. Халкидонский собор решил христологический вопрос, Константинопольский III – завершил его, после длинного ряда колебаний, компромиссов, униональных экспериментов с монофиситами, и, установив неотменимый авторитет Халкидонского *örog'a* («вероопределения») и разъяснив его смысл против монофиситских уловок, утвердил почву для последующих отношений к монофиситам. Догмат о Богочеловеке был уяснен; реакция при Филиппике (711–715) была явлением вполне эфемерным. На основе VI вселенского собора подведен итог опытам богословской мысли в «*Εκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως*» («Точном изложении православной веры») св. Иоанна Дамаскина. Последующий вселенский собор (787) имел дело Уже не с христологическим вопросом. Монофиситские церкви не прекратили своего существования и донныне, но к 681 году они исторически выяснились – в своей отвердевшей, устоявшейся отчужденности от кафоличества; время наибольшей догматической энергии они уже прожили.

Но не в догматической только области лежит этот рубежный характер VI вселенского собора: и в других отношениях церковь в 681 году предстала с определенными чертами будущего в лице своем. – Начать с *внешнего ее распространения*. Если к 451 году под напором германской арианизовавшейся силы была ограничена в своем объеме и греко-римская империя и кафолическая церковь (под игом вандалов сломлена была мощь славной африканской церкви Киприана и Августина), то этот 451 год, год Халкидонского собора, был вместе и годом катала-унской битвы, когда полчища варваров отброшены были войсками империи; и собор состоялся *после* этого политического успеха, когда в перспективе могло рисоваться даже расширение пределов церкви. Напротив, на царствование Ираклия падает начало и монофелитства, этого серьезного последнего опыта унии с оторвавшимся монофиситским краем, и 662 год, эпоха хиджры, первое зарево ислама, – предвестие, что на место сломленного Ираклием персидского государства выступает свежая народность *арабская*. К 681 году факт арабских завоеваний достаточно выяснился: мухаммедане стали твердою ногой в Египте и Сирии; под игом этих завоевателей подавлена

была нормальная церковная жизнь в этих древнейших христианских территориях; на VI вселенском соборе патриаршества александрийское и иерусалимское являются как *sedes vacantes* («пустующие кафедры»), т. е., как церкви, временно прекратившие свое нормальное историческое существование; а патриаршество анти-охийское замещается искусственно (патриарх антиохийский и избирается, и рукополагается, и живет в Константинополе), и, собственно, из Сирии (за исключением Киликии и Исаурии) не явилось ни одного епископа, равно как и из патриархатов александрийского и иерусалимского. Таким образом, восточная церковь на VI вселенском соборе является ограниченной пределами одного константинопольского патриархата – факт, имеющий важное значение для *внутреннего строя* восточной церкви. С другой стороны, *западная церковь* является здесь – в значительной части – вне греко-римской империи, как церковь

среди *германских* народов она тяготеет к своему центру – римскому папе и разделяет претенциозные воззрения этого последнего, на соборе в первый раз вселенски заслушанные (римская церковь «*nunquam a via veritatis in quolibet erroris parte defluxa est*») и получившие вселенский ответ (в виде анафемы папе Го-норию как поборнику ереси). Это – тоже тени будущего. Впрочем, VI вселенский собор также оказал (косвенное) содействие и римскому влиянию: на основе именно этого собора состоялось (700 г.) воссоединение с Римом церковью северной Италии, порвавших общение во время спора «о трех главах».

Следовательно, и 681 год мог бы служить эпохой для начала средневекового периода. Однако вступление на константинопольскую кафедру Фотия (857) и последовавшее затем разделение церковью восточной и западной еще прямее ставит нас перед силой, задавшей тон в средние века, – перед утратой еще более тяжелой, чем отложение монофиситов.

Здесь предстоит выбор между разделением церковью при *Фотии* и *Керулларию*. Последней даты, как известно, держится учебник Смирнова. Но нельзя сказать, чтобы она была верна. Разделения церковью в XI в. не хотел византийский император и тогдашние христиане, а если оно произошло, то только потому, что назрело заранее. Не только на востоке, но и на западе не хотели признавать этого разделения: западные богословы, объясняя присутствие слов: «*κύριε ἑλεησον, Χριστέ ἑλέησον*» («Господи помилуй, Христе помилуй») в их чиноследованиях, доказывали, что греки и латиняне держатся одной и той же православной веры. Если между тем посмотреть на предшествующий период, то окажется, что

общение между церковью западной и восточной не было прочным. Имя папы при Керулларии не поминалось во время богослужения, и если состоялось общение, то оно было вызвано эгоизмом императора Константина IX Мономаха. Потерпев неудачу в своем вмешательстве в церковные дела, он грозил апеллировать к папе. Но никто не хотел на востоке признавать авторитет этого последнего; да и сам Рим, находившийся в то время под властью так называемой порнокрации, не мог вмешиваться в дела востока; ему было не до него. Если говорят, что западная церковь, не сдерживаемая союзом с востоком, пошла быстро по пути уклонений, то здесь есть значительная доля перетолкования. Пока в Риме продолжалось господство порнокрации, папам было не до реформы, и только со времени Льва IX начинается ряд пап настолько энергичных, что они, заручившись согласием германских владетелей, а потом, когда это сделалось неудобным, вступив в борьбу с ними, предпринимают ряд реформ в церковной жизни. Достаточно, наконец, сказать, что вина за латинскую церковь при Керулларии было найдено много, но главное обвинение – учение о Св. Духе, было пропущено, и эта сторона является неудобною для признания за временем Михаила Керуллария значения эпохи.

Иное дело, если мы поставим вопрос о разделении церквей при патриархе Фотии. Здесь мы имеем дело с эпохой в собственном смысле. Тут вносится новое, твердое начало, определяющее характер отношений между востоком и западом.

Во всех бьнийих до Фотия столкновениях западная церковь проявляла задор, а восточная церковь не всегда отвечала «безумному по безумию его» или даже вовсе не отвечала. Правда, еще Василий Великий думал дать надлежащий ответ западу в лице папы Дамаса на его нелепые притязания, но из христианского миролюбия не выполнил своего намерения. С латинской стороны были требования и властительный тон, а с греческой поклоны. Думали из ложно понятого братолюбия соблюсти и истину и мир. Истину-то соблюдали, но мир был фальшивый. Дело всегда выходило так, что правда была на римской стороне. Если смотреть не на факты, а на слова, то дело кажется таким, как будто папы были неограниченными владыками в церкви и власть их над востоком была подавляющая. Этим духом уклончивости характеризуются в общем отношения востока и к папе Дамасу. Неподобающий тон на III вселенском соборе брал Целестин, но получил вежливый отпор.

Халкидонский собор представляет явление более характерное. Уже назрел вопрос о предоставлении константинопольскому патриарху

известных прав. Хотя эти права были предоставлены вторым вселенским собором, но папы раньше это игнорировали. Когда был возбужден этот вопрос, легаты разыграли целый парад с хлопанием дверей, выходом вон и проч. Должны были прочитать инструкцию папы. Эта инструкция была твердая, но нелепая. Будь отцы собора не трость, ветром колеблемая, а похожи на отцов африканских, дело кончилось бы к торжеству истины. Они дали бы отпор, который остался бы в памяти пап на долгое время. В конце концов, восток поставил на своем, но в посланиях на запад не было выставлено, что дело о правах Константинополя было дело, собственно, восточное, а папы нимало не касается. Напротив, было написано, что легаты допустили ошибку, протестуя на соборе против 28 правила, так как апостольская кафедра, конечно, будет рада возвышению константинопольской, и дело, вообще, предоставлялось на усмотрение папы, а усмотрение папы в том и состояло, чтобы константинопольский патриарх не был возвышен.

Дальнейшая история отношений между Римом и Константинополем отличается тем же характером. Здесь выступает на сцену акакианская схизма. История этой схизмы окончилась, как известно, тем, что восточная церковь осудила ересь без вмешательства римской церкви и последняя восстановила с востоком общение. Торжество православия уже состоялось, когда приехали торжествовать это православие римские легаты (519 г.). Чего же они достигли? – унижения Константинополя. Они потребовали, чтобы были вычеркнуты из диптихов православные борцы, Евфимий и др., на том основании, что они преемствова-ли Акакию, и греки согласились, но опять по-своему. Отцы были вычеркнуты из диптихов, но были занесены в мартирологи, в святцы, и теперь чествуются как святые. И всегда было так. Когда с запада делались какие-либо требования, греки не думали об отпоре, а шли на компромисс. Адриан на VII вселенском соборе тоже отличился. Он поднял крик, требуя возвращения патримоний, отнятых у Рима императором, а также возбудил старый вопрос относительно титула οἰκουμένης («вселенский»), но греки и здесь не сделали возражений, а пропустили в греческом переводе посланий Адриана места с неудобными для прочтения на соборе требованиями.

Фотий доказал, что он создан из другого металла. Он был бы более прав перед историей, если бы сразу взял верный тон, но он сначала тоже держался традиционной политики. Но когда папа Николай занял твердое положение и притом, с его точки зрения, верное, когда он назвал Фотия λαϊκός («мирянином») и νεόφυτος («новообращенным»), Фотий понял, что теперь не время думать о компромиссах, а пора думать о борьбе. Правда,

Фотий вступил на престол при жизни Игнатия. Но это обстоятельство не могло служить препятствием. Игнатий задним числом мог заявить о добровольном отказе. Но другой вопрос, когда Фотия называли мирянином и новообращенным. Еще на седьмом вселенском соборе против Тарасия римские легаты имели храбрость возражать, что он из мирян сразу был возведен в патриарха. История восточной церкви сложилась так, что подобные факты у нее встречались чаще, чем на западе, и она должна была отстаивать эту практику, но восточные уступили, и, по настоянию запада, было поставлено правило, чтобы не ставить патриархов из мирян. Но это правило обходилось. Так, например, Никифор был из мирян. При Фотии же этот вопрос был поставлен ребром. С канонической точки зрения Фотий ничего не мог ответить папе; тогда он сам перешел в наступление и возбудил вопрос о неправильности римского учения о Св. Духе. Смелая манера Фотия и вообще его правление и попытка разделения церквей характерны принципиальной постановкой вопроса – именно, греческая церковь переходит в наступление, отвечает не поклонами, а ударами, и на западе это произвело сильное впечатление.

Таким образом, эпоха Фотия должна считаться поворотным пунктом в характере отношений между востоком и западом. Право усматривать именно здесь начало средневекового периода заключается в том, что перемена позиции восточной церкви в отношении западной, прежде оборонительной, с этого времени *наступательной*, совершилась при Фотии (867), причем *догматическая разность* (Filioque), как мотив для разделения, указана именно Фотием. Правда, самого разделения с западом в это время не состоялось, но уже определились стороны, по которым можно заключать, что церковная жизнь теперь потечет в новых границах. Что вскоре затем полемический тон изменился, – дело от этого несколько не изменилось: после папы Иоанна VIII на престол папский вступали разные ничтожества, а когда вступило лицо достойное – Лев IX, произошел окончательный разрыв между церквями.

Если ставить вопрос о *внешних границах церквей*, то этот вопрос уже был разъяснен. Объем восточной церкви ко времени Фотия окончательно определился границами константинопольского патриархата. Но в то же время характерным обстоятельством является то, что это время было временем развития *миссионерской деятельности* святых Кирилла и Мефодия, которая представляет собой как бы выход восточной церкви из стесненного положения греческого патриархата.

На *догматической почве*, как было уже сказано, шестым вселенским собором заканчивается длинный спор христологический, – определен был

догмат о двух волях. Затем наступает эпоха иконоборческая, которая, по-видимому, не имеет связи с предшествующей эпохой, и возникает вопрос: не следует ли шестой вселенский собор считать заканчивающим древнюю эпоху? Однако седьмой вселенский собор должен принадлежать еще древней эпохе. Но ко времени Фотия вопрос об ико-нопочитании должно считать законченным, и с этой стороны церковная жизнь ко времени Фотия получила совершенно определенную физиономию. Затем, пято-шестой Трулльский собор в правилах о *дисциплине* и *обрядах* имел огромное значение в истории греческой церкви; в них заметно является тенденция обособиться от других церквей и по обряду, и смотреть на чужие обряды как на нечто предосудительное. Здесь, на Трулльском соборе, нанесено было несколько ударов обрядам армянской церкви и задета римская церковь; была попытка возбудить вопрос о celibate. Таким образом, ко времени VII вселенского собора отношения между греческой церковью и западом и в этом отношении достаточно определились.

Дело Фотия само по себе, однако, не так радикально, чтобы считать его революционным. Если мы примем во внимание, как жила древняя церковь в общении с западом, то увидим, что это общение было довольно фиктивное: были частые перерывы в мире и общения было мало. Таким образом, чего-нибудь нового, радикального разделение церквей не принесло; греческая церковь продолжала жить, как и жила прежде, совершенно своеобразной жизнью; только теперь она получила нравственное право все притязания пап совершенно игнорировать.

Кроме разногласия о начале второго (средневекового) периода ученые не сходятся между собой и в годе, с какого начинается *второй отдел первого периода*. В сущности разделение первого периода на полупериоды ясно. Чтобы не заметить, что правление Константина V. составляет эпоху в церковной истории, нужно родиться слепым. Вопрос может касаться лишь более точного указания года в пределах времени Константина Великого. Выбор приходится делать между гг. 311, 313, 323 и 325. Обычно останавливаются на 313 г., времени издания миланского эдикта. 323 г., год победы Константина над Ликинием и утверждения единодержавия Константина, указывается (Kurtz, Zöckler) потому, что только теперь церковь фактически перестала быть *ecclesia pressa*, какой она оставалась на востоке подрежимом Ликиния. Но при Юлиане она опять была *ecclesia pressa*; следовательно, 323-й год с этой точки зрения не конец. 311 г., когда издан эдикт Галерия о веротерпимости, это, конечно, начало конца, но веротерпимость была дана довольно лукаво, *dèinvita voluntate*, и могла

быть взята назад без отмены эдикта 311 г. 313 г., время издания миланского эдикта, есть истинный принципиальный конец для положения *ecclesia pressa*, и, следовательно, надлежащее начало для второй половины первого периода.

Против такого деления возвышают, однако, голоса, не лишенные теоретических оснований. Во всяком случае, миланский эдикт лежит на периферии церковной жизни, касаясь только отношений церкви к государству и имея лишь преходящее значение. В последние годы своего царствования Константин В. в своих отношениях к церкви стоял не на почве миланского эдикта. Последний предоставлял лишь свободу вероисповеданиям, но не объявлял христианство государственною религиею. Но едва ли можно сомневаться в том, что Константин В. оставил своим детям империю с христианством как господствующую религию. Поэтому некоторые полагают гранью первого полупериода 325 год, год первого вселенского собора (Wolff). 325-й год – дата строго церковная, однако по содержанию догматического спора – она приходится посредине триадологической стадии, а рассматриваемая с внешней стороны (*первый вселенский собор*) она зависит от одной из предшествующих дат (политических). Первый вселенский собор имеет значение не только церковное, но и государственное; церковь знает о себе только как *ἐκκλησία καθολική* («кафолическая церковь»), а не как *οἰκουμένη* (*orbis terrarum*, «вселенной»). Он, первый из вселенских соборов, начинает эпоху, но если иметь в виду его решения, то он только продолжает то, что дано предшествующим временем. Догматическое учение о Св. Троице рассматривалось еще в период до Константина В., а собор 325 года сказал свое слово по этому догматическому вопросу так, что никейский ответ нельзя считать окончательным. То обстоятельство, что наша церковь имеет не Никейский, а так называемый Никео-Цареградский символ, показывает, что потребовалась новая редакция того же изложения, чтобы этот самый вопрос получил свою окончательную догматическую обрисовку. Таким образом, предлагаемая дата несколько не удобнее, чем дата 313 года.

Апостольский период я не считаю относящимся к церковной истории. О нем можно говорить или очень много, чтобы осветить надлежаще каждую сторону и каждый вопрос в этом периоде христианской истории, или же очень мало. В первом случае нарушена будет равномерность и пропорциональность в изложении истории; во втором – получится вообще неудовлетворительное и неясное изложение важнейших событий нашей истории. Притом надо признаться, что Св. Писание иногда весьма мало

освещает историческую обстановку: для того, например, чтобы узнать положение таких мелких единиц, как ко-лоссяне, нет в Св. Писании достаточных данных; довольствоваться же одними общими выводами значило бы дать слишком сжатое и бесцветное изложение.

Митрополит Филарет относит этот период к библейской истории, и это справедливо по многим основаниям. Церковная история и без того имеет много своего материала. Кроме того, библейская история имеет своим источником богодухновенные книги, в содержание которых мы веруем; вследствие этого мы лишаемся права ставить критическое исследование источников библейской истории с такою же свободой, как исследование источников позднейшей истории. Предмет библейской истории совершенно особый и имеет особое значение. Апостольский период в особенности отличается от тех, которыми занимается церковная история, тем, что вопросы, которыми занимались в этот период, имели принципиальное значение, и решение их было бесповоротно. Мы так привыкли принимать результат этих решений как данное, что коренная важность самых вопросов ускользает от нашего внимания. Например, решение апостольского собора по вопросу о том, обязательны или нет иудейские обряды в приложении к христианам из язычников, отвечает на поставленный историей вопрос о том, быть ли христианству самостоятельной всемирной религией или присоединиться к иудейским сектам. С другой стороны, те пункты, которыми апостольский период примыкает к другим церковным периодам, могут быть поняты лишь* при освещении церковной истории. Например, как бы мы ни старались на основании только Св. Писания восстановить образ иерархического устройства апостольской церкви, мы непременно должны принять во внимание те результаты, которые представляет последующая церковная история, и при свете ее созерцать его. Таким образом, канву для этой работы мы берем из церковной истории, а не наоборот. Протестантские ученые, которые не желают делать этого заимствования, представляют административный иерархический строй апостольского времени – по собственному произволу. Отсюда понятно, почему новозаветная история занимает треть курса в протестантских учебниках по церковной истории.

Таким образом, апостольский период представляется очень важным, так что если заниматься им, то пришлось бы заниматься очень долго. Затем, апостольский период тесно связан с библейской историей, ибо пользуется одним источником, исключаящим какую-либо корректуру, так как здесь мы сталкиваемся с такими вопросами, с которыми сами

апостолы покончили навсегда. Вот почему при изложении церковной истории мы считаем своей задачей изложение только таких событий, которые не имеют места в Библии.

2. История церкви в период до Константина Великого

Общий характер этого периода

Апостольский век–период основоположительный, век решения коренных вопросов в их основной постановке. Время послеапостольское разделяет с апостольским веком эту характеристическую особенность коренной постановки вопросов как а) в отношении ко вне, так и б) внутренних. В первом случае церковь ответила и внешней силе государства (мученичество и судебные апологии) и языческой философии (научные апологии, борьба с гнозисом), что христианство есть самостоятельная религия *toto genere* и ужиться па компромиссах с язычеством, принять маску одной из многих его разновидностей, не может. Внутренние вопросы, занимавшие христианских богословов этого времени, отличаются тем же характером фундаментальности: речь идет о целом, не о подробностях.– о посылах, не о выводах. Спрашивается: не отменить ли учение о св. Троице во имя монотеизма? Не отказаться ли признавать Иисуса Христа Богом» (а не только, как ставит дело арианство, единосущным Отцу)? Или, не отвергнуть ли действительность Его человеческого естества, даже самого тела Его, не признать ли призрачным (а не только, как у монофизитов: какие психические явления относятся к φύσις и какие к ὑπόστασις? где границы между этими двумя понятиями?).– Но в это же время появляются зародыши того исторического образования, которое впоследствии получает такое важное значение, хотя и отрицательного свойства,– зародыши папства.

**Отдел первый. Христианство и мир
языческий: борьба христианства с
язычеством в жизни и мысли**

I. Церковь послеапостольская и Римская империя

Характерный признак положения первенствующей церкви определяется названием ее «ecclesia pressa» («гонимая, угнетаемая Церковь»). Действительно, этот период до того исключителен, что вопрос об отношении государства к христианской церкви отодвигает все другие вопросы на задний план. Если посмотреть с отдаленной точки на это время, то представилась бы одна картина – борьбы за существование. Важнейшие вопросы внутренней церковной жизни явились бы как подробность в этой картине. Что устоит: дух или цифра, – вот главный вопрос этого периода.

1. Мученичество

Борьба церкви с внешней силой государства нашла выражение в мученичестве. Церковь послеапостольского периода, *ecclesia pressa*, была церковью мучеников. Мученичество – в высшей степени характеристичное явление; что оно тесно связано с этим временем, видно из того, как трудно передать на других языках греческое понятие «*martus*». Древние восточные народы перевели его буквально, следовательно, без комментария. Греческое *martus*; значит свидетель. Ему соответствует сирийское *sohdo, testis*, от глагола *sehad, testatus est*, арабское *sahid* шахид (Лук. XXIV, 48), *temoin veridique*, от глагола *шахида, rendre temoignage de*, эфиопское *самаьит, послух*, от глагола *самыьа* (евр.) – услышал, *асмыьа* – послушествовал, свидетельствовал, армянское *vkaĵ* (Лук. XXIV, 48) от глагола *vkaĵel*. свидетельствовать, грузинское, кажется, *мощама*, т. е. также свидетель⁵⁴. Новые славянские, не исключая и западных (чешское *mucedlnik*, польское *meczennik*), при переводе истолковали это слово, но не совсем верно. Напротив, западные народы, начиная с латинского, оставили греческое слово без перевода; латинское *martyr* перешло во все романские, до румынского включительно, и германские языки (немецкое *Martyrer*), впрочем, с толкованием в славянском смысле (*Marter* мучение, истязание, пытка), равно как и в мадьярский.

Слово «мученик», которым переводится у славян греческое *martus* – свидетель, передает лишь второстепенную черту факта и явилось как отзыв непосредственного человеческого чувства на повествование о тех ужасных страданиях, которые переносили *martures*. Такой перевод указывает, что в мученичестве эти народы больше всего поражены истязаниями мучеников, а не их свидетельством за веру. Но христианин грек смотрел на явление с другой стороны. Мученики – это борцы (*aqlhtai*) веры; их мучение – это «подвиг» с оттенком торжественности, *agwn*. *Martus*, следовательно, не пассивный (мученик а *participio passivi*) страдалец, а герой – деятель. В истории о мучениках нас, отделенных от начала христианства многими веками, поражают прежде всего те истязания, которым они подвергались. Но для современников, знакомых с римской судебной практикой, эти истязания были явлением обычным. Истязанию в известных случаях подвергался всякий человек – преступник, был ли то язычник или христианин. Пред римским трибуналом христиане, обвиняемые в нарушении общественного порядка, являлись как подсудимые, заслуживающие (в случае виновности) наказания и прежде

всего подлежащие самому серьезному допросу. Пытки на римском суде являлись обыкновенным законным средством дознания. К тому же и нервы римского человека, привыкшего к возбуждению кровавыми зрелищами в амфитеатрах, так были притуплены, что жизнь человека ценилась мало. Так, например, показание раба, по римским законам, только тогда имело значение на суде, если оно было дано под пыткой, и свидетелей-рабов пытали; в расчет не ставилось, если невинный раб, вся вина которого заключалась в том, что он знал нечто важное для другого свободного человека, выходил с изломанными членами и полуживой. Таким образом, то, в чем мы видим жестокость, тогда было обыкновенною подробностью судопроизводства. При том же христиане обвинялись в уголовном преступлении, «в оскорблении величества», а к подсудимым этого рода судьи имели законное право применять пытки в обилии. Поэтому страдания христиан для того времени были явлением выходящим из ряда тогда лишь, когда пытки были особенно утонченны и зверски или же нравственно возмутительны. Таким образом, выраженное в нашем термине понятие о мученичестве всего менее может уяснить истинный смысл мученичества.

Современное состояние филологической науки таково, что она пока удовлетворительно не может объяснить греческое «*martus*». Тем не менее, филологи высказываются в том смысле, что *martus* сродно с *martairw*, блещу, сверкаю. Другие ставят в связь *martus*; с *mermeros*, трудный (*sorgenvoll*); корень в *mermenos*; – *mer*, отсюда же и «*merimna*», – слово трудно переводимое; на русский язык оно передается неточно словом «забота», как и *jrontis* ⁵⁵. Предполагают, что этот корень фигурирует в санскритском *smarati*, он помнит – но с таким оттенком, что самое памятование доставляет муку помнящему, т. е. это нечто такое, чего забыть нельзя. Это «помнит» соприкасается с латинским *memoro*, но не *memini*, которое происходит от корня *mana*. Разница между *memini* и *memoro* заключается в том, что первое означает приятное ощущение свободной и сильной памяти, а со вторым соединяется понятие терзания. Здесь же находят корень для немецкого *merzen*, означающего боль. Таким образом, *martus*; означает того, кто знает что-нибудь и чувствует это во всем существе своем как тягость, и это он исповедует.

Какой смысл нужно соединить с мученичеством, видно а) из библейского словоупотребления в Новом Завете, находящего объяснение в особой исторической задаче христианства первых времен, б) из противоположения понятия «мученик» понятию «исповедник», в) из исторического понятия «свидетель», как оно сложилось на библейской

почве в ветхозаветные времена. Аналогию для уяснения этого смысла может до некоторой степени представлять моральная логика суда присяжных в настоящее время.

а) О высоте подвига мучеников в истории христианской церкви свидетельствует уже то, что Сам Иисус Христос благоволил называть Себя «*martus*» – «*свидетелем верным*» (Апок. III, 14,1, 5; ср. Eus. h. e. V, 2. 3) и мучеников – по славянскому словоупотреблению – Своими «*свидетелями*» (Апок. II, 13: Anteipas [пергамский] o *martus* Mou o *pistos* Mou, os arektanqh par' umin; ср. Апок. XVII, 6: ek tou aimatos twm marturwn Ihsou; Деян. XXII, 20 о Стефане). Но Христос называется также и «*апостолом исповедания нашего*» (Евр. III, 1) и на *апостолов* возлагает служение быть Его *свидетелями*, *martures*; (Деян. I, 8, ср. XXVI, 16. 22). И апостолы свою миссию называют «*thn marturian Ihsou Cristou*» (Апок. I, 2). Итак, мученичество есть продолжение *апостольского служения* в мире.

Когда явилось христианство, цивилизованный мир язычества до того уже изверился в свою религию, что нужно удивляться, как мог он отстаивать эту религию целых три века. Язычники в богов своих верили меньше, чем сами христиане, боровшиеся с ними. Для христиан эти боги были по крайней мере демонами, тогда как интеллигентный язычник склонен был считать их просто за выдумку. В религии римлян вера не имела такого значения, как в христианстве. *Pistis* – не передаваемо на латинский язык; *fides* – это только подделка под него. *Fides* означает не веру как верование, но только честность по отношению к Богу. Таким образом, римская религия состояла не в убеждении, а в выражении этого убеждения в культе. А культ было легко (для выветрившегося индифферентизма) воздать и без веры. Римское язычество было такой противник, которому нельзя было дать генеральной битвы, потому что нельзя было принудить его серьезно обсудить ту глубокую разность, которая отделяла его понятия от христианских.

Апологеты, вроде Тертуллиана, со всем жаром искреннего убеждения доказывали, что религия – всякая – должна пользоваться свободой; что культ без веры поневоле только оскорбил бы то божество, которому воздают его; что, принуждая христиан к жертвоприношению, римляне только прогневляют своих богов. На этот довод *ad hominem* («к человеку») скептические язычники, давно переставшие бояться гнева своих богов, спокойно отвечали: «Да вам-то какое дело, если на нас из-за этого прогневается Юпитер или Янус? Вы принесите только жертву и предоставьте нам считаться с богами за ее последствия». – «Но эти боги не существуют», – возражали им. – «Тем меньше, следовательно, – отвечали

они, – оснований опасаться вреда от принесения им жертвы». Кто отказывался от вещи столь легкой, тот – казалось – рисковал жизнью из-за совершенных пустяков. Всякие возражения христиан, что культ, воздаваемый богам по принуждению, может только прогневлять богов, что невозможно чтить ложных богов – эти каменные и деревянные изваяния, пролетали бесследно сквозь мысль индифферентистов, которые гнев богов охотно брали на свой страх, а отказываться от культа статуй не видели цели ввиду его полной безвредности.

Религиозная поверхностность язычников, смотревших на свою религию более как на культ, чем как на веру, сделала возможным то явление, что христиан за убеждения преследовали люди индифферентных убеждений, преследовали холодно, без личного участия или озлобления. При легком отношении к своей вере государственные люди Рима не могли оценить значения христианства как факта совести, не могли понять тяжести того пожертвования, которого они от христиан желали, предполагая, что они требуют от них *minimum*. Из этого открывается, что жизненная задача христиан первых веков, смысл такого явления христианской истории, как мученичество, были в главном своем элементе положительны, а не отрицательны. Эта задача состояла не в том, чтобы разрушить какие-либо существующие религиозные воззрения тех язычников, с которыми им приходилось иметь дело, но главным образом в том, чтобы пробудить уснувшую и исторически изжившуюся религиозную совесть окружающего христиан язычества, заставить их серьезнее взглянуть на свои религиозные обязанности, на свое религиозное положение, своим личным примером высокого самоотвержения показать окружающему их миру, что религия есть дело настолько важное, что в известных случаях приходится лучше пожертвовать самую жизнь, чем поступиться ею. Мученики были проповедниками христианства, продолжателями апостольского служения, и эту миссию они исполняли именно как *martures*, т. е. являясь свидетелями. б) Специальный смысл слова «*martus*» уясняется из установившегося в христианском словоупотреблении различия между *martus* «мученик» свидетель и *omologhths* «исповедник». Мученики галльские (177 г.) отказываются принимать от верующих славное наименование «*martures*» и смиренно называют себя «*omologoi (omologhtai) metrioi kai tapeinoi*» (Eus. h. e. V, 2. 3). Имя «исповедник», согласно с их словоупотреблением, усваивается церковью тем верующим, которые исповедали Христа и даже подвергались жестоким пыткам за веру, но не умерли во время *agwnos* («состояния, борьбы»), а скончались естественною смертью. Но

логический смысл того оттенка смирения, который дан в имени *omologhths*, выясняется только из лексического значения этого слова.

Omologhths слагается из *omou* и *legein* и согласно со своим составом означает то лицо, которое имеет одно слово вместе с другим. *Omologoumenon* есть одно общее слово, общепризнанное, о чем нет различия мнений, в чем все согласны. Но по греческому словоупотреблению *omou* распространяется не на одно содержание, но и на факт одновременного произношения. Например, *otoklh*, от *omou* и *kalew*, означает одновременное приветствие толпы (например, крик солдат: «здравия желаем») или угрозу неприятелю. Таким образом, «омологи» – те, которые говорят одно и то же и совместно. Эта последняя черта совместного произношения и легла в основу александрийского перевода выражения псалма СXXXV, 1. 2. 3: «исповедайтесь Господеви» – еврейского словом *ehomologeisqe*, «славьте вместе». *Martus* выступает вперед пред другими и говорит, что другим неизвестно.

Он сосредоточивает на себе общее внимание и может возбудить противодействие против себя. Омологи говорят скромно общеизвестное, но *martus* берет подвиг доказывать новую истину. А это ведет к таким психологическим предположениям: для того, чтобы возвестить истину всем известную, от возвещающего не требуется особой нравственной энергии; так как проповедь такой истины не налагает на него чрезвычайной ответственности пред обществом и не подвергает его опасности со стороны общества; да и для самого общества эта проповедь не имеет высокой ценности. Следовательно, *martus*, как *oppositum voci omologhths*, означает того, кто возвещает истину не общепризнанную, спорную, и при том возвещает ее один. А для этого требуется высокая нравственная энергия: *martus* занимает пост чрезвычайно важный, но и весьма ответственный и опасный.

в) Таково именно было значение «свидетеля» на суде ветхозаветном. Девятая заповедь представляет его как лицо, которое может сделать *taximum* зла, какое только способен принести человек своему ближнему своим словом. Какая энергия нравственного убеждения требовалась от свидетеля судебного, какая тяжелая ответственность лежала на нем, видно из Второз. XVII, 7 и из того, что иудейский судья, по свидетельству талмуда, приглашая свидетеля взглянуть в лицо подсудимому, напоминал первому, что он обязан давать показание так, как будто пред ним в лице подсудимого стояло все человечество и судьба всего мира зависела от его, свидетельского, слова. Коротко сказать: ветхозаветный свидетель на суде нес две, ныне разделенные, ответственные обязанности: 1) *свидетеля*

(ответ на вопрос о совершении подсудимым факта) и 2) *присяжного* (ответ на вопрос о *вменяемости* факта подсудимому, приговор о его *виновности*).

Эта последняя сторона, положение присяжного, особенно приближает миссию мучеников к нашему пониманию. Виновность не сознающего в совершении преступления подсудимого почти всегда остается не вполне доказанною. В аргументации прокурора всегда остаются (еще более расширяемые усилиями защитника) пробелы, которые с точки зрения формальной логики делают доказательство более или менее нерешительным. Чтобы найти выход из этого неустранимого положения, закон от строгих правил формально-логических обращается к живому нравственному чувству двенадцати избранных лиц, ставит их, после известного осторожного выбора, в положение, в котором нравственное чутье их должно развить всю свою энергию («приложу всю силу моего разума, памятью... что должен дать ответ...»), и их вердикт, так сказать суммированный итог *не логических суждений, а психологического мышления*, их различных откликов на всю совокупность фактов и мыслей, предъявленных на суде, принимает за юридическую истину.

Таким же недоказуемым логически положением была во дни мучеников истина религиозная, пред которою индифферентная языческая интеллигенция стояла с скептическим вопросом: «что есть истина?», а темная масса – в бессилии понять и оценить ее. Пред такими людьми выступили мученики, предлагая свою кровь вместо доказательств той истины, в которой они были убеждены, которая для них, «свидетелей», имела очевидность факта. Формальная (психологическая) высокая серьезность такого убеждения уму мыслящих людей должна была говорить о содержательной серьезности такой веры, должна была ставить пред ним вопрос: это убеждение («вердикт» *sui generis*), эту *auctoritas*, не должно ли признать полновесною заменю недостающих логических аргументов? А раз мыслящий индифферентист крепко задумался над религиозными вопросами как над серьезными, он уже стоял на пути к христианству. Если же вместо холодной интеллигенции стояла простая масса, то одушевление мучеников поражало ее более, чем представителей первой, и заставляло ее относиться к совершавшемуся факту с тем безмолвным благоговением, которое было уже половиною обращения. Слова Тертуллиана: «*semen est sanguis christianorum*» («кровь христиан есть семя») выражают глубокую психологическую истину и вместе – исторический факт ⁵⁶.

2. Причины гонений на христиан

Другую партию в борьбе между христианством и язычеством представляло римское государство, и если смотреть на дело с точки зрения государства, то многое представится в особом свете. Прежде всего нас поразит не жестокость гонений и их множество. Напротив, приходится ставить вопрос, почему государство мало преследовало христиан, почему свой долг оно исполняло слабо. Мы видим, что волны против христиан воздвигаются, но разделяются на две половины. Если возбуждался против христиан народ, то вступалось за христиан государство, и наоборот. С полною массою врагов церковь никогда не имела дела, исключая времена Диоклетиана, когда язычество в последний раз и во всей силе выступило против христианства.

Судьба христианства в римской империи определялась в общем участием трех факторов: отношением к нему простого народа, римского государства и греко-римской интеллигенции.

1) Отношение к христианству простого народа

Отношение простого народа к христианству на первых порах, когда о нем ничего положительного не было известно, является совершенно понятным и характерным для темной массы. Простолюдин наиболее сохранил остатков прежней веры, даже обостренной и приподнятой, которая немного отличалась от суеверия. Теоретические вопросы: есть ли Бог, и те боги, которых чтит государство, заслуживают ли почитания, – лежат вне народного кругозора. Народу было ясно только одно, что существует нечто, посылающее благо и зло, чаще зло; поэтому это нечто следует задабривать, а задабривать можно только традиционными средствами – исполнением тех или других церемоний. Раз явилось христианство, препятствовавшее исполнению этих постановлений, – народу стало ясно, что боги ввиду этого прогневаются и накажут не одних христиан, но и всю империю. Таким образом, христианство явилось величиною опасною, с которою нужно было бороться и «десными и шуйими».

А что христиане были опасны, это для народа было несомненно, во-первых, потому, что на них падало обвинение в безбожии (*atheos*, не в юридическом смысле, а в буквальном, примитивном смысле – в смысле людей неверующих, не признающих богов. Это обвинение проистекало из того факта, что христиане не кланялись богам и не имели храмов. Затем следует обвинение в так называемых *тиэстовских* *вечерях* (*questeia deirna*); выражение это имеет связь с известной легендой о царе Тиэсте, который, желая испытать всеведение Юпитера, предложил ему зарезать собственного сына. Это – народное представление о таинстве евхаристии. Передавали, что христиане питаются какою-то кровью, следовательно, они закаляют младенцев. Если же они и говорят о каком-то хлебе, то это значит только, что они посыпают младенцев мукою, чтобы убить их более смелою рукою. Третье – самое гнусное обвинение – в эдиповских смешениях (*oidipodeioi mixeis*). В основе термина лежит известная легенда об Эдипе и его позорном браке с матерью. Основой для обвинения христиан в этом преступлении послужили вечера любви. Подозревали, что христиане на своих собраниях предаются страшному разврату, дальнейшим последствием чего является уничтожение детей. Выходило, что они развратники, человеконенавистники, безбожники. Подозреваемые в таких преступлениях, христиане являлись в глазах простого народа ненавистными для богов и виновными отсюда во всех общественных

бедствиях. В Африке даже сложилась поговорка: «не дает Бог дождя, так пойдем на христиан». Разольется ли Тибр до городских стен – «христиан ко львам». Являлся вопрос: да может ли быть что-нибудь доброе от такого народа? не подлежит ли он истреблению?

Как могли возникнуть такие дикие представления – с психологической стороны представляется совершенно понятным. Жизнь простого народа отличается особенною открытостью, все делается наружу, и малейшая попытка совершать что-либо скрытно возбуждает подозрение. Закрытый характер христианского богослужения и христианских таинств имел ту невыгодную сторону, что народ в этих тайнах заподозрил худое. К своему удивлению, мы находим много аналогичных явлений, что народ склонен в таинственности заподозреть всегда худое.

Доказательство этого дает история самого христианства. Кажется, сами христиане, достаточно пострадавшие от этих неблагоприятных представлений о своем богослужении, должны бы быть более чем осторожны. Между тем, мы встречаем, что христианские полемисты обвиняют во всех подобных гнусностях гностические секты, будто они предаются всем указанным порокам. Дело не ограничивается одними сектами, оно простирается на целые исповедания; так, например, известно обвинение против евреев в употреблении ими крови христианских младенцев. Египетские христиане склонны подозревать в гнусных преступлениях и само язычество; говорили, что и там была в употреблении кровь младенцев. В истории подобные обвинения не кончаются какими-нибудь средними веками, они встречаются и в XIX столетии. Около Шираза в Персии есть противушиитская мусульманская секта, называющая себя «людьми истины». К мусульманам она относится враждебно, имеет свой особый быт, свое богослужение, и вот мусульманские муллы рассказывают о ней все те скверности, которые были выдуманы язычниками о христианах. Но и сами «люди истины», вышедшие из Курдистана, обвиняют в подобных же преступлениях существующую в Курдистане секту огнетушителей.

Таким образом, по тем или другим основаниям, в меру своего умственного невежества и убожества, народ составил дурные представления о христианах. Мало-помалу волна дурных представлений поднималась все выше и выше, из подземелий проникла в гостиные. Если бы народ имел свободные руки, то история христианства обратилась бы в уличную бойню, и христианство было бы истреблено без остатка. Но само государство поставило на первых порах свою державную силу между

христианством и простым народом и свело ярость народа до minimum'a.

2) Отношение к христианству правительства.

Вопрос об отношениях к христианству языческого правительства и в научной литературе небезынтесный. В 50-х годах нынешнего столетия ⁵⁷ этот вопрос никому не приходил в голову в таком объеме, как теперь. Недавно умерший (1897) французский археолог Леблан первый обстоятельно исследовал юридический базис для преследования христиан в римской империи (Le Blant, *Sur les bases juridiques des poursuites dirigees contre les martyres*. Paris 1866). Его трудами воспользовался немецкий ученый Франц Горрес (Fr. Gorres), поместивший в *Real-Encyklopadie der christlichen Alterthumer* проф. Крауса (В. 1,1880) статью о преследованиях против христиан, в которой в коротких чертах выразил те результаты, к которым пришел французский исследователь. Результаты этих трудов были приняты во внимание в обстоятельном исследовании о состоянии христианства до Диоклетиана, принадлежащем перу Нейманна (С. Neumann, *Derromische Staat und die allgemeine Kirche*. I. Leipzig 1890). По-видимому, этот ученый получил солидное юридическое образование, так как он в юридических вопросах чувствует себя в своей сфере. Насколько важен его труд, видно из того, что знаменитый Моммсен счел нужным восполнить его при помощи своих колоссальных познаний в римских древностях и написал в свою очередь статью «О религиозном преступлении по римскому праву» (*Der Religionsfrevdel nach romischem Recht* в *Historische Zeitschrift* 1890), которая составляет эпоху в исторической литературе о положении христиан в римской империи, как составляет эпоху все, что выскажет Моммсен в области римской истории. Таким образом, в этом отделе церковной истории труды Моммсена и Леблана не должны быть кому-либо неизвестны.

Взгляды, высказываемые в этих исследованиях, на незрелые умы способны производить то странное впечатление, что одним казалось, что христианам в римской империи жилось хорошо, так как к ним относились по закону, как будто понятие «закон» совпадает с понятием идеальной справедливости; другие вынесли то впечатление, что с христианами так и следовало поступать. Между тем все сводится к следующему: гонения не были ни уличной бойней, ни народной травлей; и не всякий встречный и поперечный мог делать что ему угодно; напротив, с точки зрения римского уголовного права, преследования были облечены в форму судебного приговора, а всякий суд с его модификациями совершался по закону. Следовательно, гонения были закономерным явлением и ничего

более этого воззрение Леблана и Моммсена не утверждало. Менее всего оно защищало римское государство, менее всего оно обвиняло христиан в том, что они вызывали гонения. Трагизм этой истории заключается в том, что христианство явилось в мир как царство не от мира сего, т. е. как Церковь. Оно не принесло с собой никакой политической программы, но в принципе должно было уживаться со всеми формами государственного устройства, потому что на знамени христианства было написано: «*несть власть аще не от Бога, сущия же власти от Бога учинены суть*» (Римл. XIII, 1). Государство не должно было сталкиваться с христианской Церковью, а между тем оказывается, что оно собственно и вело борьбу с церковью.

Общие причины гонений на христиан со стороны правительства

История говорит нам, что языческие боги ко времени появления христианства потеряли доверие общества. Даже жрецы часто являлись скептиками. Искренняя вера стала считаться признаком неразвитости. Тем не менее мы видим гонения на христиан и от просвещенных императоров: дома Антонина, Декия, Диоклетиана. Чем же они руководились, преследуя христиан? Предположение простой солидарности с народом здесь не может служить объяснением: первоначально правительство старалось сдерживать ненависть масс к христианам в законных размерах и только уже после, когда при большем знакомстве с христианством народ перестал ненавидеть, империя стала сама преследовать христиан. Невозможно, следовательно, видеть здесь одно приспособление к народным предрассудкам. Невероятно противодействие и из одних религиозных мотивов: христианство, конечно, противоположно язычеству, но ведь терпели же римляне и иудейство, религию не менее исключительную. Отсюда естественно допустить какие-нибудь другие основания для гонения на христиан со стороны правительства. Хотя верно, что жрецы и интеллигенция языческая холодно относились к своей религии, однако верно и то, что христиан преследовали за отрицательное отношение к языческим богам. Тертуллиан, наиболее компетентный и проницательный ум между апологетами, говорит, что главная и даже единственная причина преследования христиан заключается в отрицании ими римских богов.

Объяснение заключается в том, что в римской империи не было величины, равной церкви, т. е. не было церкви языческой. Что у христиан относилось к сфере церковной деятельности, то в Риме относилось к сфере деятельности государственной. Жрецы, понтифики, фламины были государственные чиновники; поэтому в силу исторической необходимости тот вызов, который христианская церковь бросила языческой вере и на который должна была ответить языческая церковь, приняло государство, так как в римской империи церкви не существовало. Это и повело к борьбе церкви с государством. Христианство не предъявляло никакой программы, не предъявляло никаких требований, но это нужно понимать с оговоркою. Как величина бытовая, существовавшая при известных условиях, христианство требовало известной льготы, только это требование обнаруживалось в связи с особыми обстоятельствами. Прямо оно предъявляло только одно положение, что религия есть дело личных

убеждений и личной совести. Римская империя отвечала противоположным тезисом: религия устанавливается не индивидуумом, а народом или его представителями в государстве. Если бы римская империя согласилась сделать уступку и ввела бы тезис христианства в свое законодательство, тогда борьба была бы невозможна. Но римская империя этого не сделала по обстоятельствам, в значительной мере формальным.

История свидетельствует о скептическом отношении языческой интеллигенции к религии. Но, несмотря на скепсис, эти люди предпочитали лицемерие отпадению от прежней веры. Объяснять эту приверженность из корыстных мотивов нельзя (жрецы проходили часто и другие государственные должности, которые бывали важнее и жреческих). Причина этой приверженности к религии лежит в том, что языческая религия была государственною в преимущественном смысле слова. Рим не только признавал свою религию: идея государственности тесно переплелась у него с идеей религии. Все прошлое римского государства протекло *sub auspiciis deorum* («под руководством богов»); во времена же империи явился культ самого Рима и императоров: сама государственность, следовательно, сделалась предметом религиозного почитания. Отмена религии, казалось, грозила падением славному римскому государству. Вот почему образованные люди считали необходимым поддерживать государственную религию; это было для них делом политической необходимости. Так, *pontifex* P. Mucius Scaevola (100 г. до Р. Х.) указывал три вида религии: 1) религию мифологии, которая годилась только для сценических сюжетов, 2) философскую религию, которая могла быть даже опасна для государственности, и 3) политическую религию, как поддержку существующих учреждений; она-то, по мнению Котты, и должна быть сохраняема. В этом смысле высказывался и Варрон (50 л. до Р. Х.). Сенека выразился, что во всяком случае мудрый человек должен соблюдать обряды не потому, чтобы они были угодны Богу, а потому что это предписывает закон. Таким образом, в государственном прошлом Рима были основания для поддержки языческой религии.

Другим мотивом к сохранению языческой религии был консерватизм римского характера, граничивший с крайним формализмом. У римлян было инстинктивное уважение ко всему преданному и во имя этого преданного они часто мирились с его неудобствами в настоящем. Нелюбовь к новшествам сказывалась даже в мелочах: так, для лиц, производящих государственный переворот, они не установили другого понятия, как *regum novarum molitores*, а буквально это означает людей,

вводящих новые вещи. Консерватизм сказывался даже в том, что когда римлянин подавал голос в каком-нибудь законодательном собрании, отвергая какой-либо новый законопроект, то он писал на черепке или на другом каком орудии, которым производилась подача голосов: «А» (т. е. antique), я отвергаю, отрицаюсь, буквально: я держусь за старое. В религиозной обрядности употреблялись устарелые выражения, мало понятные и самим жрецам. Религия стала политической силой и часто становилась средством борьбы в руках патрициев. Так, например, если нужно бывало отклонить какое-нибудь постановление народного собрания, то день, в который происходило собрание, объявляли днем несчастным; тогда плебеи, хотя понимали, что это ложь, но покорялись. Во время императоров часто религиозные побуждения угрожали народными восстаниями. Тиберий во время одного наводнения не спросил Сивиллиных книг и тем подал повод к народному волнению.

Разновидностью римского консерватизма был формализм, уважение к старой форме. В области права он породил различные фикции; не издавая новых законов, под старые подводили не предусмотренные ими явления нового порядка. Римский народ крепко стоял за старые формы даже тогда, когда содержание изменилось существенно. Так, например, зависимость жены от мужа формулировалась не какими-нибудь точными законами, а положением, что жена становилась мужу вместо дочери. Архаические остатки замечались в продаже и покупке товаров. Древнейшая форма торговли была меновая: за известные товары предлагали другие товары, а за некоторые – медь; но эта медь, обращавшаяся в кусках, не имела значения государственной монеты, она весилась, и этот обычай взвешивания удержался и тогда, когда была введена определенная монета – серебряный динарий: важные сделки по-старому совершались *per aes et libram* (взвешивалась медь). Иностранец, не имевший ни суда, ни защиты (*hospes hostis*), мог судиться с обидевшим его римлянином, выдав себя за римского гражданина, и закон допускал эту фикцию. Все законы, когда-либо издававшиеся, принципиально сохраняли свою святость, но их применяли или не применяли, смотря по обстоятельствам.

В силу такого консерватизма за поддержку государственной религии стояли и самые интеллигентные люди. Меценат дал Августу такой совет: «почитай богов сам по обычаю предков и других принуждай (*anagkaze*) к тому же, ненавидь и наказывай тех, кто вводит чужих богов». Были и законы такого же характера; так, в одном из законов XII таблиц запрещаются частные культы иностранных божеств: «*separatim nemo habessit deos; neve novos, neve advenas, nisi publice adscitos; privatim*

colunto».

Сама по себе римская религия поражает нас своей индивидуалистичностью в известном смысле. Кроме богов, так сказать, общегосударственных, были боги местные, лары и пенаты, простиравшие свое влияние только на известный род (*gens*), так что римлянка, выходящая замуж, оставляла культ своего *gentis* и принимала культ новой семьи и таким образом как бы переменяла свое вероисповедание. Каждая местность, каждый город имели своих богов, так что боги Рима были богами только этого города и при том так, что не только не требовали поклонения со стороны неграждан, но даже исключали его. На праздничных торжествах ликтор пред принесением жертвы богам обыкновенно провозглашал: «*hostis, vincus, mulier, virgo exesto*», т. е. чужестранец, узник, женщина, девушка пусть уходят прочь. И самые гимны, которые пелись после этого, исполнялись на древнем, устаревшем латинском языке. *Hostis* употреблено здесь не в смысле врага, а в смысле чужестранца, в том же смысле, в каком у нас в древности употреблялось слово «гость»; *vincus*, т. е. человек несвободный; *mulier* и *virgo* не могли участвовать в торжестве как существа неполноправные. И если бы иностранец захотел чествовать, например, Юпитера *Stator*'а или Юпитера Капитолийского, то для этого он должен был просить дозволения сената; такой чести удостоен был, например, идумеянин Ирод. Вообще чтить римских богов имели право только римские граждане.

Но признавая религию государственною, римляне уважали и религии других народов и не претендовали на исключительное ее господство. Покоренным народам они оставляли их религию, всякие перемены здесь они считали святотатством; римские боги уживались наряду с другими богами. К тому же все политеистические религии не исключительны, и римляне отождествляли богов разных народов со своими богами, и если некоторые боги не могли быть отождествлены, то они были осмеиваемы, но не преследуемы (культ животных в Египте). История Рима представляет из себя историю постепенного развития *civitas Roma* от незначительной республики до степени обширной всемирной монархии. Для того, чтобы завоевать тот или другой город, римляне старались задобрить, так сказать, переманить в свой лагерь богов этого города, и по мере того, как завоевывались новые области, расширялось римское небо, римский пантеон. Юлий Цезарь о галльских, Тацит о германских богах говорят как о богах римского пантеона под римскими именами. Даже когда они подчинили себе Грецию, то и здешняя религия оказалась весьма сходною с римской, так что скоро получилось отождествление Юпитера с Зевсом,

Минервы с Афиной Палладой и пр. Отсюда и утвердился навык – принимать богов побежденных народов в свой пантеон. Когда завоевания распространились на восток, то отождествлять римских богов с богами восточных народов, у которых религия была весьма отлична от римской, стало делом трудным. Но римляне, не делая покоренных народов римскими гражданами, не обязывали их исповедовать и римскую религию. Считалось совершенно достаточным и того, если они остаются верными старым богам. Теми принципами, по которым жил Рим и руководился в своей внутренней жизни, он руководился и в отношении к покоренным народам.

Особенный характер римской религиозности объясняет возможность поддержки государственной религии при упадке веры. Римскую религиозность нельзя назвать в строгом смысле верою как религиозным убеждением в существовании Бога и воздействии Его на человека. В римской религиозности главное не вера, а культ, внешнее отношение к Божеству. Скептицизм не вносил глубокого противоречия в душу почитателей отечественных богов. Поэтому и скептик мог без затруднения исполнять религиозную обрядность (Cotta). Римляне чествовали своих богов не из чувства любви и уважения, а просто потому, что так водилось: обычай (*sunhqeia*) здесь решал все. Чествование же других богов не было обязательным для римлян; требовалось лишь чтить своих богов по отечественным установлениям. В принципе религиозных воззрений лежала возможность для государства принуждать римлян чтить своих богов, которая переходила в обязанность для них не допускать почитания других богов. Этого и требуют законы двенадцати таблиц, которые ясно запрещают чтить других богов, кроме собственных, и вводить другие культы, кроме установленных государством. Но на деле этого принуждения не было, так как патриотизм мог доказываться и другими формами, кроме почитания богов. В сущности римляне руководились принципом: *injuria deorum diis cura* (за оскорбление богов пусть боги и мстят).

Таким образом, государственный характер религии, консерватизм и формализм римского характера и римская религиозная поверхностность – вот опоры для борьбы язычества с христианством. Следствия, вытекавшие из таких воззрений на религию, для положения христиан в римской империи ясны.

Все другие культы, кроме установленных государством, были терпимы, но не пользовались правом пропаганды в Риме. Египтяне, например, могли проповедовать свою религию между сирийцами; но

совсем другое дело было, если пропаганда практиковалась в Риме: пропагандистов выгоняли из Рима. Так, в 170 году до Р.Х. был разрушен в Риме храм Исиды; в 132 г. фригийские жрецы были отправлены обратно. И вообще римлянин был против пропаганды в Риме. Если же такие случаи преследования за пропаганду повторялись не часто, именно в тех только случаях, когда пропаганда принимала скандальный характер, то это зависело от общего характера политеизма: многобожие вообще не ревниво. В сущности римлянин мог поклоняться Юпитеру и Минерве и вместе Исиде египетской и не считался отступником.

В религиозной римской политике камнем преткновения явилось покорение иудейского народа. В римском пантеоне были собраны национальные боги всех покоренных народов, что делалось в видах ассимиляции последних; лишь одного еврейского Иеговы не было: евреи не позволяли помещать Его изображение и сами настойчиво уклонялись от поклонения римским богам. Пытались было отождествить Иегову, на основании звукового сродства, с Zeus Sabazios, которого чествовали в средней Малоазии: в Асии, Памфилии, Исаврии, Писидии и пр.: там он был в большой славе. Но здесь мы видим скорее недоразумение, чем тенденцию. Но для евреев у римлян были оправдания; религия евреев была религия национальная и притом древняя, посягать на которую считалось нечестием; к тому же евреи занимали важный политический клин, являвшийся для Рима оплотом для восточных завоеваний. Отсюда еврейскую религию римляне, скрепя сердце, признавали религией дозволенной (*licita*). Эту льготу предоставили еврейскому народу тем охотнее, что обряды их казались странными и грязными, и потому думали, что они не будут иметь прозелитов среди других народов и могут лишь отталкивать всякого высокомерного аристократа-римлянина. Поэтому единобожие иудея было ему предоставлено. Мало-помалу, по разным обстоятельствам, эта терпимость переходила даже в покровительство. Известно, что некоторые – неевреи – стали принимать иудейские обряды, хотя это были только явления частные. Во всяком случае, за иудейством оставалось то право, что это была религия древняя, и потому было бы явлением несправедливым, если бы потомки перестали исповедовать Бога своих предков.

Обстоятельства изменились, когда появилось христианство. К иудейству римляне должны были отнестись более снисходительно, чем к христианству, так как христиане, в их глазах, казались отступниками от иудейской религии. Религия, сродная с иудейством, далеко не симпатичным для римлян, христианство существенно отличалось от него

такими чертами, которые ставили его в глазах римского права и философии несравненно ниже иудейской религии. Оно не имело за собой прав исторической давности; оно было *religio nova*, столь антипатичное для римского консерватизма «новшество». Оно не было и религиею одного народа, а напротив, жило только прозелитами из других религий. То, что римское государство и в других национальных и дозволенных культурах всегда по принципу рассматривало как злоупотребление предоставленною им свободою, для христианства составляло единственно мыслимый *modus vivendi*. В других религиях пропаганда была случайным правонарушением, для христианства же – необходимостью самого его положения в истории. Христиан всегда укоряли этим недостатком исторического и национального характера в их религии. Национальный базис имел у римлян громадное значение: так, когда Иерусалим был взят Титом и Иудея потеряла свое самостоятельное значение даже в качестве провинции, то уже исчезают отметки, что такой-то – иудей; об иудеях стали говорить так: «которые некогда были иудеями»; для римлян это были уже перегрины, а не иудеи, нечто чуждое римскому миру. С тем большим неодобрением римляне должны были относиться к христианам, право на существование которых было слишком шатко. И вот этот прозелитирующий характер христианства и привел его в столкновение с римскими государственными постановлениями.

В конце концов все рассуждения римлян на счет христиан сводились к тому, что христиане не внесли в мир ничего хорошего, а только воплотили в себе самую дурную сторону иудейства – страсть к раздорам. Христиане представляли собою самый беспокойный элемент общества. И если бы не было культурного мира, то, по мнению римлян, они не замедлили бы перессориться между собою. Таким образом, христианство проигрывало в сравнении с иудейством. Как ни мало симпатично было иудейство, например Кельсу, но при сравнении с христианством он отдает евреям преимущество. «Иудеи составляют особую народность и, установив свои местные законы, и до сих пор держатся их. Они хранят религию, какую ни есть, но все же свою отечественную (*patrimonium*), и в этом отношении поступают как все прочие люди; потому что всякий держится своих национальных обычаев. Да так и должно быть: нельзя же каждому рассуждать по-своему, как ему на ум пришло, а нужно соблюдать законы, установленные для целого общества. Все страны в свете издавна подчинены своим правителям и должны руководствоваться их установлениями; разрушать местные исконные учреждения было бы беззаконием (*contra ius*)» (Orig. c. Cels, V, 25). В христианстве Кельсе видит

партию, отделившуюся от своего национального корня (иудейства) и унаследовавшую от него склонность к раздорам (stasis). Если бы, думает Кельс, все люди захотели сделаться христианами, то сами христиане не захотели бы этого. При таких взглядах римское государство могло лишь поддерживать иудеев в борьбе их против христиан, видя в последних ренегатов иудейства.

Могли ли быть какие-либо основания у римского правительства к снисхождению в отношении к христианам? Христиане могли требовать веротерпимости или во имя истины, или во имя свободы совести. Но для правительства христианство оставалось религиею ложною: для римлян давность была одним из критериев истинности религии. Традиционной классической *sunhqeia* – давность – христианство противопоставило свою *alhqeia* (истину); а мир стоял пред ним со своим скептическим вопросом: что есть истина? Следовательно, первое основание апологетов было лишь *retitio principii* с точки зрения язычников. А священное право свободы совести, которое так красноречиво защищал Тертуллиан, было слишком высокою и для римского правительства невозможною точкою зрения. Государство имело право устанавливать и узаконять религиозные культы. Христианство, отвергшее государственную религию, вместе с тем посягало на это право Рима. Требование им свободы личного убеждения в деле религии могло казаться требованием неразумным и непонятным с точки зрения классического мира. Если польский пан чеканил свою собственную золотую монету чудовищной величины, то это носило характер панской дури. И претензии христиан в этом случае римским правителям казались подобными тому, как если бы в наше время кто-нибудь пожелал себе права чеканить свою монету; культ и религию устанавливает не индивидуум, а государство, подобно тому как право чеканить монеты принадлежит также государству. Таким образом, восставая против религии государственной, христиане становились виновными в государственном преступлении. Они – принципиально враги государства, *qui rupiendi sunt* («которые должны быть наказаны»). Ясно, как можно было при таком взгляде на христиан освещать некоторые особенности их жизни: их ночные собрания, их ожидания царя, уклонение *некоторых* христиан от военной службы.

Начало христианства было дурною рекомендацією для него. Что можно было хуже сказать о христианах, чем то, что говорил о них в своих «Анналах» Тацит: «Auctor nominis ejus Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pentium Pilatum supplicio affectus est» («Христа, от имени которого происходит это название, казнил при Тиберии прокуратор

Понтий Пилат»; XV, 44)? Пилат имел полномочия царской власти и казнил Иисуса Христа. Ergo какое могло быть снисхождение тем, которые поклоняются казненному Пилатом? Никакого. «Христиане, как Богу, поклоняются тому, кто, как преступник, казнен римским законным прокуратором», – вот какой был взгляд на христианство как на религию в официальных сферах государства.

Но если христиане – враги государства: почему же гонения на них были относительно слабы? Так спрашивает и Тертуллиан: «Если ты христиан осуждаешь, то отчего же их не разыскиваешь? а если не разыскиваешь, то почему и не освобождаешь?» Действительно, это была логическая непоследовательность, но психологически легко понятная, с точки зрения человечности даже весьма почтенная, а в политике и весьма обыкновенная. В опасность со стороны христиан, в их действительную чисто политическую враждебность Риму, правительство в большинстве случаев просто не верило, как не доверяло и тем ужасам, которые рассказывала о христианах народная молва. Христиане враждебны империи, но лишь в области принципов. Но действительная жизнь по принципам составляет, можно сказать, идеал, к осуществлению которого народы только стремятся; чрезвычайно редки моменты, когда народ живет принципами и принимает сознательно меры к проведению их без послаблений в выводах и без уклонений в частностях. С этой именно точки зрения объяснить нужно и тот факт, что положение христиан ухудшалось в эпохи политического оживления, было особенно тяжело, когда на римском престоле восседали лучшие люди Рима, одушевленные национально-политическими идеалами. Политически преступник был безвреден; кровавые меры не гуманны. Когда христиане входили в столкновение с государственным законом, их казнили (нужно было поддержать авторитет государства); но когда их можно было игнорировать, их игнорировали. Но собственно только религиозное воодушевление могло вызвать систематическое преследование христиан, а этого воодушевления и не было. Поэтому-то правительство в начале само не вело активной борьбы с христианами, а при столкновениях с ними народной массы оно являлось лишь судьей и при этом скорее сдерживало массы, чем возбуждало их.

«Вы не имеете права существовать» (pop licet vos esse) – вот приговор правительства над христианами. Положение христиан было трагическое, но не столько потому, что верховная власть была им враждебна, сколько потому, что под их ногами не было твердой юридической почвы. Христиане могли существовать даже открыто, могли даже

благоденствовать; но достаточно было одного доноса из-за мелочного личного столкновения, – и их противогосударственный характер выяснялся на суде и их преследовали. Собственно говоря, Риму и не надо было издавать постановлений против христиан. Ему лишь нужно было остаться на своем базисе, почитать своих национальных богов, чтобы возникли гонения на христиан.

Юридические основания гонений на христиан

Римская империя не представляла в себе места для свободного существования христианства. В чем же выразилось это отрицательное отношение римской государственности к христианству? Против христиан были издаваемы особые распоряжения. Но ближайшее рассмотрение правового строя империи выясняет, что христиане были бы гонимы даже в том случае, если бы правительство их просто игнорировало. Римское право, сложившееся гораздо раньше появления христианства, содержало в себе немало таких подробностей, которые оказывались неблагоприятными для христианства и для всякого другого явления, в этом отношении с ним аналогичного. Если бы язычество могло выставить из своей среды таких людей, которые, признавая языческих богов, в то же время отказались бы чтить их жертвоприношениями, то подобная секта имела бы шансы быть гонимой почти так же упорно, как христианство. Это воззрение на положение христианства в римской империи, хотя элементы для него уже давно собирались в церковно-исторической науке, выставлено особенно твердо французским ученым Лебланом в упомянутом исследовании. Христиане могли подвергаться гонению независимо от какого-нибудь воздействия центрального правительства просто потому, что к ним можно было применить различные пункты общего действующего римского права.

Общество христиан имело вообще характер *collegii illiciti*, «незаконного собрания» (преследование по форме). Различные стороны христианского поведения можно было квалифицировать то как *sacrilegium*, преступление против веры, то как *crimen laesae majestatis*, преступление против государства, то как *ars magica*, занятие волшебством (преследование по содержанию).

Преследование по форме. Христианство по форме – Церковь, а *ecklhesia* – юридически определенное понятие. Христианство как таковое не может существовать отдельными верующими как особыми единицами; они должны собираться вместе; собрания верующих в церкви необходимы. Таким образом, с точки зрения римского правительства христианская церковь была *collegium* или *licitum*, или *illicitum*. Под последнего рода коллегиями (*illicita*) разумелись тайные скопища, преследующие противогосударственные цели.

Ночные богослужебные собрания христиан имели внешнее сходство с теми *coetus nocturni* (ночными сборищами), с теми *haeteriae* (скопищами заговорщиков), против которых издавна вооружалось римское

законодательство. Уже один из законов 12 таблиц гласит: «si quis in urbe coitus nocturnos agitaverit, capitale esto». Этот закон на практике не раз применялся к различным религиозным обществам (например, к явившемуся в Риме культу Бахуса, последователей которого заподозрили в заговоре, clandestinae conjurationes). С ночными собраниями в римском воззрении соединялось представление, что на них затевается что-нибудь недоброе. Тайные собрания шли в разрез с исконным правовым воззрением римлян, что там, где собирается римский народ, должен присутствовать официальный представитель этого народа и председательствовать на этом собрании. Поэтому даже во время республики римское правительство весьма неохотно давало разрешение вообще на устройство каких-нибудь корпораций, collegia licita.

Во время цезарей эта недоверчивость усилилась еще более, и число подобных корпораций старались сократить до последней возможности. Законы против гетерий издаваемы были при Юлии Цезаре и Августе. Когда правитель Вифинии Плиний просил императора Траяна разрешить устройство ремесленной артели, collegium fabrorum, в погоревшей Никомидии, главном городе Вифинии, – артели всего из 150 членов, притом исключительно из ремесленников, за которыми должно быть постоянное наблюдение, то император отказал ему на том основании, что подобные коллегии легко превращаются в злоумышленные сходки (hetaeriae quam vis breves fient). Даже в дозволенных корпорациях императоры старались регулировать каждую мелочь и особенно заботились о том, чтобы сходки их не были часты (collegia funeraria не более раза в месяц). Вообще в недозволенных коллегиях римские юристы видели даже более, чем заговор, смотрели на них, как на открытый бунт (Ульпиан в 220 г.).

Таким образом, Рим был вообще против коллегиальности. В сущности он признавал только открытые коллегии, где присутствовал бы представитель римской власти, чего христианская церковь не могла позволить и ipso facto делалась collegium illicitum. Отсюда и вербально недалеко до положения: non licet vos esse (вы не имеете права существовать). Таким образом, для христиан первым препятствием к свободному существованию являлась сама Церковь, и если бы Рим не обратил внимания даже на что-нибудь другое, то преследовал бы христиан *за участие в тайных собраниях*.

С течением времени эта сторона, однако, утратила характер особой остроты: жизнь брала свое и побеждала упорство даже лучших государственных людей. Рим ничего не мог иметь против благополучия

своих членов, а жизнь предписывала для этого некоторые правила. Какой-нибудь чернорабочий, живший впроголодь, требовал себе, однако же, приличного погребения. С этой целью были учреждены так называемые похоронные кассы. Равным образом, желая переменить место жительства и не имея к этому средств, он искал поддержки в особых кассах. Против этого государству возражать было мудрено. И таким образом, при всем неприязненном отношении государства к коллегиям, пользовались исключением *collegia tenuiorum*, корпорации людей маленьких, неважных, или по имущественному положению, или по своему общественному состоянию. Для открытия подобных коллегий, кажется, не требовалось каких-нибудь особенно сложных формальностей. Закон признавал их за существующие, лишь бы только в них не делалось чего-либо такого, что было запрещено законами или сенатскими постановлениями. Таким образом, насколько коллегии *tenuiorum* не нарушали общего римского права, они признавались дозволенными и терпимыми.

В особенности римское право снисходительно относилось к так называемым *collegia funeraticia*, погребальным коллегиям. Погребение есть такая существенная потребность человека и гражданина, что отказать в ней нет возможности кому бы то ни было. Поэтому учреждение братств, основанных с этой целью, естественно начало претендовать на особое снисхождение и покровительство государственных законов, и действительно дозволено было всем, не исключая и рабов, основывать и примыкать к обществам, учрежденным с этой целью и делать взносы на погребение. Такое преимущественное уважение к коллегиям погребальным покоится на общем воззрении римского права на места погребения.

Римляне всегда благоговели пред могилою, хотя бы это была могила государственного преступника. Могила была для римлян «*locus religiosus*». Чтобы понять смысл этого термина, нужно оценить тот момент, который входит в понятие религии. Сколько ни ухищрялись филологи придавать ему строго возвышенное значение, однако корень его в слове *ligare* – связывать, и религия, поэтому, означает нечто сдерживающее, как невидимая узда, прекращающая движение вперед, заставляющая иногда отступить, иногда шарахнуться назад. Характер страха лежит, таким образом, в основе религии. Подобно этому, если человек характеризуется как «*pius in matrem, religiosus in patrem*», то и здесь это выражение имеет то же значение. Сын имеет право быть нежным, ласковым с матерью: она все это терпит по самому свойству женской натуры, требующей любви и полудетских ласк. Но отец

представляет уже серьезную величину и требует, чтобы сын был по отношению к нему *religiosus*, т. е. не врывался бы в район действий отца, а благоговейно отступал бы. Отсюда религиозный характер храмов налагает сдерживающую узду, а выражение «*religio est*» значит «делать запрещено», наоборот «*non est religio*» – «делать разрешается». Таким образом, религия есть нечто отрицательное и сдерживающее, а *loci religiosi* – те места, которые заставляют человека отступать. Внося тело умершего в какое-нибудь место, говорят юристы, мы делаем это место священным и религиозным. Обращение подобного места для мирских целей составляет уже профанацию, оскорбление государственного культа. Это воззрение на места погребения, как священные, простирается решительно на все места, где были похоронены люди, бедные ли, иностранцы, или даже самые преступники.

На правах этого же привилегированного положения существовали коллегии под греческим названием *qiasoi*. Это чисто религиозные коллегии для чествования того или другого бога. Возникновение их было делом естественным. Рим справедливо назывался столицей целого света; приток иностранцев в нем был так велик, как представить себе невозможно. Ни в одной из столиц современных государств не замечается такого наплыва иностранцев. Кроме коренного населения, в Риме были таким образом и *originarij*, неримские уроженцы, где бы они ни имели *domicilium* и откуда бы ни несли свое *origo*. В самом Риме так назывались иностранцы, которые чтили своих богов. Они и послужили как бы зерном, из которого развились дальнейшие *qiasoi*. По примеру иностранцев, и рабы могли собираться для чествования национальных богов и с течением времени образовали из себя *qiasoi*. Для этого нужно было заявить полицейской власти, что учреждается *qiasos* в честь того или другого бога, что имеются предстоятели (*episkopoi*) и старейшины (*presbuteroi*), что собрания будут устраиваться такое-то количество раз в месяц и т. п. Все эти *qiasoi* делали добровольные взносы в кассу.

Таким образом, с появлением *qiasoi* преследования христиан по форме были все более ослабляемы и, наконец, так изменились, что могут сбивать иногда с толку лиц без юридического образования. Так, некоторые думают, что Галлиэн объявил христианскую религию дозволенною: ничуть не бывало. При Галлиэне пользовались полною безопасностью *loci religiosi*, места, куда собирались для молитвенных собраний, и на христианские собрания смотрели, как на *qiasoi*. Не нужно было издавать никаких законов касательно христианских собраний; полиции достаточно было знать, как относится к ним верховная власть, и дать разрешение на

существование их было очень легко. Представители полицейской власти не были обязаны допрашивать епископов и пресвитеров о религиозных убеждениях, хотя иногда прекрасно знали, что говорят с епископом христиан. Их дело было только проследить, правильно ли соблюдается форма собраний, а не входить в их содержание. Таким образом, христианские собрания при этих условиях были уже терпимы и не имели характера *collegia illicita*. Таково было положение христиан с точки зрения формы.

Нужно заметить, что за участие в гетериях было больше снисхождения, чем за прямые преступления против государственной власти; самое наказание не всегда состояло в смерти. В этом случае в римском законе существовала очень правильная градация наказаний. Для закона существовали «*honestiores*», усекавшиеся мечом, и «*humiliores*», представлявшие живое тело для амфитеатра. Если же наказание не сопровождалось смертной казнью, то «*humiliores*» подвергались ссылке, в меньшем случае каторжным работам с легкими кандалами, а при более тяжелом наказании – ссылке *ad metallum*; вместе с этим они утрачивали права и на свое имущество, которое подвергалось конфискации. Если наказание падало на раба, то он порывал узы со своим господином. Иногда вместо каторжных работ следовала ссылка в нездоровую Сардинию. Если такое наказание падало на одного из *honestiores*, то их постигало в меньшем случае *relegatio* (*relegatus* терял гражданские права, но признавался собственником своего имущества: Траян издал закон, чтобы имущество не было конфискуемо), и как более тяжелое наказание, в случае отсылки на остров, – *deportatio* (*deportatus* терял все гражданские права, свое имущество и, таким образом, подвергался уголовному наказанию).

Преследование по содержанию. С этой стороны христиан можно было преследовать 1) на основании чисто случайных поступков. Римляне не поощряли вообще магии, колдовства, приравнивая их к таким зловредным деяниям, как *veneficium* (отравление ядом). Но многие явления христианской жизни были таковы, что могли подать повод к подозрениям. Необычайные факты мученического терпения во время истязаний были непонятны для язычников, которые не верили в нравственную силу мучеников и думали, что имеют дело с искусными магами, натирающимися какими-то мазями, которые делают их способными не испытывать страданий. Некоторые подробности мученических актов, как, например, обливание уриною, имели характер предостережения именно против магических действий. Самые священные книги христиан могли

быть подводимы под понятие «книги магов». А римский закон угрожал конфискацией домам, где были бы найдены подобные книги; самые книги были сожигаемы, а маги распинаемы на кресте или отдаваемы на съедение зверям или сожигаемы. Подобные обвинения, имеющие случайные основания, могли вести к преследованиям христиан.

2) Но если взять уже самое зерно христианства, то создавалась и прямая почва, базис для преследования христиан язычниками. Прежде всего можно было доказать, что христиане не чтут богов по закону. Не только XII таблиц, но и обычное право гласило, что добрый государь как сам должен чтить богов по законам, так равным образом принуждать к этому подданных. Известен совет Мецената Августу. А так как христиане отказывались от почитания богов, то *ipso facto* их всегда могли обвинять в том, что называется у греков словом *apeothis*, а на римском языке – *sacrilegium* (*преступление против религии*). Это и является первым и самым главным преступлением, в котором обвиняли христиан.

Греческое название преступления против религии – *apeothis*, безбожие, не вполне выражает подлинный смысл этого понятия, которое передается латинским словом *sacrilegium*, святотатство, нарушение религиозного закона, оскорбление святыни. По римскому праву виновными в *sacrilegium* признавались те, которые бы ограбили святыни (*publica sacra*), признанные государственными. Это составляло уголовное преступление *-judicium capitale*, по которому в государстве становилось одной головой меньше, потому что виновный или убивался, или удалялся в изгнание – *exilium*. *Exilium* ставило человека в такое положение, когда возвращение для него было невозможно; государство навсегда лишало его воды и огня. Но *sacrilegium*, как уголовное преступление, допускало следующее смягчение: проконсул имел право принимать в соображение различие лиц, условий времени, пола и возраста и таким образом мог постановить из возможных приговоров или более мягкий или более тяжелый, но и самое легкое наказание было достаточно сурово.

Слово «*sacrilegium*» показывает, что в понятии «безбожия» на первый вид выдвигался не положительный момент, не убеждение в том, что нет Бога, не атеизм в современном смысле, а лишь отрицательный момент, именно фактически обнаруженное нежелание чтить признанное законом божество соответственным образом. Этот внешний, чисто правовой момент собственно и был наказуем. В разбор религиозных воззрений «безбожников» не входили: достаточно было одного факта, что они не почитали признаваемых законом богов, чтобы подвести виновных под законы о безбожии. Из этого можно понять, в чем состояла слабая сторона

всех заверений христиан, что они не безбожники, что они признают единого истинного Бога: они защищались не против того, в чем их с правительственной стороны обвиняли. Когда христиан обвинял простой народ, *ateothis* имело прямой и буквальный смысл; когда же обвиняло правительство, *ateothis* не имело уже этого смысла. Апологеты обыкновенно защищались против *ateothis* в народном смысле, но были бессильны против обвинения их в *sacrilegium*. Государству не было дела до атеизма в нашем смысле слова. Оно видело только *sacrilegium*, и действительная виновность христиан в *sacrilegium*, по римским понятиям, не подлежала сомнению.

Как известно, закон есть всегда закон. Назначая наказание за преступление, он вместе с тем намечает и форму оправдания. Когда христиане доказывали, в опровержение *ateothis*, что они не безбожники, что они чтут единого Бога и Единородного Сына Его, то они высказывали истину, которой закон не оспаривал. Но *ateothis* в смысле *sacrilegium* было преступлением против римского культа. Оно обвиняло христиан в том, что они не чтут богов, и опровергнуть этот факт можно было только фактом, т. е. принесением жертвы богам, потому что римлянин понимал под религией не внутреннее убеждение, которое недоказуемо, а факт внешнего, обрядового почитания богов. Обвинение в безбожии легко могло падать и на самих язычников. Даже греки с понятием атеизма соединяли понятие римское и понимали атеизм как отказ от принесения жертвы. Известно, что Сократа обвиняли в безбожии, но из защитительной его речи ясно, что он чтит богов; следовательно, безбожниками признавали тех, кто отказывался приносить жертвы богам. Пифагор легко подвергнулся обвинению в безбожии, потому что, разделяя воззрения вегетарианцев, не хотел принести в жертву быка; но он вывернулся, потому что принес в жертву быка, сделанного из теста. Лукиан выводит некоего Демонакса. Когда на последнего пало обвинение в том, что он не чтит отечественных богов, он защитился только благодаря блестящей речи, в которой, между прочим, говорил: «Меня обвиняют в непринесении жертвы богине. Но я не принес ее, так как думал, что богиня в этом не нуждается». Речь вызвала взрыв рукоплесканий. Самый легкий субститут в деле оправдания от обвинения в безбожии есть клятва именем богов. Но раз подобная клятва была противна христианской совести, требование ее прямо вело христиан к смерти.

3) *Crimen sacrilegii* было преступлением против религии, но оно могло перейти и в преступление государственное. Отказавшиеся от принесения жертвы богам оказывали презрение к государственной власти.

Таким образом, преступление против религии переходило в *преступление против власти, crimen laesae majestatis*, которое состояло в том, что человек отрицал верховенство власти в данных вопросах.

Под *crimen laesae majestatis* подводились те преступления, в которых предпринималось что-либо против римского народа и его безопасности, – те, вследствие которых вооруженные люди появлялись в городе и занимали места в храмах и других общественных учреждениях. Следовательно, понятие «*crimen laesae majestatis*» было вполне определено. Это было преступление, близко соприкасавшееся с другим, обозначаемым понятием «*sacrilegium*». Прежде лиц, виновных в этом преступлении, подвергали лишению воды и огня, т. е. подвергали изгнанию, потому что в таком случае пребывание обвиненного в своем городе становилось невозможным; а в Риме христиан, обвиненных в этом, отдавали на съедение зверям или сжигали. Впрочем, здесь делалось различие между лицами, называвшимися «*honestiores*» и «*humiliores*»; первых казнили смертью от меча. Впоследствии обвинение в этом преступлении было тяжело в том отношении, что, естественно, здесь не приходилось обращать внимания ни на пол, ни на возраст, потому что предполагалось, что такое преступление совершено лицом взрослым и вполне сознательно. А так как подобное преступление угрожало опасностью целому государству, то допущены были в этом случае и пытки обвиненного. Здесь было сделано исключение даже для рабов. Показания рабов вообще не имели никакого значения, если они выступали против своего господина, но их показания были принимаемы в том случае, если рабы возводили на господина обвинение в *crimen laesae majestatis* и приводили свидетельства. Отличительная сторона процесса *laesae majestatis* в сравнении с *causa sacrilegii* состояла в том, что здесь подвергались пытке даже знатные лица.

В сущности, кроме указанного логического переноса, эти два преступления можно связать одним неразрывным узлом по другой причине. Римский император был не только верховный охранитель римских «*sacra*», но он был и сам бог, не говоря уже о том, что сенат прославившихся чем-либо императоров по их смерти причислял к сонму богов и называл «*divi*». Корень такого воззрения на императора лежал не в римских представлениях; он берет свое начало с востока. Древние египтяне смотрели на своих фараонов как на сынов богов; такой же взгляд практиковался в Сирии и у азийских греков; последние, собственно, и были виновниками распространения такого воззрения среди римлян. Подпав под власть Рима, они в сильной степени развили у себя культ

августов, строили в честь римских императоров храмы, учреждали особых жрецов, которыми чтился «*deus Caesar et dea Roma*». Отсюда понятно, что положение христиан в провинции часто было опаснее, чем в самом Риме, ибо там *crimen sacrilegii* скорее могло перейти в *crimen laesae majestatis* и повлечь за собою большие пытки и терзания.

Эта сторона *laesae majestatis*, оскорбление величества в тесном смысле, обозначалась техническим названием *impietas, asebeia* – нечестие. *Impietas* было в высшей степени растяжимое понятие, под которое подходили иногда такие мелочные поступки, что более благородные правители (Веспасиан, Тит, Нерва, Траян, Пертинакс, Макрин, Александр Север) или вовсе отказывались принимать обвинение в *impietas*, или значительно смягчали наказание за эти преступления. Чтобы судить, до какой степени было мелочно применение этого пункта римского права, можно указать на один факт, что при Каракалле было осуждено несколько лиц за то, что они осмелились снять со статуи императора старый, увядший венчик, чтобы заменить его новым. Клятва гением царствующего государя скоро стала одним из самых сильных заверений в устах верноподданного. Возливать вино и воскурять фимиам пред статуей императора делалось само собою разумеющимся долгом верноподданных. Например, даже гуманный Плиний вводил во вверенной ему провинции поклонение статуе Траяна, хотя этот государь был против политического культа и неблагоприятно относился к клятве именем кесаря, находя, что для римлян приличнее клясться именем Юпитера. Многие императоры, боготворимые при жизни, становились в ряд богов после смерти. И тем опаснее политический культ был в то время, когда на престоле восседали такие люди, как Калигула или Домициан. Калигула в свои последние годы не на шутку уверовал в свою божественность; он в храме становился между статуями Кастора и Поллукса и требовал подобающего себе служения, а в официальных документах титуловал себя Юпитером Лациума (*Jupiter Latialis*). Достойного подражателя себе он нашел в лице Домициана. Этот требовал, чтобы издаваемые им эдикты начинались словами: «*Dominus et deus nosier sic fieri jubet*». Даже случайный пропуск, по забывчивости, этого божеского титула влек за собою весьма серьезные последствия. Одного наместника привлекли к ответственности за то, что во время общественных молитв Домициану он не назвал его «сыном Афины». Таким образом, в политическом боготворении императоров мы имеем пункт, где государственное преступление сплетается в неразрывный узел с религиозным, где *impietas in principem* переходит в *aeosis*.

Impietas вообще тесно сплеталась с преступлением против религии. Именно: а) кто не воскурял фимиама пред статуей государя, тот не признавал, следовательно, его богом (aеosis) и оскорблял его как государя (impietas); б) кто отказывался чтить римских богов, тот не признавал их (aеosis) и оскорблял государя непослушанием его закону (impietas). Но в значительной части случаев обвинение в impietas предваряло обвинение за «безбожие». При расшатанности религиозных верований, естественно, гнев кесаря казался страшнее гнева богов. Тертуллиан едко замечал, что язычники более боятся своих кесарей, чем богов, и поступают в этом случае совершенно логично, потому что живой бог страшнее мертвого дерева. При политическом характере преследования христиан за убеждения, преступление об оскорблении величества, по крайней мере в умах самих чиновников, предшествовало преступлению против религии, как более важное. Поэтому мученические акты представляют образчики таких рассуждений: 1) «honorate regem nostrum et sacrificare diis». 2) «Omnes christiani, relicta superflua superstitione, cognoscant verum principem, cui omnia subjacent, et ejus deos adorent» (быть христианином значит, следовательно, быть дурным подданным, поклоняться богам императора значит быть его верным подданным). 3) Мученика за отказ от жертвоприношения казнят как «hostem publicum» (государственного преступника) на том основании, что «sprevisse templa respuisse est principem» (т. е. aеosis есть преступление потому, что оно есть impietas). 4) Консуляр Мартиан на допросе Акакия начал дело с политической его стороны, т. е. поставил вопрос так, что crimen laesae majestatis предшествовало преступлению sacrilegium. «Как верноподданный римского государя, живущий под римскими законами, – обратился он к епископу, – ты должен, конечно, любить своего государя». Епископ ответил: «Кто же больше любит римского императора, как не христиане, которые денно и нощно молятся о благоденствии государя, войска и всей римской империи?». «Хвалю за такое убеждение, – сказал консуляр, – но, чтобы твое верноподданничество сделалось для императора еще яснее, принеси ему жертву». И, когда Акакий отказался от жертвы императору, выдвинут был вопрос о жертве богам.

В факте отказа со стороны христиан приносить жертвы богам и клясться именем кесаря римлянин видел, таким образом, бесспорное основание для обвинения христиан в политическом преступлении. И чем могли защититься христиане от такого обвинения? Тем, что они никогда не участвовали ни в каком мятеже и заговоре, что они не раз заявляли себя как самые верные подданные, что они непрестанно молятся за кесаря, что

в высокаторжественные дни дома христиан украшены венками более, чем дома язычников? Все это на римский взгляд не было достаточным доказательством невинности христиан. Римское право требовало, чтобы христиане молились не за императора, а самому императору, чтобы не испрашивали у Бога счастья ему, а признавали «кесарево счастье» за совершившийся факт. Самое название кесаря только «господином» было, на взгляд римлян, преступлением со стороны христиан. Полный титул римского императора: «Dominus et deus noster» («Господин и бог наш»), писавшийся даже в официальных эдиктах, безнаказанно сокращать было нельзя. Таким образом, и с этой стороны для римлян был повод подозревать христиан в политическом преступлении, а весь процесс, говорит немецкий юрист Зом (Sohm), был так направляет, что они оказывались виновны в нем.

Если бы какой-либо полуманиак в Венгрии пришел к мысли, что употребление марок ведет к оскорблению величества, так как оно сопровождается клеймением находящихся на них изображений государя, и предложил бы почтамту даже большие деньги за освобождение его писем от такого клеймения, то на его заявления не обратили бы никакого внимания. Такому лицу чиновники могли бы ответить, что они исполняют закон и его внутренним настроением нисколько не интересуются. Подобным образом римское государство относилось к христианам: ему не было дела, что христиане молятся за кесаря, считают себя верными подданными его, раз это не доказывалось обычным для него внешним образом, и наказывало христиан, когда они хотя бы формально являлись нарушителями закона. Но в действительности, как уже было сказано выше и как заметил это еще бывший, по заявлению Моммсена, юристом Тертуллиан, отношение правительства к христианам страдало чрезвычайной непоследовательностью. С логической точки зрения Тертуллиан совершенно прав. Но подобные противоречия очень часто встречаются в жизни, и жизнь же решает их по-своему. Римское правительство считало борьбу с христианами игрой, не стоящей свеч. Ведь многие римляне знали, что были времена, когда человек погибал, как муха, когда император казнил супругу за одно переодевание перед его статуей, когда подвергались казни за то, что снимали увядший венок со статуи императора, чтобы заменить его свежим и т. п. С другой стороны, христиане совершенно не подавали повода, чтобы можно было обвинить их в бунте или мятеже. Но в то же время римлянин был приверженец формы и не терпел нарушения ее.

Формы судопроизводства над христианами

Все понимают, что за известное деяние суд определяет ссылку на каторгу или заключение в тюрьму, но все же знают, что, например, наш крестьянин готов лучше посидеть в тюрьме 1,5 недели, чем быть высланным полицией на три месяца из Петербурга. Таким образом, здесь можно различать суд собственно суда и суд администрации. С этими двумя функциями приходилось считаться и римским христианам, и во многих случаях оказывалось, что христиане, которые проливали кровь за имя Христово, были жертвами не правосудия, а римской администрации, что выражалось на римском языке термином «*jus coercitionis*» – право обуздания. Этот факт выдвинут в последнее время на вид Моммсенем в его указанной выше статье. Хотя всякое *jus coercitionis* часто сопровождалось произволом, тем не менее оно для христиан было несколько не тяжелее, чем строгое правосудие, так как допускало большую возможность смягчения наказания.

Суд в собственном смысле представлял неудобство по своему строгому формализму. Известен случай, что претор возразил человеку, представившему одного только свидетеля и указывавшему на достоинство последнего: «Там, где закон требует двух свидетелей, я не могу принять одного, хотя бы это был сам Марк Порций Катон». Не менее строго было и соблюдение формы ведения дела. Истец должен был занести *ad acta*, что такой-то желает вести дело с таким-то по такому-то делу на основании такого-то закона. С этого времени он не мог уже прекратить дела. Судящиеся стороны с этого момента, по выражению римских юристов, «*in actis haerebant*», т. е. увязали в актах, и если бы истец намеренно ослаблял приведенные им раньше доказательства, то он подвергся бы суду за отступление на попятную. Нужно притом заметить, что судебный процесс, по римскому праву, мог быть возбужден не иначе, как на основании одного только закона, и нужно было быть весьма искусным юристом, чтобы видеть, какому из аналогичных законов следует отдать преимущество в известном случае. Притом же римский суд не знал такого должностного лица, на обязанности которого лежало бы преследование уголовных преступлений (прокурора). Уголовное преследование было делом частного обвинения и нужно было, чтобы совершилось что-нибудь слишком уж возмутительное, чтобы преследование было возбуждено без частного обвинения, по инициативе самого правительства. При этом возбуждение дела судебным порядком, по требованию римского права,

могло быть производимо только одним частным лицом. Два обвинителя по одному и тому же делу не допускались.

Coercitio – упрощенная во всех отношениях форма судопроизводства. Правда, соблюдение формальности, например предварительное заявление, и здесь требовалось, но истец от неточности формулировки не терял ничего, ибо от власти должностного лица зависело, как направить дело. Но что главнее всего, само должностное лицо имело право по собственной инициативе приступить к расследованию, которое производилось в таком объеме, в каком это лицо находило нужным; причем как в дознании, так и в мере наказания и в самом наказании производящая coercitio власть не была связана законом. Поэтому здесь были иногда возможны явления, совершенно невозможные на суде. Лукиан рассказывает, как один проходимец явился перед трибуналом, объявляя себя христианином. Должностное лицо, узнав, что этот проходимец рассчитывает только произвести сенсацию, прогнало его от трибунала, и никакого исповедничества не получилось. Тертуллиан свидетельствует, что некоторые начальники провинций умели вести дело так, что христиане в их провинциях жили в безопасности. Один из них даже сообщил под рукою формулу, как христианин должен был отвечать на суде, чтобы он (судья) имел возможность его освободить. Очевидно, дело касалось общих мест, которые показали бы, что далее дело вести не стоит.

Таким образом, в период гонений мы видим, с одной стороны, строго формальный суд, оканчивавшийся для христиан казнью или, по меньшей мере, ссылкой, а с другой – суд без соблюдения формальностей, всецело почти зависевший от произвола должностных лиц. Форма coercitio применялась все более и более, когда выступило христианство. Начальникам провинций вменялось в обязанность преследовать таким путем разного рода вредных для общества людей; к категории последних относились, например, разбойники, люди, занимающиеся ловлей живых людей для продажи их в рабство и др. Поэтому для христиан весьма важное значение имели личные воззрения местных начальников той или другой провинции, а также и воззрения центрального правительства. И нередко случалось, что в то время, как в одной провинции воздвигалось против них лютое преследование, в другой они жили в полном спокойствии и безопасности. Случалось и так, что начальники провинций, и враждебно настроенные к христианам, не предпринимали против них никаких репрессивных мер, если знали, что настроение центрального правительства идет в разрез с их личным.

3) Отношение к христианству интеллигенции

Третьим фактором в преследовании христиан, заявившим о себе впоследствии, когда христианство давно уже существовало и когда уже составилась определенный взгляд на него у общества, была интеллигенция. В огромном большинстве случаев она была враждебна к христианам, и на это были основания. Римскую культуру нельзя ставить низко: то, что поверхностный взгляд может приписать влиянию христианства, было подготовлено еще языческими писателями, ратовавшими в своих сочинениях за высокую гуманность и высказывавшимися против рабства. Например, у Сенеки так много светлых мыслей, что некоторые лица из христиан, читая превосходные страницы его сочинений, по своей наивности, никак не могли допустить, что можно иметь столь возвышенные представления без всякого знакомства с христианством. Явилась переписка Сенеки с апостолом Павлом, конечно, подложная.

По чувству гуманности интеллигенция была против преследования христиан, как выражения грубой силы, но не против самого уничтожения христиан, как людей, по ее мнению, вредных для общественного благополучия. Если первые времена существования христианства проходили сравнительно незаметно, то по крайней мере к началу II века уже составилось воззрение на христиан, что это люди, которых справедливо ненавидят за пороки и обвиняют в ненависти к человеческому роду (Тацит). Под «человеческим родом» разумелся культурный мир. Нужно заметить, что в среде интеллигенции была категория людей, крайне поверхностных. Когда среди народа стали уже затихать гнусные обвинения против христиан, явились люди, вроде Фронтон, которые все еще пропагандировали эти обвинения. Полный свод последних мы находим в «Октавии» Минуция Феликса. Но если категорию этих людей и можно оставить в стороне, все-таки нельзя сказать, чтобы враждебность к христианам в среде интеллигенции ограничивалась одними ими. Даже лица действительно высокообразованные были настроены к христианам далеко не дружелюбно, когда останавливали свое внимание на происходивших среди них уродливых явлениях. Так, некоторые христиане, признавая, что статуи не боги, как будто бы в этом могло быть какое-нибудь сомнение у кого-либо из интеллигенции, разбивали их и тем самым давали повод для обвинения себя в грубой нетерпимости к искусству. Кельс приводит слова христианина: «Вот ваших богов я могу разбивать; они мне ничего не сделают». Ориген допускает, что Кельс мог

слышать подобное выражение от современных христиан.

Христианство, действительно, было царством не от мира сего, – до такой степени оно отличалось от господствовавшего тогда духа культурного мира. Если образованный культурный человек изверился во всем, если у него не было религии, остались только обломки ее, все-таки он верил твердо в римскую культуру, могущество Рима, в высокое значение его для мира, для цивилизации. Даже многие принявшие христианство были настолько проникнуты этой идеей, что известное место из послания к Солунянам [Фессалоникийцам] (2Сол. II, 6) объясняли таким образом, что антихрист не может прийти, пока существует Рим. Эта идея вполне выразилась в известном стихе Горация: «Пресветлое солнце, чтобы ты никогда не видело ничего выше Рима». Для подобного воодушевления было достаточно оснований. Не расположенный, правда, к христианству, но авторитетный во всем, что касается Рима, Моммсен справедливо заметил, что если бы ангел Божий подвел итоги истории человечества и сравнил все эпохи с точки зрения их культуры, то пальму первенства пришлось бы отдать концу II и началу III века, ибо никогда власть так не заботилась о благосостоянии и просвещении подданных, как в это время. Если аристократы стонали, что власть от них ускользает, то в провинциях охотно поклонялись богине Рома и богу кесарю, от которых лился на них источник благоденствий. Естественно, что античный человек мог дорожить римской культурой бесконечно; в христианах же он видел чужих для этой культуры людей, индифферентно или даже враждебно относившихся к ней.

Христиане отрицали римскую культуру суммарно. Эти отрицатели римской культуры не уходят в пустыни, живут в обществе, воспитывают детей в ненависти к римской культуре. Ставился вопрос: чем грозит христианство будущему культуры? Приведенному стиху Горация христиане противопоставляли свое: «да придет царствие Твое», т. е. да прекратится Рим со всею его культурой. Слишком немногие могли понять, что христианство в этом отношении враждебно не одному Риму, а всему языческому миру. Нужно признаться, что и тогдашние христиане не были осторожны. Сплошь и рядом среди христиан возникали толки, что кончина мира наступит скоро; некоторые христиане с злорадством говорили, что скоро рухнет весь Рим с его культурой и страшные ужасы постигнут его обитателей – этих людей просвещенных. Если, таким образом, христианство угрожало будущему культуры, то и в настоящем христиане иногда допускали выходки, подобные указанной Кельсом, возмущавшие язычников. Таким образом, с одной стороны – сильное

желание, чтобы Рим с его культурой существовал вечно, а с другой – ожидание нового царства, для открытия которого существование Рима было только помехой. На христиан смотрели поэтому как на врагов культуры и политической жизни.

Весь тогдашний образованный мир был затянут в политическую жизнь своего отечества, и может быть, тогдашний интеллигентный грек ничего так тяжело не чувствовал, как то, что римляне, победившие греков и давшие им большие права самоуправления, не дали им права участия в политике, так что у грека не было отечества, за которое бы стоило умереть, ибо он был лишен возможности принимать участие в политической жизни своей страны. С христианами не то. Христиане к политике были равнодушны и сторонились от нее так принципиально, что даже Тертуллиан говорил, что христианство так прекрасно, что и императоры сделались бы христианами, если бы мир мог быть без императоров или императоры могли быть христианами. Таким образом, христианство и государство, в глазах христиан, были понятия несовместимые. На язычников странное впечатление производило то, что христиане уклонялись от занятия общественных должностей. В этом отношении высказывалось их полнейшее равнодушие к общественным интересам. При этом уклонении от общественной деятельности христиане казались *genus tertium*; «это какой-то третий род, род особенный», – говорили про них язычники. То же равнодушие к общественным интересам высказывалось христианами и при избрании императоров. Они предпочитали не высказываться в пользу того или другого из претендентов на римский престол и не выставлять своих. Напрасно христиане указывали на свою политическую благонадежность, на то, что они не принимали участия ни в какой революции. Даже и это вменялось им в вину, так как они, по взгляду римского человека, оказывались позорно равнодушными к политическому добру и злу. В суждениях об императорах, царствовавших в то время, и их предшественниках языческая интеллигенция и христиане резко расходились. Лучшие императоры были гонителями христиан; лично порочные находили себе сочувствие в не преследуемом ими христианском обществе. Коммод был ненавистен римлянам-язычникам и пал от руки убийцы, христианам же при нем жилось легко. Гелиогабал, о котором, как о правителе, нельзя сказать ничего хорошего, не преследовал христиан. Александр Север, о котором мнения колебались, в глазах христиан был идеальным государем. Филипп Аравитянин, известный только тем, что в его царствование было отпраздновано тысячелетие Рима, считался христианами принадлежащим к их обществу. Галлиэн, стоявший

на пути к тирании, был лучшим для христиан государем.

Отношения христиан к римской империи с ее культурой были таковы, что язычник мог только отшатнуться от христиан. Кельс выставил христиан как противозаконное общество, как заговорщиков, не в политическом, а в общекультурном смысле. Ориген в своем сочинении против него на вопрос: «Вы не признаете всех законов государства, следовательно, вы противники законов, заговорщики против государства, вредные для общественного благосостояния?» – не дает прямого ответа. Понимая смысл вопроса, он не отвечает голословным отрицанием, но развивает такую мысль. «Вообразите, – говорит он, – что просвещенный эллин попадает к варварам в рабство, к варварам, где общество совсем не устроено. Он привык ко всем условиям культурной жизни. Разве можно ему вменить в преступление, если он произведет возмущение, с целью ввести новый порядок?» Цель защиты Оригена – благая, но, в конце концов, тезис язычника, что христиане заговорщики, не был опровергнут. Ориген в сущности имел мужество ответить, что общество христиан может считаться обществом противозаконным. Он различал закон естественный, нарушать который нельзя, и закон гражданский, политический, который нарушать иногда и можно и должно. Как грек, Ориген говорил, что против тиранов заговоры устраивать и можно и должно. Христиане могли быть признаны нарушителями закона потому, что они ратовали против общего тирана – дьявола. Но восставший, например, против безобразия скифских законов, очевидно, за это не может быть осуждаем с общечеловеческой точки зрения. Такие рассуждения, однако, едва ли могли действовать успокоительно на язычников.

Ориген принадлежал еще к более мирной фракции христиан. Но были в среде христиан и такие проповедники, которые энергично стояли за полный разрыв с культурой. Тертуллиан восставал против поздравлений с новым годом. Далее, христиане шокировали себя в глазах языческого общества своими отказами участвовать в поминальных пиршествах. В самом деле, как могли смотреть на людей, отказывавшихся отдать последний долг тому, кто при жизни пользовался общим уважением? Люди последовательные шли дальше: они стали отрицать возможность примирить христианство и существующий строй государственной жизни. Чем чаще слышались голоса о такой непримиримости, тем более вправе считали себя язычники смотреть на христиан, как на «genus tertium». Нужно было пройти десяткам лет, чтобы к христианам могли присмотреться и сами христиане могли пережить кризис и прийти к убеждению, что миру предстоит существовать долго; тогда только явилась

возможность выяснить такие стороны в языческой культуре и в христианстве, которые открывали доступ к их взаимному объединению.

Таким образом, христианство считалось с тремя враждебными силами. Провиденциальная сторона этого заключалась в том, что все эти силы не выступили против христианства разом, а поочередно, и как бы умеряли друг друга взаимным своим противодействием и нейтрализацией. Сначала народ, при равнодушии интеллигенции и сдерживаемый государственной властью, выступил против христианства. Потом выступило государство, при неопределенном отношении интеллигентного общества, говорившего, с одной стороны, что христиане – люди вредные, но, с другой, что меры против них излишни. Только уже при Диоклетиане мы имеем совокупное действие всех трех сил, но это был предсмертный удар умиравшего язычества христианству.

Из всего сказанного ясно, что гонения не были избиениями массовыми и производились на юридических основаниях, а не возникли в Риме *ex abrupto*.

3. История гонений. Классификация

Теперь уже выходит из употребления державшаяся прежде схема, по которой гонений насчитывалось 10. Эта цифра не имеет под собою твердой исторической почвы (их можно насчитать и больше и меньше). Появилась она довольно давно, но только потому, что число гонений хотели приурочить к 10 казням египетским или 10 рогам апокалипсического зверя. Далее, точно определить особенности преследования христиан в каждое известное царствование затруднительно. Но в общем все согласны, что христиане первоначально жили под покровом дозволенной иудейской религии и, как такие, со стороны правительства преследованию не подвергались. Это положение дела сменилось при Траяне тем, что христиане были признаны последователями религии недозволенной и в принципе объявлены подлежащими наказанию, но инициатива преследования предоставлена государством самому обществу. Наконец, последний период гонений, с Декия, характеризуется тем, что само правительство принимает на себя почин в преследовании христиан. Таким образом, история гонений на христиан распадается на три периода: первый простирается до времени Траяна, второй – до Декия, третий – до конца гонений.

Период первый Церковь *sub umbraculo religionis licitae (judaicae)* под покровом дозволенной религии (иудейской)

Первый период, по мнению большинства ученых, обнимает собою время от начала христианства до царствования императора Траяна. Каковы были отношения к христианству императоров в эту раннюю пору существования христианства? На какой почве они встречаются между собою и когда государство вышло действительный характер своего противника? Когда собственно начались гонения? Обыкновенно хронологически первым считается гонение при Нероне; но было ли возможно тогда гонение на христиан *за самое имя Христово*! В сущности легко допустить, что христиане в это время были просто жертвой недоразумения и подверглись бы преследованию, если бы и не были христианами, а держались бы другой религии, но не римской; их могли бы преследовать просто как иностранцев. Требуется выяснить, возможны ли были к 64 году сознательные отношения римской власти к христианскому вопросу? Несомненно, что, по меткому выражению Тертуллиана, Церковь выступила *под покровом дозволенной религии*, именно иудейской.

Так как христиане вербовали прозелитов преимущественно среди иудеев или на почве, которая была подготовлена последними, то естественно было смешать их с иудеями и принимать за иудейскую секту.

Положение христиан до гонения при Нероне

История не сохранила никаких следов взаимного отношения между христианством и императорами в царствование первых двух императоров, Тиберия (14–37) и Кая Калигулы (37–41). Известие, будто Тиберий, получивши от Пилата донесение об Иисусе Христе, хотел причислить Его к числу римских богов, не имеет характера исторического факта и едва ли заслуживает опровержения, не имея за себя ни одного намека в истории.

Первым преследованиям христиане подверглись в царствование императора Клавдия (41–54), но совместно с иудеями и вследствие смешения с ними. Дружественно расположенный к иудейскому царю Ироду Агриппе, которому он отчасти был обязан даже своим престолом, Клавдий в первый год своего правления (41), принимая меры против беспокойного иудейского населения, ограничился лишь тем, что запретил религиозные собрания в Риме. Наиболее набожные иудеи признали теперь свое положение в Риме невозможным и выселились из столицы. Уже ко времени после смерти Ирода Агриппы, т. е. после 44 года, нужно относить другую меру, о которой говорит один только Светоний, именно, что он тогда «иудеев, производящих беспорядки и волнения по почину Христа, выгнал из Рима» (*Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit*).

В этом историческом свидетельстве чувствуется первый след прямого столкновения между императором и христианством, хотя, впрочем, такое толкование многими учеными оспаривается. Одни ударяют лишь на то, что свидетельство Светония по самому существу дела неясно. Светоний, несомненно, знал христиан как особое религиозное общество и высказался бы яснее, если бы имел в виду этих христиан в данное время. Другие предполагают даже, что в то время в Риме действительно явился какой-то бунтовщик Хрест, действовавший между иудеями. Это толкование самое близкое к букве текста известия; но ни о каком таком бунтовщике не знает история. Поэтому значительное большинство ученых полагает, что под «Chrestus» разумеется именно Христос. Светоний писал тогда, когда христиане уже известны были под их собственным именем, но бесспорно, что Иисуса Христа называли иногда Хрестом. Такое название (*Chrestus*, а не *Christus*) объясняется колебанием между древним этацизмом и новым итацизмом. И во всяком случае, «Хрестос» (*Crhstos* – полезный) в устах греков звучало понятнее, чем «Христос» (*Cristos*). Еврейское «*Masiah*» и сирийское «*Msiha*» более соответствует греческому *hleinmenos* –

помазанный, тогда как *cristos* значит натертый, обмазанный. Поэтому нет оснований предполагать, что дело идет о каком-то особом Хресте, а не об Иисусе Христе. Сделано вероятное и остроумное предположение, что в данном случае иудеи поплатились за апостольский собор (Langen). На этом соборе решен был вопрос о необязательности обрезания и произведен полный разрыв между иудеями и христианами; после этого вопрос о Христе очень оживленно дебатировался и в римских синагогах, и здесь громко произносилось имя Христа, давшее повод заподозрить среди иудеев появление какого-то агитатора; для прекращения этих волнений среди иудеев римские власти и принуждены были изгнать заодно и иудеев и христиан. Это происшествие падает на период времени между 51 и 54 гг. и вовсе не показывает, что в Риме имели в это время представление о христианстве и его характере и что в данную пору римское правительство вполне ясно отличало христиан от иудеев.

Такого ясного различия нельзя предполагать и для более позднего времени, когда на христиан обрушилось гонение Нерона: оно плохо гармонировало бы с некоторыми известными нам из апостольской истории фактами этого времени, предшествовавшими гонению. Достаточно, в самом деле, припомнить некоторые обстоятельства, рассказанные в книге деяний апостольских. Все они падают именно на царствование Нерона (54–68).

Первый случай, рассказанный в XVIII, 12–17, имел место в Коринфе. Апостол Павел, по обвинению иудеев, привлечен был к суду римского проконсула Галлиона. Иудеи обвиняли Павла в том, что он учит людей чтить Бога не по закону. Но проконсул не допустил Павла до защиты и отклонил от себя ведение процесса, в котором он не хотел быть судьей. Он не усмотрел в поведении Павла ничего такого, за что должно было бы преследовать его законом. Все дело в глазах проконсула было религиозным спором в пределах иудейства, вмешиваться в который он не имел ни обязанности, ни охоты, и иудеи не разъясняли, что Павел стоит вне дозволенной религии иудейской.

Другой случай описан в XXI, 27 и дал. Комендант Иерусалима, Клавдий Лисий, точно так же, по обвинению иудеев, захватил апостола Павла, но только потому, что принимал его за одного египетского бунтовщика. Скоро, однако, разъяснилось, что предмет пререканий апостола с иудеями есть чисто религиозный. Но Лисий не освобождает Павла, как это сделал Галлион, потому что бунт целого Иерусалима совсем не то, что уличные беспорядки коринфских евреев. В то же время Лисий и не подозревает, что апостол стоит за границами дозволенного

иудейства: он представляет его на суд синедриона, и сам апостол принял такую постановку дела. Комендант понял только то, что спор идет из-за религии и есть чисто иудейский и что в Павле нет никакой вины, достойной уз или смерти. С этим отчетом он и отослал Павла к дальнейшему суду. На суде перед прокуратором Антонием Феликсом (XXIV) выяснилось не больше того. Иудеи, правда, называют апостола представителем «назорейской ереси», но хотят судить его по своему закону. Апостол факта принадлежности к «назорейской ереси» не отвергает, но отклоняет обвинение в этом ссылкой на то, что он и теперь стоит в сущности на почве иудейской религии, служит Богу отцов, веруя всему, написанному в законе и пророках. Из всего этого разговора Феликс мог вынести не более того, что это спор религиозный между иудеями. Феликс изъявил желание подробнее узнать об этом учении, но на этом пока процесс и остановился. Порций Фест и после разговора с иудеями не выяснил для себя более ничего, кроме того, что это был спор религиозный (XXV, 18–19). Даже после разговора апостола с Агриппой заключительное мнение прокуратора было то, что на Павле нет вины, достойной уз или смерти, и что если бы он не потребовал суда у кесаря, то его можно бы освободить (XXVII, 31–32).

Таким образом, в 58–60 гг. представители римской власти не только не знали наперед, но даже и после длинной процедуры все-таки не узнали, что они стоят перед фактом новой, не дозволенной римским правом, религии, и эти «назорей» казались им одним из многих толков, на которые распадалась дозволенная иудейская религия. И явившись в 61 г. весной в Рим, апостол пользовался свободой для проповеди своего учения. Таким образом, даже лица, проходившие свою службу в самой Палестине, следовательно, имевшие более возможности ознакомиться с истинным характером христианства, не понимали его сущности и не отличали от иудейства. Тем менее правдоподобным нужно признать, чтобы через какие-нибудь четыре года в самой столице римской империи правительство оказалось в состоянии вести процесс против христиан именно за религию, притом вести так, чтобы не затронуть ни одного иудея.

Гонение при Нероне

Сохранившееся до нас более или менее подробное известие Тацита (Annal. XV, 44) о гонении на христиан при Нероне содержит в себе довольно много неясного. Это гонение воздвигнуто было по обстоятельству совершенно частному. В ночь с 18 на 19 июля (со среды на четверг, а не на иудейскую субботу, и притом в такое время, когда не могло быть новолуния) 64 года в Риме случился пожар. Вначале загорелись лавки, окружавшие Circus Maximus. 6 дней и 7 ночей неудержимо бушевало пламя, а последние вспышки затихли только через 10 дней. Из 14 частей города уцелели лишь четыре, три части выгорели дотла, а в семи остались немногие следы домов, сломанных и полуобгоревших. Нерона в это время не было в городе: он был в Антиуме и прибыл, когда пылал его золотой дворец. Он постарался облегчить участь пострадавших. Но несмотря на то, народная молва упорно обвиняла его самого в поджоге; носились слухи, будто Нерон с близлежащего холма наслаждался зрелищем пожара и под игру на лютне воспевал среди приближенных пожар Трои. Чтобы отклонить эту молву, Нерон указал других поджигателей и начал известный процесс против христиан. Комиссия открыла свои заседания спустя несколько недель после пожара.

«Чтобы заглушить эту молву, – рассказывает Тацит, – Нерон выставил виновниками людей, которых народ и без того ненавидел за их пороки и называл христианами. Основатель этой партии Христос, в царствование Тиберия, прокуратором Понтием Пилатом казнен смертью. На первый раз подавленная, теперь эта зловредная секта (superstitio exitiabilis) снова появилась, и притом не только в Иудее, но и в столице, куда стекается и где громко о себе заявляет все, что есть неестественного (atrocía) и постыдного. Таким образом, сначала были схвачены те, которые себя признавали христианами (correpti qui fatebantur), а затем по их указанию (indicio) захвачено было множество лиц, которых и уличили (convicti sunt) не столько в поджоге, сколько в ненависти к человеческому роду». Их-то Нерон и подвергал изысканным казням. И «хотя эти люди были виновны, но они возбуждали к себе жалость и сострадание, потому что гибли не для общего блага, а для удовлетворения жестокого каприза одного (тирана)».

Так как Светоний говорит об этом очень кратко (Nero, 16), то рассказ Тацита оказывается единственным источником. Основные черты рассказа ясны; но в понимании подробностей ученые расходятся. Есть два толкования крайние.

Одни (Weizsacker и др.) полагают, что процесс при Нероне был гонением на христиан в собственном смысле, гонением за их религию, что на этот именно пункт, как решающий исход процесса против христиан, и ударяет Тацит. «Те, которые признавались, были арестуемы и наказываемы». Признание (fateri), очевидно, в принадлежности к христианству, являлось началом самого процесса (correptio). Предполагать, чтобы христиане сознавались в поджоге и вследствие этого привлекаемы были к ответственности, было бы невероятно. В высшей степени характерным представляется и то, что во всем этом процессе об иудеях нет и речи: христиане стоят, как совершенно отличная от иудеев секта, а это возможно именно тогда, когда процесс ведется из-за религии. То, что этот удар не затронул ни одного иудея (хотя повод к этому был совершенно достаточный: еврейские кварталы не сгорели), служит, по мнению представителей этого воззрения, свидетельством в пользу их теории о том, что в то время римское правительство весьма отчетливо различало христиан от иудеев и первых признавало последователями религии недозволенной.

Напротив, другие (Schiller с последователями) доказывают как раз противоположное: что этот процесс был направлен против иудеев вообще, а не против христиан, что дело во всем этом процессе шло только о пожаре, а не о религии, и если процесс получил оттенок религиозного гонения, то это вышло просто потому, что Тацит, живший позднее Нерона, когда христиан уже знали как последователей недозволенной, вредной секты, перенес на события царствования Нерона черты своего времени. Таким образом, все гонение Нерона, по этому взгляду, есть обыкновеннейшее преследование вредных для общества людей – поджигателей, а в остальных подробностях неправдоподобно.

Критика того и другого мнения и точный анализ рассказа Тацита оставляют место для более надежного среднего пути. Ученые хотят выяснить вопрос: в чем состоял процесс и за что были казнены христиане, за то ли, что подожгли Рим, или за то, что называли себя христианами. Тацит выразился неопределенно: «те, которые признавались (qui fatebantur), были наказываемы». Очевидно, из текста ничего невозможно выжать, а потому необходимо сделать несколько предположений. Самое благоприятное для Тацита предположение будет то, что он изучил дело христиан по более полно составленным известиям, и если выражается неясно, то причиною этого служит или аристократическое презрение его к христианам, в силу которого он не считал нужным выражаться об этом деле полно и точно, или же неясно было сказано в самих документах.

Нужно поставить, таким образом, вопрос: каким образом составлены эти документы?

Исходным пунктом для автора известий, которыми пользовался Тацит, могла быть просто народная молва, обвинявшая в поджоге Нерона, который желал на развалинах Рима построить новую столицу по своему вкусу. Здесь возможно одно из двух: или Нерон действительно чрез подставных лиц поджег Рим, или же он не поджигал. Если он участвовал в поджоге, то не могло быть и речи о действительных виновниках пожара. Сам Нерон отлично понимал, что их найти невозможно, и если он давал приказы о розыске виновных, то единственно для того, чтобы отклонить молву о своей виновности и найти людей, в виновность которых толпа легко могла бы поверить. Но если Нерон и не поджигал, то он понимал, что нет основания думать, что народная толпа может отличить правого от виноватого; в виновность действительных виновников народ мог бы и не поверить. Нужно было найти таких лиц, в виновность которых все легко поверили бы. Ясно, что о правосудии здесь не может быть и речи. Само собою разумеется, что если Нерон, поставленный в такое положение, в каком он оказался, отдал приказ найти виновных, то обвиняемые, хотя бы и невинные, должны были найтись. Нерон не настолько церемонился с правосудием, чтобы оставить дело без расследования за отсутствием виновных. Римская полиция должна была найти их, раз был получен приказ.

Нужно было бы начать с подонков общества, с таких лиц, которые более или менее были беззащитны; не с сенаторов же было начинать обвинение. Положение судей было затруднительное: пожар начался в той части города, где жила самая беднота (вроде того, что в Петербурге Вяземская лавра) и иностранцы. Раз беднота сама пострадала от пожара, то ее подозревать в поджоге было бы невероятным, и нужно было найти лиц, по преимуществу зловерных. Спрашивается, не было ли преследование направлено против нелюбимых римлянами иудеев? Но это невозможно, потому что им покровительствовала жена Нерона Пoppея Сабина, иудейская прозелитка, и этим самым они *in corpore* были поставлены вне преследования. Но это не значит, что не пострадал ни один жид, потому что она не могла знать всех иудеев и не могла защищать правого и виноватого. Одним словом, поднять гонение против иудеев как иудеев было невозможно. Но начать допрос с иудеев было можно. В недостоверной в своей главной массе, подложной переписке между апостолом Павлом и философом Сенекою есть одно письмо, которое касается этого процесса. Оно обилует фактическими подробностями,

которые заставляют предполагать, что в данном случае автор имел под руками какие-то действительно исторические источники. Там есть любопытное показание: «христиан и иудеев, как это бывает обыкновенно, казнили смертью, как виновников пожара». Ввиду этого нет основания утверждать того, что иудеи действительно ничего не потерпели от этого пожара. Особого предвзятого взгляда – ловить только христиан, очевидно, не было.

Дело началось с того, что отданы были под суд «те, которые признавались». Но находящиеся в здравом уме никогда не могли сознаться в преступлении. Совершить преступление христиане по своим религиозным убеждениям не могли. Но и совершившие преступление сознаться в этом тоже не могли, потому что они знали, какое наказание их ожидает. Но невозможно допустить и того, чтобы римские полицианты были настолько тупоумны, чтобы прямо ставили вопрос о поджоге, ибо ответ всегда мог получиться только отрицательный. А поэтому были предлагаемы косвенные вопросы, где и безразличный сам по себе ответ мог послужить уликой. Христианина спрашивали: где ты был в такую-то ночь? Мы не знаем, где находилось место богослужения первых христиан; возможно, что оно помещалось в сгоревшей части города, куда в ночь пожара христиане могли собраться, например, для поминовения какого-либо влиятельного члена христианской общины, совершали годовщину смерти лица, которому чем-либо обязаны, и по этому случаю совершали агапы; и если христианина спрашивали, был ли он там-то в такую-то ночь, он мог с чистой совестью отвечать: да. А понятие *fateri* ничего больше и не выражает, как то, что на предложенный вопрос отвечают: да. Но этого достаточно было, чтобы римская власть признала христиан виновными. В доказательство того, что они не поджигали город, христиане могли указывать на свидетелей и *bona fide* могли перечислить участвовавших в богослужении; отсюда явился невероятный факт доносов христианина на других членов общины. Они не подозревали, к чему приведет их признание, а приводили имена, чтобы доказать свою невинность; ибо такие преступления совершаются тайно, отдельными лицами, и отнюдь не в массе, что сопряжено с оглаской. Против христиан были пущены вообще косвенные улики, что это такие люди, которые имеют *odium generis humani*, человеконенавистники, которые, следовательно, могли совершить поджог. Следствие, очевидно, доставляло гораздо больше материала для обвинения христиан не в пожаре, а в ненависти к человеческому роду. Таким образом, процесс, начавшийся следствием о поджоге, мало-помалу принял религиозную окраску, хотя вопрос о дозволенности или

недозволенности христианской религии не был поднят во всей своей принципиальности.

Таким образом, следует признать, что религия служила если не причиной, то, по крайней мере, юридическим основанием для начала этого процесса. Искали поджигателей; но для самой римской полиции того времени нужна была примета, по которой можно было бы искать этих поджигателей, и их надеялись открыть в рядах последователей какой-то подозрительной религии, которые сами сознавались в принадлежности к этому обществу. Стало быть, при Нероне христиане пострадали за имя Христово. Но их могли привлечь к ответственности и как иностранцев. Их показание могло не быть прямым исповеданием христианства. И если они не скрывали того, что они христиане, то это служило только промежуточным звеном в их обвинении; ибо во всяком случае их обвиняли в поджоге. Озверевший народ обвиняемых в поджоге самих старается бросить в огонь; поэтому, во исполнение этой воли народа, их зашивали в осмоленные одежды и зажигали в виде факелов для освещения императорских садов во время народного гулянья.

Таким образом, и в начале и в конце мы имеем судебное преследование за поджог. Это гонение было преследованием людей, которые обвиняются законами всех государств, а до прямого преследования за имя Христово, за *poen ipsum*, дело не доходило. Мы имеем здесь дело с судебной ошибкой, которая не была непреднамеренной. Выражение Тацита: *Nero subdidit reos* (подставил виновных), может означать то, что Нерон дал общее указание.

Гонение на христиан, или, выражаясь точнее, процесс римского пожара при Нероне, начался никак не раньше августа 64 года и может быть лишь в сентябре этого года. Более осторожные историки думают, что гонение при Нероне не имело особенной продолжительности. Некоторые полагают в настоящее время, что все дело ограничивалось гонением в Риме в 64 г. и не продолжалось даже до 65 г. Из самого факта поджога ясно, что преследование могло распространяться только на всех христиан, живших в Риме и его окрестностях, но не могло быть всеобщим⁵⁸.

С гонением Нерона церковное предание ставит в связь мученическую кончину апостолов Петра и Павла. Хронология того и другого факта остается очень спорною. Те ученые, которые предполагают, что гонение ограничивалось стенами Рима и не продолжалось даже до 65 г., естественно вынуждаются относить мученическую кончину апостолов Петра и Павла к 64 г. Но те, которые склонны думать, что гонение продолжалось несколько лет, относят мученическую кончину одного

Павла или обоих апостолов к следующим годам, чаще всего к 67 году. Самый вопрос о пребывании апостола Петра в Риме решается разно. Если католики держатся мнения о 25-летнем пребывании Петра в Риме, то старокатолики совершенно отрицают его пребывание там. Но факт мученической кончины Петра в Риме засвидетельствован так давно и столь многими свидетелями, что не представляется никакой возможности отрицать его. Что апостол Петр скончался в это время, это не невозможно, потому что самая форма его распятия вниз головою говорит об утонченной мучительности казни. Но относительно апостола Павла существует твердое церковное предание, что он скончался смертью римского гражданина; во время же той бойни, которая происходила при Нероне, едва ли кто-либо вспомнил бы о римском гражданстве тарсского иудея. Я думаю, что он умер гораздо раньше, в 62 г. То обстоятельство, что в наше время во всех церквах христианских память их совершается 29 июня, не может служить указанием времени их кончины, потому что эта дата обозначает перенесение мощей.

Гонение при Домициане

Так называемое второе гонение на христиан было в последние годы царствования Домициана (81–96).

Тит Флавий Домициан принадлежал к числу самых подозрительных государей, которых знала римская империя. Он постоянно склонен был опасаться заговоров и, может быть, ни при одном из римских императоров философам и вообще лицам, почему-либо казавшимся подозрительными, не жилось в Риме так плохо, как при этом государе. Весьма много сенаторов старо-римского образа мыслей казнено или изгнано. Имущество казненных отбиралось в казну; родственники и жены их были изгоняемы. В связи с этой политической подозрительностью императора стоит и следующий факт. Домициану показались подозрительными давидиты, т. е. потомки Давида, жившие в Иерусалиме. Как члены древнего иудейского дома, они, казалось Домициану, могли естественно предъявить какие-либо претензии на иудейский престол. Поэтому были вызваны в Рим в числе других внуки (ιιδνωι, у Руфина nepotes) Иуды, сродника (adeljou) Иисуса Христа. Но когда эти иудеи показали, что вся их собственность состоит из девяти тысяч динариев, притом не в наличной сумме, а в недвижимой собственности в виде 39 плэфров земли, за которую они платили подать и которую обрабатывали своими собственными руками, то император увидел, что подобные претенденты, с покрытыми мозолями руками, если бы даже у них явилась мысль о правах на престол, не могли быть опасными для него; поэтому он отпустил их без всякого дальнейшего преследования (Eus. h. e. III, 20, из Игисиппа).

Другой характеристичной чертой царствования Домициана являются фискальные меры для пополнения истощившейся императорской казны. Истощение этой казны было естественно: одно царствование Нерона стоило Риму чрезвычайно дорого. Нерон хотел быть щедрым и щедрым до безумия. Одному своему любимцу за самую ничтожную услугу он подарил 2,5 миллиона динариев. Мать, желая удержать его от такой безрассудной траты, велела все подаренное серебро и золото собрать и показать его Нерону; но последний, увидев принесенную кучу и узнав, что здесь все подаренные деньги, сказал: «Я не знал, что здесь так мало, – добавьте еще половину». При таких безумных тратах необходимо было прибегнуть к таким мерам, как понижение курса монеты и наложение новых налогов. В числе новых налогов, введенных в это время, является «fiscusjudaicus», выродившийся из подати на храм иерусалимский,

которую, собственно, должны были вносить лишь первородные, но в действительности вносили все евреи. Как бы в насмешку над религией евреев, их заставили вносить эту подать (дидрахму 50,2888 коп. зол.) на храм Юпитера Капитолийского. Чтобы избавиться от этой подати, многие отказывались от иудейства, хотя и были обрезаны. Во избежание таких, невыгодных для императора затруднений, предписано было подвергать заподозренных в иудействе медицинскому осмотру с целью выяснения: был ли обрезан он, или нет. Многие, вовсе не имевшие близких отношений к иудейству, вносили подать, лишь только были заподозрены в иудействе, лишь бы избавиться от осмотра. Такой порядок взыскания сделал эту подать ненавистною не только для иудеев, но и для всего римского народа, так что, по смерти Домициана, в честь преемника его Нервы, благодарный сенат выбил монету с надписью: «За отмену клеветы из-за иудейского фиска» (*fisci judaici calumnia sublata*).

В интересах пополнения государственной казны Домициан и обратился к преследованию вообще тех, которые держались иудейской религии без заявления о том (*improfessijudaicam viverent vitam*, Sueton. Domit. 12). Таким образом, преследование не имело религиозного характера. Хотя с падением Иерусалима самый фонд для существования иудейской религии перестал существовать, однако правительство не предпринимало религиозного преследования против иудеев. Оно преследовало лишь тех, которые сбивались (*exokellontes*, по Диону Кассию) в иудейство, не сделав о том предварительного заявления (*improfessi*). По всей вероятности, под этими «*improfessi*» разумелись не одни только иудеи (по происхождению), но и христиане, смешиваемые с иудеями, так что весьма возможно, что неприятная фискальная мера затрагивала постоянно и христиан. Те же, которые открыто признавали себя иудеями и беспрекословно соглашались делать взносы в храм Юпитера Капитолийского, – эти не подвергались преследованиям со стороны правительства. Таким образом, правительству нужно было разыскать лишь таких, которые вели иудейский образ жизни, не заявляя о том. Иудейский фиск взыскивался с обрезания. Христиане, как не принадлежащие к обрезанным, понятно, отказывались платить, вследствие чего, естественно, на них было обращено внимание. Когда на следствии было выяснено, что многие из христиан были не семитического происхождения, что христианство жило не естественным ходом, но поддерживалось посредством прозелитизма, они подвергались преследованию.

Таким образом, если при Домициане христиане и были преследуемы,

то наравне с иудеями. При этом можно говорить о гонении на христиан при Домициане только в последние 8 месяцев его царствования.

Одно случайное обстоятельство сделало это гонение предметом особенного внимания ученых новейшего времени. У языческого греческого историка Диона Кассия в отделе о гонениях Домициана, не сохранившемся до нас, но дошедшем в позднейшем пересказе Иоанна Ксифилина, говорится, что при Домициане в самом начале 96 г. был казнен консул прошедшего 95-го года Тит Флавий Климент, родственник императора, по обвинению в «*aqeoths*». По Светонию, он казнен за величайшую небрежность при исполнении своих обязанностей (*contemptissima ignavia*). Жена же казненного, Флавия Домитилла, также родственница императора, была сослана, по одним источникам, на остров Пандатерию, по другим – на Понтию. Этот Тит Флавий был двоюродным братом Домициана, который сына его прочил в наследники престола.

Процесс против Флавия Климента затронул и других лиц, которые приняли иудейские обычаи и уклонялись в иудейскую религию. Одни из них были казнены смертью, у других конфисковано имущество, третьи сосланы. Казнен был также Глабрион (консул 91 г.), по обвинению, впрочем, не имеющему ничего общего с безбожием.

Ученые нашего времени высказывают относительно этого Климента очень остроумные соображения. Так, некоторые отождествляют его с Климентом, епископом римским, от которого осталось известное послание к Коринфянам, предполагая, что христианское предание из этого Климента, консула языческого, сделало древнеримского епископа. Но признать, что церковное предание сделало это отождествление, значит допустить слишком большую свободу в объяснении фактов. Оставив в стороне этих ученых, можно спросить, был ли этот Климент христианским мучеником?

В положительную сторону при решении этого вопроса склоняются многие авторитетные ученые. Но в этом можно сомневаться. Величайшая небрежность (*contemptissima ignavia*) могла характеризовать и христианина: в глазах культурного язычника христианин мог представляться *inofficiosus* (небрежным в исполнении своих обязанностей). Но заключать отсюда, что Климент был христианином, было бы очень смело и даже обидно для христианства. Обвинение в безбожии – *aqeoths, crimen sacrilegii*, могло быть возводимо и на какого-нибудь язычника, в особенности при таком императоре, который называл себя не только *Dominus*, но и *Deus*. Достаточно было опустить титул «бога», увлекаясь привилегированным положением и родственными

связями с императором, чтобы быть обвиненным в адеотис. Затем, не видно, чтобы казненный Климент обвинялся в иудейских обычаях. Таким образом, Тит Флавий Климент не был христианином. Если бы он был христианин, то предание не забыло бы его. Правда, церковное предание не сохранило имен многих мучеников. Но иное дело забыть какого-нибудь раба, дровосека, иное – верующего из дома кесарева. Допустить это значит предположить очень странную забывчивость в христианах первых веков. Если бы Флавий Климент был христианином, то едва ли были бы возможны слова Тертуллиана, что и «императоры сделались бы христианами, если бы могли быть христианами». Да и Евсевий не был таким непроницательным ученым, чтобы не отметить такого факта. Но он не делает ни малейшего намека на христианство Климента. Напротив, он положительно говорит о христианстве Домитиллы, ссылаясь на свидетельство до нас не дошедшего языческого писателя Бруттия или Бреттия (III века). Очевидно, что Евсевий не нашел текстуального свидетельства о христианстве Климента. В таком положении нужно оставить этот вопрос и в настоящее время. Известие о христианстве Домитиллы является для нас тем более достоверным, что христианство вообще проникало в высшие сферы скорее через женскую половину.

С гонением Домициана церковное предание ставит в связь ссылку на остров Патмос Иоанна Богослова. Об этом говорится уже у Евсевия (III, 18), который ссылается в данном случае на Иринея (*Adv. haer.* V, 30, 3). Предание о том, что предварительно апостол Иоанн при Нероне был вызван в Рим и, брошенный здесь в котел с кипящим маслом, остался невредимым, читается у Тертуллиана (*De praescr.* 36).

**Период второй Христианство как *religio illicita*
(недозволенная религия)**

Век Антонинов

18 сентября 96 г. Домициан пал жертвою заговора, вызванного, между прочим, казнью консуляра Флавия Климента. Преемником его был император Кокцей Нерва, престарелый сенатор, правивший всего год и несколько месяцев (96–98). Домициан оставил ему, по-видимому, множество дел, возбужденных им против подозрительных личностей. Но новый благородный император отдал приказ о прекращении всякого следствия по обвинению в *asebeia* и совращении в иудейские обычаи. Точно так же политических изгнанников царствования Домициана он возвратил в Рим. В первый же 96 г. своего правления он отменил «иудейский фиск», чем заслужил особенную признательность сената, выбившего в честь этого факта монету.

Нерва открывает своим царствованием одну из самых блистательных эпох в истории римской империи. Все пять императоров этой эпохи (Нерва, Траян, Адриан, Антонин, Марк Аврелий) оставили по себе память, как самые лучшие императоры, *optimi imperatores*, как цвет кесарей. Они высоко стояли и как нравственные характеры. То случайное обстоятельство, что четыре первых императора не имели потомства, побудило их ввести систему усыновления «достоинейших». В общем выбор императоров был чрезвычайно удачен. Хорош уже был престарелый Нерва, но выше его оказался его преемник Траян (98–117).

Человек, уже прежде прославившийся военными подвигами, он своими гражданскими качествами превзошел свою военную славу. Его отличала необыкновенная ровность характера (*inuitatae civilitatis*), не изменявшая ему ни в столице, ни в провинции. Он был образцовым блюстителем старых римских прав и установителем новых прав. Любим народом он был необычайно; его боготворили еще при жизни. Три начала были положены им в основу своего правления: 1) добрый римский консерватизм, поддержка древних учреждений, не исключая и остатков римской свободы и влияния сената; 2) в связи с этим забота о реставрации прародительской римской религии, к которой Траян относился с добросовестностью и строгою внимательностью; и, наконец, 3) гуманность, отвечавшая природному характеру Траяна; он заявил ее, между прочим, и в том, что серьезно поддерживал благотворительные заведения Нервы, основал приют для призрения детей (*alimentatio*). В этом отношении характеристично сохранившееся до нас изображение Траяна, на котором он представлен окруженным детьми, призреваемыми его

alimentatio. Для характеристики одушевлявшего его чувства права можно указать на слова, которые он сказал, вручая в первый раз государственный меч префекту претории: «употребляй этот меч в мою защиту, если я буду царствовать хорошо, и против меня, если я буду дурным государем». Вообще, Траян оставил по себе славу столь правосудного и доброго государя, что до самого IV века народ, приветствуя новопоставленного императора, обыкновенно восклицал: «Будь счастливее Августа и добрее Траяна» (*felicior Augusto, melior Trajano*)!

Преемником Траяна был усыновленный им Адриан (117–138). Как характер, он нравился римлянам гораздо менее своего предшественника. Находили, что в нем было слишком много искусственного. Народ инстинктивно чувствовал в его чертах недостаток чего-то исконно римского и называл его *Graeculus*. В самом деле Адриан обнаруживает в чертах своего характера много такого, что заставляет подозревать, не был ли он предрасположен к помешательству. Может быть, в связи с этим находятся жестокие казни знатных римлян, омрачившие последние годы его правления. Поэтому он далеко не пользовался той любовью, какую пользовался Траян, и его апотеоза прошла не без сопротивления и состоялась только благодаря усилиям Антонина Пия.

Но зато правление этого последнего составляет кульминационный пункт всей этой эпохи, которая поэтому и называется эпохой Антонинов. Антонину (138–161) усвоено название *Pius*, что значит не столько благочестивый в религиозном смысле, сколько деликатно нежный, человечный в отношении к людям. Как характер, Антонин Пий представляется историками несравненным и почти безупречным. Все, что он делал, запечатлено необыкновенною мягкостью. Кровь в его царствование мало лилась и внутри империи и даже на границах. Поэтому и правление его запечатлено характером необыкновенного мира и процветания всех провинций. Гуманность его была такова, что он действительно возвышался даже до идеала «человека на троне», и своими подданными он любим был необыкновенно, так что хотя умер более чем 70-летним старцем, однако смерть его была встречена с таким горем, как если бы он скончался молодым юношей. Его апотеоза прошла без малейшего затруднения, потому что все наперерыв (*certatim*) принялись боготворить его.

Преемник Антонина Марк Аврелий (161–180), как характер, ниже Антонина. Ему недоставало той естественности и общедоступности, которая отличала его предшественника; но и Марк у историков оставил славу возвышенного характера: находили в нем «*coeleste ingenium*». Это

был человек высокого образования, преданный занятиям философией до такой степени, что современники считали его одним из наиболее серьезных философов своего времени, и когда нужно было выступить в поход против германцев, то приближенные просили императора на всякий случай обнародовать свои философские сочинения, чтобы они не погибли, если случится какое-нибудь несчастье. Держал и он себя, несмотря на некоторую шероховатость характера, настолько доступно, что все подданные считали его близким себе каждый по своему возрасту, – молодые признавали его отцом, равные по летам братом, а старшие по летам сыном. Его политические соперники считали его пороком, что он занимается философией слишком много для императора, и обзывали его *anicula philosopha* (старушонка-философесса), и признавали, что хотя сам он лично совершенно безупречен (*Marcus homo sane optimus*), но, занимаясь философией, слишком плохо смотрит за тем, что творят в провинциях поставленные им *praesides*, и не обращает внимания на то, что какой-нибудь нищий сегодня, сделавшись сановником, вдруг собирал огромные богатства. Тем не менее Марк Аврелий пользовался такою любовью народа, что почти всякий подданный имел его изображение в числе домашних богов, и считалось почти за *sacrilegium* (*sacrilegus iudicatus est*), если кто-либо, обладавший средствами для приобретения изображения императора, тем не менее не имел его.

Таким образом, со стороны лиц, восходивших по преемству на престол, царствование Антонинов прошло блистательно. В сознании своих отдаленных потомков эти императоры остались представителями счастливой эпохи римской империи, и, может быть, это сознание последующих поколений лучше всего характеризует значительность этой эпохи в истории. Оказывается, что имя «Антонин» было любимо необычайно. Многим представлялось оно божественным именем, так что считали почти невозможным придумать в латинском языке имя более священное, чем Антонин. В усвоении последующими императорами этого имени видели нечто большее, чем блестящую политическую программу: находили в этом, так сказать, палладиум процветания римской империи под державою государя, который называется Антонином. Когда сын Марка Аврелия, Коммод, положивший конец блестящей эпохе Антонинов, вздумал усвоить себе имя Геркулеса, то его современники признали просто смешным, что он, нося имя Антонина, хочет принять еще другое божественное имя, а в Риме появилась эпиграмма на Коммода, который полагает, будто славнее быть богом (*clarius esse deum*), чем государем с таким блистательным именем, как Антонин. Избранный в 217 г.

император Опилий Макрин счел нужным подкрепить свое положение на престоле обаятельным именем Антонина. Он чувствовал свое положение непрочным, пока в его фамилии не будет преемника в лице Антонина. Поэтому он решился своему молодому сыну Диадумену дать имя «Антонин». Когда его сын был признан войском императора Антонином, то отец от радости отправил своей жене такое письмо: «Счастье, которое выпало нам на долю, не поддается никакому описанию. Ты, может быть, подумашь, что я говорю о том, что я сделался императором: не велико это счастье; ведь слепая судьба иногда возводила на престол и людей недостойных. Нет, я говорю о другом: я стал отцом Антонина, ты стала матерью Антонина». (*Antonini pater factus sum, Antonini mater es facta*). И когда войско приветствовало молодого императора этим именем (характерный возглас: «*tu scis, Jupiter, Antoninus vinci non potest, Antoninum habemus, omnia habemus*», то его отец воскликнул: «*Commilitones!* За то, что вы признали моего сына императором, на каждого дарю по 3 червонца, а за имя Антонина – по 5 червонцев и производство в чинах вдвое!» Для довершения характеристики этого уважения к имени Антонина можно указать еще на то, что когда в 222 г. вступил на престол Александр Север, усвоивший себе в качестве императора имя Аврелия, то войско и граждане просили его усвоить имя Антонина на том основании, что, как он называется Аврелием, так должен называться Антонином. Новый император должен был выдержать необычайную борьбу с этим желанием народа, отказываясь единственно потому, что считал себя неспособным носить такое божественное имя (*Antoninorum nomen, veljam numen*).

Вот какая славная эпоха открывается в римской империи со смертью Домициана. Но для христиан это была эпоха, в которой их положение сменилось к худшему. Именно, в этот период снимается тень иудейской религии, прикрывавшая доселе христианство в глазах правительства. Под какими влияниями совершилась эта перемена, вызвавшая новое отношение к христианству, для разъяснения этого в истории нет прямых данных. Но можно догадываться, что перемена произошла не без влияния двух фактов: с одной стороны, падения Иерусалима в 70 г. и прекращения национальной и государственной самостоятельности иудеев, с другой – более широкого распространения христианства. Не только народ, но и само правительство признает теперь христианство под его собственным именем, отличает его от иудейства с его сектами.

Падение Иерусалима для всех евреев, конечно, было событием весьма прискорбным. Между тем не так должны были смотреть на этот факт

христиане. Они здесь видели новое свидетельство истории о божественном происхождении христианства, потому что в падении Иерусалима исполнилось с точностью предсказание Спасителя. Таким образом, христиане и иудеи не могли не заявить о своей разности своим различным отношением к этому политическому факту. Правительство, быть может, заметило, что из предполагаемых иудеев одни смотрят на это событие как на факт прискорбный, а другие рассматривают его как собственную победу.

Затем, первоначально христианство в значительной степени распространялось между иудеями. Иудеи рассеяния были живым нервом, по которому распространялся первоначально ток христианства, и в среде язычников семя христианства заносимо было, прежде всего, на те места, где существовали иудейские колонии. И здесь лица, не особенно близко стоявшие к еврейству, мало понимали, какого вероисповедного оттенка держатся те или другие евреи. Первоначально для правительства римского уловить различие между христианами и иудеями, вероятно, было так же трудно, как трудно в наше время понять различие между евреем-талмудистом и евреем-караимом. Но впоследствии, в особенности в центре римской империи, христиане в преобладающей массе были уже не еврейского происхождения. Христианство распространялось между язычниками все более и более.

Таким образом, эта новая секта утратила уже в глазах римского правительства свой национально-еврейский отпечаток. В ней ничего не было иудейского и было очень хорошо известно нееврейское происхождение ее последователей. И может быть, правление Домициана привнесло свою долю влияния в различие между иудеями и христианами. Этот император с особенною строгостью взыскивал подать с иудеев (*fiscus judaicus*). Следовательно, христиане из язычников имели достаточное основание требовать, чтобы с них, как не евреев, этой подати не взыскивали, и весьма возможно, что некоторые из христиан, с которых хотели взять эту подать, отказывались платить ее, ссылаясь на то, что они не иудейской религии. Таким образом, правительство мало-помалу могло познакомиться с христианством как сектой, отличной от иудейства.

Рескрипт Траяна и его значение

От Траяна с его высокочеловечным характером христиане, по-видимому, должны бы ожидать только хорошего. Но по совершенно фатальному стечению обстоятельств они были заинтересованы в том, чтобы римский престол занимали, напротив, люди недостойные. И если Тертуллиан говорит, что никто не преследовал христиан, кроме извергов человечества – Нерона и Домициана, то его выражение имеет лишь апологетический характер. Наилучшие императоры обращали серьезное внимание на ход государственных дел, но это-то и отзывалось неблагоприятно на христианах. Последовательно проводимый принцип регулярности считал самое существование христианства недозволенным и создавал для христиан положение: *non licet esse vos*. В царствование Траяна, про которого сложилась легенда об освобождении его из ада, положение христиан если не изменилось к худшему, то получило такую легальную форму, которая применялась и в последующие времена. При нем в первый раз издан был тот эдикт, который надолго определил неправоеспособное положение христиан в римской империи. Дело идет о переписке между Каем Плинием Секундом и Траяном.

Подлинность этой переписки не всеми учеными признается бесспорною. Еще в XVIII веке два таких выдающихся ученых, как Гиббон и Земмлер, оспаривали ее достоверность. В новейшее время (1875) довольно громко заявлено было сомнение в подлинности ее французским ученым Обэ (Aube), который, впрочем, не доходит до прямого отрицания достоверности этих памятников и после некоторого колебания пользуется ими как надежными историческими источниками. Большинство ученых, однако, не считает возможным заподозрить историческую достоверность этих документов и признает их подлинными. Не говоря о разных других ученых, которые в давнее и недавнее время касались этого вопроса, следует упомянуть об этюде по истории Плиниева гонения Арнольда (F. Arnold, *Studien zur Geschichte der Plinianischen Christenverfolgung*. Königsberg 1887) и о названном выше сочинении Нейманна о римском государстве и церкви. Эти два ученые обследовали вопрос и подвели итог всему, что сделано лучшего. Все возражения Обэ против подлинности у Арнольда признаны шаткими.

Вероятно, в конце 111г. Кай Плиний Секунд, бывший консул 100 г., личный друг Траяна, прибыл в Вифинию в звании императорского наместника этой страны (*legatus Trajani Augusti pro praetore consularis*).

Плиний был прекрасный юрист и оратор и, кроме того, хороший сельский хозяин. С Траяном он находился в самых близких, дружественных, можно сказать, отношениях. Траян мог положиться на него в чем угодно, как на такое лицо, которое не могло изменить ему. Как раз случилось, что в его время провинция Вифиния пришла в совершенный упадок. Вифиния принадлежала к императорским провинциям. Провинции делились на сенатские и императорские; сенат заведовал давно покоренными и умиротворенными провинциями, в которых уже не могло быть восстания; император, как главнокомандующий римских войск, – пограничными и недавно покоренными. В сенатские провинции назначались проконсулы, а в менее важные преторы, а в императорские – *legati Augusti pro praetore consulares*. Вифиния имела несчастье попадать в руки дурных правителей. Смена их сопровождалась обвинением их со стороны вифинцев во взяточничестве – *repetundarum* (искаженное слово вместо *repetendae*). Из предшественников Плиния двое оставили по себе дурную память: вифинцы против них вели процесс в самом Риме. Естественно было для такого доброго государя, как Траян, позаботиться дать провинции достойного правителя. И выбор его пал на Плиния, человека гуманного, высокообразованного и пользовавшегося доверием государя. Это был человек безусловной честности, и Траян не мог опасаться процессов за взяточничество. Богатства его были колоссальны; он был образцовый хозяин, и сила его заключалась в финансовых дарованиях. Вот этого-то образцового хозяина послал император в провинцию, истощенную взяточничеством, экономические дела которой находились в страшном расстройстве. Здесь и пришлось впервые столкнуться Плинию с христианами и христианским вопросом в таком объеме, что он вступил в переписку с императором.

Плиний, вероятно в конце 112 года, обратился к Траяну с письмом следующего содержания:

«Считаю своим священным долгом обратиться к тебе, государь, за разъяснением тех вопросов, которые возбуждают во мне недоумение. Я никогда не бывал при процессах (*intereram* – собственно в качестве асессора) против христиан». Таким образом, Плиний здесь говорит, что ему не случалось присутствовать при процессах против христиан в качестве юридического асессора, но самые процессы он уже знает и указывает на них как на факты. Очевидно, эти процессы уже существовали до вступления Плиния в управление Вифинией, или при Нерве, или при Траяне. Но нельзя думать, что здесь имелись в виду процессы при Домициане, потому что ссылаться на этого омерзительнейшего в глазах

всех язычников императора значило бы класть пятно на царствование такого гуманного государя, как Траян. «Поэтому я не знаю, о чем их обыкновенно допрашивают и за что и в какой мере наказывают. Я находился в немалом затруднении, признавать ли различие их по возрасту, или совсем не следует различать несовершеннолетних от более крепких, давать ли прощение за раскаяние, или тому, кто когда-либо был христианином, отречение от христианства не приносит никакой пользы, казнить ли их за самое имя (*nomen ipsum*), при отсутствии других преступлений, или за преступления (*flagitia*), стоящие в связи с именем». *Flagitium* нужно отличать от *scelus*. Первое обозначает преступление гнусное, омерзительное, позорящее лицо, к которому оно относится, но не устрашающее и не опасное для других, как *scelus*. Это последнее преступление имеет характер жестокости – *facinus atrox*. Заговор Катилины, как государственное преступление, есть *scelus*, а не *flagitium*. Следовательно, Плиний, обвиняя христиан в *flagitia*, разумеет тиэстовские вечера и эдиповские смешения. Очевидно, воззрения черни на христиан проникли уже в высшие слои общества.

«Между тем с теми, на которых мне доносили, как на христиан, я поступал следующим образом. Я допрашивал их, христиане ли они, и когда они сознавались, то я спрашивал их о том же второй и третий раз, пригрозив казнью. Тех, которые упорствовали, я приказывал отвести (видимо, на смертную казнь, *ducijussi*). Я не сомневался, что каково бы то ни было то, в чем они сознавались, их упорство и нераскаянность, конечно, заслуживают кары. Но кроме казненных, были другие такие же безумцы. Но так как это были римские граждане, то я предназначал их к отсылке в столицу. Но раз затронутое дело пошло дальше; встречались новые осложнения. В поданном мне безыменном доносе значилось в списке христиан много таких лиц, которые заявили, что они не христиане и даже никогда не были христианами. Когда они вслед за мною произнесли воззвание богам и воздали поклонение твоему изображению, которое я велел принести вместе со статуями богов, и проклинали Христа (действительных христиан, говорят, нельзя принудить ни к тому, ни к другому, ни к третьему), то я счел возможным отпустить их. Другие, значившиеся в списке, сознались, что были некогда христианами, но вышли из их общества, одни три года тому назад, другие несколько раньше, а некоторые даже двадцать лет назад. Все они почтили твое изображение и статуи богов и Христа проклинали. Вся их вина, по их словам, состояла в том, что в известные дни, рано утром, они сходились вместе и пели песнь Христу, как Богу, что во имя религии (*sacramento*) они

обязывались не на преступление какое-нибудь, но к тому, чтобы не красть, не грабить, не прелюбодействовать, честно держать свое слово и возвращать вверенные залого, что после этого они расходились и затем собирались снова для вкушения пищи, впрочем, обыкновенной и невинной (видимо, слухи о *thyestiae epulae* и *incesti concubitus* известны были Плинию). Да и это они перестали делать после того, как я по твоему велению запретил гетерии. Тем не менее, счел я необходимым двух рабынь, которые назывались *ministrae* (очевидно, греческое *ai diakonoi* – диакониссы), подвергнуть пытке, чтобы разузнать, что здесь справедливого. Но я ничего другого не нашел здесь, кроме суеверия грубого и безмерного. Поэтому, отложив дальнейшее разбирательство, я обращаюсь к тебе за советом». Далее, как на мотив, указывается на множество обвиняемых. Христиане распространились с быстротой заразы. Стали пустеть даже языческие храмы. Но принятые проконсулом меры уже отозвались на увеличении числа жертв. Снисходительностью к обвиняемым в христианстве он надеется восстановить прежние религиозные порядки.

Ответ Траяна Плинию следующий: «В разбирательстве дела о тех, на которых донесли тебе, как на христиан, ты поступил, дорогой мой Секунд, как должно, и невозможно в самом деле установить какого-нибудь всеобщего правила в смысле определенной и неизменной нормы. Разыскивать их не следует, но если их обвинят и уличат, то их должно казнить. Однако тот, кто не признает себя христианином и докажет это самым делом, т. е. поклонившись нашим богам, тот получит прощение за раскаяние, хотя бы прошедшее его было подозрительно. Но безыменные доносы не должны иметь места ни в каком процессе. Это было бы самым худшим примером и недостойно нашего века».

Таким образом, мы имеем факт закономерного обращения проконсула к государю и ответ на него императора. Ответ характеристичен во многих отношениях. Бывает, что человеку трудно выразить известное положение и он тогда прибегает к методу остатков. Так и Траян: он не указывает, как нужно поступать, а говорит лишь о том, чего не должно быть.

Для разъяснения рескрипта сопоставим его с письмом Плиния. Прежде всего Плиний А) формулирует с точностью юриста вопросные пункты, прося разрешить его недоумение: *nescio, quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri* (я не знаю, за что и в какой мере принято допрашивать и наказывать). 1) За что (*quid*) наказывать христиан: а) за самое имя, при отсутствии других преступлений (*nomen ipsum, si flagitiis careat*), или же б) за преступления, стоящие в связи с именем (*an flagitia cohaerentia*

nomini puniantur)? Потом 2) в каком объеме (quatenus) наказывать, а) делать ли различие по возрасту (sitne aliquod discrimen aetatum), б) или совсем не следует различать несовершеннолетних от более крепких (an quamlibet teneri nihil a robustioribus differant), в) давать ли прощение за раскаяние (detume poenitentiae venia), или же г) тому, кто когда-либо был христианином, отречение от христианства не приносит никакой пользы (an ei, qui omnino christianus fuit, desisse non prosit)? Затем Плиний Б) описывал общий ход процесса и выставлял следующие подробности: 1) для удостоверения в том, что обвиняемые не принадлежат к христианству, он требовал трех доказательств: а) призывания богов и жертвы пред их simulacra, б) жертвы пред изображением (imago) императора и в) сверх того, проклятия Христу (maledicerent Christo); 2) он принял libellus sine auctore, и на основании его 3) сам начал (без обвинителя) расследование дела о перечисленных в подметном доносе.

Ответ Траяна А) по вопросу 1) quid несколько глух: не разыскивать, но, если их обвинят и уличат, казнить; но общий смысл его несомненен: император высказался за «nomen ipsum». По вопросу 2) quatenus пункт «аб» Траян обошел молчанием; он отнесся к этому пункту с гораздо большей холодностью, чем можно было ожидать от гуманного государя; eo ipso альтернатива разрешалась скорее в смысле «б». Но замечание, что общей для всех случаев нормы дать нельзя, для гуманных проконсулов могло быть и здесь дорого. Пункт «в» утвержден категорично: veniam ex poenitentia impetret. Государство не хотело ведаться с прошлым христиан и считалось с ними, как с сакрилегами, только в настоящем. Б) Форма процесса признана правильной. Но император удовольствуется лишь жертвою богам (а). Для христианской совести смысл остается тот же, но устранялся момент impietatis (б). Не настаивают и на последнем тяжком пункте (в), вероятно с целью облегчить возврат к язычеству. По пункту 2) решительное запрещение принимать анонимные доносы. В словах императора здесь слышен даже упрек. По пункту 3) запрещается разыскивать христиан (conquirendi non sunt).

Рескрипт Траяна имеет, таким образом, две стороны. Одной стороной он ограничивал преследование христиан. Ответ императора состоял в признании, что общей формы в суде над христианами быть не может, что процесс против христиан в общем должен быть coercitio, т. е. процессом, сообразующимся с обстоятельствами. Но Траян в то же время ограничил применение coercitio тем, что запретил принимать безыменные доносы и разыскивать христиан. Этим ограничивалась инициатива президов. Указано было на то, что преследование должно приближаться к

уголовному судебному процессу, в котором должно быть названо обвиняющее лицо, обвиняемый, его преступление. Как известно, уголовный процесс в то время производился обвинительным порядком. Римское право не знало учреждения, вполне аналогичного с нашим прокурорским надзором, который, *ex professo*, по должности, преследует судом известные преступления. Лишь в исключительных случаях (в преступлениях или слишком важных или слишком возмутительных) обязанность вести обвинение возлагалась на должностное государственное лицо. Обыкновенно же дело могло начаться только тогда, когда какое-нибудь частное лицо выступало в качестве обвинителя. Инициатива («возбуждение») уголовного процесса принадлежала тогда не государству, а обществу, именно отдельным частным лицам. Основное юридическое правило гласило: «*accusator ubi non est, ibi non est iudex*», «где не выступает обвинитель, там не может быть и судебного процесса»⁵⁹. Обвинитель признавался такой необходимостью для процесса, что его нельзя было вести не только по безыменному доносу, но даже по коллективному заявлению толпы, если никто из нее не хотел выставить себя лично в качестве обвинителя. «*Innocens creditor cui defuit accusator, cum non defuerit inimicus*». Следствия этого положения ясны. Христиан мог обвинять всякий (не *infamis*) даже по личной вражде к ним, но и всякого другого мог обвинять всякий: положение пред законом равное. Риск обвинения до известной степени ограничивал число обвинителей. Раз *poenae delictum* было произнесено, обвинитель становился доносчиком, а эта профессия процветала только при худших государях, после кончины которых обыкновенно кричали, приветствуя нового императора: «Доносчиков палкой!» Естественно, что выступать доносчиком было рискованно. При *poenae receptio* некоторых мог отстранить сам судья. От безыменных доносов и «воплей толпы» христиане были (*de jure*) защищены, потому что поставлены под действие общих законов.

Но в главном рескрипт был против христиан: он устанавливал гонение на них. Христиане подлежали преследованию уже за «самое имя», *poenae irsum*, т. е. за одну принадлежность к христианскому обществу. Это было авторитетное и категорическое разъяснение, что христианская церковь есть *collegium illicitum*. Благоприятное для христиан колебание президов по этому пункту было с этого времени невозможно. Обвиняемым за христианство предстоял выбор между отречением от своей веры – форму отречения, жертвоприношение богам, узаконил император – и смертью. Формула процесса против христиан сокращалась: не нужно было доказывать, что они *sacrilegi, impii* и т. п., достаточно было их признания,

что они христиане. Правда, что уклониться от этого признания они не могли иначе, как доказав, что они не *sacrilegi*. За твердое исповедание христианства, за «непобедимое упорство», можно было осудить на смерть даже ребенка.

Своим рескриптом Траян, очевидно, не ввел ничего нового, а только санкционировал прежние преследования и казнь христиан; преступности же христианства он не устанавливал. Вопрос о *flagitia* император прошел молчанием; он не вменил проконсулу в обязанность расследовать именно этот пункт, смотреть на христиан, как на подозреваемых и в этих преступлениях: народной молве о христианах не дано веры. Но во всяком случае он относился к христианам не безразлично; процесс суда над ними был лишь упрощен при нем. Из последующей истории видно, что лица, судившие христиан, боялись произносить слово «христианин», потому что этим процесс оканчивался, и если употреблялись пытки, то только для того, чтобы вынудить к отречению.

Самое важное в этом рескрипте то, что инициатива у президов была отнята: они могли возбуждать процесс только тогда, когда являлся обвинитель. Этот последний пункт освещает всю дальнейшую историю отношений к христианам. Поэтому сразу можно видеть, почему явился рескрипт Адриана Минуцию Фундану Серенний Граниан спрашивал, нельзя ли отменить ту подробность Траянова постановления, чтобы было сделано *delatio*. Римское право гласило, что тот не может быть подвергнут суду, у кого были враги, но не было обвинителя. У христиан чрезвычайно много было врагов, но не оказывалось храбреца, который выступил бы обвинителем. Серенний и спрашивает, нельзя ли обойтись и без обвинителя, нельзя ли президу взять на себя инициативу преследования. Адриан ответил категорически. Он говорит, что если христианство и есть преступление, то и в этом преступлении нужно обвинить и доказать обвинение. Следовательно, необходим обвинитель и *delatio*. Практически этим открывалась возможность относительно спокойного существования для христиан даже в эпохи преследований. Только при этом ограничении и возможно такое положение, что, например, *praeses* тарраконский Эмилиан (259) епископа и диаконов отправляет на костер, а у себя дома терпит рабов заведомо христиан. Их никто не обвинял, и Эмилиан их не преследовал. Если бы явился обвинитель, *praeses* отправил бы и их на костер или *ad bestias*.

Некоторые выражают сомнение, каким образом рескрипт Траяна мог послужить руководственным началом во всей последующей практике. Ведь это частный ответ императора на частный запрос проконсула.

Почему же распространять его на всех христиан?

Но, во-первых, нам неизвестна в полном объеме судьба этого письма. В конце концов, отчего не предположить, что с подобным же вопросом к Траяну мог обратиться и другой кто-либо, и тогда Траян мог разослать свое письмо в виде циркуляра. С другой стороны, ответ Траяна, как ответ на юридический вопрос, этим самым выделялся из ряда обыкновенных писем, и притом, попав в сборник такого юриста, как Плиний, он тем более имел шансов получить важное юридическое значение. Во всяком случае, поводов сомневаться в действительности этого письма нет никаких. История указывает отдельные частные случаи, в которых действие рескрипта продолжалось до времен Диоклетиана, несмотря на то, что в гонение Декия уже само правительство брало на себя инициативу в деле преследования христиан.

Мученики при Траяне

В царствование Траяна, по свидетельству Евсевия кесарийского, почтили мученической смертью епископы Игнатий антиохийский и Симеон иерусалимский, и по преданию, не подтверждаемому Евсевием и более древними авторами, сверх того, Климент римский.

В определении времени мученической кончины Игнатия антиохийского ученые колеблются между 104 и 116 гг., т.е. спорный период обнимает собою большую часть царствования Траяна, а в одном из новейших исследований (А. Harnack, *Die Zeit des Ignatius und die Chronologic der antiochenischen Bischofe*. Leipzig 1878) высказана догадка, что Игнатий пострадал, быть может, даже не при Траяне, а при Адриане (полное имя Адриана – *Imperator Caesar divi Trajani parthici filius, divi Nervae nepos. [Publius Aelius] Trajanus Hadrianus Augustus*). Но это воззрение не встретило сочувствия среди ученых. В данном случае спор относительно времени смерти св. Игнатия вытекает из предубеждения против хроники Евсевия. Гарнак был поражен тем обстоятельством, что имена антиохийских епископов заносятся на четыре года спустя в сравнении с именами римских епископов. Он старался доказать, что это пикантное однообразие возможно лишь при подборе и корректуре годов. Но контрапроба Ляйтфута (J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers. Part II. S. Ignatius. S. Polycarp. Vol.1-III*. London 18892) показала, что однообразие цифр не должно смущать историка; он приводит в пример перечень кентерберийских епископов, в котором часто фигурирует цифра 10. Та же странность замечается и в гражданской истории, например, в последовательной смене правлений во Франции после революции (1793, 1804, 1814, 1824). Таким образом, попытка потрясти хронологию антиохийской церкви не привела ни к каким результатам. Тем более странно сомневаться в датах Евсевия, что этот последний прямо сознается в своем бессилии, где он не может указать настоящих дат, как, например, относительно иерусалимского епископата.

Подробности мученической кончины Игнатия Богоносца исторически очень смутны. До нас дошли два подробных сказания об его кончине (*martyria*), существенно различные друг от друга. По первой редакции (так называемое *martyrium Colbertinum*: «*Arti diadexamenou*»), Игнатий в самой Антиохии императором Траяном осужден был на съедение зверям, и уже осужденный, отправлен в Рим, где и скончался мученически в цирке в 107 году 20 декабря. По другой редакции (*martyrium Vaticanum*: «*En etei*»),

напротив, предполагается, что почему-то Игнатий отправился в Рим еще до процесса над ним, здесь в Риме представлен на суд императора, посрамил императора и сенат, осужден и скончался мученически в римском цирке. Обе эти редакции согласно полагают мученическую кончину Игнатия в Риме. Но существует еще третье, смутное, правда, предание, записанное в одной сирийской рукописи и в хронике Иоанна Малалы, что Игнатий Богоносец скончался мученически в самой же Антиохии. На сторону этого последнего предания склоняется и Обэ. Но сохранившееся послание Игнатия к Римлянам и тот факт, что предание антиохийской церкви времени Златоуста говорит о мученической кончине Игнатия в Риме, отстраняют последнюю редакцию (в хронике Малалы). В конце концов приходится склоняться к тому, что встреча Игнатия Богоносца с Траяном произошла не в Риме, а в Антиохии. Требуется лишь отыскать, когда Траян был в Антиохии?

То и другое мученичество (Colbertinum и Vaticanum) указывают, как на время встречи Игнатия с императором, на 9-й год царствования Траяна, т. е. на 106 г. Отсюда предполагают, что и то и другое мученичество составлены по хронике Евсевия, где кончина Игнатия отнесена к 10 или, по некоторым спискам, к 9 году. Евсевий, может быть, выбрал этот год потому, что он представляет средину царствования Траяна. Однако 9-й год, принятый в martyrium Colbertinum и Vaticanum, не согласен с другими историческими известиями: нет никакой возможности по существующим в настоящее время историческим памятникам доказать, что в 106 или 107 г. Траян был в Антиохии. Присутствие императора в Антиохии несомненно падает на 114 и 115 гг. В октябре 113 г. он отправился в парфянский поход и в Рим не возвращался, потому что на обратном пути в 117 году скончался. Во время пребывания в Антиохии в 115 году, в январе или феврале, случилось страшное землетрясение. Один из консулов этого года, Marcus Vergilianus Peto, погиб под развалинами какого-то здания. Сам император едва спасся в окно. Таким образом, наступило очень тревожное состояние умов и весьма возможно, что оно и послужило поводом к мученической кончине Игнатия. Ожесточенный бедствием народ мог потребовать смерти «безбожникам», и антиохийская церковь должна была выставить из своей среды жертву – своего епископа. Траян отдал его на растерзание зверям в Риме: причины этого необъяснимы, но такова была воля императора. Во всяком случае, если бы Игнатий был осужден и проконсулом в Антиохии, то его отправка в Рим все-таки не совсем понятна: нет никакого основания думать, что Игнатий принадлежал к числу римских граждан, о которых проконсул не властен

был произнести окончательное решение, как это видно из письма Плиния. Сам Игнатий к императору, несомненно, не апеллировал. Остается одно возможное предположение: не заявил ли апелляции за Игнатия кто-нибудь другой?

Таким образом, результат получается следующий: что антиохийский епископ скончался мученически, это несомненный исторический факт. Нужно принять за достоверное и то, что св. Игнатий скончался именно в Риме, а не в Антиохии. Но остальные подробности осуждения его на смерть остаются темными.

К 106–107 году *Chronicon Eusebii* относит и мученическую кончину епископа иерусалимского Симеона, 120-летнего старца. Он обвинен был пред проконсулом Атикком как христианин и как давидит, т. е. претендент на иудейский престол. Что он после долгих истязаний был распят на кресте, в этом нет ничего невероятного. Но больше оснований предполагать, что временем преследования его были последние годы (115–117) Траяна, когда вспыхнуло восстание иудеев, и не только в Палестине, но и в Египте, Кирене, Кипре. В эту тревожную эпоху политическая подозрительность вполне понятна и происхождение от Давида должно было сильно отягчить положение престарелого епископа, принадлежавшего к христианскому (недозволенному) обществу. Но нужно относить к разряду мифов переписку между президом первой Палестины Тиберианом и императором Траяном. Первый указывал на малочисленность христиан и безвредность их для общества, и император ответил ему запрещением казнить их. Самыми своими техническими выражениями эта переписка доказывает, что она сочинена после Юлиана. Палестина является здесь разделенною на две провинции; христиане называются галилеянами.

Третье мученичество, которое относится ко времени Траяна, есть мученичество Климента римского. Предание о Клименте, епископе римском, как мученике или исповеднике, одно из темных. *Martyrium Clementis* – позднего происхождения (*comes offlciorum*, упоминаемый уже там, в действительности является впервые лишь при Юлиане). Предание о мученичестве Климента засвидетельствовано в первый раз в 398 г.: Руфин называет его «martyr». Иероним говорит, что в Риме была *ecclesia sancti Clementis*. В 417 г. папа Зосим в послании Аврелию карфагенскому говорит, что собор, рассматривавший дело пресвитера Целестия, заседал «*in sancti Clementis basilica, qui [Petri apostoli disciplinas] etiam martyrio consecraret*». Но с другой стороны, Евсевий в истории говорит только, что Климент в третий год Траяна скончался, и в хронике Евсевия о

мученичестве его также не упоминается. В особенности важно молчание св. Иринея лионского, который, перечисляя римских епископов (III, 3, 3), лишь об одном Телесфоре (+ 135–137) замечает: «os kai endoxws emartuhsen», «который славно засвидетельствовал» (мученичеством свою веру), и не упоминает о мученичестве Климента, тогда как это был бы первый мученик на римской кафедре. Чтобы устранить молчание Иринея, делают особенное ударение на слове «endoxws», чем предполагается, что пострадали и другие, но не так славно, как Телесфор. Очевидно, это объяснение отзывается искусственностью.

Ввиду такого состояния исторических данных не только протестантские, но и католические ученые по вопросу о Клименте колеблются. Протестанты иногда ставят вопрос весьма круто и предполагают, что или предание о Клименте епископе римском образовалось из предания о Клименте консуле, который казнен при Домициане, или Климент консул явился из Климента, епископа римского. Но такая радикальная постановка вопроса несправедлива ввиду того, что, с одной стороны, консул Климент был личностью слишком заметною, так что о нем осталось свидетельство в языческой истории, и все же черты христианства его недостаточно ясны, чтобы переделать его в епископа, а с другой, и Климент епископ засвидетельствован весьма твердо, известно и его послание к коринфской церкви. Поэтому речь может быть лишь о том, ссылка епископа Климента «в Понт» не есть ли переделка (по недоразумению) известия о ссылке Флавии Домитиллы на остров Понтию.

Судя по древним календарям, нет никаких оснований предполагать, чтобы в Риме чествовали память Климента мученика. В карфагенском календаре упоминается мученик Климент, но он не называется епископом, что делается относительно Ксиса, Киприана и др. Более древнее «Depositio martyrum» упоминает также о мученике Клименте, но под другим числом (в ноябре месяце) и снова без слова «епископ». В римском «Liber pontificalis» говорится, что Климент скончался в Греции в марте. Ввиду всего этого, естественно, что вопрос о месте мученической кончины Климента приходится считать темным и неразрешимым на основании древних исторических памятников. Что касается того, что первоучители славянские нашли в Крыму мощи Климента и его ученика, то это без сомнения было для того времени, в которое они жили, фактом. Но сами по себе нетленные мощи не удостоверяют исторической личности, если не сохранилось других преданий, и факт принесения мощей из Крыма св. Константином нисколько не устраняет сомнений, возникающих из отсутствия нужных свидетельств в древней христианской литературе.

История Крыма совсем не такова, чтобы предания могли здесь храниться неповрежденными; это могли быть мощи какого-нибудь другого Климента, пострадавшего здесь с учеником своим и отождествленного с Климентом римским. Что местные жители называют его «римским» епископом, в этом нет ничего удивительного. Это могло тем скорее случиться здесь с другим лицом, что Крымский полуостров был заселен различными народностями. Прочно с римской империей жители его не были связаны; естественно, что присланного сюда иностранца мученика они назвали «римским». Также и то, что и в Риме встречают его, как епископа, неудивительно: историческая эрудиция папы Николая I была очень невысокой пробы, даже касательно событий ближайшего времени, а тем более касательно древних преданий.

Рескрипты с именами Адриана, Антонина Пия и Марка Аврелия

Дальнейшим вопросом, который приходится разрешать в истории гонений, является вопрос о подлинности некоторых рескриптов императоров в пользу христиан, которые сохранились до нашего времени.

Положение христиан, установленное при Траяне, весьма долго не подвергалось переменам. Непосредственные преемники Траяна шли в своей политике в отношении христиан по тому же пути. На римском престоле находились императоры вообще лучшие, каких только знает история этих веков. Все, по-видимому, чувствовали себя как нельзя более довольными их правлением. Между тем христиане подвергались гонению, и гонению за одну только принадлежность к обществу, которое не было признано правительством. Образованные христиане постарались изменить такое юридическое положение своей Церкви и начали прямо обращаться к императорам со своими апологиями. Так сделали Кодрат, Аристид, Мелитон, Иустин Философ. Но их апологии, как известно, не произвели для христиан благоприятного действия, т. е. указ Траяна и установившаяся практика не были отменены. Положение христиан представлялось до того искусственным, что истинное представление о нем затемнилось у христианских писателей.

Уже Тертуллиан, подвергавший такой острой критике непоследовательность Траяна, дает такое тенденциозное освещение истории христиан. Он говорит, что для христиан весьма лестно, что их гонителями выступают такие люди, как Нерон или Домициан. Нерон был государем до такой степени дурным, что нет сомнения, что он мог преследовать только весьма хорошее. Между тем лучшие императоры несколько не считали христиан вредными для общества. Например, Траян до такой степени убежден был в невинности христиан, что запрещал даже разыскивать их. И при последующих императорах положение христиан несколько не изменилось к худшему; напротив, они стараются облегчить их положение: так Марк Аврелий строжайшим образом запретил обвинять христиан только за христианство. Последующие христианские писатели понимали дело не более этого. Например, Евсевий, знавший о рескрипте Траяна Плинию, в таких чертах представляет положение дел. Первоначально Траян издал эдикт о повсеместном преследовании христиан. Но потом, когда из донесения Плиния узнал, что христиане являются пред трибуналом во множестве, и убедился, что они безвредны,

запретил разыскивать христиан и, однако, приказал казнить их, если только они попадутся. *Martyrium Ignatii Vaticanum* извращает эти слова Евсевия и утверждает, что Траян приказал разыскивать христиан, но запретил их казнить. Наконец, Метафраст идет еще далее в этом направлении: христиан всюду разыскивают, но разыскивают не для того, чтобы подвергать их казни, а для того, чтобы познакомить с ними самих язычников; христианам было только запрещено занимать государственные должности.

При таком положении дела христиане, естественно, относились доверчиво к слухам о том, что императоры издают ограждающие христиан от преследования черни эдикты. Таких эдиктов до нашего времени сохранилось три: Адриана (у Евсевия и Руфина, IV, 9, и в первой апологии Иустина, с. 68), Антонина Пия (у Евсевия и Руфина IV, 13 и в приложении к апологиям Иустина) и Марка Аврелия (в приложении к первой апологии Иустина). Степень исторической достоверности этих эдиктов различна.

Рескрипт Марка Аврелия несомненно подложен. Император здесь рассказывает сенату, что во время его похода против квадов в 174 г. вся римская армия во время бездождия подвергалась смертельной жажде. Но по молитве христиан к Богу пошел дождь. В благодарность за это император запрещает вовсе преследование против христиан и приказывает сжигать живыми тех, которые станут обвинять христиан за то только, что они христиане.

Вопрос, возбуждаемый этим эдиктом Марка Аврелия в пользу христиан, имеет две стороны. Речь может идти 1) о факте, которым этот эдикт будто бы вызван, и 2) о содержании самого эдикта. Что касается факта, то о нем исторически можно сказать только то, что во время войны с квадами в 174 году Марк Аврелий с войском действительно подвергался опасности от жажды, но вовремя пошедший дождь избавил римлян от бедствия. Но император-философ далеко не был расположен приписывать такой счастливый исход дела христианам; напротив, существуют даже два варианта языческого предания об этом факте, и по одному из них дождь пошел вследствие заклинаний египетского мага Арнуфиса, его молитв к воздушному богу Гермесу, а другой вариант приписывает этот дождь действию молитвы самого императора Марка Аврелия. Невероятно и то, чтобы христиан было так много в войске Марка Аврелия, что они не только могли составить целый легион, но и действительно все состояли в одном легионе. Один из самых древних свидетелей об этом происшествии, Аполлинарий иерапольский, говорит, что в честь этого события легион получил название «молниеносного». Ученые, занимавшиеся римской

военной историей, выяснили, что действительно двенадцатый легион носил это название (*legio duodecima fulminata*); но это был один из девятнадцати легионов, существовавших еще при Августе. Такое название он носил уже давно, несомненно, при Нерве и Траяне (вообще римские легионы, кроме цифры, носили еще какое-нибудь прозвание, например, *legio VI victrix*, *legio V alauda* (жаворонок), *legio VII Claudia*). «Этот легион в 68 г. находился в Сирии, принимал участие в завоевании Иерусалима при Веспасиане, при Траяне стоял в Каппадокии. Из слов Аполлинария можно заключить, что в его время этот легион стоял в городе Мелитине, т. е. в Каппадокии же (буквально Аполлинарий говорит лишь, что *κεραυνόβολοῦ λεγεῶν* назывался прежде *Melithnh*, *Eus. V, 5*). При Александре Севере *legio XII fulminata* стоял все еще в Азии. Что он в 174 г. был вызываем на Дунай, серьезных доказательств не представлено.

Таким образом, Марк Аврелий не видел повода издавать эдикт в пользу христиан. Затем содержание эдикта выходит из границ правдоподобия: доносчиков на христиан предписано сжигать живыми, начальникам провинций запрещено лишать христиан свободы, отвращать от веры, обращать к прежней (языческой) вере, – и это в эдикте, выставленном на форуме в Риме! Такой документ не мог бы исчезнуть бесследно, не отозваться на положении христиан: гонение в Галлии в 177 г. было бы во всяком случае невозможно.

Заглавие предшествующего этому рескрипта сохранилось в поврежденном виде, так что вопрос, какому из двух императоров этот документ приписывается, остается спорным. Одни читают имя Марка Аврелия и находят, что выражение: «вы гоните христиан до смерти», характеризует именно царствование Марка Аврелия; другие (большинство) относят рескрипт к Антонину Пию, потому что проще поправить ошибку в дате на 158 год. Этот рескрипт представляет несколько более тонкую работу, чем рассмотренный выше. Евсевий принимает его как подлинный. Но нетрудно подметить в нем христианскую руку, и неудивительно, что еще в 1781 году (Haffner) основательно доказана его подложность. Впрочем, некоторые ученые (например, Wieseler) и в настоящее время отстаивают его подлинность. Спасти подлинность этого документа пытался в недавнее время А. Гарнак (*Texte und Untersuchungen*, XIII, 4, 1895), но, по моему мнению, недостаточно основательно. Он предполагает, что в основе этого документа лежит действительная подкладка, искаженная христианскою рукою. Но из всякого подложного документа таким способом можно выжать подлинное содержание, если уничтожить в нем все подделки.

Рескрипт адресован *proV to koinon thV AsiaV*, т. е. к народному сейму или собранию муниципальных представителей передней Азии, собиравшемуся в Ефесе, и выставлен был будто бы в этом городе. Текст рескрипта, как он читается после апологий Иустина, представляет позднейшие характерные интерполяции в сравнении с текстом в истории Евсевия (ниже они отмечены чрез *add.*). Содержание рескрипта следующее:

«Я уверен, что сами боги заботятся о том, чтобы христиане всем сделались известными, и сами боги скорее вас наказали бы тех, которые не хотят им поклоняться [*add.*: наказали бы, если бы могли]. Вы беспокоите христиан, обвиняете их в безбожии [*add.*: и в некоторых других преступлениях, которых не можете доказать] и своими преследованиями только укрепляете их в их религиозных убеждениях. Ибо что может быть для них почетнее сознания, что их обвиняют за то, что они готовы скорее пожертвовать жизнью, чем жить отрекшись от своего Бога? Поэтому-то они одерживают над вами верх, скорее соглашаясь пожертвовать своею жизнью, чем послушаться вас. Что касается землетрясения, то вам следовало бы поучиться у христиан надежде на Бога. Вы забываете богов, не радеете о них и даже до смерти преследуете тех, которые чтут Бога. Об этом писали многие президы мне и моему отцу И он предписал им, чтобы они несколько не беспокоили этих лиц, если только не окажется, что они что-нибудь затевают против римской империи. Писали и мне, и я ответил им в том же смысле. Итак, если кто-нибудь вздумает привлекать их к ответственности именно за их религиозные убеждения, то человек, привлекаемый к суду, должен быть освобожден от суда, если бы даже оказалось, что он действительно христианин, а тот, кто доносил на него, должен подлежать наказанию».

Таким образом, автор рескрипта читает проповедь самим язычникам. Христиане поставляются им в пример по своей надежде на Бога, по крепости религиозного убеждения; доказывается самым основательным образом, что гонения только укрепляют христиан в их религиозном убеждении, и делается ссылка на целую серию эдиктов, в которых запрещается преследовать христиан за их религию. Таким образом, этот эдикт дает щедрою рукою то, чего напрасно домогались все апологеты, жившие во II и даже в III веке.

В отличие от этих двух рассмотренных рескриптов, подлинным нужно признать третий из названных выше документов, рескрипт Адриана, хотя и его подлинность подвергается подозрениям. Адресован он на имя проконсула Каппадокии Минуция Фундана. Он сохранился в двух

редакциях, которые в некоторых пунктах между собою разнятся: в греческом переводе у Евсевия и на латинском языке у Руфина. Этот латинский текст, по мнению одних, есть только обратный, не совсем точный перевод из Евсевия, по мнению других – подлинник рескрипта, каково бы ни было его происхождение. Содержание этого рескрипта следующее:

«Минуцию Фундану.

Я получил послание светлейшего Серенния Граниана, твоего предшественника, и не считаю возможным оставить этот доклад без ответа [Евс.: без расследования], чтобы и людей [Руф.: и невинных людей] не подвергать тревоге, и клеветникам не дать повода грабить [Евс.: делать зло]. Если жители провинции желают открыто вести дело против христиан и в состоянии будут на суде уличить их в чем-нибудь, я этого не воспреещаю им. Но только просьбы и только вопли не дозволяются. Во всяком случае, если кто пожелает обвинить их, то гораздо справедливее тебе расследовать взводимые на них обвинения. Таким образом, если кто-нибудь обвинит вышеупомянутых людей и докажет, что они делают что-нибудь противозаконное, то ты наложишь наказание смотря по силе преступления. Но если кто-нибудь обвинит кого-нибудь из них и окажется клеветником, то, клянусь Геркулесом, ты обязан строго наказать его за такое негодное дело».

Прежние ученые не сомневались в подлинности этого рескрипта. [В новое время сторонниками подлинности являются Wieseler, Funk 1879, Lightfoot, Uhlhorn, Mommsen 1890, Ramsay 1893, Hamack 1895, Schultze 1899]. Впервые высказал сомнение в 1856 г. Keim и остался до конца жизни защитником этого мнения. На его сторону стали Baur, Lipsius, Hausrath, особенно Overbeck (1875), молча примкнули к ним Hase, Herzog; [не признают рескрипта подлинным также Veil 1894, Schubert 1897]. Весьма подробно критикует рескрипт Aube (*Histoire des persecutions de l'eglise*. Paris 1875), и свое мнение формулирует так:

«в конце концов мы сильно сомневаемся в подлинности рескрипта». Основанием для сомнения служат:

1) Форма, в которой рескрипт сохранился. Он начинается прямо: «Минуцию Фундану». Императоры не писали так бесцеремонно: они ставили и свой титул и титул проконсула. Имена обоих проконсулов не совсем верны. Serennius Granianus, consul suffectus в мае 106 г., в действительности назывался Q. Licinius Q. f. Silvanus Granianus Quadronius Proculus: а Minucius Fundanus, consul suffectus в мае 107 г., носил имя C. Minicius Fundanus.

2) Повод, по которому рескрипт издан. *Relatio* Граниана, азийского проконсула в 123–124 гг. до нас не сохранилась, но, судя по рескрипту, проконсул спрашивал: позволять ли народу без всякой судебной процедуры требовать христиан на смерть? «Как! – возражает Обэ.– С вопросом об этом проконсул обращается к тому императору, который в своем *edictum perpetuum* полагает кару тем, кто подбивает толпу к чему-нибудь преступному, т. е. возбуждает ее воплями кого-нибудь обвинять или просить кому-нибудь помилования!» Сам Адриан был против уступок воплям этого *imperitum vulgus*: он, чтобы не вторгаться в права собственности другого, не согласился освободить, по желанию народа, одного раба – искусного возницу. А проконсул спрашивает, можно ли, по простому капризу толпы, бросить несколько человек на съедение львам или на костер! Исконное римское правовое воззрение всегда было то, что *vanae voces populi non sunt audiendae*, что на основании этих воплей нельзя ни виновного освободить от суда, ни осудить невинного. И христианские императоры от языческой эпохи заимствовали тот превосходный принцип, что нужно признавать невинным того, против кого есть враги, но нет обвинителя.

3) Содержание рескрипта. В нем проводится то воззрение, что христианство само по себе не есть подлежащее каре преступление, что, вопреки рескрипту Траяна, наказуется не *poenae ipsae*, а только *flagitia cohaerentia poenae*, по размеру которых и назначается наказание. Между тем Траян полагает за одно только твердое исповедание христианства смертную казнь.

Все эти доводы, однако, недостаточно сильны, чтобы на основании их признать рескрипт неподлинным.

1) Нет никакой необходимости отстаивать, что рескрипт у Евсевия и Руфина сохранился дипломатически точно. Как из *Minicius* явился *Minucius*, так *Silvanus* могло быть испорчено в *Serennius*. Но возможно и то, что в рескрипте из нескольких имен Граниана выбрано не то, под которым он был более известен. В эту пору римляне носили по множеству имен, так что нелегко составить их полный список. Например, *consul ordinarius* 169 года носил 38 имен: 1) *Quintus Pompeius Quinti filius Senecio Roscius* (5) *Murena Coelius Sextus Julius Frontinus* (10) *Silius Decianus Caius Julius Eurycles* (15) *Herculaneus Lucius Vibullius Pius Augustanus* (20) *Alpinus Bellicius Sellers Julius Aper* (25) *Ducenius Proculus Rutilianus RuHnus Silius* (30) *Valens Valerius Niger Cl. Fuscus* (35) *Saxa Uryntianus* (?) *Sosius* (38) *Priscus*. Сокращенно он назывался *Q. Pompeius Senecio Sosius Priscus*, или *Q. Sosius Priscus Senecio*, или *Q. Sosius Priscus*, наконец просто

Priscus. Ошибка в выборе имени более употребительного при таком количестве их легко понятна.

2) Жизнь нередко представляет отклонения в сторону от юридических принципов, даже самых ясных. Уже одно то, что закон против *vanae voces populi* не раз возобновлялся, говорит о том, что *imperitum vulgus* часто заставлял делать себе уступки в этом пункте ⁶⁰. Граниан, вероятно, находился в том положении, высшая степень которого описана в Матф. XXVII, 23–26, и в своем докладе испрашивал позволение в подобных случаях для предотвращения общественных беспорядков казнить виновных без соблюдения судебных формальностей.

3) Последнее возражение наиболее сильное; но оно дает такое толкование рескрипту, которого нельзя назвать ни бесспорным, ни единственным. Император требует лишь, чтобы христиан судили и осуждали с соблюдением законных формальностей. Совсем не так ясно, что *poenae ipsae* уже не считается преступлением, что быть христианином не значит еще для Адриана поступать противозаконно. Слово «christiani» в рескрипте может означать просто «обвиняемые в принадлежности к христианскому обществу». Градация наказаний по степени преступности не невозможна и на почве рескрипта Траяна: принадлежность к христианству могла быть осложненаотягающими обстоятельствами (христианина могли обвинять еще в одном из *flagitia*). Таким образом, текст рескрипта допускает толкование, какое дают ему оспаривающие его подлинность: опровергнуть такое понимание невозможно, но его можно отстранить, потому что оно не есть единственно возможное, и тогда этот рескрипт можно принять как подлинный.

В конце концов выводы ясны. Серенний Граниан был поставлен в такое положение, что против христиан являлось много врагов, но не было доносчиков. В так называемых *mandata principis*, т. е. в инструкциях, которые давали государи правителям отдельных провинций – проконсулам, президам, повелевалось наряду с *latrones* преследовать *motu proprio* и сакрилегов. Положение должностных лиц было довольно затруднительное: на вопли толпы, чтобы против христиан принимались меры строгости, они, за отсутствием доносчиков, не должны были в силу указа Траяна обращать внимания, хотя бы сами принципиально были убеждены, что крик против безбожников не есть преступление. Поэтому они обратились к императору, чтобы он изменил практику Траяна и разрешил им *motu proprio* преследовать христиан. Но Адриан не желает отступить от практики своего предшественника, не дозволяет *coercitio* в смысле права инициативы самого правителя в преследовании христиан, но

настаивает на формальном, судебном разборе дела. Само собою разумеется, что, с точки зрения императоров, само христианство есть преступление; но раз расследование велось судебным порядком, то проконсул соблюдением различных формальностей мог затормозить дело. Рескрипта Траяна Адриан не отменяет, а подтверждает лишь тот его пункт, который предписывает и христиан судить не иначе, как по законам. Что рескрипт Траяна отменен не был, это бесспорно: его действие нетрудно проследить в истории последующих гонений.

Мученики при Адриане, Антонине Пие и Марке Аврелии

О гонении при Адриане есть лишь одно достоверное известие: епископ римский Телесфор в 135 или 137 г., по словам Иринейя, скончался мученически. Ириней есть единственный свидетель об этом, и ничего более о мученичестве Телесфора неизвестно.

На царствование Антонина Пия (10 июля 138 – 7 марта 161 г.) падают два мученичества: епископа Поликарпа в Смирне и нескольких мучеников в Риме.

Дата мученической кончины св. Поликарпа весьма спорная. Это мученичество, собственно говоря, составляет крест для хронологов; по этому вопросу исписано очень много бумаги и, однако, его нельзя считать подвинутым к окончательному решению. По Eus. hist. eccl. IV, 15, св. Поликарп пострадал при Марке Аврелии (7 марта 161–17 марта 180), но год царствования не определяется. По Eus.– Hieron. Chron., мученическая кончина его была в 7 год М. Аврелия (167–168). Прежние ученые относили это мученичество приблизительно к 166 году. Но в 1867 г. вышло сочинение французского ученого Ваддингтона (Waddington, *Memoire sur la chronologic de la vie du rheteur Aelius Aristide*), которое произвело переворот в науке: кончину св. Поликарпа стали относить к 155–156 г. В настоящее время замечается отлив в сторону прежнего мнения. К Ваддингтону примкнули: Renan, Aube, Lipsius, Hilgenfeld, Gebhardt, Harnack. Против Ваддингтона: Keim (1878), Wieseler, Langen, Reville, Uhlhorn, А. П. Лебедев. Образовалась целая литература по вопросу об этой спорной дате. Взгляд Кейма, очевидно, можно назвать традиционным; его противники полагают, что свидетельство Евсевия не может иметь решающего значения.

Св. Поликарп пострадал или а) около 155 г. (А. Harnack, J. В. Lightfoot: 23 февраля [суббота] 155 [при врузе-лето AF]), или б) около 166–167 г. (Chronicon Paschalë 26 марта, в великую субботу, 163 г.; но в 163 году врузе-лето DC, 26 марта было в пятницу).

Вопрос о дне и годе мученичества св. Поликарпа есть прежде всего материальный вопрос о наших хронологических источниках. Marturion св. Поликарпа (послание смирнской церкви к церкви филомилийской во Фригии) состоит а) из текста, который почти сполна принят в церковную историю Евсевия (IV, 5), и Р) из хронологического приложения (appendix: «Marturei de»), которого Евсевий в церковной истории не приводит. Сторонники Кейма эту прибавку или прямо отказываются принимать, как

позднейшую, или не придают ей полного значения. Сторонники Ваддингтона признают свидетельство этой прибавки надежным и заслуживающим полного внимания.

а) Если достоверен только текст мученичества, то мы знаем, что св. Поликарп пострадал

- 1) при неназванном по имени proconsul Asiae,
- 2) при асиархе Филиппе,
- 3) ontoV sabbatou megalou [NB: без члена].

б) Если же достоверен также и appendix, то мы знаем, сверх того, что св. Поликарп пострадал

- 1) при проконсуле Статии Квадрате (Statiou Kodratou),
- 2) при архиерее Филиппе Траллиане,
- 3) sabbatw megalw,
- 4) 2-го ксанфика (mhnoV xanqikou deutera istamenou),
- 5) 23-го февраля (pro epta kalandwn martiwn).

Авторитетные ученые решают, что достоверен и appendix. В самом деле, из написей видно, что G[aioV] IoulioV FilippoV TrallianoV был asiarchV olumpiadi SAB (след. в 149–153 гг.); он же в написях называется и arciereuV.

Спрашивается: насколько решение первого вопроса (материального) в смысле альтернативы б подвигает нас в решении вопроса о годе мученической кончины св. Поликарпа? Это ставит нас лицом к лицу с вопросом экзегетическим.

1) По точным словам св. Ириней, Поликарп сам говорил, что он «обращался с Иоанном и прочими (twn loirwn), видевшими Господа». Сам Ириней пишет: «Поликарп не только бывший учеником апостолов (uro apostolwn maqhteuceiV) и обращавшийся со многими (pollwn), видевшими Христа, но и от апостолов поставленный (uro apostolwn katastaqeiv) в Асию епископом (episkopoV) в смирнской церкви» (III, 3, 4).

2) Сам св. Поликарп (в тексте мученичества) говорит: «восемьдесят шесть лет я служу Христу», ogdohkonta kai ex eth douleuw autw. Это значит

—

aaa) или: «мне 86 лет от рождения»,

bbb) или (вероятнее): «уже 86 лет, как я христианин».

I. Если Поликарп пострадал в 155 году, то в 69 году он (aaa) родился и около 100 года мог быть поставленным апостолами епископом в Смирне. Еще проще дело, если он в 69 году обратился в христианство (bbb).

II. Но если он пострадал в 166 году, то лишь в 80 году он (bbb) принял христианство, а может быть, только еще родился (aaa) и лишь около 110

года стал епископом. Quaeritur: aa) мог ли в 110 году он быть поставлен апостолами? bb) родившись в 80 году, могли он обращаться (допустим с 92–95 г.) со многими видевшими (60 лет тому назад) Господа? Следовательно –

III. Уже текст предрешает вопрос скорее в пользу 155 года.

IV. Асиархат – архиерейство Филиппа Траллиана благоприятствуют дате около 155 года.

V. По-видимому, этому же году благоприятно и проконсульство Статия Квадрата. В 1867 г. французский академик Waddington в исследовании «О жизни ритора Элия Аристида», на основании данных в *ieroi logoi* этого ритора сделал вывод, что «Статии Квадрат был проконсулом Азии в мае 154 или 155 г. (самое раннее: 153 г.)». Но в действительности, как показал W. Schmid в статье об Аристиде в *Rheinisches Museum* В. 48 (1893), вся хронология у Ваддингтона не тверда (Аристид родился, вероятно, в 129, не в 117 году) и в *ieroi logoi* Аристида имя Статия Квадрата вовсе не названо. Следовательно, поверье ученых, будто *ieroi legoi* как либо «освещают» вопрос о годе кончины св. Поликарпа, не основано ни на чем. Но и допуская, что вычисления Ваддингтона не вполне точны, нужно отдать предпочтение более ранней дате (ок. 155 г.). Известно, что *Lucius Staius Quadratus* был *consul ordinarius* еще в 142 году. В то время каждый год сменялось по три пары консулов. Естественно, при таком количестве не все консуляры могли получить место проконсулов, поэтому провинции давались им по жребию. Но во всяком случае легче допустить, что Ст. Квадрат получил провинцию через 12 лет после своего консульства, чем предполагать, что он ждал очереди около 25 лет. Следовательно, год проконсульства Статия Квадрата устанавливается на основании *appendix'a*, не наоборот: не год кончины св. Поликарпа на основании проконсульства Статия Квадрата.

На основании всех этих данных можно признать, что св. Поликарп пострадал или в 155, или около 155 года.

Остается еще вопрос о дне его кончины.

То совершенно бесспорно, что

aaa) 2 ксанфика по общеасийскому календарю соответствует 23 февраля *ante diem septimum kalendas martias*. Но я считаю (в виду того, что в тексте мученичества проходит ясное сопоставление кончины Поликарпа с крестною смертью Христа) бесспорным же, что

bbb) «великая суббота» была 15 нисана, т. е. день пасхи (не забудем, что св. Поликарп был «четыренадесятник»). А следовательно, св. Поликарп пострадал

ввв) уже потому не 23 февраля (в субботу) 155 года, что в 155 году полнолуние (и даже лунное затмение, видимое в Смирне!) приходилось лишь на ночь с 6 на 7 марта: а следовательно, 23 февраля приходилось, вероятно, на третий день лунного месяца, не на 15-й. И притом, как бы иудеи ни заблуждались в своих календарных расчетах, я считаю совершенно невероятным, чтобы

ггг) иудейское 15 нисана во II веке когда-либо могло пасть на 23 февраля, т. е. на целый месяц раньше весеннего равноденствия.

Выход, вероятно, заключается в следующем: св. Поликарп пострадал 15-го нисана 2-го ксанфика, но не по общеасийскому календарю, а по местному смирнскому. Уже одно соответствие 2 ксанфика с 15 нисана доказывает, что в Смирне тогда считали не по лунным, а по солнечным месяцам. Но какому юлианскому числу соответствует смирнское 2-е ксанфика, это неизвестно никому из ученых (разумеется, про *epta kalandwn martiwn* я считаю позднейшею вставкою в *appendix*). Следует лишь не забывать, что в Антиохии 1 -е македонского месяца *DioV* (которое по асийскому календарю искусственно подогнано к 23 сентября) приходилось на 1-е ноября и 1-е ксанфика на 1-е апреля. В Смирне могли македонские лунные месяцы (при переходе к солнечному году) сблизить с римскими так же, как уравнили их в Антиохии. Все дело здесь зависело от постановки интеркаляционного месяца, *embolimoV mhn*. Если в Смирне эмволимическим месяцем был *DustroV*, то 1-е число следующего за ним ксанфика должно было колебаться в пределах 29 дней, и легко могло случиться, что в год, когда в Смирне ввели солнечный календарь, 1-е ксанфика пришлось на 1-е апреля. Не невозможно поэтому, что св. Поликарп пострадал в субботу 2 апреля, 15 нисана (астрономическое полнолуние), 158 года. Но это одна из многих возможностей, и хронологический вопрос о дне кончины св. Поликарпа пока следует считать научно неразрешенным и неразрешимым.

Мученичество св. Поликарпа первое в истории, о котором имеются надежные сведения. Поэтому на нем следует остановиться с особым вниманием.

В Смирне были отданы зверям 12 христиан из Филадельфии. Один из них, Квинт, сам явившийся пред трибунал, увидев зверей, испугался и отрекся от Христа. Но другой, Германик, обратил на себя общее внимание своим мужеством. Геройская смерть Германика только возбудила ярость толпы. Послышались голоса: «Смерть безбожным (*aire touV aqeouV*)! ищите Поликарпа!» За Поликарпом отправлены были сыщики. Смирнский епископ хотел было остаться в своем доме в Смирне. Но его

приближенные убедили его уклониться от опасности, и он удалился в одно поместье, лежавшее недалеко от Смирны. Сыщики между тем действовали. По убеждению тех же друзей Поликарп решился перейти в другое поместье. Но тогда полиции удалось захватить двух рабов, их подвергли пытке, и они открыли местопребывание Поликарпа. С значительным отрядом солдат, вооруженные, явились сыщики в то место, где находился Поликарп. Он оставался в верхней горнице и мог бы и на этот раз избегнуть их рук. Но он предпочел остаться на месте и, сказав: «Воля Господня да будет», – вышел навстречу сыщикам. Когда те увидели почтенного старца, им стало стыдно за свое собственное оружие, которым они запаслись, выступая как бы против разбойника. Епископ предложил им ужин, – это было в пятницу в поздний час, а сам попросил позволения помолиться. Два часа он молился за всех христиан, за всю вселенскую церковь. Наступило уже утро, когда явившиеся арестовать его повезли (на осле) в Смирну. На дороге они встретили коляску, в которой ехал один из муниципальных начальников смирнских, так называемый иринарх, вместе с отцом. Они попросили епископа сесть в коляску и начали убеждать его уклониться от угрожающей опасности: «что худого сказать: kurie kaisar, принести жертву и тем спасти жизнь?» Епископ ответил: «Я не сделаю того, что вы мне советуете». От убеждений эти муниципальные сановники перешли к угрозам и ругательству и, наконец, вытолкнули Поликарпа из кареты. Преклонный старец повредил ногу, но спокойно продолжал идти по направлению к городу.

В великую субботу Поликарпа привели на стадию. По всей толпе пронеслась весть: «Поликарпа арестовали». Поднялся такой шум, что невозможно было расслышать ясно ни одного слова. Поликарп предстал пред лицо находившегося здесь проконсула. Он начал допрос: «Ты ли Поликарп?» Когда епископ признал себя Поликарпом, проконсул обратился к нему с обыкновенными словами: «Пожалей твой почтенный возраст и не доводи дело до своей гибели; поклянись гением кесаря, одумайся, скажи: смерть безбожным». Поликарп грустно и строго осмотрел сидевшую в цирке бушующую толпу, указал на нее рукою и произнес, обращая глаза к небу: «aire touV aqeuV». «Поклянись гением кесаря, – продолжал проконсул, – и похули Христа». Поликарп ответил: «86 лет служу я Ему и никакой обиды не потерпел от Него; как же я могу похулить Царя моего, Который спас меня?» Проконсул продолжал склонять Поликарпа к отречению: «Поклянись же гением кесаря, и я отпущу тебя». Тогда Поликарп заметил: «Напрасно ты делаешь вид, что не понимаешь меня, предлагая поклясться гением кесаря. Если ты не хочешь

понять меня, я скажу тебе ясно: слушай: я христианин. А если желаешь узнать, что такое христианин, то назначь особый день и выслушай меня». Проконсул взглянул на сидевшую в цирке толпу и сказал: «Убеди народ». «Лишь тебе, – ответил епископ, – оказываю я честь говорить с тобою, уважая в тебе представителя Богом поставленной власти, а этих я не считаю достойными, чтобы я стал оправдываться перед ними». «У меня есть звери, – сказал проконсул, – я им отдам тебя, если не отречешься. А если зверей не боишься, то я сожгу тебя». Поликарп ответил, что огонь временный, который через несколько часов погаснет, не страшен по сравнению с огнем вечным. «Что ты медлишь? делай, что тебе угодно». Тогда проконсул приказал объявить чрез глашатая: «Поликарп признал себя христианином». Услышав это, толпа разразилась криками ярости: «Поликарп – учитель нечестия, отец христиан; он отвергает наших богов». К язычникам присоединились и иудеи, находившиеся в тот праздничный день в цирке.

Народ требовал, чтобы на Поликарпа выпустили льва. Но для игр в цирке постановка льва обходилась дорого. Поэтому асиарх Филипп ответил, что игры, назначенные для предшествующего праздника, кончены и что потому львам Поликарп отдан не будет. Тогда народ закричал, что Поликарпа следует сжечь. В этом смысле и состоялся приговор проконсула. Язычники и иудеи стали носить горючие материалы и складывать их в костер. Скоро костер был готов. Для христиан было трогательно видеть, что престарелый епископ, раздевшись, сам стал снимать и обувь (прежде разували его верующие). Когда он разделся, его хотели пригвоздить к столбу. Но Поликарп, отклонив это, сказал: «Оставьте меня так. Тот, Кто дает мне силу терпеть огонь, даст мне силу и без гвоздей остаться на костре неподвижным». Затем он произнес краткую благодарственную молитву за то, что Господь удостоил его чести мученичества. По окончании молитвы зажгли огонь. Но пламя образовало дугу вокруг Поликарпа и не касалось тела мученика. Тогда по приказанию проконсула confector заколол Поликарпа мечом. Тело его решились не отдавать христианам и сожгли на костре, так что верные могли собрать лишь некоторые драгоценные останки своего уважаемого епископа.

Святой епископ от начала до конца остается высоким образцом нравственной силы. Каждое действие его отмечено замечательным спокойствием. В его отношении ко власти не имеется ничего вызывающего или раздражающего. Он не хочет напрашиваться на мученичество и, насколько это возможно в пределах христианской совести, старается отклонить опасность. Составители мученических актов

Поликарпа воспользовались его мученической кончиною для того, чтобы дать в ней урок против того возбуждения умов, которое было вызвано монтанизмом. Замечательно и то священное благородство, с которым он отказывается защищаться пред таким трибуналом, который не имеет над ним законной власти и не расположен выслушать справедливую защиту.

Представитель власти держится вообще нейтрального положения и скорее сдерживает толпу, чем поощряет ее. Проконсул, предлагая Поликарпу убедить народ, кажется, хочет дать понять, что сам лично он ничего не имеет против его освобождения; можно сказать даже, что и местные муниципальные власти и самый проконсул с уважением относятся к личности маститого старца. Поликарп, с точки зрения основоположения римского права, осужден невинно: у него были враги, но не было обвинителя; а такой человек объявляется по римскому праву невинным, *innocens*. Процесс против Поликарпа имеет тот неправильный вид, о котором, вероятно, говорилось в донесении Серенния Граниана императору Адриану. Не имея налицо обвинителей, власть под давлением воплей толпы сама принимает на себя инициативу процесса. Это против положения рескрипта Траяна, где говорится, что христиан не должно разыскивать, хотя, с другой стороны, это не против более общего заключения, по которому на обязанности проконсула лежало *sacrilegos conquirere*. Поликарп тонко дает понять, что проконсул поступил не по закону, если отдал дело на суд народа.

Дальнейшая процедура имела характер закономерного процесса и управляющею линиею является известный рескрипт Траяна. Начинается дело строго официальным обязательным вопросом: «Ты ли Поликарп»? Далее поставлено было обвинение в нарушении религиозных законов, *crimen sacrilegii*, может быть, потому, что так было законнее, потому что в силу рескрипта Траяна процесс против христиан должно начинать только тогда, когда есть обвинитель налицо. Что Поликарп – христианин, это выясняется уже в дальнейшем развитии процесса. Проконсул даже избегает формулировать этот обвинительный пункт, который должен был приблизить процесс к его роковой развязке. Он как будто намеренно предлагает наиболее мягкую форму отречения от христианства. Он требует от Поликарпа не жертвы богам, а лишь клятвы гением кесаря, в которой муниципальные представители не видели ничего худого. Вместо поклонения богам для очищения от подозрения в безбожии проконсул предлагает лишь сказать: «смерть безбожным», т. е. предлагает такую формулу, какую в своем смысле мог повторить и Поликарп. Я даже склонен думать, что *martyrium* Поликарпа не совсем точно передает ход

его процесса и требование: «похули Христа», было высказано проконсулом лишь тогда, когда сам Поликарп разъяснил, что он христианин. Здесь можно усмотреть все почти моменты того процесса, который установил Плиний, кроме разве одного жертвоприношения. Здесь есть предложение одуматься, поклясться гением кесаря и похулить Христа; есть и угроза. Сознание Поликарпа в том, что он христианин, здесь заменяет самый смертный приговор; о нем объявляется толпе чрез герольда. Таким образом, проконсул опасается констатировать факт, но когда он обнаружился, то осуждение признано неизбежным. *Nomen ipsum punitur*; о *flagitia* здесь нет речи. Самая, может быть, достопочтенная личность маститого епископа делала немислимыми обвинения в столь грязных преступлениях, или власти Рима достаточно убедились со времен Плиния в том, что слухи подобного рода лишены всякого основания, или, может быть, авторитетное молчание Траянова рескрипта слагало с властей обязанность производить следствие по подобному подозрению. Таким образом. Поликарп осужден вследствие такого юридического процесса, который прямо предполагает действие рескрипта Траяна, или, если угодно, такого процесса, которым был вызван рескрипт Адриана.

На предпоследний год царствования императора Антонина падает новое мученичество в самом Риме. Дело происходит в последний месяц 160 г. или в первые два месяца 161г. Об этом процессе рассказывается во второй апологии Иустина Философа, потому что этот процесс дал повод к написанию ее. Этот процесс интересен в том смысле, что он выясняет, как столкновения личные могли приводить христиан к мученичеству.

Одна знатная римлянка, еще будучи язычницею, вышла замуж за чрезвычайно развратного человека и некоторое время была достойною его парюю. Но после обращения в христианство она раскаялась, изменила свое поведение и выразила недовольство поведением мужа, прося его изменить образ жизни. Ее просьбы оказались безуспешными, и она решилась требовать развода. Оскорбленный этим муж выдвинул против нее обвинение, что она христианка. Обвиняемая, прежде чем отвечать на это обвинение, обратилась к императору с прошением о дозволении ей устроить предварительно свои домашние дела. Разрешение это последовало. Потерпев и здесь, по крайней мере, временную неудачу, муж в раздражении повел обвинение в христианстве против учителя своей жены, Птолемея. Последний немедленно заключен был в темницу и после довольно продолжительного заключения представлен на суд префекту столицы Квинту Лоллию Урбику, который только спросил его, христианин ли он, и когда тот признал себя христианином, осудил его на

смертную казнь. Присутствовавший при этом судопроизводстве христианин Лукий сейчас же обратился к префекту с протестом: «Ты поступаешь недостойно наших императоров, одного благочестивого, другого – философа; ты осудил на казнь человека, которого ни в каком преступлении не обвиняют, ни в грабеже, ни в убийстве, осудил только за то, что он признал себя христианином». Префект в ответ на это только спросил: «Мне кажется, что и ты христианин», – и когда тот признал себя христианином, осудил на смертную казнь и его. Выступил третий, признавший себя христианином, и тоже был казнен.

Таким образом, выясняется, как формула Траяна, обрекавшая на казнь за *poen ipsum*, применялась при процессах против христиан. Само правительство, видимо, ни в каком особом преступлении христиан не подозревает, потому что этим только можно объяснить ту высочайшую милость, которая предоставлена была христианке отсрочкою для нее судебного процесса для устройства ее домашних дел. Однако признание в христианстве считается совершенно достаточным для окончания процесса.

На первые годы царствования императора Марка Аврелия, именно 163–167, вероятно, на 165 г. падает мученическая кончина самого Иустина Философа и 6 его учеников. Следствие над ними производит префект столицы Квинт Юний Рустик, один из образованнейших людей своего времени, учитель Марка Аврелия. И может быть, его философскими склонностями объясняется и то, что он, видимо, интересуется христианством, ставит обвиняемым вопросы, выходящие из тесных юридических границ, намеченных Траяном (вопросы: где христиане собираются? к какой философской школе Иустин принадлежит? в чем состоит учение христиан?). Но как сам Иустин, так и все его ученики осуждены на смерть за то, что исповедали себя христианами. Таким образом, и их *martyrium* представляет собою применение рескрипта Траяна против *poen ipsum*.

Первые годы Марка Аврелия не представляют в положении христиан никакой перемены. Действует, видимо, только рескрипт Траяна. Но последние годы правления Марка Аврелия отмечены какими-то не дошедшими до нас распоряжениями, которые произвели существенную перемену в состоянии христианства. Апологеты христианства (например, Мелитон) жалуются на какой-то новый указ, которым христиане подвергнуты гонению и отданы на жертву всем проходимцам и клеветникам, которые пользуются процессами против христиан, чтобы нажиться на счет их имущества, и гонение имеет повсеместный характер. Оно затрагивает переднюю Азию и Галлию. Келье, живший в то время,

прямо говорит, что христиан разыскивают всюду, чтобы отдавать их на смерть. О положении христиан в то время мы почерпаем особенно обстоятельные сведения из послания галльских церквей – лионской и виеннской к церквам асийским и фригийским (Eus. V, 1). Процессы против христиан падают на летние месяцы 177 года (17 год правления Марка Аврелия).

Христиане объявлены были в этих галльских городах лишенными всех гражданских прав. Для них были закрыты дома, бани и общественные рынки; запрещено им даже показываться на улицах. Где только они ни появлялись, в них бросали камнями, их грабили и подвергали всевозможным притеснениям. За отсутствием презида (*legatus Augusti pro praetore*) в Лионе, когда все общественные порядки были нарушены, комендант города и муниципальные власти, наконец, решились принять на себя формальное вмешательство в дело христиан, чтобы положить конец анархии. В ожидании презида начались аресты в громадном количестве. Гонители христиан, не различая гражданского их положения, забирали рабов и свободных, знатных и незнатных; после предварительного допроса с пытками христиан заключили в темницы. Наконец *praeses* прибыл. Опять начались пытки.

Между христианами особенно обращал на себя внимание Санкт, диакон виеннской церкви, и Аттал, происходивший из Азии, но считавшийся одним из столпов лионской церкви. Во время истязаний, которым подвергали христиан, один молодой человек, хорошо образованный, Веттий Эпагаф, предложил выступить защитителем христиан и доказать, что они не делают ничего худого, что в безбожии, непочитании к государю обвиняют их совершенно напрасно (*mhden aqeon mhde asebeV estin en hmin*, «нет ничего безбожного и ничего нечестивого среди нас»). Но *praeses* в ответ на это предложение спросил его: «Не христианин ли и ты?» И когда Веттий отвечал утвердительно, причислили к мученикам и его. Вследствие весьма жестоких истязаний весьма многие умерли исповедниками, но оказалось и до 10 человек отпавших. Но что особенно характерно для данного времени, отпавшие не были освобождены, как того требует рескрипт Траяна, но заключены в те же темницы, в которые были посажены и твердые в христианстве. Это совместное заключение для многих отпавших послужило поводом к раскаянию и обращению в христианство. Это, по-видимому, объясняется тем, что в это время в Лионе особенно сильно было подозрение, что на собраниях христиан творятся всевозможные беззакония (*thyestiae epulae et incesti concubitus*); поэтому отречшихся от христианства все-таки пытали,

чтобы добиться от них обвинения против христиан в этих flagitia. Так как вместе с христианами захватили рабов, не имевших ничего общего с христианами, то они, избегая пытки, просто-напросто повторяли слова, которые диктовали им солдаты, и таким образом, формальное основание для обвинения христиан в подобных преступлениях уже было.

Вместе с многими христианами был взят и престарелый епископ лионский Пофин. Когда его допрашивал презид и когда он объявил себя читателем христианского Бога, то презид спросил: «Кто такой Бог христианский?» По личному ли характеру, менее мягкому, чем характер Поликарпа, или, может быть, вследствие изменившихся отношений гражданской власти к самому христианству, Пофин дал ответ не столько благосклонный, как Поликарп. Он сказал: «Узнаешь, если будешь достоин». Это привело грубого солдата, каким был презид, в дикую ярость, и он отдал Пофина живым на поругание черни. Находившиеся здесь солдаты подвергли Пофина различным истязаниям, а те, которые стояли вдали, бросали в него черепками, осыпали всевозможными ругательствами. Отведенный после того в душную темницу, через два дня после мучений Пофин скончался.

Но здесь христиане наблюдали то замечательное явление, что от духоты в темницах умирали лица, в первый раз заключенные, которые, как не испытанные, подвергались большей опасности отречься от христианства во время истязаний. Напротив, те, которые возвращались с растерзанными членами, оказывались выносливее. Например, Санкт во время самых бесчеловечных и продолжительных пыток (он на все вопросы об имени и о происхождении не говорил ничего, кроме двух слов: christianus sum) был растерзан и обезображен так, что не походил на человека, но когда через несколько дней его представили снова для истязаний, он оказался как будто здоровым. В среде христиан особенное опасение возбуждала христианка раба Бландина, за которую опасались, что она по молодости не выдержит жестоких истязаний. Но она в продолжение целого дня выдерживала целый арсенал пыток, так что утомленные палачи объявили, что она одолела их. Во время самых жестоких истязаний она ничего не говорила, кроме слов: «Я христианка, и у нас ничего не делают худого» (видимо, в ответ на известные подозрения).

Аттал выдержал все истязания геройски. Но так как он заявил, что он римский гражданин, то презид не счел себя вправе осудить его на казнь и обратился к императору с двумя вопросами: как поступать с римскими гражданами и как поступать с теми, которые отпали от христианства и

которые оставались верными своему вероисповеданию? Император ответил: твердых в христианстве казнить, римских граждан мечом, прочих отправить ad bestias, а отступников отпустить на свободу. Этот рескрипт и был приведен в исполнение, с тем исключением, что самого Аттала в угоду народу презид все-таки отдал зверям. Пятнадцатилетний брат Бландины Понтик и прочие мученики скончались в амфитеатре. Их останки были сожжены и брошены в Рону.

Ответ Марка Аврелия был совершенно в духе рескрипта Траяна. Это показывает, что Траянов рескрипт имел и в это время значение основного закона; новый эдикт Марка Аврелия (которым открылось гонение) не отменял его, а лишь дополнял и видоизменял. В ответ президу лионскому Марк Аврелий отменил свое временное распоряжение, и рескрипт Траяна остался по прежнему во всей силе.

Положение христиан при Коммодe

Со смертью Марка Аврелия в 180 году в положении христиан наступила перемена к лучшему. На римский престол вступил сын императора философа Коммод Антонин (180–192), положивший конец блестящей эпохе Антонинов. Коммод был одним из самых недостойных кесарей, человек, который по капризу судьбы вместо того, чтобы родиться гладиатором, родился императором. Он действительно считал самыми славными деяниями свои подвиги в цирке. Одаренный от природы исполинской силой, он выходил в одиночку на льва и копьем пробивал насквозь слона. Одним из главных занятий сената при Коммодe была запись в государственные акты цирковых подвигов императора. В обращении его с людьми тоже сильно выступает черта жестокости. В особенности он показал себя страшным для жрецов языческих религий, которые обязаны были, по обрядам своих культов, подвергать себя истязаниям; на деле они позволяли себе в этом некоторые послабления. Но Коммод распорядился, чтобы жрецы Беллоны серьезно обрубили себе руки, а жрецы Исиды били себя в грудь до смерти.

Несмотря на такой характер Коммодa, положение христиан при нем оказалось более сносным, чем в предшествующее время. До известной степени это зависело от того, что он не обращал внимания на государственные дела и еще менее заботился о римской религии. Притом в последние годы на него приобрела большое влияние конкубина его, христианка Маркин (jiloeoV pallakh), «боголюбивая наложница», как называет ее Ипполит). Конкубинат имел тогда особенное социальное значение: это был, так сказать, брак с левой руки, теперешний морганатический. Многие лица находили для себя неудобным законный брак, некоторым сословиям он был запрещен, например солдатам. Даже и такой государь, как Марк Аврелий, в нравственности которого не может быть сомнения, когда овдовел, несмотря на то, что недостатка в невестах не было, счел для себя неприличным жениться вновь и дать своим детям мачеху и предпочел конкубинат. Веспасиан имел конкубину, а не супругу. Положение таких конкубин было настолько почетно, что они получали звание императриц и пользовались большим влиянием. Следовательно, положение Маркий ничего скандального для христианства не представляло, явление это было тогда даже нормальным и неизбежным. Эта Маркия благоприятно влияла на императора для судьбы христиан. Она из полудикого императора делала все, что хотела, и потому при ней

совершилось редкое явление: христиане, сосланные за веру в рудники, получили освобождение. От римского епископа Виктора (189–198) потребован был список этих христианских исповедников, и все значившиеся в нем были возвращены из места ссылки.

Таким образом, благодаря тому, что дела империи ухудшились, положение христиан улучшилось. Но царствование Коммода показало, что одно дело – общее течение, а другое – единичные факты. Ни Маркия, ни император не могли изменить положение христиан радикально. Были случаи и кровавого гонения на христиан. Рескрипт Траяна оставался в силе и при Коммодe; поэтому и в его царствование были случаи мученичества. Благосклонное отношение центрального правительства отражалось на провинциях лишь тем, что президы не видели поощрения к преследованию христиан; но рескрипт Траяна открывал полную юридическую возможность этого гонения для президов, если они хотели преследовать христиан: а в некоторых случаях президы и не могли освободить христиан от суда и казни.

В первый же год царствования Коммода (17 июля 180) пострадали в Карфагене исхлиские мученики, из местечка в Нумидии с финикийским названием *Isclh*, по-латыни *Scili, martyres scilitani*. Этот процесс, к сожалению, сохранился в актах только в окончательной стадии, так как мученики предстали пред карфагенским трибуналом только в исходе его, чтобы получить осуждение. От них требовали клятвы гением кесаря, приглашали одуматься и давали для этого срок в 30 дней. Но мученики все отказались воспользоваться этой отсрочкой, твердо исповедали себя христианами и были за это осуждены на смерть. О *flagitia* их не допрашивали. Проконсул только спросил Сперата: что за книги найдены у них в шкафе? Особенную остроту вопросу об актах этих мучеников и придает в науке то обстоятельство, что вместе с мучениками были захвачены и священные книги, относительно которых христиане дали неясные указания. Протестантская критика строит целые вавилонские башни на этом факте о состоянии священного канона в 180 году.

В самом Риме при Коммодe пострадал высокообразованный христианин, видимо, senatorского сословия, Аполлоний, по Иерониму – вследствие доноса раба (*a servo [alia lectiö a Severo] proditus*). Пред префектом претории Переннием (*Perennis 183–186 г.*), который замечателен тем, что при полудиком Коммодe делал для благоденствия государства все, что возможно для первого министра, Аполлония обвинили в том, что он христианин. Аполлоний признал это. Перенний передал суд над ним, как над сенатором, сенату. Здесь Аполлоний сказал

блестящую речь в защиту христианства. Если прежние законы в известной степени могли быть применяемы к христианам, как темным личностям, нуждающимся в опеке, то когда выступил человек образованный, с положением сенатора, представился вопрос: не следует ли ему предоставить свободу в деле суждения о религии, тем более, что римляне в это время не были сторонниками репрессий в отношении религиозных убеждений. Но было решено, что принадлежность к христианству должна быть рассматриваема как преступление даже и в отношении к сенатору, и Аполлоний был осужден. Сенат остался на почве «древних законов» (рескрипта Траяна). Но, прибавляет Евсевий (V, 25), казнен был по закону, запрещавшему такие доносы, и сам обвинитель: ему, по приговору Перенния, переломлены были голени.

В этой прибавке кроется какое-то недоразумение. Некоторые ученые полагали, что доносчик казнен по закону Нервы, запрещавшему рабам доносить на своих господ. Но уже Гизелер показал несостоятельность этого объяснения. Неизвестно, был ли доносчик раб (*servus*), или его только звали Севером. Затем, по закону Нервы, можно было или казнить доносчика, и тогда не могло быть и речи о казни обвиняемого, или признать донос раба (это дозволялось в *causa majestatis*), и тогда, если донос оказался (как здесь) справедливым и казнен обвиняемый, не могло быть и речи о казни обвинителя. Другие ученые (Keim) предполагают, что Евсевий введен был в заблуждение подложным эдиктом Марка Аврелия сенату, в котором доносы на христиан запрещались под страхом смертной казни.

На мученичество Аполлония особое внимание обращено лишь в недавнее время, хотя давно уже были изданы эти мученические акты в армянском переводе. Но к армянскому языку может быть приложено изречение: *Graeca sunt, non leguntur* (по-гречески не читается), с изменением: *Armeniaca sunt, non leguntur* (по-армянски не читается). Поэтому, когда английский ученый Конибир (F. C. Conybeare, *The apologie and acts of Apollonius*. London 1894) перевел эти акты, то о них заговорили все, хотя много света на историю они не пролили. Кем Аполлоний был предан на смерть – армянские источники не разъясняют.

В провинциях положение христиан зависело весьма часто от личного произвола президов. У Тертуллиана собрано несколько примеров, что проконсулы Африки нередко ограждали христиан от ярости черни. Один из этих проконсулов (*Cincius Severus*) сообщил христианам формулу, как должны были отвечать обвиняемые пред его трибуналом христиане, чтобы быть освобожденными. Другой (*Vespronius Candidus*) отказался

удовлетворить желание народа, требовавшего на казнь одного христианина, и мотивировал свой отказ тем, что удовлетворить подобное требование значит только поддерживать общественные беспорядки. Третий (Asper 197 г.), когда к нему представлен был один обвиняемый христианин, ограничился лишь тем, что подверг его легкой пытке и, не доводя дело до смерти и жертвоприношения, освободил его, заявив своим ассессорам, что для него крайне неприятно ввязываться в подобные процессы. Наконец, о четвертом (Pudens) рассказывается, что к нему, проконсулу и пропретору, поступило для окончательного решения дело об одном христианине. Он уже признался в принадлежности к христианству, и документ об этом поступил к этому судье. Проконсул произвел второе дознание, после чего выяснилось, что обвинению христианина предшествовало *conpussio*, т. е. вымогательство к этому, что считалось бесчестным с точки зрения тогдашней этики. Тогда проконсул разорвал этот документ, заявив, что не станет судить человека при отсутствии обвинителя, и на этом основании освободил обвиняемого христианина.

Все эти факты доказывают, что правительство могло сделать для христиан довольно много. Такое покровительство христианам, как бы оно ни было ограничено, во всяком случае приходится ценить ввиду особенного положения христианской церкви в Африке, потому что ярость народа там давала себя знать, кажется, сильнее, чем в других местах, и крики: «*christianos ad leones*» («христиан ко львам»), раздавались там чаще, чем где-нибудь. Самого ничтожного повода было достаточно для возбуждения ярости черни против христиан. Так, тот же Тертуллиан передает, что по случаю торжества императора Севера над своими соперниками Альбином и Песценнием в Карфагене давались гладиаторские игры. Несмотря на то, что христиане свое верноподданничество заявили полнее, чем язычники, потому что в Карфагене можно было насчитать более язычников, чем христиан, не украсивших своих дверей лавровыми венками и свечами, однако за отказ христиан участвовать в зрелище толпа стала кричать, что они «*hostes populi romani, irreligiosi in caesares*» («враги римского народа, не почитающие цезарей»). Таким образом, от произвола проконсулов и даже низших должностных лиц зависело и начать гонение и прекратить его. Некоторые шли предупредительно по отношению к требованиям народа или даже возбуждали народ. Например, префект Цецилий Капелла, сторонник Песценния Нигра, в осажденной войсками Севера Византии жестоко преследовал христиан, вероятно, им приписывая свои военные неудачи, и когда Византия в 196 г. должна была отворить ворота войскам

победителя, Капелла воскликнул: «Ну, ваше счастье, христиане (christiani, gaudete)!» От произвола проконсулов зависел и род казни христиан. Например, проконсул Скапула в Африке проконсульской осуждал христиан на сожжение, между тем как в это же время презид Мавритании только обезглавливал их.

Положение христиан при императорах восточного происхождения и их преемниках до гонения при Декии

После смерти императора Коммода в короткое время сменились два императора. Затем (с 13 апреля 193 г.) императорская корона перешла к Септимию Северу (193–211), который одержал верх над своими противниками. Это был тоже *optimus imperator*, один из лучших, каких только знала римская империя, человек чрезвычайно деятельный, справедливый. Происхождения Север не римского: это был чистокровный пуниец, родом из Триполя (причислявшегося к латинской Африке). Его сестра, приезжавшая к брату императору в Рим, до такой степени плохо знала латинский язык, что императору становилось за нее стыдно. Жена его была тоже сирийского происхождения. Подобного рода положение представляет ту опасность, что характеры слабые, попадая в него, стараются нередко разыгрывать роль дворянина и могут наделать много такого, что заставило бы забыть их плебейское происхождение. Но Септимий Север был человек с твердыми нравственными устоями. Так как этот государь был тесным образом связан с востоком, то, естественно, не должен был иметь того предрассудка в пользу римской религии, какого держались императоры чистокровные римляне. Может быть, еще до получения императорского престола, как правитель Африки (но по Uhlhorn'у уже в Риме), Север доказал свою справедливость в отношении к христианам тем, что освободил нескольких высокопоставленных лиц сенаторского звания (*clarissimas feminas et clarissimos viros*), признавшихся в христианстве, и не обратил внимания на яростные вопли черни, требовавшей их казни.

Относительно положения христиан в первые 10 лет его царствования ничего определенного неизвестно. Тертуллиан уверяет, что Септимий Север был благосклонен к христианам потому, что один христианин, вероятно раб, Прокул, исцелил его елеем от болезни. Но 10-й год его правления отмечен поворотом в его политике в отношении к христианам. В этот год Септимий Север издал закон, не сохранившийся до нас, о котором известно только то, что он, под страхом тяжкого наказания, воспрещал принимать как иудейскую, так и христианскую религию (*judaeos fiere sub gravi poena vetuit, idem etiam de christianis sanxit*). Таким образом, христиане здесь могли быть замешаны в чужой истории. Если иудеи могли заявлять себя успешной пропагандой и этим обращать на себя общественное внимание, то репрессия делалась необходимой и сам собою

выдвигался тот принцип, что каждый должен следовать отечественной вере, а не менять ее по произволу. Этот принцип должен был распространить свое действие и на христиан, для которых проповедь евангелия являлась священным долгом. Может быть, одновременно с этим же законом Септимий Север издал предписание о том, что обвинения против лиц, принадлежащих к недозволенным коллегиям (*collegia illicita*), должны поступать в Риме на рассмотрение префекта столицы. Действие этого закона, или совместно обоих, по-видимому, не было особенно широко. Но, во всяком случае, оно затронуло несколько местностей и в Европе, и в Азии, и в Африке. Удар этот для христиан был так внезапен и происшедшее гонение показалось современникам до такой степени жестоким, что один из церковных писателей (Иуда), объяснявший в то время седмины Даниила, полагал, что наступило пришествие антихриста.

Для Александрии это, сколько известно, было первое гонение, в которое александрийская церковь выставила из своей среды мучеников. Из лиц, пострадавших в то время, можно упомянуть, с одной стороны, Леонида, известного тем, что он был отец знаменитого Оригена, и затем христианскую девственницу Потамиену, которая медленно облита была кипящею смолою от самой подошвы до головы.

Это гонение отразилось довольно сильно и на Африке, где был проконсулом Скапула. 7 марта (вероятно) 203 г. в Карфагене пострадали несколько мучеников, вероятно, вследствие указа Севера против христианской пропаганды, так как эти мученики были из числа оглашенных. Акты этих мучеников (*Passio Perpetuae et Felicitatis cum sociis*) вполне достоверны: первая часть их – запись самой мученицы Перпетуи, вторая – запись очевидцев кончины их. Характерно здесь то, что большая часть мучеников была захвачена в состоянии оглашения, так что крещены они были уже в темнице проникшими туда пресвитерами. В общем, эти мученики производят такое высокое впечатление, что могут быть поставлены в уровень с Поликарпом и галльскими мучениками.

Между этими мучениками особенно выдаются женщины, прежде всего свободная, хорошо образованная матрона Перпетуя и молодая раба Фелицитата. Запись Перпетуи знакомит нас с ее духовным настроением: она прежде своей казни выдержала тяжкую внутреннюю борьбу со своими семейными привязанностями. Когда все эти христиане были взяты, еще до допроса явился к Перпетуе отец ее – язычник и умолял ее не признавать себя христианкою. Но Перпетуя отклонила этот совет чрезвычайно просто. Она указала отцу на стоявший вблизи какой-то кувшин (*urceolus*) и спросила: «Отец! можно ли эту вещь называть иначе, чем *urceolus*?» Тот

отвечал: «Нет». Тогда Перпетуя сказала: «И я точно так же не могу сказать о себе ничего другого кроме того, что я христианка». Этот решительный отказ до того взбесил отца, что он готов был выцарапать ей глаза, и он решил подвергнуть дочь одному из самых утонченных нравственных мучений: она была замужем и еще кормила грудью сына; отец решил не давать ей ребенка. И в темничном заключении, непривычном для женщины благородного происхождения и своею духотою и теснотою, самую тяжкою пыткой для нее была именно мысль, что сын ее остается в то время голодным. Когда, наконец, благодаря посредству христианских диаконов, которые давали денежные подарки страже, мученики были выведены на тюремный двор подышать свежим воздухом и был принесен младенец, то Перпетуя обрадовалась до того, что забыла всю тяжесть своего положения, а когда ей дозволили взять его в темницу, то этот мрачный острог вдруг превратился для нее в самый роскошный из дворцов.

Она и взятые с нею под арест находились еще в предварительном состоянии до окончательного допроса. Перед допросом опять посетил Перпетую ее отец, но уже чрезвычайно смягченный и растроганный. Он теперь думал не угрожать, а умолять свою дочь. Старик плакал, умолял пощадить свои собственные седины и положение всей семьи, которая не перенесет такого позора, что из их рода будет человек, казненный как уголовный преступник. Он умолял вспомнить о сыне, который может жить только ею. Он бросался к ногам дочери, обливал их слезами и целовал ее руки, называя ее не дочерью, а госпожою (*domina*). Но Перпетуя стояла твердо и на все увещания отвечала: «Воля Господня да будет, когда я буду находиться на катаете» (*catasta* – место допроса, нечто вроде скамьи подсудимых).

Наконец допрос состоялся; отец присутствовал здесь. Он сначала показывал сына и умолял сжалиться над ним. И сам судья (*procurator*) убеждал Перпетую пожалеть отца и младенца и совершить жертвоприношение во здравие императора. Но Перпетуя сказала: «*Non facio*». «Ты христианка?» – спросил тогда прокуратор. Она ответила: «*Christiana sum*». Таким образом, участь Перпетуи и всех с нею взятых была решена. Уже в тюрьме все эти оглашенные удостоены были святого крещения, потому что предстоятели христианской церкви находили возможность проникать даже чрез тюремные запоры.

Все мученики осуждены были на борьбу со зверями в день торжества по случаю рождения сына императора. Раба Фелицитата в то время была беременна, и одним из самых тяжелых ее мучений было опасение, что по закону казнь ее, как беременной уже 8 месяцев, будет отложена и ей не

придется пострадать вместе с прочими. Но, к ее счастью, это положение разрешилось ее преждевременными родами. Эти роды были чрезвычайно трудны, так что присутствовавшие тут солдаты сжалились над нею и говорили: «Если теперь ты так страдаешь, то что же будет с тобою, когда отдадут тебя зверям»? Она отвечала: «В настоящее время я страдаю потому, что терплю за себя, а тогда я буду страдать за другого, и этот другой будет во мне и будет страдать за меня». Младенец Фелицитаты был взят на воспитание христианами.

С наступлением дня торжества все мученики, оставшиеся в живых, должны были быть отведены в цирк. По существовавшему тогда обычаю мужчин хотели одеть в костюмы жрецов Сатурна, а женщин в костюмы жриц Цереры. Но мученики протестовали против этого. Они сказали: «Мы явились сюда добровольно, мы решились пожертвовать жизнью, чтобы только не делать ничего подобного, сохраните же нам нашу свободу». Эта просьба была уважена. Присутствовавшие христиане отмечают как особую милость, что каждый из мучеников был избавлен от того рода смерти, который был им особенно неприятен. Так, например, Сатур готов был подвергнуться когтям всякого зверя, но для него не было ничего омерзительнее медведя. Несмотря на то, после того, как он побывал без вреда в когтях леопарда, приказано было выпустить на него медведя. Но случилось, что медведя никак не могли выгнать из берлоги. Перпетуя вместе с Фелицитатой были отданы на растерзание свирепой корове (*ferocissima vacca*), и здесь христианская мученица заявила в себе необыкновенную идеальную чистоту женщины. Перпетуя умирала с тем достоинством, с каким умирали самые высокие женские образы классической поэзии. Эта корова бросала несколько времени Перпетую рогами, и, наконец, она упала на арену. Но хотя она была ранена и обливалась кровью, ее первая мысль была о том, что рога коровы разорвали ее тунику и обнажили ее тело, и потому с необыкновенными усилиями воли она оправила разорванную одежду и прикрылась. Затем она вспомнила еще, что у нее растрепались волосы. Так как растрепанные волосы были символом траура, а она считала мученическую кончину особенно радостною, то она собрала настолько силы, что поправила свои волосы и приколотла их булавкою. Затем, когда она могла подняться, то подошла к Фелицитате и, подав ей руку, помогла встать.

Все мученики зверями были ранены, но не до смерти. Поэтому, по требованию народа, приказано было с ними «покончить». Для этого существовал особый гладиатор, называвшийся «*confector*»; существовало для этого и особое место. Но кровожадная толпа закричала, чтобы с ними

покончили на середине, чтобы смерть их была всем видна. Мученики дали друг другу последнее «лобзание мира». Сатур с необыкновенной твердостью первый взошел на место смерти. Еще молодой и неопытный гладиатор, на которого выпало покончить с мучениками, дрожащею рукою нанес Перпетуе несколько ран и, наконец, она сама собралась с силами, чтобы направить нож в свое горло.

Гонение в царствование Септимия Севера продолжалось, вероятно, до самого конца его царствования и местами отзывалось еще при сыне его Антонине Каракалле (211–217). Сам Каракалла в своем детстве был настолько близок с иудейством и, вероятно, с христианством, что историки упоминают об одном товарище его детских игр, который был наказан розгами за принадлежность к иудейству. От этого императора лично, вовсе не принадлежавшего к числу достойных носителей римской короны, христиане не подвергались никакому преследованию. В таком же положении они оставались при его преемниках Макрине (217–218) и Антонине Гелиогабале (218–222).

Этот последний носил имя Гелиогабала (вернее Elagabal) потому, что, родившись, вероятно, на востоке, он был жрецом в Эмесе в храме бога Эль-габала (под этим именем у финикийян известен был бог солнца, хотя самое это имя значит «горный бог»). Солдатам римским, находившимся на востоке в походе, этот Гелиогабал понравился своею стройною фигурою, и его родство с домом Севера открыло ему дорогу к престолу. В лице Гелиогабала вступил на римский престол один из самых деморализованных императоров, каких только знала история. В этом отношении он не только не уступал своим предшественникам Каракалле и Коммоду, но превзошел их. Различие его натуры от природы Коммода заключалось лишь в том, что последний отличался чертами гладиатора, а Гелиогабал напоминал собою только скомороха. Коммод губил людей жестоко и свирепо (например, он хотел сенаторов одеть в костюмы с крыльями и затем перестрелять их, как стимфальских птиц). Напротив, Гелиогабал губил приближенных разве в шутку. Например, говорят, что на паразитов, которых он удостоивал чести разделить царскую трапезу, вдруг по его приказу сыпался дождь цветов и они задыхались от их аромата. Или: иногда своих товарищей оргий он оставлял во дворце ночевать, запирали в комнате и вдруг ночью выпускал на них львов, леопардов, медведей; некоторые из них умирали со страху, не подозревая, что звери были ручные.

Подобный император, как правитель, не был опасен для христиан чем-нибудь, хотя он хорошо знал об их существовании и пропаганде. Но в

голове Гелиогабала была одна серьезная идея, которую он и выполнял в продолжение своего царствования. Он хотел уничтожить не только римскую религию, к предметам культа которой относился чрезвычайно небрежно и оскорбительно, но даже во всем свете ввести почитание своего бога Эль-габала. Он хотел объединить все религии под верховным главенством Эль-габала. Языческие святыни из восточных храмов привозили в Рим в храм Эль-габала. На евреев, самарян и христиан Гелиогабал особенно рассчитывал: *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.* Таким образом, если бы этот император царствовал дольше и окончательно утвердился в своей мысли заставить и иудеев и христиан исповедовать тот монотеизм, которого он был представителем, то, конечно, положение христиан в его царствование изменилось бы к самому худшему. Этот император, губивший людей даже в шутку, поднял бы такое жестокое гонение, на которое не способен был ни один из лучших императоров Рима.

Когда этот позорный император был убит, престол перешел к его двоюродному брату Аврелию Александру Северу (222–235). Это был человек восточного, вероятно, сирийского, происхождения. Мать его Юлия Маммея также родом была с востока. Александр Север по своим убеждениям был также эклектик, но более благородного типа, чем его двоюродный брат. Он вовсе не мечтал о какой-либо насильственной ассимиляции всех культов под главенством одного божества и не представлял других богов то кубиккуляриями, то рабами, то спутниками своего бога. Поэтому первым актом его царствования было возвращение по своим местам тех предметов культа, которые были свезены в Рим Гелиогабалом. Римская религия выглянула в его царствование значительно очищенную от этой посторонней примеси.

Тот религиозный синкретизм, которому был предан этот император, походил на так называемый культ гениев. Признавая вообще божество, он не отвергал предметов ни одного культа. В его собственной домашней молельне находились бюсты не только богов, но и тех замечательных представителей человечества, которые начинали собою какую-нибудь важнейшую эпоху в религиозной истории. Так, например, в его молельне, наряду с бюстами Аполлония тианского и Орфея, находился, говорят, и бюст Христа и бюст Авраама. Христа Александр Север думал принять в пантеон языческих римских богов, руководствуясь тою же мыслию, какую будто бы имел в виду Адриан (Адриан, строя храмы, в некоторых не

ставил изображений богов, и впоследствии сложилась молва, что он намеревался посвятить эти храмы христианскому Богу). Но это языческое обожествление Христа Александром Севером не состоялось из опасения будто бы, что тогда все примут христианство. Его влиятельная мать, дававшая чувствовать свой авторитет над сыном везде и всюду, даже более, чем было бы желательно для империи, может считаться решительной покровительницей христианства. Во время своего пребывания в Антиохии, вероятно в 226 г., она слушала христианские беседы знаменитого Оригена.

При Александре Севере христиане могли выступать и в Риме довольно открыто. Его биограф передает, что он чрезвычайно любил одно общее и христианской и иудейской религии изречение: чего не желаешь себе, того не делай и другому. Этот девиз выставлен был на многих общественных зданиях. Христиан он рекомендовал римским избирателям на общественные должности в пример того, что нужно выбирать на подобные общественные места лиц наиболее достойных. Когда в его царствование в Риме поднялся какой-то спор из-за права владения каким-то участком в Риме между христианами и представителями различных общественных харчевен (*popinari*), то император, до которого доведен был этот спор, решил дело в пользу христиан, говоря, что лучше, чтобы здесь находилось место для почитания какого бы то ни было бога, чем харчевня. Таким образом, этот император был решительным покровителем христиан, хотя в то же время не издавал никакого закона, который бы легализовал их положение в римской империи. Поэтому все его действия имели характер лишь временных распоряжений правительства, а не каких-либо органических постановлений, обязательных для всей римской империи.

В сущности, благоприятное для христиан царствование Александра Севера явилось для них предвестником будущего неудобного положения. Язычники все более и более знакомились с христианами. Это, с одной стороны, было благоприятно для них, – так как различные предубеждения против них постепенно падали. Но, с другой стороны, неблагоприятно было то, что язычники узнавали внутренний строй христианской церкви и могли поэтому нанести ей самый существенный вред. Распоряжение Септимия Севера, произведшее на христиан такое впечатление, что его приняли даже за антихриста, было страшно тем, что оно ударяло в самую сущность христианства. Если прежде действовал только закон «*non licet esse vos*» («не подобает вам быть»), то теперь правительство поняло, что христиане, несмотря на это, «делаются» (*fieri*), что христианство

органически живущее существо.

Ввиду этого и стал возможен удар, о котором прежде не думали; это являлось серьезным препятствием против распространения христианства. Прежде маленький человек, переходя в христианство, рассчитывал, что его не скоро заметят, а теперь стало ясно, что правительство различает классы христиан. Септимий Север направил гонение против менее твердых элементов – новообращенных, хотя последние наиболее могли быть воодушевлены религиозною идеею. Подобною чертою отличается и гонение Максимиана Фракиянина.

Александр Север 19 марта 235 г. убит был лицом, им облагодетельствованным, именно главнокомандующим всеми войсками Максимином (235–238), родом из Фракии, человеком, отличившимся многими воинскими подвигами. Этот грубый преемник престола Александра Севера с особенною ненавистью относился ко всему, что напоминало ему об его предшественнике. Так как Александр Север относился к христианам благосклонно, то Максимиан обнаружил против христиан особенную ненависть, как лиц, стоявших на стороне ненавидимого им его предшественника. Нужно, впрочем, отдать справедливость, что это гонение против мнимых или действительных приверженцев Александра Севера обратилось не на одних только христиан, но и на самих язычников. Все сторонники прежнего режима подвергнуты были жестокому преследованию, многие казнены, другие лишены всего имущества. Гонение Максимиана замечательно тем, что от него пришлось спасаться бегством знаменитому Оригену, который особенно подвергался в это время опасности ввиду своей близости ко двору Александра Севера вследствие сношений с его матерью. Впрочем, гонение это имело только местный характер, так что даже в Каппадокии, где оно было тем опаснее, что совпадало с движением народа против христиан вследствие землетрясений, христиане могли все-таки спасаться, потому что преследование не велось во всех местах одновременно. Император Максимиан царствовал очень недолго (убит в мае 238 г.).

В мотиве, по которому Максимиан поднял гонение против христиан, было очень мало религиозного. Как иностранец родом, он не был предан римской государственной религии и ознаменовал свое царствование систематическим грабежом римских капищ. Все, что было в них драгоценного, отбираемо было в казну и переплавляемо в монету. Но одна подробность из его гонения поневоле останавливает на себе внимание исследователей: этот император отдал распоряжение, чтобы преследовали преимущественно *τοὺς τῶν ἐκκλησιῶν ἀρχόντας*, «предводителей церквей»

(Eus.VI, 28). Нет оснований полагать, что оно было направлено исключительно против предстоятелей церквей, но вообще против выдающихся лиц в христианском обществе. Несмотря на то, что во всю эту эпоху мы встречаем мученичества на основании эдикта Траяна, распоряжения Септимия Севера и Максимиана обнаруживают все большее и большее знакомство с христианством. Если эдикт Септимия Севера ударяет на ту сторону, которая составляет жизненную силу христианства, именно на его пропаганду, то Максимиан обнаруживает знакомство с устройством христианской церкви, правительство уже умеет отличать христиан новых от христиан прежних, христианскую иерархию от обыкновенных мирян. Гонение Максимиана по этой черте и имеет значение как предвестие приближающегося шторма; но по самому выполнению оно имело спорадический характер и затронуло далеко не всех христиан, а потому для многих мест время Максимиана было лишь продолжением той сравнительно мирной эры, которая наступила для христиан со смертью Септимия Севера.

То же самое положение дела продолжалось при двух преемниках Максимиана – Гордиане (238–244) и Филиппе (244–249). Этот последний был арабийского происхождения и к христианам настолько был благосклонен, что существовала легенда, что он сам был христианин. Но тем ужаснее был переворот в положении христиан, когда корона перешла в конце 249 г. к Декию.

**Период третий. Христианская церковь как общество,
гонимое самим правительством**

Гонение Декия

Декий (249–251) оставил по себе славу хорошего государя. Но черты его не совсем ясны, потому что он не имеет специального биографа между *scriptores historiae augustae*. Во всяком случае, с значительной вероятностью можно признать, что он был по характеру романтик и задавался мыслью вернуть к жизни невозвратное прошлое, восстановить силу и славу древнеримских учреждений и, таким образом, положить прочное основание римскому могуществу. О том, насколько он был предан римской религии, ничего достоверно неизвестно. Но несомненно этот государь заботился как немногие о восстановлении древней римской чистоты нравов. О его собственной чистоте свидетельствует одна монета с надписью: «*rudicitiae Augusti*» (целомудрию Августа). Точно так же эту черту он чрезвычайно ценил и в других. Человек, живший уже в ту эпоху, когда принципат успел пустить крепкие исторические корни, он тем не менее думал поддерживать во всем значении такое республиканско-аристократическое учреждение, как сенат. Он хотел даже восстановить цензуру со всеми ее широкими древнеримскими правами, для надзора за нравственностью римлян. Аристократический сенат отнесся к этой мысли сочувственно. Выбор сената пал на одного безупречного сенатора, Валериана, но этот последний сам отказался принять на себя эту должность, находя, что права, с нею соединенные, превышают компетенцию частного человека и время настолько уклонилось от древней старины, что не благоприятствует возобновлению подобной должности. Это во всяком случае показывает, что Декия можно по праву характеризовать как императора древнеримского типа, и в этом отношении имеет свою ценность одно краткое замечание историка (Vopiscus), что Декий со своим сыном жил и умер как древний римлянин. Царствование его было кратковременно. Оно началось с конца 249 г. и в конце 251 г. он погиб во время похода. Но все оно почти наполнено гонением на христиан.

Вероятно, в конце 249 г. или, во всяком случае, в самых первых числах января 250 г. издан был эдикт против христиан. Действие его на христиан было тем более ужасно, что это был первый эдикт, предписывавший повсеместное по всей римской империи гонение на не почитающих римской религии. Преследование христиан вменялось в обязанность президам провинций. Правительство, таким образом, теперь решительно выступило на путь преследования непризнанной религии,

само взяло на себя инициативу гонения. Текст самого эдикта до нас не сохранился. Но из подробностей гонения можно понять, что в то время прежде всего подвергались опасности предстоятели церквей, и затем всем держащимся христианства вменено было в обязанность явно отречься от него и доказать свое отречение жертвоприношением богам. Для этого в различных городах государственным начальством назначены были выборные лица, до 5 человек, которые должны были заведовать приведением христиан к жертвоприношению. Назначен был определенный день, в который все, исповедовавшие христианство, должны были явиться и заявить о том, остаются ли они при своей вере, или желают возвратиться к римской религии. В первом случае они подвергались всей тяжести эдикта; тому же они подвергались, если бы не явились пред общественною властью. В последнем случае они должны были доказать свое отречение решительно. Правительство теперь не довольствовалось одним заявлением об отречении от христианства. Принимаемы были все меры к тому, чтобы христиане, по меньшей мере особенно выдающиеся, непременно были приводимы к жертвеннику для принесения жертвы богам.

Действие этой меры на христиан было самое подавляющее. Долговременная эпоха мира в значительной степени ослабила то нравственное напряжение, под которым жили христиане первой эпохи гонений. Со своим положением многие из христиан до того свыклись, что не предвидели для себя никакой опасности. Усыпление нравственности, почти совершенный сон религии характеризовал многих христиан того времени. Но следует прибавить и то, что христианская церковь в то время значительно увеличилась в составе своих членов, потому что христианство в мирную эпоху расположены были принимать и такие, у которых недоставало бы мужества примкнуть к этой религии в эпоху преследования. Поэтому гонение Декия отмечено было в некоторых церквах множеством падших. В особенности это известно о Карфагене и Александрии. В первом месте состояние верующих описано епископом Киприаном, во втором – епископом Дионисием. Киприан рассказывает, что многие пали во время этого гонения еще до сражения. С позорною поспешностью в назначенный день многие из христиан спешили к жертвеннику. Одни шли совершенно добровольно и с напускною наглостью заявили, что никогда даже и не были христианами. Другие, состоявшие в какой-нибудь гражданской должности, вынуждены были явиться пред трибуналом по самому своему званию. Наконец, третьих почти насильно тащили друзья и родственники, вынуждая их отречься. Рассказывают, что один муж

насиленно привел свою жену к жертвеннику и принес за нее жертву, хотя она кричала: «Не я сделала это, а ты». Некоторые приносили даже своих грудных детей и им давали капли жертвенного вина. Многие приступали к жертвеннику с такою трусостью, что возбуждали насмешки в язычниках. Некоторые, наконец, храбро выдержали первый удар гонения и были взяты в темницу, но не выдержали тюремного заключения и отреклись от христианства.

Итак мы видим, что правительство изменило свою тактику по отношению к христианам. Прежде оно не желало, чтобы христиане попадались на глаза и не отыскивало их, а теперь оно занялось обращением христиан к язычеству, не казнило их, но принуждало к отречению посредством всевозможных пыток. Этим объясняется факт многих отпадений.

После этого гонения явилась особая классификация самих отступников, так называемых падших. Когда по утишении этого гонения предстоятели церквей поставили вопрос о церковной дисциплине касательно падших, то смотря по виновности падших они установили такие категории их. Наиболее виновными были признаны те, которые отреклись от христианства без всякого принуждения, не претерпев даже никакой угрозы, отреклись, следовательно, добровольно; менее виновными – те, которые отреклись по немощи человеческой, не выдержав пыток до конца. Затем обращали внимание на самую форму отречения. Самую высшую степень падения представляли а) *thurificati et sacrificati*, т. е. те, которые собственной рукою приносили жертвы, закалывали жертвенных животных или сжигали на алтаре фимиам, б) Но некоторые пошли на компромисс между жестоким требованием закона и своею собственной совестью; они жертв сами не приносили, но только получали от заведующего этим делом чиновника особые виды, так называемые *libelli*, которые удостоверяли, что предьявители их жертвы римским богам принесли и потому от преследования должны быть свободны (*libellatici*). в) Наконец, падшие третьего класса сделали еще меньше. Они не выправляли даже этих фальшивых свидетельств, но посредством подарков или влиятельных связей добивались того, что их имена в их отсутствие вносились в списки тех, которые совершили жертвоприношение. Это были так называемые *acta facientes*. На всех их были наложены различные степени церковного наказания.

В настоящее время мы имеем точные представления о тех *libelli*, какие были выдаваемы во время Декиева гонения отрекавшимся от христианства лицам. В Египте найдены наряду с разными другими

документами, писанными на папирусе, и экземпляры этих libelli на греческом языке (из Фаюма и Оксиринха). Форма их следующая:

«Избранным ради жертв деревни Александрова острова, от Аврелия Диогена, сына Сатавута, из деревни Александрова острова, 72 лет от роду, над правую бровью рубец. Я и всегда приносил жертвы богам и теперь в вашем присутствии, согласно с эдиктом (kata ta prostetagma), я принес жертву и совершил возлияние и вкусил жертвенных мяс. Прошу вас подписаться. Желая благополучия. Аврелий Диоген подал прошение. Аврелий Сир свидетельствую в качестве участника [в жертвоприношении, что Диоген принес жертву вместе с нами. В первый год Самодержца Кесаря Гаия Мессия Траяна Декия благочестивого благополучного Августа. Епифи 2 [июня 25]».

Отсюда мы видим, что эдикт был самый строгий; приняты были меры, чтобы не пользовались чужими libelli указывается здесь и полное имя, и лета, и внешние приметы. Все libelli были одинакового типа; в канцеляриях заготавливалось невероятное количество их по известной форме. Прекрасным канцелярским почерком написаны общие места формы, собственный же почерк предьявителя уже не так красив. Кроме libelli отдельным лицам, выдавались libelli коллективные; форма их та же самая с соответствующею заменою «я» на «мы». «Избранным ради жертв деревни Филадельфии, от Аврелиев Сира и Пасвия, брата его, и Димитрии и Сарапиады, жен наших, загородных (exwpuleitwn). Мы и всегда приносили жертвы богам» и т. д. ⁶¹.

В западной литературе существует мнение, что эти libelli выдавались только христианам, но лучше думать, что их получали и все язычники, потому что в сущности не было никаких наружных признаков, по которым можно было бы отличить христианина от язычника, и в устах язычника заявление, что он «и всегда приносил жертвы богам» звучало совершенно искренно. Этим объясняется многочисленность libelli. Христиане, желая получить libelli, прибегали иногда к подкупам чиновников.

Историки признают, что гонение Декия дало христианской церкви сравнительно более исповедников, чем мучеников. Далекое не столь повсеместное гонение при Севере, может быть, дало более мучеников, чем формально поднятое и строго проводимое преследование при Декии. Это объясняется тем, что правительство было теперь убеждено, что христиан, как таких, нужно считать добрыми гражданами и что губить их нет побуждений. Вместе с тем долговременный опыт предшествующей эпохи показал, что невозможно остановить развитие христианства путем пассивного сопротивления ему, осуждая на казнь по рескрипту Траяна

только тех, которые попадутся сами или будут уличены в христианстве. Поэтому, взяв на себя инициативу преследования христиан, правительство заботилось не о том, чтобы как можно более истребить христиан, а о том, чтобы заставить их отречься от христианства. В выборе средств для этого не стеснялись: пущены были в ход в громадных размерах пытки, и некоторые правители областей в своей собственной жестокости пошли дальше непосредственных предписаний императорского эдикта. Во всяком случае в различных местах, видимо, представители власти соревновались друг другу в том, чтобы принуждать христиан к отречению и не доводить дело до мученической смерти.

В Риме, правда, было не так: там 20 января 250 г. епископ Фабиан скончался мученически, и его смерть произвела такое ужасающее впечатление на христиан, что его кафедра оставалась незаемленной более года. Но в других областях даже те епископы, на которых выпала честь сделаться исповедниками Христа, умирали в темницах. Так, например, Александр, епископ иерусалимский, после доблестного исповедания скончался, после того как отослан был в темницу с Вавилою, епископом антиохийским, было то же самое. В это время и знаменитый Ориген, находившийся в Тире, подвергнут был пытке. Но тем не менее praeses позаботился о том, чтобы не делать из него мученика; поэтому он, уже старик, измученный страданиями, отослан был в темницу. Но и в самом Риме вообще держались той же самой системы; например, пресвитер римский Целерин не раз был исповедником Христа в присутствии самого императора, и его подвергали пыткам, мучительным, но не опасным для жизни. В продолжении 19 дней он находился в темнице, растянутый на различных орудиях пытки; но дело кончилось тем, что его отпустили на свет живым. О другом римском пресвитере Моисее известно, что в продолжении 11 месяцев и 11 дней, находясь в темнице, он подвергался различным истязаниям. Вследствие продолжительных мучений этот пресвитер скончался. В самом Риме гонение, вероятно, уже в конце 250 г. затихло и ослабело, в особенности, когда императору пришлось выступить в поход. В это время Целерин несомненно был на свободе, и между клиром римской церкви и карфагенской завязались довольно частые сношения.

В *Карфагене* держались той же системы утомления живых христиан продолжительными мучениями. Так, например, один, находившийся в темнице, исповедник Лукиан пишет: «По указу императора нас велено морить голодом и жаждою: 8 дней тому назад нам в последний раз дали, тоже после 5 дней совершенного поста, немного хлеба и мерку воды». Эта сторона гонения Декия в Карфагене довольно значительно увеличила

количество отпадших. При пылком африканском темпераменте некоторые из христиан держались по отношению к язычникам вызывающим образом, надеясь на скорую казнь за исповедание имени Христова, но продолжительных пыток не выдерживали и отрекались.

Что касается *Александрии*, то этот город перенес гонение Декия, по-видимому, с большей доблестью, хотя отпадения и здесь были. Нужно признать, что христиане в Александрии были подготовлены к этому в особенности происшедшими в городе беспорядками. Еще за год до объявления эдикта Декия о преследовании христиан явился в Александрии какой-то поэт и волхв, который возбуждал народ, и чернь вздумала принуждать христиан к отречению от христианства. Сначала их заставляли произносить какую-то священную языческую формулу и отказывавшихся подвергали самым жестоким истязаниям: их влчили по всему городу, по дороге, устланной камнями, били палками и, наконец, заваливали камнями. В это время многие принуждены были бежать. Дома христиан были подвергнуты разграблению; опасно было показываться на улицах. В Александрии возникали другие частые политические беспорядки, от которых христианам также приходилось терпеть. Таким образом, внимание христиан было уже напряжено до известной степени. Поэтому, когда при префекте Сабине эдикт Декия стали приводить в исполнение, здесь выступило достаточно христиан, заявивших себя твердыми исповедниками. Между ними особенно обращают на себя внимание 4 женщины, из которых одна претерпела самые жестокие пытки, а остальные 3 по приказанию Сабина были казнены без всяких предварительных мучений, 15-летний отрок Диоскор заявил себя точно так же твердым исповедником христианства, несмотря на угрозы и мучения остался верным христианству, но сам Сабин, принимая во внимание его слишком молодой возраст, оставил его в живых.

Киприан, епископ карфагенский, счел благоразумным скрыться от ярости язычников и, удалившись в какое-то неизвестное место, продолжал управлять своею церковью. Точно так же, впрочем, почти поневоле, должен был скрыться и Дионисий, епископ александрийский. Он, точно описывая обстоятельства своего так называемого бегства, сообщает нам одну драгоценную черту, из которой видно, что в данную пору гонителями христиан являются лишь официальные представители власти. Напротив, народ, еще так недавно враждовавший против христиан под влиянием случайного возбуждения, уже помирился, так сказать, с их существованием.

Как епископу, Дионисию предстояла наибольшая опасность. Сабин

немедленно по получении предписания императора поручил какому-то сыщику (frumentarius) отыскать Дионисия. К удивлению, этот сыщик искал Дионисия всюду, кроме того места, где его можно было найти: именно, Дионисий целые три дня оставался в своем доме, тогда как его искали по всем дорогам. Наконец, на четвертый день Дионисию представилась возможность удалиться из Александрии. Он скрылся в пригородное селение, но там был отыскан с четырьмя спутниками, по-видимому, пресвитерами, и взят под стражу. Пятый его спутник, некто Тимофей, в это время был в отлучке. Явившись после, он к своему ужасу заметил, что епископа с его спутниками уже нет в доме, что их взяли под стражу и к дому приставлена стража. Испуганный этим, Тимофей бросился бежать и на дороге натолкнулся на нескольких поселян, которые отправлялись в одну деревню на свадьбу: по обычаю той местности, они намерены были провести ночь в пиршестве. Они спросили Тимофея, в чем дело, и он рассказал им все. Эти люди явились в тот дом, где была свадьба, и рассказали об этом происшествии гостям. Те вдруг, точно по сигналу, повскакали со своих мест и побежали по направлению к городу, в котором находился под стражей Дионисий с спутниками. Была уже темная ночь. Епископа и четырех взятых с ним спутников стерегли солдаты. Поселяне набросились на дом, где был Дионисий, с таким криком, что солдаты пустились бежать. Поселяне ворвались в дом. Епископ был в одной льняной тунике, лежал на голых досках. Предполагая, что на него напали разбойники, он предлагал им снятую с себя одежду. Но его попросили встать, и когда он, недоумевая, в чем дело, не решался последовать их просьбе и даже просил, чтобы еще до суда отрубили ему голову, те подхватили его на руки, посадили на осла и увезли в близлежащее место. Кажется, нужно предполагать, что эти поселяне были не христиане, а язычники, потому что их Дионисий упрашивал, чтобы они предупредили солдат и отрубили ему голову – просьба по отношению к христианам невероятная. Таким образом, этот факт показывает, что без посторонних возбуждений языческое население относилось к христианам спокойно и даже сочувственно. После этого неожиданного спасения из-под стражи Дионисий удалился в какое-то неизвестное место. Многие епископы Египта точно так же последовали его примеру и удалились в пустыню, где некоторые из них скончались неизвестною смертью.

Из числа епископов, удалившихся от гонения, наиболее известен еще св. Григорий неокесарийский, который со своей паствой, еще слишком молодой, чтобы вынести такое жестокое испытание, удалился в пустынные понтийские места и оставался там до тех пор, пока гонение не

окончилось.

Гонение Декия, постепенно затихавшее уже в его царствование, совершенно прекратилось при его преемнике *Галле* (251–253). Но в 252 г. или в самом начале 253 г. последовала новая вспышка со стороны язычников. В это время всю римскую империю посетила жестокая моровая язва, которая по местам держалась в продолжении 15 лет. Ужасное опустошение, производимое эпидемией, побудило римское правительство серьезнее взглянуть на свои религиозные обязанности, и император предписал всем своим подданным совершить очистительные жертвоприношения богу Аполлону-спасителю (*Apollo salutaris*). Принуждаемые к этим жертвоприношениям, должны были в различных местах страдать и христиане. В Карфагене ярость народа против христиан возбуждена была до того, что снова послышался жестокий крик: «*Surgiant ad leonem*». Впрочем, это разрешилось тем, что язычники стали относиться к христианам с большей толерантностью.

Когда опустошительная эпидемия коснулась Карфагена, то языческое общество, как совершенно деморализованное, показало себя с самой жесточайшей стороны. Каждый эгоистически заботился только о своей собственной жизни. Узы родства и дружбы, прежде самые тесные, были порваны. Всех заболевших без жалости выбрасывали из домов на улицу; те, которые погибали, оставались на улицах без погребения, и, таким образом, скопившаяся груда разлагающихся трупов угрожала кроме эпидемии новым бедствием от заражения воздуха. В это время Киприан обратился к верующим в Карфагене с проповедью, в которой напоминал им, что в это время искушения они должны показать себя достойными своего звания, должны показать, насколько крепки связывающие их узы братской любви; мало этого, должны обратить свое сострадание и на самих язычников.

Под влиянием убеждений Киприана в Карфагене произошло такое нравственное возбуждение, что богатые стали жертвовать своим имуществом, бедные охотно предоставляли в распоряжение руководителей церкви свои услуги. Таким образом, в короткое время улицы Карфагена были очищены от заразных трупов, которые были похоронены, и, таким образом, новая опасность от заражения воздуха прошла сама собою. Эта мера произвела на язычников благотворное действие.

Одновременно с Карфагеном та же самая язва свирепствовала и в Александрии. Здесь благодаря убеждениям Дионисия христиане также показали себя достойными своего звания и также выгодно отличаются от бесчеловечной жестокости язычников, которые и здесь выбрасывали

заболевших и умерших на улице. Христиане обращались с больными как с братьями, умирающих одевали в погребальные одежды и хоронили. Многие помирали при исполнении этого долга братской любви. Но не было недостатка и в тех, которые и им оказывали последнюю честь. Здесь опять также христианский героизм произвел благотворное влияние на язычников.

Гонение Валериана

Гонение на христиан после Декия возобновилось еще при императоре Валериане (253–260). Это был тот самый Валериан, который, как избранный всем сенатом, возведен Декием в должность цензора, но отказался от нее. Как высокий характер, как государь, он принадлежал к числу благороднейших явлений своего времени, и если римские историки не считают его в числе «лучших императоров», то лишь потому, что конец его был слишком несчастен, так как в 260 г. во время персидского похода он был взят в плен персидским царем Сапором и здесь подвергнут был жестоким истязаниям. В плену же он и погиб.

В первые годы правления Валериана христиане пользовались таким миром и благополучием, что время правления Валериана могли считать даже лучшим для себя, чем правление тех императоров, которых легенды называли христианами. Но в 257 г. последовала перемена, объяснить которую не удастся, несмотря ни на какие усилия. Дионисий александрийский относит эту неблагоприятную перемену к влиянию на ум Валериана его любимца Макриана. Но это объяснение по самому существу оказывается внешним, так как неизвестны те мотивы, которыми этот сановник подействовал на Валериана и склонил его изменить свою политику в отношении христиан. До сих пор христиане пользовались миром и благополучием. Даже в собственном императорском доме между прислугою находилось немало христиан. Теперь вдруг последовало предписание преследовать христиан.

Гонение было объявлено повсеместно и поведено в стиле и направлении гонения Декия. Правительство обнаружило совершенное понимание особых условий существования христианства. Эдиктов, изданных Валерианом, было два. Первый эдикт, в 257 г., лишь строго запрещал христианам собираться на богослужение и посещать так называемые усыпальницы, места для погребения (koimhthria). Тех, которые будут посещать места богослужения после этого запрета, ожидала казнь.

30 августа 257 г. проконсул Африки Патерн пригласил к себе в secretarium Киприана, епископа карфагенского, и объявил ему, что получен императорский указ, предписывающий, чтобы те, кто не держится римской государственной религии, возвратились к ней и принесли жертвы. «Что ты на это скажешь?» – «Я христианин и епископ, – ответил Киприан, – я не признаю никаких других богов, кроме единого Бога».–

«При этом намерении и остаешься?» – «Да».– «Так не угодно ли (poteris) отправиться в ссылку в город Куруби?» – «Отправляюсь».– «Указ касается не только епископов, но и пресвитеров. Кто пресвитер в этом городе?» – «У вас есть прекрасный закон, запрещающий доносы, и я не стану доносить об них. Наше учение (disciplina) не позволяет им явиться самим, да это и тебе было бы неужодно (tuae quoque censurae hoc displiceat). Но когда начнется о них розыск, они найдутся».– «Я найду их. Воспрещаю также под угрозой смертной казни составлять молитвенные собрания (conciliabula) и посещать кимитирии». – «Делай, что тебе приказано», – ответил Киприан. Дионисий александрийский в это же время был приглашен на суд александрийского префекта, который предложил ему совершить римские церемонии и затем уже объявил, что воспрещено христианам собираться в кимитирии или места общественного богослужения, и что за этим будут смотреть, и сослал епископа, на основании императорского эдикта, в одну из отдаленных местностей.

Но эта мера, видимо, не оказала ожидаемого язычниками действия; поэтому в августе 258 г. издан был второй эдикт, более жестокий. Он прямо предписывал всех предстоятелей церковей, епископов, пресвитеров, диаконов, которые окажутся твердыми в исповедании веры, казнить. Высокопоставленных граждан, сенаторов, egregios viros, затем всадников, прежде всего, за исповедание Христа лишать римского гражданства, отбирать их имущество в казну, а если и после этого они останутся твердыми в вере, то их казнить. Высокопоставленных матрон за исповедание Христа лишать имущества и ссылать в отдаленные места. Тех, которые состояли на императорской службе (так называемые caesariani), за исповедание Христа лишать имущества, записывать в крепостное состояние и ссылать в дворцовые имения.

В это гонение скончался мученически 14 сентября 258 г. Киприан, епископ карфагенский, и 21 января 259 г. Фруктуоз, епископ тарраконский. Еще ранее, 10 августа 258 г., пострадал Ксист, епископ римский, и его диакон Лаврентий.

Киприана через год снова вызвали в Карфаген. Здесь он уже не застал Патерна; проконсулом был Галерий Максим. 14 сентября к нему представлен был Киприан. «Ты Таский Киприан?» – «Я».– «Ты папа сакрилегов?» – «Я».– «Императоры приказали тебе принести жертву (saeremoniare)».– «Не сделаю (non facio)».– «Подумай о себе (consule tibi)».– «Делай, что приказано. В деле столь справедливом нечего раздумывать (fac quod tibi praeseptum est; in re tarn justa nulla est consultatio)». Проконсул так формулировал обвинение: «Ты долго жил как

sacrilegus (diu sacrilega mente vixisti). Ты показал себя врагом римским богам и священным законам. Августейшие императоры не могли убедить тебя возвратиться к исполнению римских религиозных обрядов. В предостережение тем, кого ты вовлек в свое преступное сообщество (conspiratio), ты своею кровью заплатишь за нарушение законов». И затем прочитал приговор: «Thascium Cyprianum gladio animadverti placet» (Таския Киприана подобает казнить мечом). – «Deo gratias» (благодарение Богу), – ответил св. епископ.

Гонение и при Валериане соединено было с пытками и продолжительным томлением в темнице. Языческое население и в это время относилось к христианам довольно спокойно, и так как второй эдикт с особенною силою ударял только на предстоятелей и между ними на особенно выдающихся, то простые христиане в самую эпоху гонения держали себя с замечательной свободой.

Так, например, когда Киприан был взят окончательно под стражу, то приведенный в Карфаген лишь поздней ночью, он не мог тогда же явиться на суд. Все карфагенские верующие собрались ночью к тому дому, в котором находился епископ. Составилась, таким образом, христианская *vigilia*; но, опасаясь за благосостояние паствы, епископ сам просил собравшихся разойтись, чтобы в настоящее время не случилось какой-нибудь неприятности. Точно так же верующие собрались и утром и немало не скрывали того, что они принадлежат к церкви Киприана. Когда старца епископа вели на суд, один из верующих предложил ему переменить одежду, потому что утомленный епископ был весь покрыт потом. Когда, наконец, Киприан был осужден и веден на место казни, то при этом присутствовали пресвитеры, которым он передал свои одежды; диакон и епископ обвязали ему одежду на руках, прежде чем он наклонил голову под меч. Акты рассказывают, что Киприан поручил собравшимся клирикам выдать 25 золотых монет тому палачу, который должен был казнить его.

То же спокойное отношение языческого населения к христианству сказывается в Испании. Когда Фруктуоз, епископ тарраконский, с двумя диаконами был осужден президом Эмилианом на сожжение на костре, то его сопровождали с сожалением толпы народа не только верующих, но даже и язычников, любивших этого епископа за характер его. Многие верующие выходили навстречу и предлагали ему выпить ароматического вина; но епископ отказался, потому что не время было еще разрешать пост (21 января была пятница). Любопытно, однако, что сам судья отнесся к епископу довольно строго и резко. Характерна фраза его пред

произнесением приговора. На вопрос судьи: «епископ ли ты?», Фруктуоз ответил: «sum». А судья на это ответил ему: «fuisti», что значит: «ты был епископом», т. е. ты когда-то существовал: этими словами судья как бы высказывал приговор. Но по крайней мере с фактом существования христианства этот презид давно примирился. В числе его домашней прислуги были христиане, которые дочери Эмилиана рассказывали, что святые мученики, епископ и диаконы, взяты на небо. Говорили об этом и самому Эмилиану, и он ходил смотреть, не увидит ли и он вознесения на небо душ святых мучеников. Очевидно, и этот презид в своих карательных мерах против христиан не считал нужным выходить за пределы тяготевшей на нем официальной необходимости. Отсюда видно, что язычники относились к христианству равнодушно.

Мученики нумидийские держали себя во время гонения с особенным даже героизмом, и, по-видимому, желая мученичества, они намеренно объявляли себя клириками, хотя не имели права на это. Рассказывается, что Иаков пожелал (*affectavit*) исповедать себя не только христианином, но и диаконом, а Мариан объявлял себя только чтецом, чем и был в действительности (*sicuti fuerat*). В другом месте Африки было взято под стражу довольно много христиан, и один из них, диакон Флавиан, пользовался особенною любовью язычников. Его окружали язычники и умоляли со слезами принести жертву богам, а затем предоставляли ему думать и жить, как угодно. Но Флавиан на это не согласился. Когда все остальные исповедники были осуждены и дело доходило до Флавиана, то язычники закричали, что он неправду говорит, что диакон: он не диакон. Суд обратил внимание на этот крик и отправил Флавиана опять в темницу. Через два дня Флавиан приведен снова на суд. На суде его спросили, зачем он лжет и называет себя диаконом. «Я вовсе не лгу», – ответил Флавиан. Но в толпе закричали опять, что он лжет. Подано даже было письменное заявление в этом смысле. Флавиан разъяснял, что ему незачем лгать, так как это не принесет никакой пользы. Но толпа вопияла, чтобы судья подверг Флавиана пытке; этого желали не по кровожадности, а в надежде на то, что мучения заставят Флавиана не показывать, по крайней мере, того, что он диакон. Таким образом, он остался бы в живых. Но судья, видя непреклонную твердость исповедника, не стал подвергать его истязаниям и осудил на смерть.

Сострадание толпы выражено своеобразно и грубо, но тем не менее этот факт свидетельствует, что язычники помирились уже с существованием христианства в их среде и не были особенно расположены теперь преследовать христиан. Разумеется, при казнях

христиан всегда находились люди, довольные истязаниями. Но это явление естественно уже потому, что римский народ воспитан на таких кровавых потехах, как цирковые зрелища, и для римлянина видеть какое-нибудь кровопролитие вроде борьбы человека с человеком или человека с животным составляло одно из тех своеобразных наслаждений, в котором они не могли отказать себе при зрелищах мученичества. Но первоначальная сила вражды язычников к христианам в то время была несомненно сломлена.

Эдикт Галлиэна и положение христиан до гонения при Диоклетиане

Преемником Валериана остался сын его Галлиэн (260–268), который еще при отце был объявлен императором. По своему характеру этот император – игра случая. Это был человек совсем не государственный, с сильными задатками художника и со всеми недостатками, свойственными довольно обычному типу артиста. Император Коммод был гладиатором на троне, Гелиогабал напоминает шута, а Галлиэну лучшее место было бы в Афинах. Он, действительно, всеми симпатиями тяготел к этому городу; он считал за удовольствие быть гражданином афинским, гордился тем, что состоял «архонтом» Афин, и мечтал о причислении себя к сонму афинских ареопагитов. Это был отличный оратор, талантливый поэт, многосторонний художник. По личному характеру это был облагороженный Гелиогабал, несколько распущенный, но не развратный, веселый, шутливый, необыкновенно добродушный. Зато для престола он положительно не годился, и у римских историков оставил по себе самую плохую репутацию. Его правление было вовсе не из спокойных; между тем, по отзыву историков, он жил в роскоши (*luxuria*), держал себя как человек неспособный. Римскою империею он управлял не лучше, чем управляют мнимую империею дети, когда играют между собою в цари. В самом деле, всевозможные неудачи, случавшиеся в его царствование, он принимал с невероятною, чисто детскою шутливостью. Докладывают ему, например, что от его власти отложился Египет. «Ну, что ж, – отвечает император, – разве мы не можем жить без египетского льна?» На Азию, говорят, напали скифы, эта провинция жестоко пострадала от землетрясения. Император отвечает: «А разве мы без азийских тканей не обойдемся?» «Отпала от подданства Галлия». Император только засмеялся и сказал: «Да разве аррасскими военными плащами (*sagum*) только и держится римская империя?»

В его царствование различные претенденты на престол постоянно появлялись преемственно и часто одновременно на различных концах империи, а император, проживая в Риме со своими друзьями, говорил лишь о том, что у него приготовлено к обеду, какое на сцене представление и какие будут завтра цирковые игры. Народ негодовал на него и даже оскорблял за то, что он оставлял без возмездия плен и смерть отца. Он относился в данном случае с поразительным равнодушием к этим вызовам и наказывал лишь тогда, когда заявления в этом смысле

становились невозможно дерзкими. Говорят, когда ему доложили, что отец его умер в плену, он сказал: «Я знал, что отец мой был смертен». Нельзя не признать, что характер этого распущенного императора был необыкновенно мягкий. Шутки, которые он проделывал с лицами, навлекавшими его гнев, были совсем не шутки Гелиогабала. Рассказывают, например, что во время цирковых представлений выпущен был свирепый огромных размеров вол. Против него выступил неопытный боец (venator), стрелял в него десять раз и не убил. Послышались насмешки. Но вдруг император этому бойцу посылает корону. Когда все встретили этот поступок с недоумением, то он приказал ответить через герольда: «В такого вола столько раз не попасть – трудное дело» (taurum totiens non ferire difficile est).

Этот благодушный преемник Валериана и в отношении к христианам заявил себя самым лучшим образом. Поэтому современники его христиане не могут достаточно восхвалить его царствование. Дионисий александрийский, живший при Декии и Валериане, так отзываясь об утверждении власти собственно Галлиэна над римскою империею: «после небольшого облачка, на короткое время омрачившего ясное небо, наконец, снова засветил еще более яркий свет уже и прежде светившего солнца». Христианские епископы, жившие при нем, отзываюся об его царствовании как «о мире всех церквей». Этот мир церквей покоится на его эдикте, который он издал, как только ему сделался известным несчастный исход войны с персами его отца. Он издал тогда указ (ta programmata), которым приостановил действие эдиктов Валериана против христиан и предоставил предстоятелям церквей свободно отправлять свои религиозные действия.

Самые «программы» не дошли до нас. Сохранился, и то в плохом греческом переводе, лишь рескрипт императора, данный на имя Дионисия александрийского и других египетских епископов, когда в 262 г. Египет перешел под власть Галлиэна. «Император Кесарь Публий Ликиний Галлиэн, благочестивый благополучный Август, Дионисию, Пинне и Димитрию и прочим епископам. Я приказал во всем мире привести в исполнение благодеяние моего дара, чтобы полиция отступилась от мест богослужбных. Поэтому и вы, в силу настоящего рескрипта, можете пользоваться ими, так что никто не будет беспокоить вас. Чтобы этим правом мог воспользоваться каждый из вас, об этом я сделал давно распоряжение. В этом смысле получил предписание и Аврелий Квирий, заправляющий финансовою частью в Египте» (Eus. VII, 13). Вместе с тем посланы были на имя всех других епископов подобные же указы, где

говорится о возвращении христианам кимитирий.

Некоторые ученые и прошедшего времени и современные (например, Gorres) толкуют выражение церковных писателей о «мире церквей» и рескрипт Галлиэна в том смысле, что Галлиэн дал христианской религии свободу признанной законом, возвел ее в разряд религий дозволенных и таким образом существенно изменил римскую политику в отношении христиан, отменяя все, что было направлено против христиан римской империи, начиная с Траяна. Но значительная часть других ученых не соглашается с подобным толкованием, находя, что этот рескрипт дает христианам меньше, чем возведение их религии в разряд признанных государством.

В самом деле, в тексте рескрипта, как он доселе сохранился, нет заявления о том, что христианство признается религией) дозволенною, что допускается, например, принимать ее всякому. Не говорится даже и о том, что все действовавшие против христиан законы теперь отменяются. Рескрипты Валериана, направленные против христиан, несомненно, отменяются фактически, лишаются действия. Но эти рескрипты были, так сказать, частным проявлением общего начала. Христианство не было религией, дозволенной уже со дней Траяна, но не всегда было положительно гонимо. Валериан установил особую форму преследования, которая действовала лишь до тех пор, пока он царствовал. Уже первым эдиктом воспрещено было христианам составлять богослужебные собрания и входить в кимитирии. Так как за кимитириями по приказанию императора установлен был надзор, то весьма вероятно то предположение, что эти общественные места, принадлежавшие христианам, были, наконец, отобраны в казну и, таким образом, отчуждена общественная собственность, принадлежавшая христианам. Галлиэн в своем рескрипте дал понять, что эдикт его отца в этом направлении действовать не будет, и приказал возвратить христианам отобранную у них собственность или, по крайней мере, предоставить им свободный вход в эти места. Но относительно характера самой христианской религии он не произнес никакого суждения, считать ли ее дозволенною или недозволенною. Даже слово «христианин» в рескрипте не встречается. Ни в адресе, ни в тексте христиане не называются христианами; они рассматриваются как одно из религиозных обществ, подведенных под понятие «*collegia tenuiorum*» (корпорации людей маленьких). Рокового вопроса о «*nomen*» Галлиэн не поднимал; он делал вид, что не понимает, каким епископам адресует свой эдикт, а епископы были во всякой коллегии. Следовательно, принципиально он ничего не решил, и только из контекста видно, что речь

идет о христианах.

Таким образом, весьма возможно, что эдикт Галлиэна отменял только два предшествовавшие эдикта его отца, но вместе с тем оставлял в силе органический закон Траяна, определявший отношение римских государственных властей к христианству. Христианская религия оставалась по-прежнему недозволенной. Двойственное отношение правительства к христианству, как корпорации, объясняется положением в римской империи коллегий, т. е. различных обществ и братств. Римская империя относилась вообще к коллегиям недоверчиво, но всегдашним, так сказать, исключением из этого общего правила пользовались так называемые *collegia tenuiorum* и особенно *collegia funeraticia*. Поэтому даже в то время, когда христиане были преследуемы весьма жестоко, их места погребения пользовались все-таки известного рода покровительством законов и лишь во время крайних общественных беспорядков и народного возбуждения, когда среди черни раздавались яростные вопли: «*areae non sint!*» (места погребения христиан пусть не считаются за агеае), лишь тогда подвергались разграблению и разрушению места погребения христиан, иногда выбрасываемы были христианские трупы. Но на подобной точке даже ярость народа не могла удержаться. Существенную перемену в этом отношении представляет эдикт Валериана, по которому христианам запрещался вход в кимитирии. Галлиэн возвращает христианам их собственность как погребальному обществу в лице его законных представителей, епископов (председатели и в греческих коллегиях назывались епископами). Галлиэн оставался на почве действующего римского права и отменил только два эдикта, изданные его отцом. Христианство, следовательно, при Галлиэне еще не получило прав религии дозволенной.

Но было бы несправедливо и умалять значение рескрипта Галлиэна. Об одном из самых лучших императоров, покровительствовавших христианству, Александре Севере, замечено только, что он христиан терпел (*christianos passus est*), игнорировал их существование. Галлиэн, по своему добродушию, пошел и здесь дальше простого игнорирования. В предшествующие благоприятные царствования христиане должны были довольствоваться лишь тем, что против них правительство не издает каких-нибудь особых предписаний и не поощряет враждебных действий начальников провинций, но не могли сослаться на что-нибудь более положительное. Теперь христиане получили в свои руки рескрипт императора, писанный в благосклонном к ним тоне, и этот рескрипт ясно показывал, в каком направлении хочет держаться император по

отношению к христианам. Таким образом, не возводя христианства на степень религии дозволенной, рескрипт Галлиэна все-таки создавал под ногами христиан несколько более прочную почву, чем та, на которой они стояли доселе.

А что действительно этот рескрипт далеко не отменял всего законодательства, действовавшего против христиан, и что закон Траяна и теперь оставался во всей силе, это чрезвычайно хорошо показывает сам Евсевий, отзывающийся о царствовании Галлиэна как о таком, в которое установился всеобщий мир церковей. Вслед за этими словами непосредственно он рассказывает, что во время этого всеобщего мира в Кесарии палестинской был усечен мечом за христианское вероисповедание некто Марин, отличавшийся на военной службе, человек знатного рода и имевший значительное состояние. Случай, который довел его до смертной казни, был весьма оригинален и хорошо характеризует положение, созданное для христиан рескриптом Траяна.

Марин состоял на военной службе. В том легионе, к которому он принадлежал, оказалось вакантным офицерское место (центуриона). По своим заслугам более других товарищей имел права на это место Марин. Уже *judex* присудил ему повышение в указанный чин, и Марин подходил, чтобы получить соответствующие инсигнии, т. е. известный военный пояс и виноградную ветвь, как вперед выступил пред трибуналом другой претендент на это место, соперничавший с Марином. Он сейчас же заявил, что по древним законам (*kata touV palaiouV nomouV*) Марин не имеет права занять этот чин, потому что он христианин и не приносит жертвы в честь императора, а место вакантное принадлежит ему – истцу. Судья немедленно спросил Марина, действительно ли он христианин? Марин отвечал: «Да». Военный суд был строг и краток. Судья тотчас дал Марину на размышление три часа, чтобы по истечении этого времени он отрекся от христианства или ожидал всего худшего за неповиновение государственному закону. Видимо, смущенный подобным исходом дела, Марин отошел от трибунала. Здесь его встретил епископ кесарийский Феотекн, одно из лиц, стоявших под влиянием Оригена. Епископ заговорил с Марином и незаметно привел его в христианскую церковь. Затем, распахнув хламиду Марина, он одною рукою указал на бывший у него меч, а другою показал Евангелие и предложил ему выбор между христианством и военным положением. Марин немедленно протянул правую руку к Евангелию. Напутствовав его своим благословением, епископ отпустил его. Три часа прошли. Марин снова явился пред трибуналом, признал себя христианином и осужден был на усечение

мечом. Таким образом, по действовавшим древним законам, христианин за исповедание именно христианства был осужден на смертную казнь. Но в то же время в Кесарии палестинской проживал один из римских сенаторов Астурий. Тот совершенно открыто показал, что он тоже христианин: он драгоценною одеждою обвил тело пострадавшего мученика и сам на своих плечах нес его. Это было известно целому городу; но обвинитель не выступил, и, таким образом, он остался пощажённым.

Таким образом, при самом Галлиэне имел еще такое жестокое применение против христиан старый закон. Ясно, что дозволенною религиою христианство не было признано. Но это не исключает того, что положение христиан в римских легионах, открытое религиозною политикою Галлиэна, значительно улучшилось. По крайней мере, два относящиеся уже к царствованию Диоклетиана факта показывают, какою терпимостью пользовались в то время христиане.

Положение это, созданное ходом событий, нужно признать характерным. Христиане не добивались у римского правительства никаких привилегий, кроме свободы веры. Да и не было надобности им добиваться привилегий, так как благодаря обстоятельствам времени они занимали положение привилегированное, хотя эта привилегия заключалась именно в том, что они представляли собою сословие непривилегированное. В римской империи сильно было развито муниципальное правление. Все граждане должны были нести различного рода «*munera*» или повинности. Некоторые должности подводились под категорию «*honores*», и на кого падали эти «почести», тот подвергался большим имущественным издержкам. Избрание христиан на муниципальные должности ставило бы их лицом к лицу с язычеством, так как иные должности имели характер языческий, и ничего не могло быть неприятнее для христиан, как быть привлечёнными к куриальной должности. Но к счастью христиан, и вследствие принадлежности к низшему слою общества, и по имущественному цензу, они были устранены от муниципальных должностей. Этим объясняется, может быть, тот факт, что Киприан карфагенский, при обращении в христианство, отказался от своего имущества и вместе с тем от привилегий, соединённых с имущественным цензом.

Но опасность для христиан существовала другого рода – быть взятыми в военную службу, а положение солдата-христианина было затруднительно, так как он не мог совершенно скрывать своего вероисповедания. Но и здесь христиане были под известной эгидой. Дело в

том, что у римлян военное сословие было почетным и соединялось с известными выгодами. Рекрутства, в настоящем смысле этого слова, не было, и римские легионы наполнялись добровольцами, вереницей шедшими записываться и отвечавшими условиям военной службы. Христиане поэтому могли попасть на службу только в исключительных случаях. Однако моровая язва в течение нескольких лет истребляла римское население, количество добровольцев убывало, и для пополнения легионов римское правительство должно было прибегать к наборам. Но и в военной службе можно было долго быть христианином, не обнаруживая своей веры. Тертуллиан в одном из своих сочинений рассказывает, что один воин-христианин был казнен за то, что, получив в отличие корону, он на одном из парадов, когда все явились с коронами на головах, не сделал этого, а нес ее в руках, и тем самым выдал себя и был казнен. Случай этот вызвал различные мнения; некоторые говорили, что воин должен был возложить корону на голову и не вызывать гонения.

Но теперь встречаются и другого рода явления. В 295 г. (в царствование уже Диоклетиана) в африканском городе Тевесте производился набор солдат. Между новобранцами обращал на себя внимание один христианин, по имени Максимилиан. Этому молодому человеку был 21 год и его призывали к военной службе. Проконсул Дион, заведовавший набором, приказал осмотреть этого Максимилиана. Его поставили в станок, но здесь он заявил: «Мне нельзя служить (*militare mihi non licet*), потому что я христианин». Проконсул приказал его смерить; в нем оказалось росту 2 аршина 7 вершков – совершенно годная мера для солдата. Поэтому Дион приказал надеть на него значок воина – свинцовое ожерелье. Но Максимилиан отвечал, что, если наденут ему это ожерелье, он все равно сбросит его: он не может служить. «Отчего это?», – спросил проконсул. «Потому что я христианин, – был ответ, – не могу служить (*militare non possum*)». Проконсул возразил: «В войске государей наших, священных императоров Диоклетиана и Максимиана, есть много воинов христиан и они даже служат в лейб-гвардейском корпусе».

Но Максимилиан стоял на том, что он не может служить, потому что не может делать зла. «Да разве служить в военной службе значит делать зло?» – спросил проконсул. «Ты сам знаешь лучше», – ответил Максимилиан. Тогда проконсул за такое упорство приказал казнить его мечом. Мученик произнес: «*Deo gratias*», – и был отведен на казнь.

Около 298 г., несомненно раньше открытого гонения Диоклетиана, был такой случай. Праздновали вступление на престол императора, так называемый *dies natalis*. Местное начальство давало официальный обед, в

котором должен был принять участие и состоявший на действительной службе в траяновом легионе центурион Маркелл. Может быть, предполагалось пред торжественным обедом жертвоприношение или по чему-либо другому, но в это время в Маркелле пробудилась скрупулезность христианской совести и он усумнился в своем праве принять участие в обеде. Поэтому, в присутствии целого легиона, пред римскими знаменами, он сбросил и пояс и виноградную ветвь, составлявшие отличие центуриона, и громогласно заявил: «Я служу Иисусу Христу, Царю вечному (Jesu Chresto, regi aeterno milito), с этих пор перестая служить и не хочу кланяться императорам, ложным вашим богам и деревянным идолам». Маркелла схватили. На официальном допросе презида легиона Маркелл повторил свое исповедание и здесь произнес несколько слов против язычества, ударяя на то, что он христианин. Его заключили под стражу. Когда затем он представлен был на суд проконсула, последний начал допрос: «Правда ли все, что о тебе докладывают? правда ли, что в присутствии войска пред знаменем ты сбросил знаки своего звания?» Центурий Маркелл подтвердил, что правда. «Правда ли, что ты заявил об этом поступке официально?» «Правда», – отвечал Маркелл. «Правда ли, что ты отказываешься служить императору?» И это подтвердил Маркелл и затем прибавил, что он воин Христов и потому не может служить императору. За подобное оскорбление военной дисциплины и недостаток военного чувства верноподданничества Маркелл осужден был на казнь мечом.

Эти два факта, о которых рассказывают вполне достоверные так называемые акты проконсульские, хорошо характеризуют положение дела, в котором находились христиане даже в первые годы царствования Диоклетиана. Из этих обоих актов видно, что христиан об их вероисповедании не спрашивают. Они сами заявили, что они христиане и во имя своих религиозных убеждений отказываются от службы. Они страдают за свои убеждения, но при таких убеждениях они пострадали бы и в России в настоящее время, потому что уклонение от военной службы неразумно и преступно. Эти христиане, очевидно, живут стариной и не хотят ни к чему приспособляться. Раньше христиан не брали в военную службу, а отсюда у них составилось особое воззрение на пребывание в военной службе, как на делание зла. Защиту себя они считают принципиально неподобающей христианину. Заявление этих солдат, что они христиане, не волнует военных начальников, а волнует их отказ от одной только службы. Проконсул Дион пытается даже успокоить религиозную совесть Максимилиана, указывая на тот факт, что в войске

много христиан. Но в том и другом случае приговор, осуждавший мучеников на смертную казнь, совсем не упоминает, что их наказывают как христиан, как сакрилегов; а основанием для приговора является нарушение военной дисциплины или общего верноподданнического долга в отношении к императору.

Таким образом, положение христианства к тому времени было уже настолько прочно, что на принадлежность к христианскому обществу не указывается хотя бы в виде отягчающего вину обстоятельства. Христианство сделалось настолько обыденным явлением, что христиане являются даже в лейб-гвардии императора, и многие из них уже настолько чувствовали себя гражданами земного государства, что, забыв излишнюю скрупулезность, служили в войсках, где их было так много, что Диоклетиан пред гонением специально занялся очисткой своего войска от христианского элемента. Но тем не менее, так как закон, установленный Траяном, не был отменен, то в отдельных случаях христиане, помимо даже подобных столкновений с военной дисциплиной, могли навлекать на себя обвинение в принадлежности к христианскому обществу и могли быть осуждаемы. Таким образом, никак нельзя отрицать того, что христианские мученики могли быть и в промежуток между 261 и 303 годом, так что мир христианских церквей в то время в значительной степени был прочен, но все же это был мир относительный.

Этот мир едва было не был прерван в конце царствования императора Аврелиана (270–275). Император Аврелиан принадлежал, по отзыву римских историков, к разряду лучших императоров. И действительно, это был характер в высокой степени благородный. Среди римлян времени упадка это был истинный Катон своего века. Известного рода преемство устанавливается между гонителями христианства. Император Декий весьма выгодно отзывается о сенаторе, уже выдавшемся в то время. Валериане, будущем императоре, а Валериан точно так же самым лестным образом аттестует этого Аврелиана. Аврелиан проходил различные посты в военной службе и здесь заявил себя как brave офицер неустрашимой храбростью. Солдаты, для отличия его от другого Аврелиана, дали ему прозвище: *Aurelianus manu ad ferrum* – «Аврелиан, у которого рука всегда при эфесе». Во время одного сарматского похода этот Аврелиан в один день уложил своею рукою 48 человек, а во все время карьеры – до 1000 неприятелей. Солдатскую дисциплину он поднял на самую высокую степень и охранял среди войск чистоту нравов со строгостью, которой мог бы позавидовать и Катон. За преступление в этом отношении он приказал одного солдата разорвать между двумя согнутыми и потом распущенными

деревьями; свою собственную рабу за подобное же преступление он приказал казнить мечом. Его стол, как и одежда, был самый простой; уже будучи императором, он не позволял своей супруге носить тунику из чистого шелка на том основании, что считал безнравственным покупать нитки на вес золота (тогда оба эти товара шли *a 1 pari*). Вообще, умеренность он старался водворить во всех слоях общества. Несмотря на то, что как частный еще человек он занимал высокие должности, он был до такой степени беден, что когда, наконец, в вознаграждение за военные доблести его вздумали наградить консульством, то оказалось, что он не может воспользоваться подобным высоким отличием, потому что у него нет средств дать римскому народу цирковые игры, обязательные для консула, и император Валериан сделал распоряжение, чтобы требуемая на то сумма была выдана из казны. Вот, таким образом, какой высокий характер в данном случае выступает в роли гонителя христиан. Разумеется, в этом Катоне третьего века эти черты проявлялись иногда своеобразно и переходили даже прямо в жестокость, тем не менее не неизвестно, что этот император был в высокой степени справедливый, строгий блюститель законности.

Эту справедливость в отношении христиан он показал в первые годы своего царствования. В последние месяцы 269 года в Антиохии состоялся второй собор против епископа Павла Самосатского. Он был уличен в ереси, объявлен низложенным, и преемником ему назначен епископ Домн. Но при сильной поддержке известной императрицы Зиновии низложенный еретик вовсе не думал отступить от епископского звания, именно, он не хотел оставить принадлежавшего антиохийской церкви дома, который он занимал как епископ. Положение христиан было в высокой степени затруднительное, потому что приходилось требовать себе защиты и покровительства от принудительной силы – римского правительства, которое смотрело на христианство, как на религию недозволенную. Просьба об этом поступила Аврелиану, когда он утвердил в конце 272 – начале 273 г. свою власть на востоке. Император решил, что кафедра должна принадлежать представителю той партии, на стороне которой стоят епископы итальянские и, в частности, епископ римский. Таким образом, Павел Самосатский с величайшим позором выгнан был из антиохийского церковного дома уже полицейской властью. Ясно, что при Аврелиане христиане заявили о себе с достаточной открытостью, и такое положение продолжалось во все время его царствования.

Но в последние месяцы своего правления Аврелиан почему-то изменил свою политику в отношении к христианам и, по одному известию

(Лактанция), издал *сruenta edicta*, кровавый эдикт, предписывавший всех христиан принуждать к отречению от христианства и жертвоприношениям. Но по Евсевию, дело представляется в гораздо более мягком виде: Аврелиан изменил свое отношение к христианам и задумал издать какой-то рескрипт, направленный против них, но именно в то время, когда он носился с этою мыслию и, так сказать, уже подписывал самый рескрипт, Божий суд словно за локоть удержал его, т. е. случилось, что против Аврелиана устроился заговор и он погиб от руки прислуживавшего ему писца. Это было в марте 275 г. Аврелиан в это время находился во Фракии, и, следовательно, или предположенный рескрипт против христиан вовсе не был издан, или, если и был издан, то действовал лишь несколько месяцев этого 275 г. и имел свое применение только разве во Фракии. Таким образом, общий мир и при Аврелиане в действительности остался ненарушенным. Спокойное положение христиан, установленное Галлиэном, продолжалось и во все время его правления.

Гонение при Диоклетиане и его соправителях и положение христиан при их преемниках

Последнюю битву христианству дали императоры, которых тоже приходится относить к разряду лучших правителей римской империи. С 284 г. римская империя перешла во власть Диоклетиана (284–305), который дал себе еще прозвище *Jovius*, претендуя на особенное покровительство себе Юпитера. Это был человек, происшедший из низших общественных слоев, прошедший сполна всю военную карьеру, начиная с положения простого солдата, и таким образом добившийся до императорской короны. Умственная подготовка Диоклетиана к высокому положению не могла быть сколько-нибудь значительной. Но тем не менее это был человек, одаренный высоким природным здравым смыслом, и после Аврелиана, который заявил себя как восстановитель пределов римской империи в ее прежних границах (*restitutor orbis*), Диоклетиан показал себя как реформатор римской империи. Реформы его затронули общественные слои весьма глубоко, и Константин, их завершивший, был в данном случае его продолжателем. О характере и природном уме Диоклетиана говорит то обстоятельство, что он, единодержавно властвуя над всею римскою империею, сам собою дошел до мысли, что таким обширным пространством, со всех сторон окруженным дерзкими врагами, управлять одному лицу в высшей степени затруднительно. Поэтому он решился в 285 году разделить свою корону со своим товарищем по оружию Максимианом Геркулием, а в 292 году приобщил ко власти еще двух лиц с меньшими правами, именно, оставив за собою и Максимианом титул августов, Диоклетиан избрал еще двух кесарей, Констанция Хлора для запада и Максимиана Галерия для востока. При этом Диоклетиан полагал, что когда силы его и другого августа придут в упадок, то они отрекутся от престола и преемниками августов будут кесари. Отречение от власти – дело незаурядное и во всяком случае показывает в Диоклетиане весьма честного человека. Но это был теоретик до мозга костей. Такова была и его правительственная система. На практике он восстановил систему усыновления, впервые примененную Нервою. Но не принято было в соображение то обстоятельство, что и сам государь мог оказаться не бездетным. Так и случилось. Диоклетиану суждено было видеть собственными глазами крушение своей правительственной системы.

Гонение против христиан открыто было в 303 г. Под какими влияниями совершился этот переворот, что Диоклетиан, терпевший

христиан так долго, целых двадцать лет, решился, наконец, поднять на них жестокое гонение? Разумеется, дело было бы всего яснее, если бы этот факт можно было понять как увенчание целого здания реформ, предпринятых Диоклетианом. Но для подобного суждения нет достаточно твердых посылок. Поэтому и современные ученые большею частью отказываются от этой точки зрения. На противоположной крайности стоят другие ученые, которые утверждают, что Диоклетиана нельзя считать гонителем христиан, что в данную эпоху это был слабый старик, которым заправлял до наглости дерзкий и энергичный Галерий, так сказать, принудивший его принять участие в преследовании христиан. В подобном воззрении на Диоклетиана чувствуется значительная идеализация. Проще всего то предположение, что Диоклетиан мог терпеть христиан, не считая нужным, по своей инициативе, принимать против них какие-нибудь меры. Но вместе с тем это был не более как римский государственный человек, который мог терпеть христиан и мог покровительствовать им, но в случае, если бы потребовалось принять против них какие-нибудь меры, не остановился бы и пред жестокими. Кроме того, историки характеризуют его как человека, который умел оставаться вдали от непопулярных мер и, если они были необходимы, то умел так направлять своих помощников, что они казались инициаторами этих мер. Тем не менее причину воздвигнутого на христиан гонения мы должны искать не столько в политической системе Диоклетиана, сколько в личных обстоятельствах его жизни. Пораженный в конце ее старческой немощью, он легко мог подчиниться влиянию своего зятя Максимиана Галерия, который ненавидел христиан и легко убедил Диоклетиана, что они являются виновниками пожара в никомидийском дворце. Галерий побудил Диоклетиана издать эдикт от лица всех четырех правителей, чтобы, таким образом, было воздвигнуто на христиан гонение во всей римской империи.

Галерия и нужно главным образом считать нравственным виновником гонения против христиан, поднятого при Диоклетиане. Это был человек, происходивший, подобно Диоклетиану, из самых низших слоев общества. Он находился под самым сильным влиянием своей матери, яркой язычницы. По своему характеру он был гораздо более груб и менее проникновенен, чем Диоклетиан. Тем не менее, на его стороне была энергия и военная храбрость. Его положение как кесаря не оставляло ему особенно широкого влияния на императора в лучшую эпоху его правления. Но в положении дела произошла благоприятная для Галерия перемена, когда он возвратился из персидского похода 296–297 года, покрытый славою блистательных побед. Его общий авторитет в империи

чрезвычайно от того поднялся, так что он претендовал на честь более чем простого кесаря, и влияние его на Диоклетиана сделалось гораздо более значительным. По-видимому, в Вифинии этот Галерий попал под влияние Иерокла, языческого философа, известного своею враждою к христианству. Таким образом, Галерий, достигший верха своего могущества как кесарь, и начал постепенно подготавливать свой удар против христиан.

Христиане раньше, как такие, не подвергались какому-нибудь притеснению: даже прямо указывается, что христиане могли служить в лейб-гвардии, состоять на дворцовой службе. Достигши могущественного положения, Галерий начинает, по-видимому, постепенно очищать войска от христианского элемента. Случаи в этом роде известны с положительностью из 302 г., когда и сам император Диоклетиан, по настоянию жрецов, в одном городе должен был дать распоряжение о том, чтобы служившие в армии христиане или отрекались от христианства и приносили жертву богам, или оставляли службу. Сам Галерий действовал в этом отношении с большой решительностью, так что некоторые из христиан, которые вынуждены были оставить службу, сделались мучениками. Разумеется, начальники отдельных частей войска весьма скоро поняли, откуда дует ветер, и, зная, что Галерий представляет влиятельную силу, что верховная власть в конце концов перейдет к нему, тоже принялись за очищение вверенных им частей от христиан. Впрочем, большею частью дело обходилось без мученичества: христиане просто слагали свои военные знаки и удалялись из армии. Уже самая многочисленность христиан налагала известную осторожность на тех, которые принимались за подобные меры к очищению.

В благоприятную эпоху мира христианство распространилось в империи значительно широко. Христиане начали строить отличавшиеся известным великолепием обширные церкви. В самом дворце императора находилось довольно много слуг, преданных христианству. По-видимому, жена самого Диоклетиана Приска и его дочь Валерия были весьма благосклонны к христианству. Дело доходило до того, что христиане занимали места правителей отдельных областей, и сделано было распоряжение, чтобы на них не возлагали обязанности принимать участие в жертвоприношениях богам. Эпоха мира, однако, дала знать себя и с отрицательной стороны. Нравственный уровень христиан значительно понизился. Епископы часто заявляли о своем существовании именно жестокими распрями друг с другом. Поэтому христиане этой эпохи оказались, по-видимому, мало подготовленными к приближающемуся

штурму.

Дело открылось 23 февраля 303 г. тем, что великолепная никомидийская христианская церковь была разрушена, а на другой день выставлен был подписанный Диоклетианом и Галерием эдикт, объявлявший преследование христиан. Пункты этого эдикта были в высшей степени сложны. Приказано было места общественных собраний христиан, как обширные церкви, так и маленькие (*conventicula*), разрушить, священные книги от христиан отобрать. Затем все христиане подвергались, так сказать, гражданской смерти. Без различия своего ранга и состояния все христиане объявлены подлежащими пытке. Те, которые занимали должности, объявлены лишенными этих должностей. Сказано, что все могут обвинять христиан, но христиане не имеют права выступать против кого бы то ни было обвинителями на суде и даже обращаться к гражданскому суду с просьбой о защите.

В частности, было предписано, чтобы так называемые *honestiores*, т. е. люди или знатного происхождения, или занимавшие значительные должности, объявлялись бесчестными. Люди незначительные, но свободные, состоявшие в какой-нибудь службе, доводятся до лишения свободы. Наконец, рабы, если они останутся твердыми в христианстве, должны отказаться от права на освобождение. Этот эдикт был выставлен в Никомидии.

Вскоре после издания первого эдикта в 303 г. два раза случился пожар в никомидийском дворце Диоклетиана. Галерию удалось убедить императора, что в пожаре виновны христиане. В этот же год появились два претендента на императорскую корону в Армении и Сирии. Христиане и здесь были заподозрены в сообщничестве с заговорщиками. Таким образом, положение их сделалось еще более неблагоприятным, и в том же 303 г. последовало еще два эдикта. Первый (второй во время гонения) предписывал всех представителей христианского клира, епископов, пресвитеров, диаконов, даже чтецов и экзоркистов заключать в темницу. И этот эдикт приведен был в исполнение с таким усердием, что даже для уголовных преступников не оставалось места в темницах, переполненных христианскими духовными лицами. Затем последовал третий эдикт, который предписывал принуждать взятых под стражу духовных лиц к принесению жертв и исполнивших это требование отпускать на волю, а твердых в христианстве принуждать к исполнению всевозможными пытками. Действие этого эдикта, впрочем, было временно приостановлено, потому что зимою в 303 г. император Диоклетиан праздновал свое 20-летие, для чего он прибыл даже в Рим. По случаю этого

радостного события издан был манифест, милость которого распространилась на христиан, которые были выпущены из темниц.

Впрочем, Галерий умел наверстать эту потерю. В 304 г. Диоклетиан был болен при смерти. Поэтому фактически правителем востока оставался деятельный кесарь, который в 304 г. и издал последний (четвертый) эдикт, самый страшный, которым предписывалось всех вообще христиан во всех местах принуждать к принесению жертв и добиваться этой цели всевозможными пытками.

О том, какого рода должны были быть судебные процессы против христиан, можно судить по одному примеру, который подал сам Диоклетиан. После первого эдикта он принялся за очищение своего двора от подозрительных личностей, какими считали христиан, и вот как пытали в его присутствии одного христианина Петра. Сперва его били плетью до того, что стали видны кости. Затем его раны полили смесью соли и уксуса и, наконец, изжирили на самом медленном огне. По этому можно было судить, какие приемы должны употреблять усердные исполнители императорского эдикта. И, действительно, весьма многие правители областей проявляли в этом случае изобретательность самую ужасную. Некоторые истязания были не только страшны, но даже просто омерзительны. Различные правители в этом отношении выработали свою особенную специальность. Жестокость и продолжительность пыток и оскорбительность их для нравственного чувства были таковы, что, кажется, только в это гонение появляются случаи самоубийства христиан. Христиане и в особенности христианки, не желая отдаться в руки посланных арестовать их, сами поканчивали с собою мечом, то бросались в реку, то бросались с верхнего этажа дома, где их хотели арестовать.

Гонение велось особенно сильно на востоке, в Азии и затем в различных частях Египта. Христиан истребляли массами. Евсевий передает о гонении в Фиваиде, что в иной день, во все продолжение этого гонения, погибало до 10 христиан, в иной 20 или 30, в некоторые от 60 до 100. Он же рассказывает, что в одном фригийском городке оказалось все население поголовно христианским, не исключая даже начальников гражданского и военного. Поэтому посланные исполнители императорского эдикта не нашли более удобного способа покончить с этим христианским городком, как обложить его горючим материалом и сжечь, так что все жители, не исключая женщин и младенцев, сожжены. Некоторые из правителей областей, чтобы добиться своего назначения, старались зарекомендовать себя пред императором различными обещаниями. Так, например, рассказывают об одном правителе Анкиры,

что он получил в свое управление этот город потому, что высказал уверенность в том, что он пытками принудит всех христиан оставить свою религию, и действительно, еще до своего прибытия в Анкиру, он нагнал своими обещаниями такой страх, что христианское население в большей части разбежалось, и многие погибали от голода, скрываясь в различных местах и пещерах. Во всяком случае, уже первый эдикт императора сделал воззвание к самым дурным слоям населения империи и к самым дурным страстям. Воры находили безопасную наживу, если принимались грабить дома христиан, и в Анкире христианское население, частью оставшееся в городе, частью бежавшее, подвергалось такому разграблению. Некоторые лица, даже более почетные, не стеснялись пользоваться выгодами этого эдикта. Так, например, в Кесарии каппадокийской пострадала одна мученица Юлитта, женщина с значительным состоянием, которая много терпела от наглости своего соседа, захватившего часть ее имущества. Когда она обратилась к суду, то этот сосед, вместо того, чтобы оправдываться, заявил, что Юлитта не имеет права вести процесс, потому что вести процессы христианам воспрещено, а она христианка и не приносит жертвы богам. Юлитта не отреклась от христианства и ее казнили смертью чрез сожжение.

Нужно, впрочем, заметить, что в некоторых случаях сами христиане навлекали на себя грозу недостатком христианской умеренности в стремлении к мученичеству. Некоторые христиане держали себя положительно вызывающим образом. Евсевий рассказывает о мучениках кесарийских, что некоторые из них приходили к начальникам провинций и заявляли, что они христиане; один из них хотел остановить самого начальника, когда тот приносил жертву. И так как Кесария имела несчастье переходить из рук в руки правителям жестоким, то эти герои гибли в самых утонченных мучениях. Иногда бывало и так, что мучеников подвергали особенным истязаниям по недоразумению. Пример также представляет Кесария. Было взято несколько христиан, которые на вопрос, как их зовут и откуда они родом, позволили себе употребить иносказательное выражение: они назвались жителями Иерусалима, разумея Иерусалим небесный. К удивлению, оказалось, что начальник Палестины, к владениям которого принадлежала Элия Капитолина, не догадался, что этот город прежде назывался Иерусалимом. Он принялся их расспрашивать, где этот Иерусалим. Когда они сказали, что на востоке, то он счел нужным применить к ним самые жестокие пытки, чтобы добиться истины. Ему вообразилось, что христиане в самом деле основали город, враждебный римской империи, в котором они поселились, и ему нужно

было узнать географическое положение города.

Характеричною чертою этого гонения было то, что повсеместное по эдикту, оно не во всей империи было одинаково и по времени и по силе. Частные распоряжения зависели от личного взгляда на дело каждого правителя. Восток терпел более всех других провинций. Здесь действовал Галерий, нравственный виновник самого гонения, простиравший уже при Диоклетиане свое влияние далеко за пределы своих владений. А с 1 мая 305 г. Галерий сделался восточным августом и стал полным распорядителем христиан от Адриатического моря до Малой Азии включительно. Сирию с Палестиною и Египтом он отдал во власть кесарю еще более грубому, чем он сам. Это был его племянник, иллирийский пастух Доя, произведенный затем в полковники и получивший звание кесаря под именем Максимиана. На его правление падает особенное истязание христиан восточных. В области Максимиана гонение на христиан держалось всего долее (с лишком 8 лет).

На западе положение христиан было легче. Максимиан, август Италии, Африки и Испании, был человек военного склада, и, может быть, он предписывал казнить христиан, служивших в войске, потому что есть известие о казнях христианских солдат именно в его половине империи. Известно даже предание, что при нем скончались мученически будто бы 6600 человек (*legio thebaica*); но, может быть, здесь скрывается какое-нибудь недоразумение или преувеличение, и во всяком случае историческое значение этого предания спорно. Но несмотря на характер Максимиана, гонение на западе не ведено было с такою строгостью, как на востоке. Даже римский епископ Маркеллин, не делаясь отступником, не получил и венца мученика. В Испании было несколько случаев казни мучеников. Впрочем, некоторые христиане здесь держали себя настолько вызывающим образом, что, например, эльвирский собор, бывший в 305 г., должен был постановить одним правилом, что убитые в походах на разрушение языческих капищ и идолов, не должны быть признаваемы мучениками. В Африке гонение было ведено всего умереннее, потому что здесь гонение состояло скорее в отобрании священных книг и разрушении и запечатании христианских храмов, чем в самых казнях. Западный кесарь Константин Хлор в своих владениях, Галлии и Британии, постарался, насколько возможно, смягчить действие эдикта, которого он, по своему подчиненному положению, не мог воспретить приводить в исполнение. По Лактанцию, он ограничился лишь тем, что разрушил несколько христианских храмов, но пощадил самих христиан. По Евсевию, он не сделал даже и этого. Но известна, по крайней мере, одна несомненно

мученическая кончина в Британии: в то время пострадал св. Альбан в 304 или 305 г. Из этого нужно сделать заключение, что и здесь некоторые правители провинций пошли дальше своего непосредственного государя, кесаря Константия.

С 1 мая 305 г. Константин сделался правителем всего запада с титулом августа. Здесь гонение прекратилось. Но восточный август Галерий был настолько невелик, что хотя Констанций сам назначил кесарем своего сына Константина, избрал кесарем для запада Севера. Константин добровольно уступил ему Африку. Иллириец низкого происхождения, креатура Галерия, Север хотел действовать в вверенной ему провинции в духе своего покровителя, но в марте 306 г. ему противостал в Риме, с титулом августа, соперник Максентий, сын Максимиана. Человек развратный и жестокий, Максентий, однако, немедленно прекратил гонение христиан итальянских. А когда в 307 г. Север был убит во время похода и во владение Максентия перешла Африка, гонения прекратились и здесь. Для борьбы с самозванным августом Максентием, Галерий назначил 11 ноября 307 г. Ликиния с титулом августа. Ему вверен был в управление паннонский диоцез. Гонение прекращено было Ликинием и здесь. Константин еще в 306 г. 25 июля, в самый день смерти отца, провозглашен был его войсками августом, но признан Галерием лишь в звании кесаря. Он, разумеется, следовал политике своего отца по отношению к христианам. Таким образом, на западе гонение, строго говоря, продолжалось не более двух лет и в половине 305 г. вообще прекратилось. Христиане здесь пользовались фактической свободой, что доказывается двумя бывшими в это время соборами, в Испании – эльвирским и в Африке – в Цирте, в Нумидии. Эдикт о преследовании христиан был, однако, приостановлен в своем действии только административным, а не законодательным порядком.

Но на востоке в это время гонение держалось еще во всей силе, особенно во владениях Максимиана. В 306 г. Максимиин подтвердил эдикт о всеобщем принуждении христиан к жертвоприношениям, не исключая женщин и грудных детей. Он дал приказ, чтобы все съестные припасы были окропляемы, а с христианской точки зрения оскверняемы, жертвенною кровью. Точно такому же очищению или осквернению подвергались и все лица, входившие и выходившие из бань. Но в 307 или в 308 г. Максимиин должен был примкнуть к политике западных государей. Однако он нашел исход, достойный своего характера. Он вздумал оказать христианам милость, т. е. не убивать их, а выкалывать один глаз или перерезывать жилы на одной ноге, а затем этих христиан ссылать в

различные рудники. Во владениях Галерия гонение затихло, во всяком случае, в 310 г., когда его постигла тяжкая болезнь, которая свела его в могилу. А в 311 г. Галерий издал первый несомненный эдикт в пользу христиан, в котором признал их религию дозволенной. Максимин, по видимому, почувствовал себя оскорбленным этим эдиктом и постарался ограничить его применение в своих владениях, но все-таки не мог не привести его в исполнение. Таким образом, гонение прекратилось и здесь. Но это затишье продолжалось лишь 6 месяцев, после чего Максимин возбудил у себя снова преследование христиан, хотя не в том объеме и не в той форме, какой держался при самом начале.

Действительный характер гонения Диоклетиана и неудача попытки Максимиана

Гонение Диоклетиана и Галерия справедливо признается наиболее страшным и жестоким. Целью его было, истребление самого имени христианства. «*Nomine christianorum delete*» – вот задача, которую императоры хотели бы видеть осуществленной. Но далеко не так выполняли эдикт этот на деле. Во всяком случае не следует преувеличивать жестокости и этого последнего удара на христиан. Когда Евсевий в общих чертах обрисовывает это гонение, то возникает представление о зверской бойне, в которой христиане ежедневно гибли десятками и сотнями. Но в своей подробной истории палестинских мучеников, пострадавших в Кесарии, Евсевий дает некоторый корректив против подобного понимания его собственных слов. Оказывается, что в Кесарии было много истязаний, еще более исповедников, но менее мучеников. В Палестине сменилось три презида, и это были люди один другого хуже. Однако же за 8 с лишком лет гонения здесь скончались мученически до 80 человек, и в числе их погибали, между прочим, такие, которые в своей готовности к мученичеству перешли пределы христианского благоразумия. Особенно президов раздражала смелость христиан, которые совершенно игнорировали существование эдикта и открыто посещали заключенных христиан. В то время весьма многих христиан из Египта ссылали в киликийские и палестинские рудники, и целые партии христиан приходили посещать их или толпами провожали их до места ссылки. Некоторые из этих же партий во время обратного пути через Палестину были задержаны и претерпели мученическую кончину. Одна партия была опрошена при входе в Кесарию, кто они. Они прямодушно отвечали: они христиане и сказали, куда они ходили. Если бы эти христиане были менее откровенны, то весьма вероятно, что могли бы пройти благополучно. 16 февраля в Кесарии скончалось 12 мучеников и вот при каких подробностях. Осужден был на смертную казнь Памфил, пресвитер кесарийский. Один из его рабов, мальчик, обратился к президу с просьбой позволить ему, по крайней мере, похоронить его останки. Таким образом, он объявил о своей принадлежности к христианству сам и при самых неблагоприятных обстоятельствах: он казнен был после жесточайших истязаний. Тогда один христианский воин поспешил известить самого Памфила, находившегося еще в темнице, об этом мученичестве. Казнили и его. К вечеру на месте казни лежало уже 11

христианских трупов. Но только что вошедший в город христианин слышит, что сегодня казнили мучеников. Он бегом бросается к месту казни, «припадает к умершим, целует их; казнят и его. Еще не замолкли речи о кончине Памфила и его товарищей, как 3 марта приходят в Кесарию посетить других узников еще двое христиан и сами кончают мученичеством.

Весьма интересны те черты этого гонения, которые намечают пред нами возможность переворота в пользу христиан, по-видимому столь крупного и столь быстрого. Это гонение началось сверху. Массы, в общем, держали себя пассивно. Представители власти стараются возбуждать их против христиан, но там и сям является проблеск желания щадить христиан. Сам Евсевий нарисовал такую общую картину преследования христиан в различных местах. Вот одного схватывают за руки и тащат к жертвеннику, на правую руку кладут ему жертвенное мясо и освобождают, как будто он совершил жертвоприношение. Другой даже и не дотрагивался до жертвенного мяса, даже близко не подходил к жертвеннику, но стоящие около него говорят, что и он принес жертву, и он молча уходит. Третьего, наконец, полумертвого поднимают на воздух и бросают почти как мертвого, оттаскивают далеко за ноги, освобождают от уз и записывают в числе совершивших жертвоприношение. Этот, наконец, кричит, что он христианин, что он не приносил и никогда не принесет жертвы богам, но его бьют по устам поставленные около жертвенника солдаты, «прогоняют с насильем, хотя он и не приносил жертвы».

Афанасий Великий рассказывает, что в Александрии некоторые язычники предпочитали рисковать и своим состоянием и свободой, чтобы только не выдавать христиан, укрывавшихся в их домах. Нелегко было даже набрать исполнительных чиновников. В Африке, в общем, эдикт императора применялся особенно мягко. Чиновники, видимо, стараются отклонить от себя неприятную обязанность казнить христиан, сами подсказывают им те ответы, которые давали бы им возможность отпустить их на свободу. Вместо отступничества они желают лишь малейшей лжи, которая только нужна для их освобождения. От епископа Феликса тубизского в 304 г. требуют священных книг. «Феликс епископ, дай книги или membranas, какие у тебя есть». «Habeo, sed non do», отвечает он.— «Почему ты не отдаешь лишних (supervacuas) сочинений?» – спрашивает другой. Ответ тот же. Последняя инстанция: «Феликс, почему ты не отдаешь священных книг? или, – подсказывает префект, – может быть у тебя их нет?» Тот же ответ. Феликс был казнен мечом. Обыкновенно же, если христиане не соглашались молчать, что у них находятся книги, то

они замечали только, что их показание записано в акты, и они уходили. В некоторых случаях языческие власти держали себя с известным гонором, в особенности в больших городах. Но подробности в мелких местечках достаточно показывают, что христиане и язычники привыкли жить друг подле друга, как соседи, которые только случайно поставлены враждебно друг против друга императорским эдиктом. Когда опубликован был в Африке эдикт, обязывающий разрушать места общественных собраний христиан, местного языческого чиновника в Аптунгах не было дома. Когда он вернулся из отлучки, то сами христиане явились к нему и спрашивали, получил ли он указ. Он ответил, что сам не получал, но видел, как разрушали христианские базилики в Заме, и затем этот представитель языческой власти и христиане советуются сообща, как исполнить этот эдикт наименее обременительным для той и другой стороны образом.

Таким образом, оказалось, что большинство африканских епископов могли спасти себя от преследования, даже не доходя до формального предательства христианских священных книг, потому что языческие власти, частью по неведению, а частью, может быть, и преднамеренно, держали глаза закрытыми и принимали за требуемые законом книги всякие, какие находились в домах христиан или в местах общественных собраний. Некоторые епископы отделялись от преследования выдачею или еретических или медицинских сочинений. Когда солдаты пришли к Секунду тигизскому и потребовали Библии, он сказал:

«Я христианский епископ, а не традитор». «Нет ли у тебя каких-нибудь ненужных книг?» – спрашивают солдаты. Но Секунд, по его словам, не давал им никаких книг, и тем не менее каким-то образом остался в живых. Менсурий, епископ карфагенский, узнал заблаговременно, когда будут обыскивать карфагенскую церковь, и положил туда лишь сочинения еретические, которые и нашли вместо священных книг, выдача которых требовалась. Лица, наиболее страдавшие во время этого гонения, нередко сами навлекали на себя преследование и потому не были одобряемы самими предстоятелями христианской церкви. Есть прямое свидетельство, что некоторые карфагенские христиане исповедали свою веру сами, чтобы только попасть в темницу, надеясь на все те удобства, которыми будут пользоваться от щедрости христианских братии; некоторым даже желалось развязаться с неоплатными долгами. Вообще, если руководствоваться источниками, вышедшими из-под пера донатистов, то выйдет, что более лютыми преследователями христианства были такие епископы, как Менсурий, и такие его сподвижники, как Цецилиан.

Главный начальник Африки, проконсул Анулин, не шел далее формального выполнения эдикта. Когда пред его трибунал являлись христиане, он держал себя, как и все при подобных процессах, спокойно и строго. Но он хотел быть, так сказать, джентльменом: он подвергал пыткам только мужчин, но щадил женщин и детей. Когда пред его трибунал предстала, вместе с другими христианами, мученица Криспина, он убеждал ее принести жертву, грозил ей пытками, грозил обрить ей голову и выставить в таком виде пред публику, – но кончил тем, что подписал смертный приговор, не приводя этих угроз в исполнение. Когда был объявлен в Африке первый эдикт, в одном городе Абитине было захвачено несколько христиан, собравшихся на богослужение в доме одного пресвитера. Эти лица представлены были на суд проконсула. Пытке здесь подвергнуты были только мужчины; захваченных женщин не пытали. Вместе с прочими взят был и малолетний (puer) сын пресвитера Илариан. Анулин, щадя этого ребенка, поставил ему вопрос в форме, избавлявшей его от преследования: «Ты, конечно, пошел туда вслед за отцом и старшим братом?» – «Я христианин, – твердо отвечал ребенок, – и сам добровольно пришел на коллекту». «Вот я велю остричь тебе волосы, да обрезать и нос и ушки, да так и отпущу», – пригрозил ему Анулин и приказал – без всяких истязаний – заключить и его в темницу вместе с другими. Кажется, все эти христиане после темничного заключения были отпущены. Заявивши себя мягким судьей, когда пред его трибуналом являлись мученики, Анулин, лишь только гонение стало ослабевать, дал еще более серьезное доказательство своей терпимости в отношении к христианству. Менсурий, епископ карфагенский, избавился от необходимости выдать священные книги тем, что в той церкви, в которой намерены были произвести обыск государственные чиновники, положили вместо священных книг еретические сочинения. Ошибка языческих властей открылась довольно скоро: они поняли, что им подсунули не те книги, которые следовало отобрать. Об этом заявлено было проконсулу и высказано предположение, что священные книги на самом деле, вероятно, хранятся в собственном доме епископа. Но Анулин не дал разрешения произвести обыск, которого желали чиновники, и, таким образом, Менсурий остался непо потревоженным. Неудивительно, что такой правитель провинции, как Анулин, мог без особенного противоречия в своем поведении остаться в Африке и при Константине Великом, когда чрез этого проконсула Анулина рассылались императорские указы о построении христианских храмов и дары на этот предмет.

Черты такого благоприятного отношения к христианам язычников

замечаются не в одной только Александрии и Африке. С этой точки зрения остается весьма интересным гонение, которое предпринял против христиан более серьезный противник Максимиан. Здесь, там и сям, заявляют о себе такие черты, из которых видно, что язычники относились совершенно безучастно к этой мере правительства. Лишь только правительство переставало ревностно заботиться о том, чтобы христиан преследовали, как в положении последних наступало затишье. Когда Максимиан вздумал издать свой известный эдикт о принуждении всех христиан к жертвоприношению и окроплению жертвенною кровию съестных припасов, то ропот поднялся и между язычниками, потому что они находили подобную меру совершенно неблагоприятною и излишнею (peritthn thn atorian), признавая, что кровь христиан проливалась уже довольно. После возобновления этой меры гонение мало-помалу начало затихать. Значительное число египетских христиан, сосланных в палестинские рудники, довольно скоро освоились со своим положением и пользовались от своих ближайших надсмотрщиков такую свободу, что некоторые дома перестроены были в церкви, и так как сюда были сосланы епископы и пресвитеры, то церковная жизнь продолжалась в палестинских рудниках по-прежнему. Лишь новый начальник провинции Палестины заметил, какую свободу пользуются христиане; по его настоянию приказано было разослать египетских христиан по различным местностям.

Но особенно любопытно выясняется это положение дела, когда Максимиан вздумал поддерживать гонение, так сказать, на свой собственный страх. В 311 г. император Галерий, как я упомянул, издал эдикт, признававший христианство религиею дозволенною. Этот эдикт для Максимиана был крайне неприятен, но он не смел отказать ему во всем действии в своей собственной области. Свое неудовольствие он выразил лишь тем, что своему префекту Сабину, сообщив его словесно, не дал самого документа. Сабин, разумеется, обязан был оповестить всех подведомых ему чиновников и правителей отдельных областей об этом распоряжении касательно христиан. Лишь только был получен подобный приказ государя, как все начальники провинций с поспешностью, глубоко огорчившею Максимиана, отпустили христиан, сосланных в рудники, на свободу. Возвращение христиан на родину имело полный характер триумфального шествия. Христиане тех местностей, по которым они проходили, выходили им навстречу со свечами и псалмопением, и, что всего замечательнее, сами язычники принимали участие в этом поздравлении христиан с освобождением. Подобное благоприятное положение дел продолжалось лишь 6 месяцев.

По истечении этого срока Максимин решился поднять гонение искусственным путем. Он дал под рукою знать, что ему было бы чрезвычайно приятно, если бы сами города обратились к нему с просьбою о том, чтобы их очистили от христианского населения. Разумеется, нашлись люди, которые не отказались последовать подобному приглашению. Стали являться мало-помалу к Максиминому депутации с просьбою о том, чтобы христиан не дозволяли терпеть в их городах. В школах языческих были в ходу выдуманные акты Пилата; содержащиеся в них ругательства против христиан заставляли даже заучивать детей в школах. В Дамаске дух попытался пустить в обращение забытое сказание о безнравственном поведении христиан на их священных собраниях. Тир, из которого явилась, по-видимому, особенно торжественная депутация с просьбой, которой желал Максимин, удостоился его особенного благоволения. Он дал на имя тирян рескрипт, который в самом городе вырезан был на мраморе. Здесь, между прочим, говорится: «Чтобы вы знали, до какой степени нам приятно такое ваше желание и как охотно мы по собственному почину без просьб награждаем хороших людей, мы предлагаем вашему благочестию в награду за ваше боголюбозное предложение просить у нас щедрой милости, какой только вы пожелаете. Потрудитесь только пожелать и получить: ваше желание будет удовлетворено без всякого замедления. И пусть эта милость, дарованная вашему городу, во все века свидетельствует пред вашими детьми и внуками о вашем искреннем благочестии и о нашем умении ценить все доброе и награждать его». Копия с этого рескрипта разослана была по всем другим провинциям, чтобы показать, чем должны руководствоваться представители городских властей.

Другой рескрипт Максимиана не менее интересен. Здесь Максимин заявляет, что он держится и всегда держался того взгляда, что преследовать христиан не должно; что они могут быть полезны для государства, что на них нужно действовать только ласками, и в этом смысле он дал приказание начальникам провинций, и в его царствование никто из восточных не был ни сослан, ни подвергнут преследованию. «Но после этого, когда я в прошлый 311 год прибыл в Никомидию, граждане этого города вышли мне навстречу со статуями богов и просили меня, чтобы я не позволял подобным людям жить в их родном городе. Но узнав, что весьма много людей, держащихся этой религии, живет в этой местности, я ответил, что подобная просьба мне весьма приятна, но только и я вижу, что просьба идет не от всех». Поэтому христианам следует предоставить свободу выбора в религии. Весьма возможно, что здесь

говорит просто тиран, рисующийся своим благородством. Но нет ничего невероятного и в том, что устроенная Максиминем демонстрация против христиан вышла так мизерна, что даже он сам постыдился признать в ней выражение общего желания никомидийцев.

Тот факт, что, несмотря на подобное поджигательство со стороны государя, в то время не произошло возбуждения народной ярости против христиан, говорит гораздо красноречивее, чем самое жестокое гонение. Эта подробность объясняет нам, какие великие нравственные завоевания сделало христианство в самом языческом обществе. Христиане теперь имели дело уже не с толпою подозрительною и злобною, которая видит в них язву человеческого рода и не переходит в наступление лишь потому, что не чувствует для того достаточной смелости, как это было в самую первую эпоху существования христианства в римской империи. Это и не те люди, которым нужна была христианская кровь, которые требуют ее с воплями и сами предупредительно приводят в движение против христиан аппарат общего права и от которых государство должно было защищать христиан, поставляя между ними и христианами преграду в виде формального юридического процесса. Это и не то общество, в котором перешедшее в наступление правительство может вербовать достаточно энергичных союзников.

Христианство как религия дозволенная

При Диоклетиане правительство осталось одиноким в борьбе с христианством. В общем, массы оставались пассивными, и как только у администрации ослабевала энергия, гонение постепенно начинало затихать. Теперь языческое общество считало в своем составе немало таких, которые видели в христианах добрых и полезных граждан, хороших друзей, заслуживающих защиты даже с самопожертвованием. Кровопролитие стало неприятным, и общественное положение христианства было настолько упрочено, что достаточно было правительству отнять свою пригнетающую руку, чтобы для христиан возвратились дни мирного процветания, какими они пользовались уже 40 лет. Эдикт о свободе христиан во времена Траяна был бы преждевременен. Теперь он был успешен и не мог остаться мертвой буквой.

Первый несомненный эдикт в пользу христиан издан был 30 апреля 311 г. императором Галерием от его собственного имени и от имени Константина и Ликиния. «Правительство, – говорится здесь, – стремилось все устроить и упорядочить по древним законам, не могло не обратить своего внимания и на христиан, которые оставили секту своих предков и дошли до такого безумия, что стали следовать не тем древним учреждениям, которые установлены их первыми родоначальниками, по законам и порядкам, которые каждый выдумывал по своему собственному произволу. Результаты правительственных мер вышли, однако же, невыгодные; некоторые действительно возвратились к древним учреждениям; но большинство не чтит надлежащим образом ни богов, ни христианского Бога (*in christianorum Deum*). Поэтому императоры и решаются объявить христианам свою высочайшую милость. Пусть снова будут христиане (*ut denuo sint christiani*), пусть они составляют свои собрания, только бы не делали ничего противозаконного. За эту нашу милость (*indulgentiam*) они должны молить своего Бога о благоденствии нашем, нашего государства и о своем собственном».

Язык этого эдикта может быть признан образцовым в отношении двусмысленности. Его можно рассматривать с психологической точки зрения. Галерий, виновник воздвигнутого на христиан гонения, старается затушевать тот неприятный для правительства факт, что оно теперь делает перемену фронта по отношению к христианству. Относительно смысла предшествующей борьбы государства с христианством эдикт выражается крайне глухо. Христиане отступили от секты своих предков – вот причина

гонения. Но тождественна ли эта секта с римской государственной религией? Это вопрос, на который, по-видимому, нужно отвечать отрицательно. А в таком случае выходит, что Галерий пустил в ход фикцию, будто бы гонение вызвано крайним развитием сектантства в среде самого христианства. Они уклонились от древних учреждений своих собственных. Галерий как будто хочет показать, что государство никогда ничего не имело против этого последнего, против христианства в его первооснове. Таким образом, христианство есть признанная законом совокупность религиозных древних установлений, отступить от которых не следует: эта религия признается полезной для государства наравне с другими религиями. Из этих черт слагается античное понятие о *religio licita*. За христианством признается древность, что естественно для религиозного общества, которое существует 300 лет, и, затем, христианство признается если не национальным, то по крайней мере фамильным или родовым культом, насколько оно признается известным учреждением предков христиан. Таким образом, с течением времени христианство утратило свою новизну, ту неприятную черту, которой римляне не терпели и в каждом другом, не принадлежащем к дозволенным, культе.

Неопределенностью страдает и заключение в эдикте: «*ut denuo sint christiani*». Прежде под тяжким наказанием запрещали делаться иудеями (*judaeos fieri*) и христианами. Там стоит *fieri*, а здесь *sint*. Таким образом, прежнее распоряжение оставалось в прежней силе, и язычникам нельзя было переходить в христианство. Значит, этот эдикт предоставил христианам только право на существование. Весьма возможно, что на почве этого эдикта могли потребовать, чтобы христиане, исповедуя своего Бога, не обращали других в свою религию. Подобное опасение не было безосновательным. Это видно из текста последующего миланского эдикта Константина и Лициния в 313 г. Императорские эдикты сообщались не особенно быстро. Они рассылались (предъявлялись – *perfulgere*) сначала префектам, которые отсылали их низшим начальникам. Префекты сопровождали эти рескрипты своими комментариями. Этих уяснений в конце получалось достаточное количество. Каждый действовал в пределах своей власти. Можно думать, что первый эдикт Галерия вызвал такое массовое движение в пользу христианства, что правительство сочло нужным обставить этот переход некоторыми условиями, чтобы воспрепятствовать распространению христианства.

Это обстоятельство уясняет нам истинный смысл миланского эдикта 313 года. Может быть, основываясь на тексте эдикта Галерия, который

дозволял христианам возвратиться лишь к древним учреждениям, установлен был строгий status quo, чтобы те, которые принадлежали к христианству, держались его, но чтобы вновь не смели принимать эту религию. Текст этого эдикта не дошел до нас в подлинном виде. Часть его сохранилась только в рескрипте на имя презида Никомидии. На этом основании профессор Seeck доказывает, что никакого (миланского) эдикта 313 г. и не существовало. Тем не менее факт остается твердым сам по себе: императоры издали эдикт в Милане.

Текст этого последнего сполна сохранился в довольно плохом переводе Евсевия (отчего возникает трудность в его понимании) и в отрывках – в подлиннике у Лактанция. И если бы не было этих отрывков у Лактанция, то некоторых выражений мы никогда бы и не поняли. Дело идет о понимании слова «airesiV», которое у Евсевия обыкновенно заменяет латинское слово «secta», но в этом месте отвечает слову «conditio» у Лактанция. Значительное большинство историков склоняется к тому, что в данном случае истинный смысл слова «airesiV» дан в слове conditio у Лактанция в том значении, что под этим нужно понимать «условия», которыми обусловлено принятие христианства.

Таким образом, выясняется, что отличие эдикта 311 года от миланского эдикта 313 года состояло в том, что в первом категорично упомянуты были различные условия для принятия христианства, которые последним эдиктом отменяются. Августы – Константин и Ликий в 313 году, свидевшись в Милане, сочли нужным предоставить и «христианам и всем другим полную свободу (liberam potestatem) следовать той религии, какой кто может и какую считает для себя наилучшею, чтобы всякое божество, какое только есть на небесном престоле, было милостиво и благосклонно к ним и всем нашим подданным». Говорится об общей свободе вероисповедания для всех подданных. Но так как решается вопрос собственно о христианах, то с особенным ударением императоры не раз возвращаются к той мысли, что отныне христиане не будут подвергаться никакому притеснению, что им дается полная свобода (liberam absolutamque facultatem) следовать своей вере. Для всех других предоставляется полное и открытое право выбора между существующими религиями. В частности, сделано было распоряжение о безвозмездном возвращении христианам мест богослужбных собраний, конфискованных в последнее гонение. Если же они окажутся проданными в частные руки, то настоящие собственники могут требовать себе вознаграждение не от христиан, а от казны, в размере той суммы, которую они заплатили.

Таким образом, закончилась трехсотлетняя эпоха гонений на

христиан со стороны язычников, закончилась со славой для новой религии и с позором для язычества. Став, наконец, на точку чисто религиозного воззрения, что религия должна быть свободна, императоры положили предел эпохе долговременного преследования христиан. Христианство окончательно признано религиею дозволенною наравне со всеми другими культами, существовавшими в римской империи. Христианам обеспечивается дальнейшая свобода существования и дозволяется всем беспрепятственный переход в эту религию; следовательно, дается все то, что только для христиан было желательно. Язычество дало ясное свидетельство своей внутренней несостоятельности, потому что духовной силе своего противника противопоставляло внешнюю силу и на его завоевания отвечало оружием государственной власти, пользуясь установившимся у государственных людей предрассудком, что римская империя не может существовать без римского язычества. Против христианства выдвинуты были и самые темные силы, в виде предрассудков массы и деморализованных инстинктов, и романистические стремления лучшего цвета империи, государей, оживленных высшими идеалами нравственными и политическими. Такой разнородный состав противников христианства лишь возвышает значение одержанной им победы. Но само язычество как религия в собственном смысле во время борьбы оставалось как бы вне строя и лишь от времени до времени являлось на сцену для того, чтобы натравливать на своих противников ярость языческих масс. Поэтому только языческая религия и пострадала от объявления христианства религиею дозволенною.

Некоторые полагают, что эдиктом Константина христианство было сделано религиею государственною. Но это противоречит ясному и точному тексту эдикта. Эдикт не признает никакой религии в государстве господствующею. У язычников не были отняты те привилегии, которые делали на практике их религию господствующею. Эдиктом предоставлялась всем полная свобода вероисповедания. Сам Константин желал оставаться на нейтральной почве. Но для личности это невозможно. Константин имел детей, и ему нужно было дать им воспитание в том или ином духе. Он дал им христианское воспитание, и хотя они не были крещены, однако принадлежали к христианской церкви. Таким образом, равновесие было нарушено. Всякому стало ясно, что христианство сделалось религиею государя, а для весьма многих личные воззрения императора могли иметь большое значение. И хотя Константин Великий до самой смерти носил титул «pontifex maximus» и после смерти был объявлен богом, однако, когда он был последний раз в Риме, он достаточно

показал всем, какой религии он держится.

II. Апологии Христианства и языческая полемика

Борьба христианской церкви против языческого государства закончилась со славою на почве фактической. Мы имеем дело, прежде всего, с одним из средств христианской борьбы – противопоставлением юридической стороне стороны чисто нравственной, мученичества. Были и другие способы борьбы – борьба силой мысли в апологиях христианских.

Обычно апологии делят на судебные и несудебные. Последние обращались непосредственно к общественному мнению. Судебные фактически не достигали цели, как не достигают цели речи адвокатов, когда клиентов их, несмотря на блестящую защиту, обвиняют. Но и подобные речи могут достигать высоких целей, когда речь идет касательно области идей. Поэтому и судебные апологии имеют в сущности такой же характер, как и несудебные: они были одной из форм обращения к общественному мнению. Если они и были адресованы императору, то это было только средством обратить на них внимание общества, и мы не должны смущаться надписаниями имени императора. В настоящее время человек, желающий обратить внимание общества на известную мысль, пишет статью и помещает ее в газету. В то время не было подобных средств общения с культурными умами. Человек, желавший провести ту или другую мысль, писал *logos* («Слово») и надписывал его именем императора. Большею частью эти *logoi* («Слова») не произносились пред императором, но ими имелось в виду произвести впечатление на общественное мнение. И апологии, хотя медленно, но верно достигали своей цели: они знакомили общество с христианством и разрушали предрассудки и предубеждения общества против христиан.

С своей стороны, язычество противопоставило христианству не одну силу государства, но и силу культурную. Эта сила выразилась в двух направлениях – отрицательном и положительном. Отрицательное направление состояло в критике и опровержении тех или других трудов христианских писателей. Кроме этой отрицательной работы в языческом мире была и положительная, выразившаяся в гносисе или, как принято выражаться, в гностицизме.

Христиане должны были завоевать себе право, чтобы их считали не только не вредными, полезными гражданами, но и носителями высоких идей. Таких идей на первых порах языческая интеллигенция за христианством не признавала. Тацит третировал христиан с этой стороны очень низко, видит в них отребье человеческого рода, и если стоит за

человеческие отношения, то только потому, что Нерон обнаружил по отношению к ним беспричинную тиранию. Он обвиняет христиан в ненависти к человеческому роду (*odium generis humani*). Не лучшего мнения о христианах и Плиний Младший (правитель Вифинии). Увидев, что в христианстве нет ничего преступного и подлежащего наказанию, он не нашел в нем и ничего положительного, нашел только суеверие и грубость, которые они отстаивают с таким упорством. Равным образом и Марку Аврелию не нравилось то воодушевление, с которым христиане шли на смерть. Он видел в этом мелодраму без театральных подмостков. Если уж такого мнения держались о христианах люди образованные и философы, то что говорить о простом народе, среди которого вращались о них представления самые чудовищные? Распространяемые в народе слухи находили иногда доверие и в интеллигенции (Фронтон, Цецилий Наталий). Известно в новой литературе найденное в Риме изображение на стене распятия осла с надписью: «Алексамен молится богу» (*AlexamenoV sebete[ai] qeon*).

Однако, если так было еще во вторую половину II века на западе, на греческом востоке уже замечается известного рода перемена под влиянием ознакомления с христианством. Одновременно с Марком Аврелием Кельс пишет против христиан «Истинное-слово» (*LogoV alhqhV*), затерявшееся, но восстановленное почти в целом виде по полемическому сочинению Оригена. Здесь Кельс становится на общегосударственную точку зрения, третирует христиан как заговорщиков. И Ориген принимает смелость признать христиан заговорщиками, но самыми высокими, благодетельными, смотрит на этот заговор, как на попытку цивилизованных лиц просветить варваров. Кельс третирует христиан презрительной насмешкой, не признает за ними никакой миссии. Он находит, что каждая религия должна иметь свою историю и считает посягательство на такую религию тяжким преступлением. Но христианство, говорит он, не имеет давности, истории также не имеет; оно поэтому и есть только восстание, вышедшее из самого дурного источника – иудейства и стоящее даже ниже его, потому что иудейство держится национальностью, а христианство унаследовало только одну национальную черту иудеев – склонность к бунтам, несогласиям. Он отстаивал законное право на существование других религиозных культов и не признавал за христианством исключительного права на существование. Если, говорит он, христианство указывает на чудеса, то о чудесах рассказывают и другие религии (есть сказания о неплодных, получавших детей во сне). Почему же верить одному христианству? В

действительности христианство дает в культурном отношении так мало, что заимствовать у него нечего. В религиозном отношении оно дает неправильные понятия о воплощении, о воскресении и т. п. В нравственном же отношении оно не безукоризненно, потому что обращается с проповедью только к грешникам, как будто праведники виноваты только потому, что они не грешники. А высокие нравственные положения возвещены еще Платоном и сделались общим культурным достоянием. Все учение христианства – плод обмана. Так, Кельс показывает уже знакомство с христианским учением, хотя и не из чистого источника почерпает сведения о нем.

Около 211 года *Флавий Филострат* пишет биографию Аполлония Тианского, пифагорейского мудреца, в которой можно находить многие черты из жизни Иисуса Христа. Филострат пытается создать полуроман, полумиф. Аполлоний представляется здесь чудотворцем, путешествующим с проповедью по разным странам. Таким образом, язычество создало нужду в таком идеале, который был бы конкретным выражением того, чего язычество не представляло на самом деле.

В конце третьего века против христианства выступил Порфирий, высокий и сильный в свое время ум, консерватор по своему направлению. Он пишет «15 слов против христиан» (*Kata cristianwn logoi ie*) и здесь в сравнении с Кельсом представляет шаг вперед. Если Кельс вынужден был познакомиться с христианством по разным сочинениям без разбора, то Порфирий делает иначе. Он изучает Священное Писание, старается победить христиан на их почве, ищет мнимых противоречий, хочет разбить веру христиан, доказать ее несостоятельность. Порфирий находит противоречие в том, что Христос отказывается идти на праздник Пасхи, а потом идет. Он делает упрек, что в священных книгах Ветхого Завета говорится об учреждении жертв на вечное время, а христиане их отменили. Особенно Порфирий вооружается против книги пророка Даниила, говорит, что она написана не во времена персидского плена, а во времена Антиоха Епифана и по своему содержанию представляет много ложного. Она, говорит Порфирий, написана для того, чтобы возбудить упавший дух евреев, почему и указывает им на славное будущее, и пока пророк стоит на исторической почве, он предсказывает успешно, но после Антиоха Епифана его предсказания оказываются неправильными. Это воззрение на христианство не отрицательное только, но, прежде всего, критическое. Порфирий различает между христианскими книгами два слоя: в одних – учение Спасителя, в других – апостолов. Учение Христа, по нему, таково, что язычники с ним могут согласиться: Он сам стоял на

национальной почве, чтил богов и Себя признавал возлюбленным от Бога человеком, а Его последователи стали признавать Его воплотившимся Богом. Порфирий хотел продолжать дело Кельса с положительной стороны. Таковую задачу имеет его сочинение: «О философии оракулов» (Peri thV ek logiwn jilosojiaV), где он утверждает, что на основании изречений богов можно составить такую богословскую систему, в которой не будет ни противоречий, ни недостатков. Таким образом, язычество высказалось за компромисс с христианством, стало стремиться реорганизовать его, чтобы быть в состоянии выдержать борьбу с ним.

Около 300 г. *Иерокл*, правитель Вифинии, пишет уже не против христиан, а миролюбивые «Слова к христианам» (Logoi jilalhqeiv proV touV cristianouV). Это сочинение не дошло до нас и сохранилось только в отрывках в некоторых апологетических сочинениях христиан. Он старается отстоять язычество против христианства на его почве и противопоставляет Христу Аполлония Тианского. По его воззрению, между ними существует такое сходство, что совершенно возможно существование христианства рядом с язычеством.

Таким образом, здесь движение умов совершило полный оборот в отношении к христианству. Оно началось презрением, отрицанием христианства, его состоятельности пред разумом, затем посвятило ему несколько более внимания, и, увидев, как трудно оспаривать это воззрение, кончило совершенным признанием его, с требованием лишь реформы как от язычества, так и от христианства, и проведением различия между учением Христа и апостолов, а в лице Иерокла отказалось и от реформы, требуя только соединения с язычеством. Но христианство не принимало подобного предложения, требовало того, чего не могло понять язычество, хотело быть религией всемирной. Понятно поэтому, почему Иерокл сделался одним из возбудителей гонения на христиан и измышлял даже утонченные казни. Таким образом, язычество, в лице его, признало невозможным бороться с христианством на его почве и прибегло опять к гонениям, требуя компромисса, на что не соглашалось христианство.

III. Борьба Христианства с языческой мыслью в форме гносиса

Опасность для Христианства со стороны гносиса

Гораздо опаснее для христианства была борьба с язычеством в другой форме, когда язычество шло на компромисс так охотно, что утаило в душе мысль о реформе христианства. Одна часть язычников, поддаваясь господствовавшему тогда стремлению приобрести истину посредством выбора и слияния элементов разных систем, приняла христианство. Эта часть языческого общества должна считаться наиболее религиозной. Но это вступление язычников-синкретистов в христианство было вступлением соглядатаев с намерением перестроить по-своему и захватить в свои руки христианский лагерь. Эти язычники думали, что они нисколько не обязаны с вступлением в христианство оставлять свои прежние теории, напротив, думали правильно истолковать и понять при помощи их христианство в высоком совершенном смысле. Их точка зрения совпадала с точкой зрения Порфирия. Но отличительная черта их та, что в то время как Порфирий отрицательно относился к аллегорическим толкованиям христианского Священного Писания и утверждал, что христиане не понимают Ветхого Завета, эти язычники, наоборот, надеялись, что как язычество путем аллегории может быть истолковано в смысле более совершенном, так и христианство. Отсюда и получает начало то движение, которое известно в церковной истории под именем гносиса и которое хотело истолковать христианство в смысле философском.

Гносис явился уже не как опыт полемики, а как опыт примирения язычества с христианством: интеллигентные язычники предлагали христианству соглашение. Бесспорно, что язычники были согласны признать христианство в тех или других формах, языческая религия и культура не хотели лишь признать исключительного права христианства на обладание истиной. Гносис утверждал возможность компромисса между язычеством и христианством, если последнее беспристрастно отнесется к язычеству и возьмет что у него есть лучшего. Христианство подобного компромисса не допускало. Опасность гносиса, как такой полуверы, была бесспорно велика, и лишь странность его формы не позволяет нам замечать этой опасности, потому и кажется странным, что светлые умы христианства опровергали гностические теории, которые душат сами себя своею нелепостью. Опасность гносиса заключалась в том, что он говорил языком более понятным, чем христианство, и язычник должен был отдать предпочтение первому. Гносис конкурировал с

христианством и покорял себе представителей языческой мысли. На христианство гностики смотрели как на учение несостоятельное именно потому, что признавали себя компетентными в решении высших вопросов, подчиняясь авторитету философов. Если бы Гегель отозвался о чем-либо с пренебрежением, то это произвело бы большее влияние на умы, чем самая его философия. Его понимали далеко не все, но перед его авторитетом преклонялись весьма многие. Знать, что Гегель относился к тому или другому мнению отрицательно, значило знать, что это мнение несостоятельно. Точно так же и гносис мог производить такое же влияние, не ограничиваясь сферой своего непосредственного распространения.

1. Происхождение и общий характер гносиса

Временем расцвета гностических систем был второй век христианства. Первые следы гносиса восходят ко временам апостолов, а последние ясные следы его теряются в VI веке. Зародившись при единственных в истории условиях в эпоху необыкновенного разложения религиозно-философской мысли, гностицизм развернулся в удивительном разнообразии систем, представляющих самые причудливые сочетания отрывков греческой философии и мифологических форм и религиозных верований египетских и восточных. Это богатство систем, разнообразие в их построении решительно не поддаются анализу действительно философскому. По крайней мере, все опыты классификации их или слишком общи, или произвольны, или, наконец, представляют простое описание гностических систем. Даже существенные признаки, общие всем гностическим системам, установить довольно трудно, и гностический характер каждой из этих систем узнается скорее практически по опыту.

Уже давно положено было начало синкретизму в классическом мире. Прежние философские опыты были опыты чисто национальные. Значение древнейшей философии, конечно, имеет философия греков; философия римлян была просто подражательного характера. Греки и римляне представляли два культурные народа, которые, несмотря на взаимный политический антагонизм, не отказывали друг другу в культурном признании и смотрели на другие народы, как на варваров. Со времени появления христианства наступает поворот философской мысли. По мере того как чисто философская мысль слабела и теряла свое обаяние над умами, все сильнее развивалась потребность в других положительных опорах для знания; их стали искать в религиозных представлениях собственных и теософии востока – колыбели человечества. Начали предполагать, что восток хранит сокровища мудрости. Это открыло дорогу разным астрологам, звездочетам, гадалкам, халдеям и пр. И так как чувствовалось различие между лучшим достоянием своей собственной философии и положительным религиозным учением, так как эти два фактора человеческого знания иногда противоречат друг другу, то явилась нужда в искусственном их соглашении посредством их перетолкования. Этот синкретизм повторился и в области чисто религиозной. Вера в греко-римских богов, сделавшаяся слишком привычною греко-римскому человечеству и утратившая свое религиозное обаяние, открывала возможность распространения на почве греческой и итальянской культов

чисто восточных, которые обаятельно действовали на умы, заинтересовывая свою предполагаемую целостностью, своим часто острым, оригинальным обаянием.

Но что всего любопытнее, тот же синкретизм повторился даже на иудейской почве. Пораженная дотоле неизвестным богатством греческой мысли, иудейская философия стремится усвоить ее, оправдав ее содержание из самых священных книг своих. Филон и попытался найти в них все, что было лучшего в греческой философии. Прием употреблен тот же, что практиковался и между александрийскими философами, – аллегорическое толкование. Вероятно, в первый же век христианства и на чисто еврейской почве сделана попытка создать целое мировоззрение, в котором космология и богословие выводились из одного начала: это – еврейская каббала. Восточные элементы здесь преобладают над греческими. Это отражается на самой форме построения. Филон философствует еще на греческий образец, как ни богато его учение конкретными образами, сквозь них просвечивает ясно содержание отвлеченной мысли. Каббалисты философствуют по-восточному: идеи превращаются в реальные существа, генетическое развитие мысли переходит в процесс теогонии.

Основная причина всего сущего есть безграничное, беспредельное (en sof). Первый человек (adam kadmon) есть первая реализация этого безграничного. Из этого концентрированного света проистекают 4 мира (ulamim, aiuves): 1) мир эманационный как чистейшее раскрытие содержания первочеловека; затем 2) мир сотворенный, истечение из мира эманационного, но еще совершенно духовное; из второго мира происходит 3) третий мир – сформированный, мир нематериальных, но уже индивидуальных субстанций (ангелов); он в свою очередь производит 4) мир созданный, мир изменяемых, содержащихся в пространстве материальных сущностей. Все эти четыре мира распадаются еще на 10 сфер (sefirot), и каждая из этих сфер представляет какой-нибудь предикат Божества, соответствует какому-нибудь из 10 имен Божества, какому-нибудь ангельскому чину, какой-нибудь части мирового пространства и какому-нибудь члену человеческого организма и, наконец, одной из 10 заповедей. Так, например, первые три сферы, составляющие эманационный мир, представляют первотройственность божественных определений: венец, разум и премудрость. Они же представляют собою, так сказать, существенное выражение божественного самосознания, означаемого именами Ehjeh, Iah, Jehovah. Эти первые три мира представляют собою затем в мировом пространстве небо, тогда как

последние представляют собою 7 планет. Этот же мир эманационный занимает голову и плечи в первоадаме и прообразует три первые заповеди. Совокупность всех этих сфер есть «шехина», конкретнейшая форма проявления Божества, графически представляемая или в виде человеческой фигуры или в виде дерева. Вместе с тем каждый из миров осуществляется в своем особенном Адаме, так что из первого Адама происходят еще три Адама – Адам сотворенный, Адам сформированный и Адам созданный (Быт. I, 27; II, 7; I, 26). Каждый Адам в свою очередь разделяется на 10 сфер с особыми ангелами-представителями.

Таким образом, синкретизм в мире классической философии, подготовивший неоплатоническую систему, синкретизм в греко-римской религии, породивший смешение ее с восточными культами, иудейская религиозная философия в Александрии и каббала в Палестине – таковы прецеденты гностицизма в начале христианской эры.

Причины появления гносиса в христианской форме были те же, которыми объясняется появление синкретизма на почве языческой и иудейской. В гностиках мы имеем дело с людьми, которым были дороги нравственно-религиозные интересы. Это были люди с потребностью веры, которая и увлекла их на сторону лучшей существующей религии, но вместе с тем это были люди науки. Их философское развитие заставляло их искать цельного мирозерцания, они пытаются создать такую систему, которая обнимала бы все стороны человеческого знания в смысле знания философского и отвечала бы на вопросы богословские и космологические.

Что это были люди религии, это обнаруживается уже в самой внешней форме гносиса. Себе за образец они брали не столько философские школы, тогда существовавшие, сколько языческие мистерии. В самом деле, гносис представляет собою ту интересную сторону, до сих пор еще мало освещенную, что он был языческою мистериею на христианской почве. Явление гносиса представляет близкую аналогию с тем, что мы наблюдаем в поздних системах греческой философии: путем созерцания, экстаза даже, думали вернее достигнуть высших целей знания, чем посредством мышления (гносиса в собственном смысле). Называя себя гностиками, представителями ведения, гностики понимали, однако, под этим ведением не собственно мышление отвлеченное или мышление научное. Они думали этого знания достигнуть путем религиозным. Не самое мышление, не личное усилие человека делает его гностиком, а вступление в известное гностическое общество, вход в которое отверст только чрез различные религиозные обряды. Во всех, насколько они известны, гностических сектах, существовали особые обряды посвящения,

отчасти напомиравшие христианские таинства. Употребляли, например, крещение и помазание иногда в своеобразных формах, напомиравших о некоторых языческих культах. У некоторых гностиков принятие новопоступающих в их общество совершалось посредством введения их в освещенный, убранный брачный чертог, который служит символом разрешения мрачного состояния данного мира в той гармонии, которую предлагал гносис. Самая форма устройства гностических сект, их управление точно так же напоминает собою различные, существовавшие у греков и римлян религиозные общества, так называемые *qiasoi*.

Точно так же формы, в которых гносис предлагал свое учение, напоминают те, которые существовали у язычников. Известно, что когда человек обращается к таинственному, то самая таинственность средств, которыми он ищет достигнуть своей цели, представляется наиболее отвечающею данной задаче. Этим, может быть, объясняется тот факт, что во всех случаях, когда человек думал обращаться к неведомой естественной или сверхъестественной силе, он употреблял непонятные в некоторых подробностях заклинательные формулы, так что некоторые заговоры сохранили на себе печать глубокой древности, ведущей начало еще от времени ассирийско-вавилонской цивилизации. Во всяком заговоре есть какие-нибудь непонятные имена. Например, даже в стране древней мудрости, Египте, в заговорах пользовались большим кредитом имена еврейские: есть египетские чисто языческие причитания, в которых наряду с египетскими словами встречаются еврейские названия: Саваоф, Адонаи. Практика гностиков в этом отношении чрезвычайно похожа на приемы волшебников: и у гностиков сирийские фразы и различные еврейские слова пользуются большим кредитом. Многие, например, еврейские слова употребляются здесь для обозначения известного положения или известного обнаружения духовной жизни в догматических системах гносиса. Особенно священные молитвы в некоторых гностических сектах сочинены были на сирийском языке, и это, по убеждению вождей гносиса, производило особенно сильное впечатление на присутствовавших; слова совершенно непонятные, казалось, открывали особенно удобную дверь в таинственную область неизвестного.

Но подле религиозных потребностей стояли потребности философские. Желая разрешить проблемы, представляемые жизнью, и богословские и частью космологические гностики ввели в круг своего аппарата и христианские воззрения. Но при этом положительное содержание христианской религии представлялось им узким. Оно давало ответы на вопросы религиозно-нравственные, но оставляло в стороне

вопросы чисто космологические, или, по крайней мере, решало их не в той формуле, в какой привыкла решать их наука этой эпохи. На исконный и существенный вопрос философии, каким образом из бесконечного произошло конечное, материальный мир от духовного, христианство предлагало идею свободного творения из ничего и притом в форме настолько простой, что здесь религия и по самому содержанию и по изложению расходилась с философскою постановкою этого вопроса, так как философия плохо мирилась с идеею творения, представлявшеюся ей логическим противоречием, потому что из ничего ничего не бывает.

Положение философствующих умов I и II вв. в подобных вопросах, несмотря на резкое различие в форме, в сущности было то же, что современное нам положение так называемого посредствующего богословия, которое хочет установить полное соответствие между чисто богословским воззрением и естественнонаучными или всякими другими научными гипотезами. Как гностики, так и современные посредствующие богословы не желают жертвовать ни религиозною верою, ни философско-научным убеждением. Нужно было, следовательно, согласить их между собою во что бы то ни стало. Этого можно было достигнуть двумя путями: или в самом положительном вероучении, в книгах Священного Писания, найти тот философско-научный смысл, какой для гностиков или посредствующих богословов стал дорог, или же в крайнем случае поискать такого принципа, который освобождал бы человека от авторитета буквы Священного Писания. Известно, как в данном случае поступают современные посредствующие богословы. Если шестидневное творение представляется ненаучным с геологической точки зрения, то можно слово *jom* попытаться понимать не в буквальном смысле, и тогда мы будем иметь дело с целыми геологическими периодами, которые можно растянуть в целые миллионы лет. Можно в известных местах подметить благоприятные фразы, отвечающие, по-видимому, дарвиновской теории происхождения видов (Быт. I, 20, 24), а в конце концов всегда остается возможность признать, что Священное Писание в данном случае говорит только языком человеческим, что Моисей писал не для астрономов и геологов, а для современных ему евреев. Тогда первая глава Бытия не будет иметь того значения, чтобы из-за нее становилась неизбежною борьба с современным естествоведением. Метод богословов посредствующего направления, насколько возможно, строго научный. Во всех своих приемах, в филологии, критике и экзегезе они хотят стоять на уровне современной науки.

Но совершенно так же для своего времени поступали и гностики. Они,

во-первых, в Священном Писании, принятом от христиан, по крайней мере в отдельных его частях, постарались отыскать свое любимое учение, как это прежде делал Филон, и успели в этом посредством аллегорического толкования. Для того времени этот экзегетический прием казался столь же строго научным, как теперь, например, сличение текстов и филологические изыскания. Этот прием даже прежде Филона применялся к делу уже языческими александрийскими учеными. Широкое применение его имеет место в толкованиях Оригена, который иногда доходил до таких объяснений, что верить в правдоподобность их теперь казалось бы наивным. Все это показывает, что в ту эпоху аллегорическое толкование пользовалось полным кредитом. Под покровом буквы они отыскивали таинственный и, по-видимому, более глубокий смысл, чем смысл буквальный, не стесняясь тем, что этот таинственный смысл предлагается только отрывочно, так что предполагаемые возвышенные идеи излагаются так, что внутренней связи между ними невозможно отыскать.

Но одного аллегорического толкования Священного Писания все же было слишком недостаточно для того, чтобы построить все гностические системы. Поэтому гностики, в противовес букве Священного Писания христиан, пользуются своими апокрифическими памятниками как источниками высшего порядка, в которых содержалось тайное эсотерическое, следовательно, самое чистое учение апостолов и других лиц. Почти каждая гностическая школа основывалась на подобных апокрифах. Так, например, василидиане производили свое учение от ап. Матфия и Главкия, герменевта Петрова, валентиниане от Теодада, ученика ап. Павла, офиты ссылались на учение Иакова, брата Господня, Юстин – на книгу Варуха, каиниты – на евангелие Иуды.

Что касается формы, в которую гностики облекали свои воззрения, то она, конечно, теснее примыкает к восточным теософическим мифам, чем к греческой философии. Для нас – признать гносис как философию кажется странным. Он распространялся не в виде философских трактатов. Скорее это были опыты поэтического изложения, не философские системы, а религиозные эпопеи. Но всякое время знает свои исключительные формы изложения. В наше время кажутся весьма интересными опыты изложения естественнонаучных истин в сочинениях Жюль-Верна, но пройдут века – и эта форма изложения покажется для того времени чересчур забавной. И гносис имеет для себя оправдание в прошлом. Гностики говорили не отвлеченными понятиями, а образами, живыми картинами. Богословие у них разрешалось в теогонию, а космология в космогонию. В этом отношении они были рабами своего большею частью восточного

происхождения и своего особенного отношения к священному тексту. Аллегорист, который в исторических лицах с самыми живыми конкретными чертами узнает выражение идей, совершенно посторонних данному историческому положению, естественно, привыкает уже к образности. И не только Филон или Платон, но даже Плотин, один из отвлеченнейших греческих мыслителей, нередко покидают язык философских понятий и прибегают к объяснению своих положений посредством образов и символов. Следовательно, с этой стороны форма гностических построений не могла в ту пору казаться до такой степени ненаучною, как она показалась бы в наше время. А для людей восточного происхождения это богословствование посредством религиозного эпоса казалось не более странным, чем в наши дни истолкование Священного Писания в отборных технических выражениях гегельянской философии. Эта крайность философски абстрактного в наше время служит лучшим объяснением и оправданием той крайности поэтического и конкретного, какую представляют гностические системы. В наше время думают наилучшим образом объяснить конкретное содержание Священного Писания, если разрешить его в наиболее абстрактные положения, добытые философиею. Гностики в данном случае делали, так сказать, двойной аллегорический образ. Они посредством аллегорий из Священного Писания получали известные отвлеченные положения, и затем эти отвлеченные положения опять-таки выражали в аллегориях, в картинах, в образах. Таким образом, они из одной таинственной загадки получали уже в обработанном виде другую загадку, давали решение первой, но предлагали его опять-таки в загадочной форме. Их учение производило эффект тем, что с первого раза было понятно только отчасти, но непонятно в своем глубоком основании и делалось понятным постепенно, по мере того, как гностики усовершенствовались и восходили в гностически сектантском разумении от силы в силу.

Таким образом, гностики хотели быть не только людьми науки, но людьми, глубоко постигшими истину религиозную. В этом формальном принципе не было ничего противоцерковного, отличающего гносис ложный от гносиса истинного. Лишь самое содержание той науки, с которою они имели дело, отклонило их от общепринятого правила веры, направив их путь умозрения не к тому, чтобы найти христианскую истину так, как она предложена в церкви, а к тому, чтобы уйти от нее. В исторических обстоятельствах того времени, в факте, что та наука развивалась не на христианской почве, лежит причина того, что гностицизм оказался именно реакциею разнородных форм язычества и

классического и восточного, в которой исчезали чисто христианские элементы.

В общем, чтобы понять на наглядном примере, что такое представлял гносис во II и III в., его полезно сопоставить с явлением более близкого к нам времени, именно с масонством. Это был тоже таинственный культ, куда доступ открывался только посвященным. В сущности для постороннего глаза масонство кажется явлением странным. Я понимаю, как ироническое, выражение: «работать в той или другой ложе», потому что это чистейшее безделье. Но масонство является силою, способною господствовать и теперь над умами: очевидно, и такие суррогаты для человечества необходимы. Гносис представлял не только определенную систему, но систему в форме полумистической. Недостаточно было держаться тех или других мнений, которые гносис проповедовал, нужно было еще быть посвященным в тот или иной кружок, введенным в него. Как и масоны, гностики набирали себе адептов между различными религиозными верованиями. Некоторые из гностиков, принадлежа к какой-нибудь школе, не прерывали своей связи и с христианскою церковию, как это делают и масоны. Вступление в общество совершалось с такими же церемониями, часто странными, но всегда непонятными; на обрядах лежал тот же отпечаток, взятый из восточного происхождения, как у масонов. И у гностиков, как у масонов, были в ходу загадочные, в высшей степени странные, таинственные имена библейского или еврейского происхождения. И гностики, как масоны, выходили из преданий, идущих будто бы от времен глубочайшей древности и все наилучшим образом объясняющих. Увлечение гносисом для того времени представлялось, с точки зрения людей вполне серьезно и научно образованных, ничуть не меньше непонятным, как в недавнее или и в настоящее время увлечение некоторых лиц научно образованных различными формами масонства – вступление в ложи, добросовестное исполнение различных церемоний. Во всяком случае гносис, как может быть и масонство, тем, которые его принимали, предлагал не только известное философски богословское воззрение, но и мораль, выработанную в довольно высоком тоне.

Каково было содержание гносиса как философской системы? Оценивая гносис с этической стороны, можно определить его как философию пессимизма. Он явился как результат житейского опыта. С религиозным переворотом в языческом мире, который внесло христианство, произошел переворот и в политике: греки были поработаны и лишены свободы, римская империя имела в своем лоне народ, стоящий

на высокой степени развития, но униженный и оскорбленный. В сущности, умный и развитый грек не знал, к чему приложить руки. Он мог работать над муниципальным устройством своего города, чтобы довести его до высокой степени гражданского устройства, и действительно, среди греков были ораторы, которые утверждали, что можно довольствоваться этим. Но в слушателях подобных ораторов возникал смутный вопрос: если отечество таково, что за него стоит жить, а не стоит умирать, то стоит ли за него жить? Значит, здесь уже была достаточная почва для пессимизма.

С другой стороны, пресловутая римская республика пала и заменена была монархией. Эта перемена образа правления встречена была с радостью народом, так как прежняя республика представляла высокое развитие эгоизма, потому что в ней возобладало аристократическое течение в худшем его проявлении – олигархии. Аристократы, стоявшие во главе управления, хотя и были патриции, но не *patres*. Это были эгоисты оптиматы – люди толстого кармана; с одной стороны, они могли сверкать роскошью, с другой – душить. Если кто оплакивал республику, то в этом плаче слышались голоса аристократов, у которых было отбито их высокое положение. Поэтому люди с радостью приветствовали монархию, которая им казалась благодеянием. Но, к удивлению, эта радость была скоропреходяща. Культурный мир изжился; явились признаки физического вырождения и старческой дряхлости.

В действительности, начало гносиса падает на одну из печальных эпох во всемирной истории. Классическая философская мысль – уже без веры в свою силу; религия – без веры в свое содержание; политическая жизнь, которой жертвовали столь многим и которая еще видимо процветала, – и та с зловещими предзнаменованиями. Рим только что осуществил свою историческую миссию; он повелевал миром («*tu regere imperio populos, Romane, memento*»). Он усвоил плоды эллинской культуры; провинции должны были благоденствовать: блага римского гражданства, за которые прежде лились потоки крови, теперь предоставлены были императорами всем и каждому. Однако же все это не рождало радостного ощущения достигнутой цели. Там и здесь появляются зловещие тучи. Рах готана уже нарушен. Варвары вторгаются в римскую империю отовсюду. На римском престоле наряду с государственными талантами чередуются и полная бездарность и мрачный деспотизм. Славные древние учреждения мало-помалу превращаются в мертвые формы. Экономическая безурядица тяжело ложится на благосостояние политически равноправных провинций. Общественная нравственность в таком упадке, что наконец начинает создавать поэтов негодования; сатира

и эпиграмма процветают, заглушая своим ростом поэзию идеалов. И когда, наконец, под влиянием чисто физических и исторических условий, дикие оргии сменяются затишьем, оно является не признаком нравственной силы, а доказательством нравственного состояния бессилия. Даже славная эпоха Антонинов, считавшаяся лучшей эрой римской империи, не производит, по-видимому, перемены в общем мрачном настроении тогдашних мыслителей, потому что везде встречаются мрачные признаки того, что лучшая половина жизни уже прожита, что впереди не цвет и сила, а лишь разложение. Взоры мыслителей обращаются ко временам прошедшим, а не к будущему. Все надежды возлагаются на возвращение прожитого: «возвращается царство Сатурна» (*redeunt Satumia regna*). Бесспорно то, что в философии этого времени упадка заявило себя движение гуманности и до такой степени, что христианство могло в данном случае на философию смотреть как на свою естественную помощницу, так как нравственное достоинство ощущалось здесь в достаточной широте. Среди философов стали появляться люди, жившие, как аскеты, и вообще нравственность стала выше, чем в предшествовавшую эпоху. Но факт этот говорит о физическом упадке: не было сил для разгула, нечему было гореть и бурлить в человеческом организме.

Подобные эпохи не порождают обыкновенно здорового миросозерцания. Это угнетенное самочувствие сказывается и в гностических системах. Вечный вопрос о происхождении конечного из бесконечного везде здесь ставится в скорбной формуле: «*roqen to kakon*», откуда это зло, которого так много встречается в этом мире? И то, что мог бы сказать отдельный человек в одну из самых мрачных своих минут:

«Кто меня враждебной властью из ничтожества воззвал?»

задает тон целому философскому направлению этой эпохи. Таким образом, благодаря пессимистической закваске гносис явился как попытка разрешить вопрос о происхождении мира под философским вопросом о происхождении зла в мире. Появление христианства с его светлой идеей искупления и примирения производит сильнейшее впечатление на умы, бесплодно мучившиеся над вопросом о зле: открывается исход новый и неожиданный. Но и эта новая идея не производит перемены в основном тоне, потому что оказывается непонятой во всем своем глубоком содержании. Эти мыслители слишком привыкли уже к общепринятым философским концепциям, к установившемуся воззрению на настоящее и прошлое. Притом, если христианство и явилось как благовестие новой жизни, то эта идея была фактически ослаблена. Приходилось считаться с

ложным воззрением: слова Христа о втором пришествии понимались буквально, что оно будет скоро. И христиане жили в напряженном состоянии, не рассчитывали на долгое существование мира и ожидали открытия царства Христова. В этом отношении гносис приходил в согласие с христианством. Мир приветствовал христианство не как зарю новой, бодрой жизни, не как вестника близкого исхода, не Симеоновским, но чисто старческим: «Ныне отпускаеши». Специфически христианское обесцвечивается и ассимилируется с грудой накопленного опыта.

Этот минорный мотив сказывается в гностических сектах везде и всюду, и в догматике, и в этике, в самых разнообразных формах: и в дуализме, и в пантеизме – с «нирваною» в перспективе, и в суровом аскетизме, и в оргиях разврата «совершенных сынов царства». Все они варьируют одну идею всеобщего восстановления, и ни одна из них не может указать миру определенной цели: его бытие есть или несчастье, или ошибка, или непостижимая случайность. В этом минорном тоне и заключается, кажется, основное отличие гносиса и от христианского мировоззрения, которое представляет здоровый оптимизм, и даже от положительных религий иудейства и классического язычества, которые во всяком случае не были пессимистическими. Во всяком случае, кажется, что пессимизм есть более устойчивая характеристика содержания догматических положений гносиса, чем всякая другая материальная подробность в этих системах.

2. Схема содержания гностических систем и их классификация

Издавна догматический остов всех гностических систем принято представлять в такой схеме. Абсолютному духовному началу противоположно материальное, или как пассивная граница бытия, как небытие (*mh on* Платона), или как активная злая сила (дуализм персидской религии). В том и другом случае непосредственное происхождение материального мира от Бога немислимо, и для устранения соприкосновения между ними вводится особое творческое начало, демиург. При дуализме слабом демиург представляется слабым духовным существом, которое попадает в материю и делается творцом по необходимости; при дуализме сильном демиург творит мир или вопреки Богу, как возмутившийся ангел, или как невольник, захваченный в плен материю при ее наступательном движении на мир духов и поработенный ею. При дуализме слабом, чтобы устранить соприкосновение между Богом и материю, Бог эманатически развивает из себя целый духовный мир «эонов», совокупность которых составляет «плирому». При дуализме сильном противоположность начал выдерживается строже, и ослабляющее его понятие эманации отпадает, так что верховные начала добро и зло противостоят друг другу прямо и непосредственно. Цель мирового процесса всюду есть освобождение духа из уз материи. Центральный (поворотный) пункт мировой истории есть Христос – искупитель, просвещающий пневматические элементы мира познанием их собственной природы и горнего мира. Искупление везде имеет чисто теоретический характер, состоит в научении. Но при дуализме слабом Христос действует не против демиурга, при дуализме сильном – вопреки демиургу. В той и другой категории действительное единение духа и материи немислимо. Но дуализм слабый ограничивается тем, что отрицает лишь единение ипостасное: Христос живет и действует в другом, действительном человеке; дуализм сильный, напротив, отвергает и такое соприкосновение противоположных начал: он переходит в докетизм, и человеческая природа Христа разрешается в фантом, в чистый призрак.

В связи с дуалистической основой у гностиков стоит и их антропология и нравственное учение. Они делили людей а) на духовных (*pneumatikoi*), определяемых к совершенству самою их природою, б) на душевных (*psychikoi*), способных достигать относительного совершенства только подвигами, и в) на материальных (*ulikai*), самою природою

обреченных на жертву чувственным влечениям. Основная задача нравственной жизни человека – освобождение духа из уз материи, умерщвление плоти. И так как последняя цель одинаково достигается двумя путями: и жестоким ограничением и излишеством в удовлетворении естественных влечений, то гностицизм приводил и к строжайшему аскетизму, и к разнузданному либертинизму. Одна часть гностиков, с понятием о материи как самобытной злой силе, чтобы избежать всякого соприкосновения с нею, предпочитала аскетический образ жизни; другая, напротив, с понятием о материи, как *mh on*, как о не сущем, неопределенном и, следовательно, безразличном, легко мирилась с умерщвлением плоти посредством злоупотребления ею.

Таково обыкновенное представление о содержании гносиса. Ему нельзя отказать в последовательности и ясности, доходящей часто до прозрачности, так что если бы оно отвечало действительности, то самый гносис, как доктрину, нужно бы считать философски разъясненным. Но составленная еще до открытия «Философумен», когда система Василида казалась весьма сходною с системою Валентина, эта схема содержит черты, отвлеченные лишь от самых значительных систем – Валентина, Сатурнина и Маркиона, совершенно игнорируя мелкие разветвления. Исключений получается очень много (пантеистический монизм Василида и наассенов; демиург не с тем значением и у Валентина; «александрийские» системы Василида, наассенов, Юстина, без эонов; тройственное деление человечества не во всех системах). Таким образом, представленная схема имеет скорее значение как программа для исследования гностицизма и выяснения его особенностей, чем как действительное описание гносиса.

Если трудно обозначить твердыми пунктами частное содержание гностических учений, то еще труднее их классифицировать. С этой точки зрения, системы гностические представляют настоящий калейдоскоп. Одна и та же система под различными сторонними воздействиями так видоизменяется, что ее приходится иногда относить к двум различным классам. О твердом и последовательном развитии ветвей, выходящих из одного корня, нечего и говорить. Составные части даже одной и той же доктрины увлекают ее на две противоположные стороны (например, слабый в исходном пункте дуализм офитов и вражда как самый сильный элемент мироправления; слабый дуализм Юстина и победа плоти над духом в дохристианский период; эоны позднейших василидиан и живая враждующая *ulh* («материя») и докетизм).

Ввиду такого состояния гностических учений каждый сколько-нибудь

оригинальный церковный историк обыкновенно дает свое деление. Эти опыты деления, неудачные, если иметь в виду их собственную цель, представляют, однако же, интерес в том отношении, что выдвигают на вид различные стороны в содержании затрагиваемых ими систем и тем несколько уясняют смысл их. Все эти деления, однако, могут быть сведены к двум главным типам, представителями которых являются два корифея новой церковной истории, Гизелер и Неандер.

Гизелер делит гносис с точки зрения его происхождения, которое, конечно, влияет на его содержание. Он различает а) гностиков александрийских, отправляющихся от платоновского понятия о материи как *mh on*, и б) гностиков сирийских, дуализм которых отзывается уже парсизмом. Это деление вполне совпадает с тем описанием гносиса, которое принято давать в учебниках. Но, не говоря о том, что эта классификация слишком сглаживает индивидуальное различие отдельных александрийских систем, она вынуждена систему Вардесана (*Bar-Daisan*), примыкавшего к Валентину, помещать в группе сирийских гностиков.

Неандер исходит из другой точки зрения. Он обращает внимание не столько на происхождение гносиса в этнографическом отношении, сколько на смысл гностических систем как философии религии. Решающий вопрос здесь: в какое отношение гностическая система становится к существующим религиям, преимущественно к иудейству? Поэтому Неандер различает два класса гностиков а) примыкающих к иудейству, признающих за эту религию положительную цену (*Василид* и *Валентин*), и б) гностиков, полемизирующих против иудейства, или а) с уклоном в сторону язычества (*офиты*, *Карпократ*, *антиномисты*), или (3) с целью понять христианство в его чистом содержании (*Сатурнин*, *Татиан*, *Маркион*).

В сущности к точке зрения Неандера примыкает и *Баур*. Он также делит гностиков а) на таких, которые видели в христианстве только завершение иудейства и язычества (*Валентин*, *офиты*, *Сатурнин*, *Вардесан*, *Василид*), признавая в их системах преобладание языческого элемента, затем б) таких, которые противопоставляли христианство иудейству и язычеству (*Маркион*), и в) таких, которые отождествляли христианство с истинным содержанием язычества (*Клементины*). Но оба знаменитых историка, исходящие из одного начала, расходятся между собою в понимании офитства. Неандер считает офитов антиюдаистами, а *Баур* помещает их в одну группу с *Василидом* и *Валентином*.

Ввиду такого положения дела представляет интерес по своей правдивости эклектическая система деления у *Шаффа*. Он признает, что

гностические системы можно делить по трем категориям: 1) с этнографической стороны, 2) с религиозно-догматической и 3) с этической. По национальностям гностики делятся на а) египетских или александрийских и б) сирийских (близко к Гизелеру). Если затем смотреть на гносис как религиозно-догматическую систему, то мы получим гностицизм а) язычествующий, б) иудействующий и в) христианский (точка зрения неандеро-бауровская). Наконец, с этической точки зрения, есть гносис а) с преобладанием теософии, таковы преимущественно спекулятивные системы Василида и Валентина, затем б) с преобладанием интересов аскетически-практических и, наконец, в) с либертинистически-антиномистическими тенденциями. Наконец, Герцог (1876) признается, что никакой классификации последовательно провести невозможно. Гергенретер дает изложение среднее между хронологическим и логическим.

Одна из причин того, что классификации гносиса не удаются, заключается в фактическом состоянии данных об этом явлении. Те лица, которые оставили нам эти сведения, занимались гносисом, чтобы полемизировать против него, а не для того, чтобы изучать его. И они обыкновенно обращают внимание на ту сторону гносиса, которая представлялась в данной системе наиболее вредною. Естественно поэтому, что системы гносиса представляются у них в одностороннем освещении, и полное теоретическое или нравственное учение отдельных гностических сект остается неизвестным.

3. Важнейшие гностические системы

Офиты

Не останавливаясь на ересь, восходящих в век апостольский, рассмотрим важнейшие системы, известные с большею или меньшею подробностью.

По исторической давности первое место занимают офиты, братство змея (Schlangenbruder). Об их древности говорит уже то одно, что они называются не по имени какого-нибудь основателя. Вероятно, эти системы существовали еще до христианства и с появлением его лишь несколько изменили свою форму. И держалось это направление дольше других: еще в 530 году Юстиниан издавал против офитов законы. Как показывает самое название, это – такой гносис, где фигурирует змей. К этой группе относятся: наассены и Юстин, известные лишь по «Философуменам» Ипполита (V, 6–11, V, 23–28), ператики (Ипполит V, 12–18, Феодорит I, 17), офиты (Ириней I, 30–31, Епифаний 37, Феодорит), сифиане (Ипполит V, 19–22, Епифаний 39, у Ириней и Феодорита – просто офиты), каиниты (Ириней I, 31, Епифаний 38), Pistis Sophia; без особенно сильных оснований Гергенретер относит сюда Моноима, архонтиков, барбелиотов. Каиниты подают уже руку карпократианам.

Что секту наассенов надо считать самую древнюю, за это говорит и несложность их системы и самое их имя. Naasshnoi – от еврейского «змей», что указывает на их восточное происхождение (ср. также их ссылку на предание, идущее от Иакова, брата Господня, чрез Мариамну). Во главе всего сущего они ставят Адама (припомните каббалистическое adam kadmon). Элементы: духовный, душевный и материальный, составляют просто атрибуты существа этого первочеловека. Очевидно, о дуализме здесь не может быть и речи: подобное начало ведет к каббалистическому пантеизму. Эти атрибуты наассены называли еврейскими словами Ис. XXVIII, 10, 13: kaulakau, Saulasai, Zehsar, (Zehrsam)). Здесь дважды повторяются слова: «заповедь на заповедь, правило на правило, тут немного и там немного» (sav la sav, kav la kav, ze ir sam, ze ir sam). Это, очевидно, новое свидетельство о восточном происхождении ереси. Змей является здесь как αγαθοδαιμων («благый демон»), открывший и научивший людей самопознанию, которое должно разрешиться совершенным ведением, то есть познанием Первоадама. Все атрибуты первочеловека нисходят на искупителя, Иисуса сына Марии, и в Нем повторяется снова их единение. В этой последней черте можно, конечно, видеть просто воспроизведение общехристианской идеи

богочеловечества, но, может быть, здесь уже параллель каббалистических рассуждений, что душа Адама воплотилась снова в Давиде и Мессии, потому что А Д М Адам Давид Мессия.

Весьма близко к этой первичной форме офитства стоит учение ператиков, называвших себя так потому что они обладали ведением, как можно perasai thn jqoran, победить тление. Они признавали trias, троицу принципов, to agaon agennhton (нерожденное благо), to agaon autogeneV (саморожденное благо) kai to gennhton (и рожденное). Соответственно этому все в мире носит печать троичности. В низший третий мир нисходят семена всех возможных сил из мира нерожденного и саморожденного. Третий мир должен подвергнуться гибели; цель искупления – спасти то, что происходит из высших двух миров. Мировую историю ператы представляли в виде комментария на исход евреев из Египта. Чтобы избавиться от рабства материи (телу) – Египту, нужно пройти через Красное море – Кронос – символ смерти, где гибнут все ulikoι, все неверующие египтяне; затем нужно пройти через Синайскую пустыню – временный мир, в которой царят огненные губительные змеи, языческие боги (звездные); но здесь на помощь является истинный змей, kaqolikoV ojiV, Христос-Искупитель, Сын Отца, Слово, по происхождению принадлежащий нерожденному миру Он посредствует между горними мирами и низшим, подобно змею, то возносясь к Отцу, то приклоняясь к земному и запечатлевая его божественными силами.

Учение сифиан излагается различно у Ипполита и Епифания. Офитский характер его в изложении первого выступает совершенно ясно (тройственное начало: jwV («свет»), pneuma akeraion («беспримесный дух»), skotoV («тьма»); борьба между ними, sundromh («столкновение»): перворожденный тьмы, ветер – змей, бурно носится над водами, совершенный бог – NouV («ум») ниспадает в лоно тьмы и облекается материей; задача – спасти его из тленного тела, для того LogoV («слово») принимает рабий зрак, чтобы обмануть змея тьмы и спасти божественные искры, NouV, но зато значение Сифа совершенно затушевывается. Наоборот, по Епифанию, змей не играет никакой роли; космогония построится совершенно иначе, но зато понятно, почему сектанты называли себя сифитами. Здесь материя совершенно затушевывается, борьба идет между вышемирными принципами: горнею силою, Матерью всех женщиною и создавшими мир ангелами. Ангелы создали двух человек и из них Каин – соikoV («перстный»), Авель – yucikoV («душевный»). Из-за них возник какой-то раздор между ангелами, кончившийся тем, что Каин убил Авеля. Тогда Мать всех женщин (pantwn

mhthr kai qhleia) послала Еве свыше искру (spinqhr) своей силы: родился Сиф, род избранный (kaqaron genoV ekloghV). Но потомки Сифа скоро стали смешиваться с родом Каина. Тогда Мать решила истребить всех неизбранных в волнах потопа. Но и здесь ангелы обманули ее: наряду с семью чистыми существами – сифитами – они провели в ковчег и одно нечистое – Хама: спаслось 8 душ; каиниты уцелели и после потопа. Для доставления торжества роду избранному является в мире чудесно, не через рождение, Христос, т. е. сам Сиф, посланный свыше Матерью»).

Антиподы сифитов – каиниты (kaianoι). Они строже проводили дуализм верховных сил: ангелы-мироздатели не подчиненная сила, но координированное начало. Есть две силы: высший зон – София, iscurotera dunamiV («более крепкая сила»), и usteras asqenestera dunamiV («второстепенная, более немощная сила»), творец всего этого мира. Является и множество ангелов, неопределенных ни по значению, ни по происхождению. Ангелы ли, или эти две силы, создали Адама и Еву. От брачного союза Евы с обеими силами рождаются Каин и Авель. Каин – сын Софии, Авель – Истеры. Потомок высшей силы убил Авеля, восторжествовал над низшею силою. Преемники этой высшей идеи были, затем, содомляне, Исав, Корей, Дафан и Авирон и, наконец. Иуда предатель, единственный истинный апостол Софии. Каиниты ставили себе в честь и славу – продолжать в истории дело таких славных деятелей, с которыми ничего не могла сделать Истера: они также хотели бороться с началом, сотворившим мир, средствами, достойными Содомы и Гоморры. Эта секта прямо соприкасается с карпократианами.

Еретическая система Юстина представляет довольно сложный и искусно мотивированный роман, замечательный в том отношении, что язычество с его мифологиею играет здесь более значительную роль, чем в других системах. Мировая история определяется взаимным отношением трех принципов. Это Jehova (AgaqoV, «Благой», o KurioV, «Господь») и Elohim (o Pathr, «Отец») – начала мужеские и духовные, Esei, Israhel или Ith, полуженщина-полузмея, психически-материальное начало. В греческой мифологии – небо и земля, ouranoV и gh – брачная пара, тоже и здесь – Elweim и Israhel. У них рождается 24 ангела, 12 aggeloi patrikoi, «отеческие ангель» (Micahel, Amhn, Barouc, Gabrihl и др.) и 12 aggeloi metrikoi, «материнские ангель» (Babel, Asamwq, NaaV, BeliaV, Satan и др.). Все они представляют собою рай, его реки и деревья, Barouc – древо жизни, NaaV – древо познания. Эта семья созидает небо и землю и человека: из верхней части Эдема создано его тело, Элогим вдохнул в него дух, pneuma, Israhel – душу, yuch. Но пневматическая натура Элогима

бессознательно влечет его ввысь; окруженный своими ангелами, он отправляется осмотреть созданное им небо. Здесь необыкновенный свет жилища Благого, превосходнее чем им созданный, поражает его. «Отворите мне врата правды, – говорит Элогим, – я войду в них, прославлю Господа, а до сих пор я думал, что я Господь». «Вот врата Господни, – доносится до него голос из света, – праведные войдут в них» (Пс. СХVII, 19, 20). Элогим входит и видит те блага, которых не видел глаз, не слышало ухо (1Кор. II, 9). И сказал Господь Элогиму: «седи одесную Мене» (Пс. СІХ, 1). После недолгих колебаний – жаль было Элогиму и Эдема и особенно своего духа в человеке – он все-таки согласился. Оставленная Israhel тщетно всеми прелестями своей красоты пытается возратить себе Элогима. Тогда в ярости она решается выместить на пневматическом элементе в человеке и приказывает своим ангелам всячески, через посредство души, мучить дух в людях. Элогим все видит и посылает на помощь Варуха. Он дает заповедь людям: вкушать от всех деревьев райских, только не от древа познания, с доверием относиться к внушениям всех ангелов (mhtrikoі – но никогда к Наасу, этому представителю зла в его чистейшем элементе. Но Наас так подействовал на чувственную природу Адама и Евы, что они пали оба, вследствие извращенного употребления инстинктов. Напрасно Варух воздвигает Моисея и пророков: Наас торжествует и над ними. От евреев Элогим обращается к языческому миру – и воздвигает великого пророка, Геркулеса. Он ведет геройскую борьбу против 12 ангелов Иели; он сломил и Нааса, эту многоголовую гидру, но не мог одолеть первого ангела, Бабели-Афродиты: Омфала взяла верх и над Геркулесом. Также вплетаются в эту историю Леда, Ганимед, Даная. Так целый мир развратился: иудейство погубила злоба, язычество-чувственность. Наконец, Варух является 12-летнему Иисусу, сыну Иосифа и Марии, когда Он пас овец отца своего. Он предостерегает Иисуса против козней Нааса, и Он остался ему верен и всегда возвещал только то, что возвещал Ему Варух. Наас не мог победить Его и довел Его до распятия. Но Он сказал: «жено, вот сын твой», т. е. Эдем, вот твое тело и душа, и, поручив свой дух Отцу, вознесся к благому Иегове, показав путь спасения всем людям. По его примеру может освободиться и дух каждого человека; средства для этого указаны в книге Варуха.

Могущественное влияние системы Валентина коснулось и офитства и осложнило эту систему новым элементом – страдающею Софиєю. С этою формою мы встречаемся в сочинениях Иринея и Елифания [у которого представители этой формы называются просто офитами]. Духовному

началу ΒιϋοV, «глубина», (валентиниане) или ο ρρωτοV ανθρωποV, «первый человек» (офиты) от вечности противостоит материальное начало; эманация первого – мужеженское (arrenoqhlū) начало h Sigh), «молчание», h Ennoia, «мысль» (валент.), или ο deuterοV ανθρωποV «второй человек», ο υιοV ανθρωπου, «сын человеческий»; из этого второго присходит женское (qhlū) начало – το Pνευμα αγιον, «Дух Святой» (h ανω σογια, «горняя премудрость», h mhthr tw'n zwntwn, «матерь живущих»). Из соединения первых начал с третьим рождаются небесный Христос и нижняя София-Ахамот или ProuneikoV. Излившейся на Св. Дух бездны света было для образования одного существа слишком много, для двух – слишком мало. Женская природа вышней Софии не могла вынести такой полноты света, капля его переливается, и эта капля есть несовершенное женское существо Ахамот. В то время, как Мать живущих возносится с небесным Христом в бездну света Вифоса и там вместе с первыми началами составляет ekkhhsian agian («святую церковь»), Пруникос низвергается в темный океан хаоса и, носясь над его водами, приводит их в движение. Чарующая сила ее световой природы привлекает к ней материю, хаотические элементы облекают Ахамот телом до такой степени грубым, что ее сознание начинает меркнуть и она ниспадает в глубины преисподней. Она забывает о высшем мире, считает себя за верховное начало и в этом состоянии богоотчуждения она рождает сына Jalda bahut, Ialdabawq, «порождение хаоса», существо столько же ограниченное, сколько и злое, но хитрое и могучее. Этот восстает против своей матери и хочет создать свой мир, чтобы быть в нем единственным Господом. Между тем Ахамот приходит в себя, и, поддерживаемая сиянием света свыше, мало-помалу освобождается от своего тяжелого тела и возносится над миром хаоса и на границе плиромы, в среднем месте, между царством света и семью мировыми пространствами, созданными Ялдабаотом, ведет блаженную жизнь. Отсюда она направляет бытие мира к высшей цели, разрушая планы Ялдабаота.

Этот последний преемственно развил из себя эонов (1ao, от него великий Sabaoth, от этого Adoneus, Eloeus, Oreus и Astapheus) – звездных духов, и во главе их начинает управлять гебдомадою – 7-ю планетами. Но одушевлявший его дух раздора унаследовали и его зоны: они хотят эмансипироваться от него и поднимают против него восстание. С мрачным, искаженным яростью лицом взглянул Ялдабаот вниз, его образ отразился в темной пропасти материи, и от этого родился новый сын Ялдабаота, змееобразный (οjiomogjoV), но мудрый NouV. Этим положено начало сатанинскому царству. Чтобы отвлечь своих эонов от их

поползновений, Ялдабаот предлагает им заняться созданием видимого мира. Они творят человека, но выходит ничтожное существо, которое может только ползать, как червь. Так как цель мира должна состоять в том, чтобы лишить Ялдабаота его пневматического начала, то Ахамот и внушает своему сыну идею одушевить человека своим дыханием. Ялдабаот вдохнул в него жизнь, но вместе с нею передал ему и все духовные элементы своей природы. Человек стал выше своего творца: узнав о горнем мире, он хочет освободиться от власти Ялдабаота и вознестись в плирому Ялдабаот связал его женою и заповедью, но в виде змея, сама ли Ахамот, или через Офиоморфоса, убедила Адама и Еву нарушить заповедь. Так падение стало началом спасения и змей – символом помогающей Ахамот.

Взбешенный Ялдабаот проклял и человека и сына своего (Офиоморфоса) и изгнал первого из рая, так что он подвергся всем искушениям сатанинского царства. Род человеческий распался на язычников, всецело подпавших власти Офиоморфоса, иудеев, оставшихся верными Ялдабаоту, и немногих пневматиков, не преклонившихся пред этим богом иудеев и, при поддержке Ахамот, сохранивших свою независимость. Ялдабаот и его эоны воздвигают в своем народе пророков, но Ахамот умеет и их устами возвещать пневматические идеи. Наконец, Ялдабаот посылает своего Мессию; тогда, по просьбе Ахамот, Св. Дух посылает небесного Христа. Он является Ахамот, как жених ее, проходит через все планетные пространства, и ассимилируясь с каждым из эонов, незаметно извлекает из них пневматические элементы. При крещении на Мессию Ялдабаота сходит небесный Христос и Ахамот. Узнав об этом, чтобы погубить Христа, Ялдабаот пригвождает Его ко кресту. Но – бесполезно: Христос и Ахамот возвращаются в плирому, которая теперь состоит из 5 божественных лиц. Отсюда они посылают силу, которая возбуждает умершего Иисуса. Он воскресает в новом небесном теле и после 18-месячного пребывания на земле возносится на небо и невидимый сидит одесную Ялдабаота, посредствуя возвращение пневматического элемента в человечестве в плирому Род Ялдабаота, лишенный духовной основы, разделит участь материального мира; когда последний световой элемент в человечестве возвратится в плирому, этот мир погибнет.

Офиты ввели у себя настоящий культ змеи; держали ее в ящике, иногда выпускали на стол, покрытый хлебами, и потом употребляли хлебы, к которым прикоснулась змея, для Евхаристии. В нравственном отношении они либертинисты.

Темное содержание гностической книги P i s t i V S o j i a

представляет рассказ сошедшего на землю по вознесении Иисуса ученикам о падении и покаянии PistiV Sojia. Занимая место в тринадцатом зоне, она однажды подняла свои взоры ввысь и увидела сияющую завесу сокровища света. Она хочет подняться до высоты ее, но не может, и, увлекаемая этим стремлением, вместо того, чтобы совершать тайну 13-го эона, поет гимн месту высоты. Оскорбленные этим превозношением, Вера-Мудрость возненавидели и высшие 12 эонов и великий представитель 13-го, tridunamoV auqadhV. Он производит множество материальных эманаций, pprobolai ulikai, и посылает призрачный свет в глубины хаоса. Обманутая этим блестящим миражем, считая его за сияние завесы, Вера-Мудрость низвергается в глубину вещества и испытывает все мучения со стороны материальных образований. Но она не теряет веры в силу и помощь света и к нему обращается с 12 покаянными гимнами, которые примиряют с нею 12 оскорбленных высших эонов, и она восстановлена в своем topoV dikaiosunhV («месте праведности»), в принадлежащем ей по праву месте в 13 зоне.

Из этого очерка можно видеть, в каких разнородных формах отпечатлелось учение офитов, как различно решаются в нем даже принципиальные философские вопросы. Учение наассенов начинается чистым пантеизмом: и дух и материя атрибуты одного и того же начала, Адама. Этот пантеизм сменяется мягкой формой дуализма, или лучше – идею о трех самостоятельных началах, в системах ператиков и Юстина, в той и другой низшее начало обречено на гибель, но верховные начала, однако же, вступают в соотношение с ним без всякой принудительной необходимости, – в системе ператиков не только второе, но даже само первое. В учении собственно офитов дуализм ставится решительнее: только первый человек и хаос даны как начала, и первое уже эманатически развивается в троицу, четверицу и пятирицу. Наконец, в системе сифитов, по Ипполиту, дуализм принимает форму парсизма: материальное начало – мрак, диаметрально противоположный свету, есть начало живое и деятельное; само из себя оно порождает первородного тьмы, ветер; оно ведет наступательную войну против высших принципов, и те безуспешно селятся оградить свои границы. Совершенный Бог, NouV, – это решительно военнопленный тьмы.– Об зонах в многих офитских системах ясно не говорится; у Юстина они порождение не верховного начала, а самостоятельного второго. – О демиурге у наассенов мы не знаем ничего; у ператиков, если считать Христа демиургом, он же есть и искупитель. У Юстина, Элогим – случайный образователь мира. Офиты, начиная дуализмом более слабым, чем сифиты, кончают в духе парсизма; несмотря

на то, что Ахамот попадает в материю вследствие натурального развития в самом божественном начале, несмотря на то, что материя в начале бездейственна, мирообразование есть результат непрерывной цепи такой злобы, взаимного раздора, что провести идею злого начала полнее едва ли возможно. Вообще мировоззрение офитов – тем мрачнее, чем определеннее.

О цели и смысле мироздания – у наассенов мы не знаем ничего. У ператиков мир возникает случайно и бесцельно: верховные начала вступают в единение с низшим, самую природою обреченным на гибель, и поддерживают это единение через Христа. Юстин хотел, кажется, сказать, что духовное начало не столь противоположно душевно-материальному, чтобы никакое взаимодействие между ними было невозможно. Такова, по крайней мере, идея брака Элогима с Израелью. Лишь тогда, когда дух достигает высоты своего развития, задается высшими идеалами, лишь тогда выясняется различие этих двух природ, но с того же момента союз между ними, и прежде бывший бесцельным, становится положительно вредным, дух попадает под тиранию души и плоти и всякая борьба между ними кончается победою последних. Мировая история есть ряд триумфов плоти и бесплодных мучительных усилий духа, хотя он развивает в борьбе всю свою энергию. Даже самое искупление не привносит в эти отношения нового оправдывающего их момента: дух, даже в лице Иисуса, достигает только своей автономии, но – не торжества над низшею природою, вследствие которого она обратилась бы в послушное орудие для осуществления его целей. «Израель! возьми, что тебе принадлежит», – таков последний завет умирающего Мессии. С христианством мировая история идет лишь быстрее к своей развязке, не к жизненному развитию мира, а к разрушению его бытия бесцельного и случайного. Не выше этого стоит в сущности и догма офитов. Правда, в результате мировой истории божественное начало видимо торжествует: четверица святой церкви развивается в пятерицу; ниспавшая в материю Ахамот становится выше того уровня, на которое ее поставила природа, но жизнь мира – это почти жестокость божественного начала. Жизнь человека сама в себе не имеет здесь ценности. Конечно, его появление в мир – момент в высшей степени важный: Ялдабаот вдыхает в него все пневматические элементы и низводится тем до простого порождения стихийных сил. Допустим, что эта легенда имеет тот смысл, что человек должен усвоить себе божественную идею, сокрытую в круговращении стихийных сил, что вне этой идеи последние не имеют смысла и, раз человек постиг ее, цель внешнего мира достигнута. Но то, что было

идеального в «сыне хаоса», он разом и всецело передал человеку, и историческая жизнь последнего есть лишь регресс, поскольку с развитием человеческого рода ослабляется интенсивность божественного, которое так сосредоточено было в первом земном человеке. В дальнейшей своей истории человечество ничуть не увеличило в себе суммы духовного; то, что было рассеяно в зонах Ялдабаота, извлек из них лишь горний Христос. И искупленное человечество не имеет пред собою никакой дальнейшей цели, как возвратиться к той точке, на которой стоял человек в первое мгновение по его сотворении, и порвать свой союз с миром. История, следовательно, делает только ложный круг; мир не имеет пред собою ничего, кроме отрицательной цели – саморазрушения, во вред или в интересах силы его создавшей, которая, в последнем случае, сама относится к нему отрицательно.

Можно отсюда видеть, насколько удобно подводить офитов под какую-нибудь категорию с точки зрения Неандера-Баура. Их представления о взаимном отношении трех исторических религий или неясны, или таковы, что дают одинаковое право и на утвердительный и на отрицательный ответ. Например, Юстин признавал значение и за иудейством и за язычеством, поскольку в этот период человечество стояло под попечением Варуха, который воздвигал своих пророков. Юстин относился к иудейству и язычеству отрицательно, потому что это был тот период, когда Варух в своей борьбе с Наасом терпел поражение за поражением, так что христианство явилось вследствие полнейшей несостоятельности предшествующих мер к освобождению человечества. Офиты тоже и признавали значение дохристианского периода, поскольку в это время Пруникос осуществляла свои планы и посредством пророков Ялдабаота возвещала пневматические истины, и отрицали его смысл, поскольку все это случилось вопреки желаниям самого демиурга.

Гносис офитов, по всей вероятности, развивался на почве иудейской; по крайней мере, все их разнородные системы носят на себе печать иудейского происхождения. Истинно александрийский гносис представлен в системах Василида и Валентина.

Василид

Василид был родом из Сирии, но жил и действовал в Египте. Он учил в Александрии при Адриане, около 125–130 г. Писал он довольно много (24 книги *Ekhghtika*, «Толкований»). Сын Василида Исидор написал несколько книг по нравственному учению (*Hqika*).

Гносис Василида известен в двух редакциях. Одно представление о василидианстве – прежнее, почерпается главным образом из тех сведений, которые сохранил для нас Ириней. Другое представление, сравнительно новое, сделалось возможным лишь со времени открытия «Философумен» Ипполита. Между учеными идет еще спор, какому из этих изложений отдать преимущество. Мне представляется, что система, изложенная у Ипполита в «Философуменах», есть первоначальная система Василида. Основания для этого отчасти выяснятся при дальнейшем изложении.

По изложению «Философумен» Ипполита (VII, 20–27), гносис Василида имел следующий вид.

Начало всего сущего есть существо до такой степени трансцендентное, что никакое человеческое представление о нем невозможно. Ни простое, ни сложное, ни субстанция, ни несубстанциональное, ни человек, ни ангел, и даже не Бог, оно – почти ничто. Оно и называется у Василида *o ouk wn qeoV*, «не сущий Бог». Из этого начала происходит все, но не посредством эманации – Василид боится и решительно избегает этой формы представления, – а посредством творения словом. Нельзя лучше обозначить отношение Бога к миру, как словами: «восхотел сотворить». Однако же это не было определенным хотением и определенной мыслью. Он восхотел без мысли, без чувства, без хотения, непреднамеренно, бесстрастно, без всякого пожелания (*anohtwV, anaisqhtwV, aboulwV, aproairetwV, apaqwV, anepiqumhtwV kosmon hqelhse poihsai*). Не сущий Бог из не сущего сотворил не сущий мир, дав реальное бытие одному только семени. Способ выражения у Василида об этом пункте таков, что пантеизм и свободное творение сплетаются в один неразрешимый узел.

Мир – не сущее. Однако же в нем заложены элементы всего реального бытия; поэтому мир называется *panspemia*, совокупностью семян. Эти семена должны развиться, как ничтожное горчичное зерно развивается в многоветвистое и многолиственное дерево. Мир в этой панспермии дан был так, как в бесцветной массе яйца павлина дано все богатое разнообразие цветных перьев этой птицы. Таким образом, мир начинается

как панспермия, «первичное смешение» элементов (sugcusiV arcikh). Дальнейшая история его состоит в выделении (julokrinhsiV) из этой груди определенного бытия.

В этой панспермии содержится и «трехчастное сыновство», uiothV trimerhV, единосущное самому не сущему. Движимое естественным влечением, первое сыновство мгновенно выделяется из массы и – (wsei pteron he nohma – с быстротою полета мысли возносится к не сущему. Вслед за первым сыновством и по подражанию ему хочет вознестись туда же и второе сыновство, «сыновство подражательное», uiothV mimhtikh. Но оно неспособно к такому полету. Поэтому из неоднородных ему элементов в груди мира оно создает крылатое существо, «Духа Святого», Pneuma to agion, и при его помощи возносится за пределы мира. Но как не единосущный не сущему, сам Дух не может вступить в сферу не сущего, куда восходит возносимое им сыновство, и он остается как «твердь», sterewma, как граница между миром и вышеширным, pneuma meqorion, проникнутый благоуханием сыновства.

Дальнейшее развитие мира есть лишь осуществление того, что как план заложено в панспермии. Прежде всего, из низших элементов этой панспермии выделяется «великий князь», o megaV arcwn, arrhtwn arrhtoteroV, dunatwn dunatwteoV, более несказанный, чем само несказанное, и более могущественный, чем само могущественное, прекрасный, мудрый и могучий. Он возносится, но только до тверди. Его непневматическая натура не может проникнуть в сферу не сущего. Он даже не подозревает о существовании вышеширного и считает себя верховным богом. Он рождает сына, еще более высокого, еще более прекрасного и мудрого, чем сам он. Этого сына он сажает по правую свою сторону, и они вместе творят эфирный мир, огдоаду, осьмерицу. Затем выделяется второй архонт, тоже «несказанный», но низший первого. Он точно так же рождает лучшего, чем он сам, сына и также вместе с ним творит седмерицу, гебдомаду, т. е. мир семи планет. – Остальная часть панспермии не имеет своего архонта, а управляется лишь имманентными ей законами. Однако же в этой массе и содержится истинная соль мира, цель его существования: именно в ней лежит «третье сыновство», представляемое людьми духовными. Оно «воздыхает», ждет своего освобождения, а с ним вместе состраждет вся тварь (Римл. VIII, 19–22).

В период дозаконный люди живут в состоянии греха и неведения, образно представленном в лице великого архонта огдоады. Период подзаконный, представляемый архонтом гебдомады, начинается откровением Бога (Исх. VI, 3): «Я Бог Авраама, Исаака и Иакова, – говорит

архонт гебдомады, – но имени Божия (т. е. сокровеннейшего архонта огдоады) я не открыл им». Под влиянием архонта гебдомады люди получают ряд пророческих откровений. Наконец, наступает определенное время и для евангелия. Идея вознесшегося к не сущему сыновства сообщается сыну великого архонта чрез посредство «Св. Духа», но не физически, а динамически: не то, чтобы вышешмирное сыновство опять снизошло на землю, но как огонь воспламеняет серу и на далеком расстоянии, так и евангелие, эта тайна, сокрытая от веков и от родов, которую от князей века сего никто не уразумел (1Кор. II, 8; Кол. I, 26), вдруг озаряет ум сына великого архонта, и он постигает, кто такой не сущий, что такое сыновство, что такое Св. Дух, как произошло все и в чем состоит восстановление (арокатастасиV). Это евангелие он сообщил своему отцу. Тот пришел в ужас, когда узнал, что он ошибочно считал себя верховным Богом, что выше его есть Бог не сущий. Но этот страх был началом премудрости (Притч. I, 7; Пс. XXIV, 7): архонт исповедал свой грех – неведения и беззаконие превознесения, и эта вина была снята с него. Он радостно покорился евангелию. Последовало обращение всей огдоады. Тогда сын великого архонта, теперь называемый Христом, сообщил луч евангельского света сыну второго архонта. Действие было то же самое. Наконец, идея сыновства, эта сила Всевышнего (Лук. I, 35) нашла и на Марию и исполнила ее сына Иисуса, этого первенца сынов Божиих, первородного всей твари (Кол. 1,15), т. е. третьего сыновства в этом мире. Он познал эту тайну сокровенную и возвещал ее. Его крестные страдания не были искупительною жертвою за других. Это был лишь болезненный, но тем не менее неизбежный процесс разделения (julokrinhsewV) пневматического, психического и материального элементов в Иисусе. Он страдал за себя и для себя. Этот кризис разрешился тем, что телесная природа в нем возвратилась в безобразное состояние, в котором находилось все в мире (αμογία του σωτου), психическое в гебдомаду, в огдоаду то, что было из нее, к «духу то, что произошло от него, и, наконец, «третье сыновство» в беспримесной чистоте вознесло к не сущему Богу.

Таким образом, Иисус стал «начатком разделения» смешанных элементов, которое должно вести к откровению славы сынов Божиих (Рим. VIII, 19), к освобождению всех людей духовных. Как только этот процесс выделения окончится и все элементы мировой массы разместятся в соответственных категориях, наступит третий и последний акт мировой истории – восстановление всего. Бог пошлет на весь мир «великое неведение»: второй архонт не будет знать, что выше его есть великий

архонт, этот последний не будет знать о существовании сыновства и не сущего. Ничто не будет испытывать болезненного влечения к высшему, и все навеки останется *statu quo*, на той ступени, на которую оно поставлено выяснившись в своей чистоте его природою. Это и есть *arokatastasiV twp rantwn* («восстановление всего»).

У Иринейя (I, 24, II, 16), Епифания (24) и других учение Василида излагается совсем иначе.

Нерожденный, неизреченный Отец развивает из себя эманатически семь эонов: *NouV*, *LogoV*, *JronhsiV*, *Sojia*, *DunamiV*, *Dikaioshnh*, *Eirhnh*. Эти семь эонов представляют собою высшее небо. Из эонов развиваются начала, власти, ангелы, т. е. верховное небо раскрывается в параллельном ему (*antitupoV*, отображенном) внешнем духовном мире. Небеса развиваются за небесами, так что в конце концов число небес дошло до 365. Все это откровение Божества обозначено таинственным «*абрахаV*», словом, буквы которого по греческому счету составляют число 365. Но чрез это периферия света, представляемая гебдомадою с архонтом во главе, слишком приблизилась к пределам хаоса, бурных и враждебных свету сил. Они нападают на царство света и оторванные от него частицы света заключают в узы материи. Но архонт с его духами отбивает эту добычу, создает из нее землю и по жеребью разделяет ее национальности в управление между гебдомадою. Сам получив в удел иудеев, он хочет подчинить своим *proteges* все народы. Отсюда вышли войны и такой беспорядок на земле, что необходимо было ниспослать Мессию для освобождения людей из-под власти ангелов мироздателей. Первородный первоотца, первый зон *NouV* является в призрачном теле. Когда же иудеи вздумали распять его, то он посмеялся над ними и вместе с крестом передал Симону киринейскому и свой наружный вид, так что Симон был распят, а *NouV* вознесся в плирому.

В связи с этим теоретическим учением стояли, по Иринейю, и нравственные воззрения василидиан. Во время гонений они отрекались и от иудейства и от христианства, считая мученичество из-за распятого по ошибке простого человека чистою нелепостью. И в других отношениях они заявляли себя грубым либертинизмом. – С этим не гармонируют, однако, известия Климента александрийского. Приводимые у него отрывки из этики Исидора говорят о серьезном аскетическом образе мыслей сектантов, которые девство предпочитали и законному браку.

Различие того и другого изложения ясно само собою. Первое начинается почти пантеизмом, второе довольно сильным дуализмом. В первом эманация решительно устранена; во втором она доводится до

колоссальных размеров. В первом фигурируют два архонта с их сынами и трехчастное сыновство; у Иринейя об этом нет и помину В свою очередь 365 небес у Ипполита не играют никакой роли. Христос в первом случае представлен совершенно в эвионитском смысле, о действительном воплощении Божества нет и речи; у Иринейя – решительно докетически.

Словом, в структуре того и другого изложения так много различного, что едва ли можно надеяться на их совершенное объединение. Опыт Якоби был неудачен. Шафф и Герцог повторяют его, но очень осторожно. Первый из вознесшегося первого сыновства делает 7 эонов, прочее оставляет так, как излагается у Ипполита. Герцог к изложению иринеевскому прицепляет сотериологию на основании Ипполита (отбрасывая, конечно, великого архонта). Поэтому правильнее рассматривать оба изложения, как две особые системы.

Но тогда возникает вопрос: которая из них первоначальная? Гильгенфельд [и Липсиус стояли на стороне иринеевской, Ульгорн, Баур, Куртц – на стороне ипполитовской и, кажется, с бесспорным правом.

В новейшее время английский ученый G. Salmon [The Cross-references in the Philosophumena в Hermathena 1885], заметив, что у Ипполита в его изложении различных систем встречается много общих мест и выражений Св. Писания, решил, что это изложение Ипполита не может быть признано авторитетным. Мнение Сальмона попытался подкрепить своей аргументацией в 1890 г. Hans Stahelin [Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Haretiker, в Texte und Untersuchungen v. Gebhardt u. Harnack, VI, 3]. Сальмон и Stahelin предполагают, что Ипполит имел несчастье попасть в руки мошенника, который доставил ему документы об одной из гностических систем. Встретив доверие со стороны Ипполита, этот обманщик потом стал поставлять ему разные другие подложные гностические системы. Таким образом, Ипполит оказался жертвою обмана. Все, что во взглядах Ипполита оригинально, носит такую печать, которая с несомненностью свидетельствует о том, что изложение прошло через руки одного редактора. Неудивительно, что редактор, презиравший гностицизм, глумился над гностиками и иронизировал над своим покупателем – доверчивым Ипполитом, и поэтому излагал ему гностицизм самым капризным образом. Мнение это, принятое Гарнаком (1885), благодаря его авторитету, сделалось господствующим в германской исторической науке; но с ним решительно нельзя согласиться.

Что здесь верно, так это то, что действительно те сведения, которыми пользовался Ипполит, были собраны до Ипполита во единое целое

сочинение и прошли через руки одного редактора. Указываемое сходство и объясняется единством редактора первого свода. Но это сходство по отношению, именно, к системе Василида не так разительно, как предполагает Stahelin. Те пункты сходства, которые он указывает, замечаются между теми гностическими системами, которые нетрудно подвести под общие категории: это вариации одних и тех же основных мыслей. Если работа Stahelin'a производит впечатление доказательности в одном направлении, то это объясняется тем, что он излагает пункты сходства, не излагая полных систем. Наименее сходства замечается между системами офитскими и Василида. Здесь у Stahelin'a опущена та характерная черта, что между тем как в офитских системах семитический элемент играет большую роль, в василидианской этого нет. И если то предположение, что различные виды систем, пока дошли до Ипполита, прошли через руки собирателя, который искажил их, верно, то, во-первых, здесь еще далеко до вывода, что Ипполит сделался жертвою обмана. А во-вторых, зачем нужна была тогда литературная подделка? В настоящее время, когда древние рукописи ценятся очень дорого, литературная подделка из-за корыстных целей понятна; но тогда не было таких побуждений. Рукописи в древние времена были дороги, но потому, что произведение их было не легко, а не из-за редкости их. Предположение, что Ипполит был человек богатый и платил дорого тому ненадежному человеку, который ему попался, за рукописи, ничем нельзя доказать. Если же не иметь в виду корыстных целей, то тогда догадка о подделке окажется непонятною.

То обстоятельство, что система Василида в том виде, как она изложена у Ипполита, поражает своею оригинальностью, заставляет признать, что она изложена здесь так, как вышла из-под пера основателя. В изложении Иринея, хотя жившего и раньше Ипполита, бросается в глаза отражение системы Валентиновой. Отсюда можно думать, что та доктрина, которая описана Иринеем и Епифанием, есть результат воздействия на василидиан со стороны гносиса Валентина, в которой эманация эонов имеет важное значение. Гносис Валентина подчинял себе другие более мелкие формы гносиса. Поддались его влиянию и позднейшие василидиане, и они составили из своей первоначальной системы нечто похожее на валентинианство. Предполагать, что у Ипполита изложена позднейшая система, значило бы допустить, что безвестные ученики были оригинальнее своего даровитого учителя. Стоящее в связи с воззрениями василидиан, по передаче Иринея, нравственное разложение секты также говорит о том, что здесь мы имеем

дело с позднейшею формациею: древние василидиане, по Клименту александрийскому, отличались серьезным, аскетическим образом мыслей.

Самый процесс ассимиляции василидианства с валентинианством можно (вместе с Куртцем) представлять в таком виде. Под влиянием валентинианства хотели сильнее выдвинуть дуализм. Великий архонт огдоады, как демиург, оказывался лишним, и, отбросив *ta uperkosmia* («надмирное»), василидиане превратили его самого в верховного бога, «неизреченного отца». Его окружили 7 зонами, так что вместе с ними он представлял огдоаду, а его первородный сын – Христос отождествлен с Христом – *NouV*, первым эоном. Счет планетных сфер, доведенный Василидом до 7, увеличился до 365. Таким образом, отбросив верхние части системы Василида и устранив понятие о панспермии, позднейшие василидиане приспособили свою систему к современному им преобладающему направлению гностицизма.

В заключение нужно сказать несколько слов о смысле василидовой системы. Начало для Василида было всего труднее. Богословия, как учения о Боге в самом себе, у него нет вовсе. Он просто предлагает как факт, что существует верховное начало, от которого все зависит и к которому все возвращается, и существует затем мир, зависимый от него. Объяснение этого факта весьма трудно. У него здесь смешаны и дуализм, наблюдаемый во всем развитии мира (в последовательном выделении сыновства), и пантеизм. Верховное начало Василид определяет рядом отрицательных положений: не то, не то и не то. Наконец, называет его неизреченным; но даже и это положение, по его мнению, не точно. Если бы он назывался неизреченным, то этот неизреченный был бы уже изречен, он перестал бы быть неизреченным. В конце концов он останавливается на понятии о *ouk wn qeoV*, не сущий Бог.

Не менее ясно Василид отрицает и предсуществование материи при создании мира. Он считает нелепым заставлять Бога создавать мир при существовании чего-либо готового. Отношение Бога к миру он определяет выражением: «не сущий Бог безвольно сотворил несуществующий мир из не сущего» (*o ouk wn qeoV aboulhtwV epoihsē ouk onta kosmon ex ouk ontwn*). Отсюда выясняется, что подле Бога у Василида является другое *ouk onta*. Если не обращать внимания на это *ouk onta* (*ex ouk ontwn*), которое не есть о *ouk wn qeoV*, то является чистый монизм. Здесь нет противоположной Богу материи. Сам Бог через слово произвел мир. Но отчего же мир не единосущен с Богом? Неединосущие мира с Богом у Василида положительный факт. Нужно допустить, что, может быть, Василид намеренно в свою теорию вводит туман.

Когда Василид определяет Бога как не сущее, то не смотрит иронически на ряд положений, которыми он хочет доказать, что Бог есть *oúk wn*. Он приходит к такому суждению, что Бог не есть *oúk wn* в том смысле, что Он есть только потенциальность. Бог абсолютен; ввиду абсолютности Бога, он не считает возможным приписывать Богу какое-нибудь определение. Следовательно, Бог не имеет существа: Бог не существует, потому что Он выше всего существующего, слишком высок для бытия. Но что Бог не есть понятие отрицательное, это доказывается тем, что у Василида Бог определяется как высочайшая цель стремлений и красота. Он производит притяжение, но только на элементы однородные, не на все, подобно тому как и магнит притягивает только железо. Таким образом, в учении об *oúk wn* кроется весь секрет его системы.

Если взглянуть на дело с другой стороны, то нужно будет также признать, что это был недюжинный мыслитель, который и не мог прийти к другому определению. В основании его системы лежит то положение, что мир не есть бытие само в себе обоснованное. Он не мог бы признать небытия мира при бытии Бога. Называя Бога сущим, он этим самым давал бы санкцию и бытию мира, и тогда последнее являлось бы богоподобным; поэтому ему нужно было отрезать в корне существование (бытие) мира и обосновать отрицание бытия и в первоверховном начале и определить Бога как *oúk wn*.

То же самое видим и в системе определений, относящихся к миру. Если бы он признал библейское происхождение мира (семидневное), то наложил бы санкцию на самое бытие мира, заявив, что о нем печется сам Бог, который творит мир согласно своей воле. Василид не желал дать миру и этой санкции; по его учению, мир произошел без воли (*aboulhtwV*) Бога, хотя и от Бога, но совершенно случайно, так как мысль Его несколько не была направлена на творение. Чтобы выдержать эту случайность, он не мог сохранить последовательность в представлении о творении. По Василиду, Бог не почувствовал (*anaisqhtwV*), что из Него возник мир, словно выпал сам собою, как *ranspermia*, и Он был как бы ни при чем при этом явлении. Таким образом, здесь смешиваются разнородные элементы, которым нужно возвратиться в *ta idia* («собственное»).

Последующий момент он выдерживает прекрасно; чтобы и на третьем пункте отвергнуть бытие мира, он вводит трехчастное сыновство. Высшая часть сыновства является в *ranspermia*, как протест против самого бытия мира. Таким образом, в совершенствовании мира она не принимает участия, и мир для нее совершенно излишен. Движимое естественным влечением, первое сыновство мгновенно выделяется и несется с

быстротою полета мысли к не сущему. Второе сыновство не способно к такому полету; поэтому из неоднородных ему элементов создает Духа Святого и при его помощи возносится за пределы мира. Таким образом, мир вне бытия сыновства не имеет ценности. Но мир нужен для третьего сыновства.

Для Духа Святого, как неединосущного не сущему, невозможно вступить в сферу не сущего, и он остается как граница между миром и вышеширным, как луейца цеббрюу (приграничный дух). Дальше выделяются лучшие элементы мира. Но то, что не единосущно Богу, еще не является у Василида злокачественным; оно есть добро, но добро относительное. Если и есть в превозношении архонтов ошибка, то это грех неведения, который прощается. Архонт прекрасен, потому что у него заложено стремление к совершенству: он рождает сына еще более высокого, еще более прекрасного, умного. Мир представляется стройным целым, в котором блаженство высших членов опирается на деятельность и энергию низших. Мировая история представлена в таком светлом виде, что самые темные эпохи оставляли место ожиданию лучшего будущего. Все сбудется в свое время, и болезненные стоны твари разрешаются рождением третьего сыновства. В связи с этим воззрением стоит то, что Василид ни одного из элементов не обрекает на гибель.

Но при этом мы нападаем на такой пункт, где проявляются пессимистические воззрения Василида. За миром отрицается право на бытие, если посмотреть с точки зрения третьего сыновства. Раз третье сыновство выделится, то мир теряет *raison d'etre* своего бытия, хотя он не обрекается на гибель. Филокринисис сыновства ведет за собою то, что и другие элементы подвергаются разделению. Каждый элемент занимает то место, которое ему свойственно. Очевидно, мир, несмотря на свои прекрасные законы, в своей основе есть какая-то ошибка и поэтому самому предназначен к разрушению. Мир не стоит того, чтобы он существовал, и лишь худшие, лишь слабейшие элементы его участвуют в мировой истории. Все, что есть лучшего и более высокого, устраняется от активного участия в развитии мира. Самое евангелие лишь ускоряет этот болезненный процесс разделения и вовсе не указывает для смещения дальнейшей цели. Это отрицательное отношение ко всему несъновному в системе Василида представляется тем более жестоким, что психическое в лице архонтов, их сынов и Духа, здесь не раз доказало покорность высшим целям. Некоторые (Баур) усматривают глубокий философский и нравственный смысл в этом низвержении архонтов: так ниспадает в ничтожество все, что в известные моменты истории казалось великим,

лишь только саморазвивающийся дух поднимается выше этого великого. Но при этом упускают из виду, что само психическое было захвачено движением к этой высшей ступени развития и между ним и высшим идеалом поставлена лишь искусственная преграда.

Конец мира является в такой форме, что сыновства возносятся к Богу, психические элементы – в гебдомаду, а высшие элементы – в огдоаду. Но вместе с тем Василид считает и это нетвердым. В мире заложены такие элементы, что никакое разделение в действительности невозможно. Лишь неорганическая материя способна принять устойчивое равновесие по закону тяжести; все духовное не подлежит такому равновесию. Поэтому Василид предполагает, что лучшие элементы мира будут стремиться к высшему; но так как это не достижимо, то произойдет то, как если бы рыбы задумали питаться на горах, вместе с овцами, – травой. Не сущий (ουκ ων), чтобы не допустить страданий мира, пошлет «великое неведение». Элемент – замечательный у гностика: гносис, хотя и величайшее благо, но не для всех применимое. Это великое неведение внесет успокоение и блаженство. Архонт нашего мира не будет знать, что выше его есть великий архонт; этот последний не будет знать о существовании сыновства и не сущего. Ничто не будет испытывать болезненного влечения к высшему; мир не будет бесплодно страдать.

Таким образом, Василид оказался не в силах поставить во свете разума все моменты мира и кончил частичным отречением от гносиса, когда в конце мира выдвинул на сцену «великое неведение» как условие относительного блаженства и тем насильственно задержал на низшей степени совершенства большую часть мира, признавая таким образом, что в панспермии, даже очищенной от высших элементов, заложены такие высокие начала, что их последовательное раскрытие дало бы только ряд бесплодных мучений. Таким образом, разлад между добром и счастьем, между действительностью и идеалом у Василида остается непримиренным.

В такой форме представляется система Василида по «Философуменам», и нет оснований предполагать, что это изложение принадлежит лицу, иронизирующему над гностиками. В сущности Василид коснулся той проблемы, которой не решает и христианская догматика: именно, как возможно блаженство праведников при страдании грешников, которые при земной жизни были их друзьями? Не выражает ли изречение Библии: «насыщуся внегда явитимися славе Твоей» (Пс. XVI, 15) того, что человек в блаженстве придет в такой экстаз, что не будет знать ничего из окружающего? А такое состояние близко к «великому

неведению».

Валентин

Величайшим представителем александрийского гносиса является Валентин. Родом он был из Египта, а некоторые имена в его системе, если не считать их занесенными отъинуду, указывают на его семитическое происхождение. Учил он в Александрии, затем около 140 года перешел в Рим и здесь представлял столь значительную силу, что чуть не сделан был епископом Рима; но ему предпочли Пия. Может быть, в Риме, а может быть, в Кипре произошел разрыв его с церковью. Умер около 161 года.

Его глубокомысленная, блестящая всюю роскошью поэтической фантазии система нашла многих последователей и произвела такое впечатление на современников, что *dii minorum gentium* (боги малых народов) гносиса невольно подчинились ее преобладающему влиянию. Гносис Валентина при этом более, чем всякая другая система, нам известен, потому что о нем более сохранилось источников, и по его системе составлено обыкновенное ходячее представление о гносисе. Против валентинианства собственно направлял свое сочинение – «Против ересей» Иринея лионский. Против системы Валентина направлены и замечания знаменитого Оригена, который в толковании на евангелие Иоанна имел в виду комментарий ученика Валентина Ираклеона на это евангелие.

Гносис Валентина не представляет однородного целого. Частичными поправками уже Птолемей внес в его систему законченность. В общем она представляет религиозную поэму, составленную мастерски с точки зрения поэзии и с философскою подкладкою, которая выступает здесь яснее, чем в других гностических доктринах. Эта религиозная поэма по своему плану ясно распадается на две части, тесно связанные между собою и в начале и в окончании. Это – история «пиромы» и история «кеномы», история самого чистого бытия и история безусловной пустоты, чистого небытия. Та и другая половины в свою очередь слагаются из двух моментов, из создания и воссоздания.

История пиромы. А) Первоначало, Первоотец всего сущего (Proarch, Protopatwr) есть самосуший «ВуqоV», (глубина, бездна бытия), составляющий брачную пару (suzugia) с «Молчанием» (Sigh), «Мыслью» (Ennoia) или «Благодатию» (CariV). Из этой сизигии развивается вся полнота (plhrwma) духовного бытия, представляемая 28 новыми зонами, связанными в различные группы. Сперва является «Единородный», «Ум» или «Отец» (MonogenhV, NouV, Pathr) в сизигии с «Истиною» (Alhqeia).

Вместе с первой парой эта вторая образует первую четверицу (tetraV). Из Ума и Истины происходят «Слово» (LogoV) и «Жизнь» (Zwh); от них «Человек» (AntrwroV) и «Церковь» (Ekkhhsia). Эти четыре зона вместе с тетрадой составляют первородную осмерицу (arcegonoV ogdoaV). Слово и Жизнь затем развивают из себя пять пар эонов или десятицу (dekaV), а Человек и Церковь шесть пар, двенадцатицу (dwdekaV). Таким образом, составляется полное число 30 (triakontaV), которое и представляет собою всю плирому.

Тесно замкнутый круг плиромы охраняется безбрачным (AzugoV) «Пределом» (OroV), или «Крестом» (StauroV), который, посредствуя между бытием и небытием, стоит настороже, как предел, т. е. как отрицательная сила, разделяющая все разнородное, и как крест, т. е. как положительная сила, закрепляющая на месте существующий строй. Этим и заканчивается первый момент истории плиромы, ее генезис.

Б) Но в самой плироме существует различие в интенсивности света и жизни. Четверица, восьмерица, десятирица и двенадцатица – это степени, по которым проходит духовная жизнь *diminuendo*, ослабляясь по степени, как слабеет звук, удаляясь от своего звучащего центра. Все эоны, от первого до последнего, стремятся к познанию «Глубины». Но адекватно познает его только «Единородный». Он, сый в лоне отчи, хотел бы его исповедать всем зонам (Иоан. I, 18), но ему воспрещает это сделать «Молчание». Таким образом, всю плирому проникает сознание неудовлетворенного стремления, и там, где ведение было всего слабее, эта жажда знания, это ощущение различия между идеалом и действительностью, развивается до мучительного состояния страсти (paqoV). «София», последний женский эон додекады, самовольно порывает союз с «Вожделенным» (QelhtoV) и, обуреваемая помыслами, стремится к соединению с Первоначалом, к непосредственному созерцанию его совершенств. Ей грозило бы полное уничтожение в бездне самосущего, если бы «Предел» не стал поперек дороги и не удержал ее от стремления. Но ее болезненная страсть разрешается тем, что она сама собою зачинает и рождает «Помышление», EntumhsiV, жалкое и убогое женское существо без вида и формы, уродливый выкидыш. Таким образом, нарушен был непреложный строй плиромы, и среди ее идеального света явился урод. Последовательное развитие духовной жизни оказывается невозможным.

Новый период в истории плиромы открывается тем, что низшие эоны, даже не эоны второй четверицы, но сами Ум и Истина, производят «Христа» и «Св. Духа». Эта новая сизигия по своему происхождению

уравнивается с первою парюю второй четверицы. Христос и Св. Дух прежде всего успокоили взволнованный дух «Мудрости», освободили ее от овладевшего ею помысла и возвратили ее «Вожделенному». «Предел» выбросил Entumhsin за границу плиромы. Затем Христос всем зонам разъяснил природу сизигий, доказал, что ВuqoV постижим только для Единородного, что именно в этой непостижимости и заключается причина вечного существования самой плиромы, всех ее эонов, и напротив, что только есть в божественной жизни познаваемого, то в совершенстве открыто в Сыне. А Св. Дух своим влиянием водворил между зонами блаженное равенство, условие истинного спокойствия. Все зоны, от высшего до низшего, стали Умами и Словами, Человеками и Христами, а все женские зоны стали таким же образом Истинами, Жизнями, Церквами и Духами. Неизреченная радость сменила теперь болезненное возбуждение, и переполненные благодарностию за свое бытие, все зоны воспевают гимн верховному началу и, по соизволению Христа и Духа, запечатленному Единородным, каждый эон производит, что только в нем есть лучшего, в честь и славу ВuqoV'у. Таким образом, является эманация всей плиромы в ее совокупности, чистейший цвет ее, «совершеннейшая краса и звезда, совершенный плод», Иисус, называемый также patrwnumikwV, по своему отцу, Христом и Словом. Его окружает свита (dorcjoroі низших духов, его «сверстников», именно ангелов; но ему нет невесты в плироме. Его вечное назначение – спасти погибшее; поэтому он есть Swthr. Этот перл совершенства в конце времен должен составить сизигию с отверженцем плиромы, EntumhsiV.

Таким образом, жизнь плиромы теснейшим образом связывается с жизнью мира. Генезис эонов кончается тем, что София зачинает Entumhsin и тем полагается первое основание миру. В Иисусе конкретно осуществляется высший идеал плиромы в ее восстановленной и упроченной гармонии; но полнота жизни Иисуса обуславливается лишь спасением мира. Цель плиромы и цель кеномы совпадают между собою до тождества.

В изложенной части системы Валентина, в истории плиромы, содержится богословское учение этого гностика. Отличие его гносиса от других форм состоит в данном случае в том, что те обыкновенно обходят учение о Боге в самом себе, между тем как Валентин развивает его с особенною полнотою. Только в его системе учение об зонах, у других гностиков предлагаемое лишь отрывочно, находит свое идеальное выражение. Как смотреть на эти своеобразные существа, представляемые с чертами столь конкретными, что они кажутся слишком похожими на

ангелов церковного учения? Введены ли они только для того, чтобы посредствовать между миром и Богом, или их бытие имеет более глубокие корни?

Задача гностического философствования – объяснить происхождение зла или, в самой мягкой постановке вопроса, объяснить, как из бесконечного произошло конечное. При дуалистической основе конечное есть среднее пропорциональное между абсолютным и материей, так сказать, смесь того и другой. Там, где материя есть живая злая сила, это смешение понятно: оно результат борьбы между обоими началами. Но там, где второе начало есть чистое ничто, борьба становится невозможной и задача является в высшей степени трудною: нужно конечное, столь различное от бесконечного, объяснить только из бесконечного. Свободного самоограничения бесконечной силы в творческом акте гносис не предполагает. Поэтому действие абсолютной силы должно быть адекватно ей самой, причине должен соответствовать ее эффект, ее энергия. От абсолютного может происходить только абсолютное же. Большинство гностиков, до Василида включительно, уклонялось от трудного начала и предлагало без объяснения мир и Бога. Валентин попытался разрешить эту философскую проблему и в жизни абсолютного открыть черту ограничения и из нее произвести нечто низшее, чем первое начало. Все достоинство рассматриваемого отдела его системы состоит в том, что она написана *ad hoc*, в космологических интересах, и тем не менее все развитие держится здесь в сфере абсолютного и мы имеем дело с богословием в собственном его элементе. Система Валентина тем и хороша, что она разрабатывает богословие, но для своей цели – *ad hoc*, и благодаря твердому сознанию этой цели, ей, хотя отчасти, удается представить решение вопроса о происхождении конечного из бесконечного.

«Вифос» Валентина непостижим, как и первое начало Василида, но непостижим по другим основаниям. Не сущий Василида представляется слишком бессодержательным; он – почти ничто; напротив, содержание «Пропатора» слишком богато и глубоко: он – *Вифос*. Не познаваемый сам в себе, он живет, однако же, жизнью духа, об этом можно догадываться потому, что его *сузугос* есть *Енноиа* или *Сари*. Его жизнь, следовательно, есть жизнь мысли и вместе глубочайшего самоблаженства (*gratia*), хотя определение этой жизни и невозможно, потому что он живет в глубоком молчании. Но раз Вифос есть духовное существо и мысль, *енноиа*, ему присуща, как его состояние, назовем ли его формой или содержанием бытия его, – в недостижимых глубинах его самосознания положен мотив

для его раскрытия ad extrā в самом тончайшем процессе мысли, какой только вообразим, уже есть различие мыслящего и мыслимого, есть момент объективирования (ср. также: agaph hn oloV, h de agaph ouk estin agaph, ean mh u to hgraphmenon). Поэтому Валентин очень удачно движущий мотив раскрытия приписывает именно th Ennoia или Sigh: «она восхотела порвать узы и увлекла своим обаянием само Величие (eqhlune to MegeqoV), и, соединившись с ним, показала Отца истины».

В этом смысле понимает этот пункт учения Валентина и Марк, один из видных представителей этой секты на западе, живший во второй половине II века. Он видоизменил до некоторой степени доктрину своего учителя, но основной смысл ее понимал лучше, чем какой-либо посторонний ее толкователь. А из слов Марка становится вполне ясным, что все эоны – это моменты внутренней жизни Божества. «Желая облечь в формы невидимое (mogjwqhnai aoraton), Вифос произнес подобное ему Слово. Оно, представши ему и нося образ невидимого, показало ему, что такое сам он (upedeixen autw o hn autoV)». Таким образом, первая эманация самосущего есть его объективированное самосознание. Но и вся жизнь плиромы есть тот же внутренний процесс божественного духа, точное выражение его содержания.

Вифос произносит свое имя. Оно состоит, по выражению Марка, из 30 букв и 4 слогов. Сперва он отчетливо произносит первый четырехбуквенный слог: это четверица; затем второй – четырехбуквенный же слог, и этим заканчивается осмерица; затем третий – из 10 букв и, наконец, последний – из 12 букв, получаются десятирица и двенадцатирица. Следовательно, эоны – это только отдельные элементы понятия Бога о Самом Себе. Их жизнь, как многоголосное «Аминь» церковного собрания, есть лишь выражение жизни самосущего. Они – буквы, но в свою очередь с полнотою выражают элементы Божества лишь тогда, когда сами живут всею полнотою жизни.

Вообразим себе треугольник. Пока смысл этого трехугольного знака не определился, он – символ Вифоса, объятый молчанием. Но раз мы поняли, что этот треугольник есть буква «дельта», он уже определился до такой степени, что его можно выразить целым рядом (5) знаков, из которых каждый в свою очередь допускает такое же раскрытие. Можно подписать, что это есть DELTA. Несмотря на то, что здесь не один только знак, а 5 знаков, здесь содержания ничуть не больше, чем в первом знаке, потому что это также «дельта», как и то. Но в свою очередь каждая из (5) букв этого второго ряда может быть выражена в новом ряду (18) букв, и под каждой из этих последних можно тоже подписать опять точное ее

обозначение. Таким образом, содержание одной и той же дельты может продолжаться до бесконечности, и в каждом последующем ряде знаков содержится то же, что содержится и в предшествующем. Таким образом, 5 букв содержат в себе не более того, что имеется в одной первоначальной букве; следующие 18 букв содержат не более того, что предшествующие 5 букв; наконец, дальше из 18 букв получилось 62 буквы, но и они выражают опять-таки одну и ту же дельту ($62 = 18 \cdot 5 + 1$). В каждом новом ряде лишь сложнее выражается то же самое содержание. Поэтому внутреннее развитие жизни Вифоса в зонах завершится лишь тогда, когда самая последняя из букв этого имени выразит в своей жизни самую последнюю из бесконечного числа букв, которыми она определяется. «Но, – прибавляет Марк, – каждая буква божественного имени издает только свой звук, а не повторяет божественного имени в его целом». Поэтому каждый зон индивидуально различен от других эонов и вместе с тем – ниже Вифоса. Он раскрывает в себе жизнь бесконечного и в бесконечной интенсивности, но жизнь не в целом, а лишь в одном ее каком-либо определении. В каждой зоне живет сам верховный Вифос, но сознает себя вполне лишь во всех зонах. Таким образом, посредство между конечным и бесконечным найдено: действие абсолютного адекватно самой причине, но это действие есть вся плурома, а отдельные ее части – ниже ее. Плирома бесконечна, но отдельные зоны стоят уже на пути к конечному.

Это последовательное движение божественной жизни к определенному и законченному тонко очерчено в четырех сизигиях огдоады. Сам Вифос, как дельта, не выяснившаяся в своем различии от простого треугольника, не имеет еще определений. Что он – дух, об этом можно лишь догадываться, потому что на это указывает имя его *suzugoV*: *Ennoia* (мысль вообще, без точнейшего определения). Его сфера – еще молчание. В Единородном духовная природа самосущего выясняется как «Ум», который живет в сфере определенных понятий: его *suzugoV* есть уже определившаяся мысль, «Истина». Но в четверице Бог открылся лишь для Себя Самого, *an und fur sich*; Он сознал Сам Себя (*revelatio ad intra*). Поэтому Валентин совершенно тактично поставляет здесь, так сказать, колон в развитии жизни самосущего, понимает эту четверицу как своего рода законченное целое. Во второй четверице это содержание постепенно раскрывается *ad extra*. Ум, сокровенная мысль, является здесь, прежде всего, как бытие обнаруженное, *LogoV*, раскрывшееся «Слово», и его сфера не только представление Истины, а самая «Жизнь», не теория, а действительность. Наконец, в «Человеке» Логос получает еще более конкретное выражение: *AntrwpoV* живет уже в «Церкви» как

определенной форме «Жизни». Это взаимное отношение «Логоса» и «Человека» ясно видно из той проекции их содержания, которая дана в именах эонов десятирицы и двенадцатирицы. Зоны десятирицы, происшедшие от Логоса, имеют еще характер отвлеченный, метафизический или космический (самобытность, единство, смешение, недвижимость, нестареемость). Но зоны додекады уже вполне человечески, их имена переводят нас в мир этический (понятия утешения, отца, матери, веры, надежды и любви).

Взаимное отношение членов огдоады тот же Марк иллюстрирует весьма наглядно. ΒυροV и Sigh еще не имеют представителя в области звуков: молчание есть само отрицание звука. Ум – Истина уподобляются 9 согласным греческого алфавита, так называемым немым, т. е. губным, гортанным и зубным. Слово – Жизнь 8 полугласным, т. е. так называемым плавным, которые слышатся как слабый лепет, и свистящим, которые хотя слабо, но можно произнести. Наконец, Человек – Церковь 'представляют божественную жизнь с ясностью 7 гласных звуков:

NouV – Αηγεια (bgd.qkp.tjc. 9 немым,
LogoV – Ζωη Ιμnr.zoxy 8 полугласным,
ΑνθρωV – Εκκλησια aehi.ouw 7 гласным.

Таким образом, содержательность жизни абсолютного постепенно, так сказать, сокращается. Разнообразие звуков убывает, из 9 звуков получается сперва 8, а потом 7; но в то же время звук выигрывает в своей ясности и становится все слышнее и слышнее.

Мысли, что в зонах Βιφoc живет своею собственною личною жизнью, противоречит, по-видимому, их совершенно конкретный характер. Они – скорее самостоятельные реальности, ипостаси, чем силы или определения самосущего. На самом деле переход от последнего представления к первому весьма нетруден. Если в человеке его силы и качества не имеют самостоятельного (ενυποστατοV) бытия, то, может быть, рассуждали тогда, это лишь следствие его ограниченности. Напротив, в реальнейшем существе, в Боге, каждое Его определение может и должно иметь самостоятельную реальность. Христианские философы – теисты всех времен отношение Сына к Отцу представляют или под формою отношения содержания к бытию (Сын есть, так сказать, реальность, содержание, а Отец только экзистенциальность) или же, примыкая к воззрению Августина, понимают отношение Отца к Сыну, как отношение одного момента сознания к другому. В том и другом случае действительность Их ипостасного различия, не данная в поясняющей аналогии, оставляется вне всякого сомнения в поясняемом догмате. Таким

образом, если Валентинова триаконтада состоит из 30 эонов, то в своем основании она развивается из того же воззрения, посредством которого философы стараются объяснить себе бытие троичного Бога: триаконтада есть удесятеренная триада (христианская Троица).

Такое конкретное, чисто антропоморфическое представление эонов было, между тем, весьма немаловажно для дальнейшего развития этой религиозной эпопеи. Переход от бесконечного к конечному, от духовного к психическому сделан от этой дополнительной черты (антропоморфизма) в представлении об эонах. Как отвлеченные силы или качества, они могли быть ниже Бога (как части ниже целого), могли существовать вечно (как вечное воспроизведение одной из многосложных сторон жизни Божества), могли различаться между собою (по степени содержательности или ясности выражения в них самосущего). Но только тогда, когда эти черты эонов представлены антропоморфически, когда они превратились в существа с личным самосознанием, возможно такое представление о страстном влечении Софии, которое разрешилось рождением EnqumhsewV , помысла, т. е. психического начала, которое, при всей своей несоизмеримости с божественным, лишь из него объясняется. На этом пункте дан переход (от страсти, возможной только в конкретном существе) ко второй части поэмы, к истории кеномы.

История кеномы. А) Выброшенная «Пределом» за границу плиромы, в кеному, EnqumhsewV , нечто без образа и вида ($\text{amorjoV kai aneideoV}$), носится около границ плиромы. Христос – восстановитель строя последней – простер свою милость и на Энфимисис: Он простер на кресте свои руки, т. е. не оставляя плиромы, чрез ее предел коснулся Энфимисис и дал ей в первый раз вид и форму. Она стала существовать. Это было первым ее образованием – только по существу: $\text{morjwsiV kat ousian monon}$. В ней пробудилась жизнь духа. Но ей не дано было еще познания. Светлый образ Христа исчез, а Ахамот, т. е. мудрость (Acamwq , евр. множ. - мудрости) устремилась к плироме. Но Предел заградил ей путь, произнеся пред нею страшное имя «Iaw». Она осталась в пустом пространстве, подверженная аффектам еще более сильным, чем испытанные прежде ее матерью, горнею Софию. Ахамот печальна (luph , потому что ей не удалось проникнуть в плирому Она страшится (joboV), как бы ее пробужденная жизнь не исчезла так же, как исчез свет Христа. Она томится страшным неведением во всем (agnoia) и это производит в ней гнетущее сознание полной беспомощности (отчаяние, arogia). Но – таково свойство природы конечного духа, в котором заложено смутное сознание идеального – ее горькие слезы печали прерываются радостною

улыбкою, когда она вспомнит о светлом образе Христа. Мысль ее чаще и чаще обращается к плироме (epistrojh) с мольбою и раскаянием (ikesia, dehsiV, metanoia).

Таким образом, ей присуща возможность восторжествовать над своими страданиями. Но этой победы она достигает лишь тогда, когда сам Иисус, окруженный светлым строем ангелов, предстал ей в кенOME и просветил ее светом ведения. Это было ее второе образование – по знанию: morjwsiV h kata gnwsin. Теперь она уже объективно относится к своим аффектам и освобождается от них. В чувстве радости она порождает духовное начало по подобию ангелов, но она сама не выше этой духовной природы, а лишь единосущна ей и потому не может образовать ее. Тогда, движимая Иисусом, она направляет свою творческую силу на свои аффекты и создает из обращения – психическую природу (dexia) и ее отца и царя материальной природы (aristera) – демиурга. Из низших аффектов она создает: из печали – материю, из ужаса – горы, из слез – моря, из отчаяния – демонов.

Так положено было начало низшему миру, который в своем строе и в своей истории должен быть отображением плиромы. Ахамот возносится над семью планетными пространствами в topoV thV mesothtoV («место середины») на границе плиромы и кеномы, на восьмое небо, восьмерицу, которая должна быть отобразом огдоады, существующей в плироме. Неведомая и для самого демиурга, она есть образ невидимого Вифоса. Напротив, демиург, начало всего сотворенного мира, есть подобие Единородного. Под влиянием Ахамот он, сам того не сознавая, творит все по идеям плиромы: не зная сам «Человека», он творит человека из психического и земного элементов, а Ахамот вдыхает в него искру рожденного ею духовного начала. Человек стал выше своего творца. С течением мировой истории все яснее и яснее выделяются три рода людей: 1) вещественные (ulikoï, soïkoï; Каин; Лук. IX, 57. 58), всецело отдающиеся чувственным влечениям (язычники), 2) душевные (yucikoï; Авель; Лук. IX, 61. 62), единосущные демиургу и его любимцы (иудеи), и 3) духовные (pneumatikoï; Сиф; Лук. IX, 60; XIX, 5), высоких стремлений которых демиург не понимал, но к которым он относился с смутным уважением: он часто избирал из них (потому что только лучшим душам Ахамот сообщала пневматическое начало) своих пророков. Таким образом, руководимые Ахамот, они и могли сообщать людям пневматические истины. Общества, представителями которых были каиниты, всецело отдаются чувственным влечениям. Из них образуются язычники.

Б) Когда же наступило определенное время и сошел на землю

обещанный демиургом психический Мессия, с ним при крещении соединился горный Иисус-Спаситель, сошедший на него в виде голубя. Так как материя по самой природе своей обречена на погибель, то тело Мессии (нижнего Христа) состояло из психических элементов и только kat oikonomian («по домостроительству») оно было видимо и осязаемо. Поэтому даже нижний Христос прошел чрез Марию лишь как вода проходит чрез трубу (kaqaper udwr dia swlhnoV). Иисус открыл людям высшее ведение: в своей природе, истории и учении Он проявил тайны плиромы. Его четырехчастная натура (1. Иисус, и в нижнем Христе – 2. духовное от Ахамот, 3. душевное от демиурга и 4. swma oikonomikon, «домостроительное тело») была символом четверицы. Его 30 лет от рождения до крещения указывали на 30 эонов, из которых слагается плирома. Воскресив 12-летнюю дочь Иаира, исцелив 12 лет страдавшую кровоточивую, Он символически указал на страдания 12 зона додекады, Софии, а в своем предсмертном томлении изобразил тайну страданий Ахамот (печаль, Мф. XXVI, 38; страх, Мф. XXVI, 39; беспомощность, Иоан. XII, 27). Самое распятие Его не имело никакого искупительного значения: горный Иисус отделился от нижнего Христа, когда он был еще приведен к Пилату. Его духовный элемент был также недоступен страданию. Лишь психический элемент страдал на кресте, но и то не в собственном смысле, а лишь таинственно (musthriwdwV), чтобы изобразить, как горный Христос (o anw CristoV) некогда простер на кресте свои руки и сообщил Ахамот образование по существу. Наконец, явившись по воскресении как бы некоему извергу, апостолу Павлу (1Кор. XV, 8), Спаситель раскрыл тайну своего явления другому извергу, выброшенной из плиромы Ахамот, и ее образования по ведению. Наконец, в Евангелиях символически указаны величайшие тайны плиромы. Валентинианская система есть своеобразное толкование на первую главу Евангелия от Иоанна. Именно, по мнению валентиниан, тетрада указана в ст. 14 (Pathr, т. е. BuqoV, CariV, MonogenhV, Alhqeia), огдоада в ст. 1 и 4 (LogoV en arch [Nw, начало откровения] hn proV ton Qeon [Buqon]. en autw [tw Logw] zwh [Его suzugoV] hn kai h zwh hn to jwV twn anqrwpwn [т. е. от Zwh – AntrwpoV, а его suzugoV – Ekkhlhsia при этом подразумевается сама собою]).

Таким образом, значение христианства по валентинианскому воззрению состоит лишь в сообщении гносиса и в облегчении для пневматиков способа к освобождению из материи. Впрочем, духовное не может погибнуть по самой своей природе, равно как материальное не может избавиться от гибели. Напротив, душевные могут или путем

подвигов примкнуть к стороне духовных или ниспасть до вещественных; впрочем, и это зависит не столько от их свободного расположения, сколько от естественных задатков их (есть души добрые по природе и души злые).

Завершением всего мира будет то, что весь пневматический элемент, посеянный Ахамот в душах праведных еще в младенческом виде, но здесь воспитанный и развившийся до зрелости, освободится от уз мира. Тогда Ахамот вступит в плирому, как сияющий брачный чертог, и составит сизигию с предвечным женихом своим Иисусом. Вместе с нею войдут туда и все «духи» (pneumata), как невесты.) ангелов – dorujoroі (букв. «копьеносцев, телохранителей»). Демиург, это доброе по своей натуре, но только ограниченное существо, которое никогда не противилось манованиям плиромы, – демиург, который, узнав истину от Иисуса, как евангельский сотник преклонился пред Ним и перешел к Нему со всем своим воинством, и даже – как Симеон – словами: «Ныне отпускаеши раба Твоего, Владыко!», приветствовал в Нем своего избавителя от тяжкого бремени мироправления, – войдет теперь с окружающими его праведными душами в оставленную Ахамот огдоаду, и здесь они найдут совершенное успокоение (anapausontai eiV to panteleV), первый – в награду за свое рачительное и благотворное для церкви управление миром, последние в награду за добродетельную жизнь. В то же время скрытый в глубине вещей огонь прорвется наружу и истребит и иликов, и недостойных психиков, и саму материю.

Многие черты космологической системы Валентина выгодно отличают ее от других гностических учений. Дуалистическое начало остается здесь совсем в тени. Кенома только пуста, и не в силах произвести своего подавляющего действия даже на отверженную Enqumhsin. Сама материя есть только отложившийся, кристаллизовавшийся аффект этого странного существа, которое, при всех своих несовершенствах, есть все-таки продукт жизни самого Бога (черта пантеистическая, почему и «Человек» является как самооткровение Бога). В истории Энфимисис дан высокий образец человеческого духа, и в самой тяжелой борьбе с самим собою носящего в себе спасительный идеал неземного и, наконец, при небесной помощи побеждающего. В Софии-Ахамот, просветленной страданиями, которая входит наконец в плирому как невеста совершеннейшего Иисуса, указан высокий смысл нравственной жизни человечества. Зло в мире не играет подавляющей роли. Сам демиург есть существо доброе, но только невысокого ведения. Даже и лучшим психикам обещана высокая степень блаженства. Жизнь

имеет свою ценность и для человеческого духа: он нисходит на землю в состоянии младенческом, а возвращается к Софии – как зрелый муж.

Но общегностическая основа и здесь проявляется в своем подавляющем виде. Смысл жизни для пневматиков понять слишком мелко. Золото и в грязи блестит; дух спасется, как бы он ни жил, и его совершенствование на земле – какое-то подобие чисто натуралистического процесса. Нравственные подвиги и для самих психиков теряют свое значение оттого, что как к спасению, так и к гибели и их определяет сама природа.

Искупление понято, по обыкновению, поверхностно. Оно состоит исключительно в научении, и здесь эта гностическая особенность высказывается сильнее, чем где-либо. Распятие Мессии на кресте было только воспроизведением, отобразом того, как горний Христос простер в плироме на кресте свои руки и таким образом дал первое образование Ахамот-Софии. Затем, самый факт распятия исторически уравниен с таким событием, как обращение апостола Павла. Последнее, по представлению Валентина, имеет не только не меньшее значение в деле искупления, но даже, пожалуй, большее, потому что оно соответствует окончательному образованию Софии по ее ведению. Христианство понято внешним образом: оно не вносит никакого духа жизни, а лишь приносит весть о близком окончании мира. И это представление выражено в том, что демиург, этот живой символ мира, приветствует Спасителя как дряхлый старик, который с радостью ждет только своего преставления. Жизнь мира не оправдана здесь по своей цели, как не оправдан он и по своему происхождению. Самый исходный пункт мира представляет неразрешимую загадку. Начинается он страданиями Софии-Ахамот, но эти страдания постигают ее не за ее вину; таким образом, мотивировать их с нравственной стороны очень трудно, а они-то и полагают основание самобытию мира. Следовательно, все мироздание колеблется здесь в самом своем корне.

Школа Валентина скоро разделилась по вопросу о теле Христа на две самостоятельные ветви: восточную, которая приписывала ему лишь духовное тело, и западную – италийскую, которая довольствовалась только отрицанием материального и допускала психическое. Вообще же учение об зонах подвергалось переделке в частности. Школа италийская была замечательнее восточной. К последней принадлежали Аксионик (Axionicus или Azionicus) в Антиохии и Вардесан (Ardesianes, Bardesanes, Bar-Daisan). К первой – Ираклеон (замечательный своим аллегорическим толкованием на Евангелие от Иоанна) и Птолемей (послание к Флоре о

Ветхом Завете), отличавшиеся умеренным направлением, сближавшим их с церковью, затем Коларбас (по Бауру, не личность, но понятие: kol'arbá, вся четверица, или qol-'arbá, голос четверицы), и вышеупомянутый Марк, пришедший из Сирии и облекший доктрину Валентина в каббалистические формы (неистоцимая игра в буквы и числа). **КарпократСатурнинМаркион** Приложение: Мандаиты (т. называемые «христиане Иоанна Крестителя»)

По либертинистической тенденции особенно известна школа Карпократа (александрийца), современника Василида.

Он учил, что начало всего есть монада, единица, от которой все исходит и к которой все возвращается. Мир сотворен ангелами (aggeloi kosmopoioi), отпавшими от монады. Поэтому зло есть самый принцип индивидуальности, который мироздатели хотят закрепить законом и народными религиями. Но избранные души помнят о своем высоком происхождении и стремятся к единству. Такие были и в мире языческом, таков же был и Христос, сын Иосифа и Марии. Их путем должны идти и все другие – с надеждою на совершенство равное, а может быть, и высшее, чем то, какого достиг Христос. Этот верный путь есть поправление законов мироздателей, под руководством естественных влечений, с нирваною (единством) в перспективе (буддизм). Природа ни добра, ни зла; не важное дело сохранить свою независимость от материи, подавляя свои чувственные влечения; закон будет поправлен тогда, когда гностик отдается им, но не побеждается ими. Христа они почитали наравне с Орфеем, Пифагором, Платоном и др. Сын Карпократа, Елифан, ввел общение жен. Ему построен был храм в Кефаллинии («культ гениев»).

Сатурнин

Важнейший из представителей гносиса сирийского – Сатурнин или Саторнил, учивший в Антиохии при Адриане (117–138). Его система не сложна. Из «неведомого Бога» (agnwstoV qeoV) эманатически происходит ряд эонов. Самые слабые из них, семь планетных духов, являются как ангелы миродержцы (kosmokratoreV). Во главе их стоит иудейский Бог. Они вздумали создать себе царство, независимое от плиромы. С этой целью они делают набег на вечно враждебную свету материю, в которой властвует сатана, и захватывают часть материи. Они творят из нее мир и, по подобию ниспосланного им неведомым Богом вдали носившегося пред ними светлого образа, создают человека. Но это жалкое существо не могло даже стоять прямо и только ползало, как червь. Бог сжалился над несчастным творением, все ж таки созданным по Его образу и подобию, и, послав в него искру (spinqhr) света, одушевил его, таким образом, пневматическою жизнью. Но этого рода людям сатана противопоставил других людей, сотворенных из материи, и при посредстве их стал жестоко преследовать первых. Бог иудеев был слишком слаб, чтобы защитить их. Он посылал пророков, но им сатана с успехом противопоставил своих собственных лжепророков. Наконец, благий Бог для спасения пневматиков послал в призрачном теле Своего Мессию, первого зона – NouV, который и научил людей, как посредством гносиса и строжайшего аскетизма совершенно освободиться от уз материи и не только от сатаны, ее властителя, но и от всех ангелов миродержцев. Строжайший аскетизм лежал в принципах этой секты; брак и мясная пища здесь считаются недопустимыми.

Из этого очерка теоретического учения Сатурнина видно, как трудно оправдать на деле обычное деление гностических систем на александрийские и сирийские, предполагая в первых лишь слабую дуалистическую, а в последних сильную дуалистическую основу. Сатурнин, правда, дуализм подчеркивает с одного конца, усиливая принципиальное различие между Богом и материею тем, что последней дает своего живого и личного представителя, сатану, который даже сам творит особого рода людей. Но в других подробностях дуализм этой сирийской системы – просто бесцветен в сравнении с различными разветвлениями систем, которые признаются александрийскими. Например, у Карпократа ангелы мироздатели стоят в более враждебном отношении к верховному Богу, создают мир, так сказать, на зло Ему; у

Сатурнина человек не только создан по образу Бога, но и одушевлен Им Самим; ангелы – миродержцы здесь только бессильны, но Богу не враждебны. Затем, в других разветвлениях александрийской системы борьба материи с Богом ведется гораздо упорнее, и при начале мироздания сама материя переходит в наступление по отношению к царству света; у Сатурнина материя держится только оборонительно, нападение на нее делают сами ангелы. Сатане не удастся здесь вырвать из царства света ни одного члена, как это не раз повторяется у александрийцев. Ангелы не думают противиться Богу: они только бессильны осуществить свои добрые намерения. Сравните с этим положение Ялдабаота. Неведомый Бог вдруг осуществляет свои цели через Мессию: здесь нет того ряда ужасных поражений, которые испытывает верховная сила в борьбе с материей в доктрине Юстина. Наконец, докетизм встречается и у александрийцев (сифиане, позднейшие василидиане, Валентин). Лишь ригористическая мораль отличает Сатурнина и других так называемых сирийцев от александрийцев.

Маркион

Как на другой замечательный образец сирийской системы можно указать на систему Маркиона, но указать можно лишь с оговоркою. В ученном мире на западе уже давно повторяется тезис, что Маркионова система не есть гностическая. В 1823 году этот тезис поставлен был в докторской диссертации Гана (Hahn). В 1874 году его опять повторил сполна известный современный ученый Гарнак. (A. Hamack, De Apellis gnosi monarchica. Lipsiae 1874: Marcion perperam gnosticus vocatur). В самом деле, характеристические особенности маркионитства представляют слишком немало отличий от общего направления систем гностических.

Маркион, по преданию, был сын синопского епископа. Христианству он отдался, по-видимому, со всем жаром своей сильной и энергичной натуры. Он начал с отречения от своего имущества. Но он не мог примирить любвеобильного характера Нового Завета с суровостью Ветхого Завета. Та связь с иудейскою историею, какую удерживает христианская церковь, представлялась Маркиону бесплодною, осужденною Христом попыткою влить новое вино в мехи ветхие (Мф. IX, 17). Полемические места из посланий ап. Павла дали ему точку отправления для своеобразного представления ветхозаветной и новозаветной истории. Его система, несмотря на громадные разности в основных приемах, напоминает некоторыми своими чертами представления новотюбингенской критической школы. Вероятно, этот именно рьяный антиюдаизм Маркиона, а не другой порок, не отвечающий его суровому аскетическому характеру, и побудил его отца отлучить его от церкви. Маркион удалился в Рим (при папе Игине, 137–141). Здесь он встретился с сирийским гностиком Кордоном, и под его влиянием доктрина Маркиона получила гностическую окраску. При Елевфере (174–189) он был отлучен от римской церкви и отделился от нее окончательно.

Маркион решает собственно не гностический вопрос о происхождении мира, по крайней мере не в той его постановке, какую давали ему гностики. Точку отправления для себя он берет в христианстве и ставит прямо вопрос об отношении между Ветхим и Новым Заветом. Маркион не признавал никакого особого, будто бы ему преданного таинственного откровения. Он пользуется каноническими священными книгами самой церкви, но только одни из них сокращает, а другие отбрасывает. Он образовал свое искаженное евангелие, положив в его

основу Евангелие Луки и свой апостольский кодекс из 10 посланий ап. Павла, с исключением посланий соборных, пастырских и к Евреям, написал особое сочинение, *AntiqesiV*, в котором доказывал свой основной пункт, что Бог Нового Завета не может быть тождествен с Богом Ветхого Завета.

Для характеристики того, что он сделал из евангелий и апостольских писаний, можно привести несколько строк. Известное изречение Христа (*Мф. V, 17*) читалось в таком искаженном виде: «Я пришел разорить закон, а не исполнить его». Затем в обращении Христа в молитве к Богу (*Лук. X, 21*) читается у Маркиона: «Слаблю Тебя, Отче, Господи неба» (с опущением слова «и земли» потому, что землю он не считал творением верховного Бога). Затем Христа обвиняют перед Пилатом (*Лук. XXIII, 2*) с таким дополнением: «мы нашли, что он развращает народ, разоряет закон и пророков, отвращает жен и детей». Характеристично также в смысле его противоположности общегностическим приемам, что он терпеть не мог аллегоризма и выставлял прямо положение, что не следует Писание толковать аллегорически.

Церковно-практическая жизнь была в потребностях его природы. За строгий аскетизм хвалят его даже древние его противники. Устройство, данное им своей секте, было просто, но в общем церковное. Его последователи, как он называл их, «*suntalaipwroi kai summisoumenoi*», товарищи его бедствий, разделявшие с ним людскую ненависть против него, разделялись на совершенных и оглашенных. Но Маркион установил то отличие в сравнении с церковью, что его оглашенные обязаны были присутствовать при всех частях богослужения на том основании, что им, как менее просвещенным, тем более нужно было поучаться в христианской истине.

Маркион, судя по всем данным, не составил строго выработанной системы. Может быть, уже в его собственных отдельных выражениях крылись различные противоречия, которые послужили основанием для разногласия среди его собственной школы. Первоначальную систему Маркиона восстановить поэтому трудно, так как до нас она дошла уже с дополнениями из позднейшего периода, и наиболее связное ее предание, сохранившееся в сочинении Эзника багревандского, армянского епископа V в., представляет уже позднейшую переработку маркионитства. Нужно, однако, думать, что исходным пунктом воззрения Маркиона был чистый дуализм, и притом самый резкий.

Благому Богу, Отцу Христа, он противопоставил злое начало, именно в лице праведного демиурга, праведного мироздателя: «*dikaioV*» было для

Маркиона то же, что «какоV». По крайней мере, сохранилось одно его выражение: «демиург зол и злы его творения». Он стал на почву совершенно принципиальную. Признав одно только христианство, он с одинаковым отрицанием относился к всему, что не было христианством, не полагая никаких степенных различий между нехристианскими обнаружениями. Поэтому он составил и на иудейство взгляд, слишком смущавший даже непосредственных его учеников, – думал, что иудейство по своему качеству не отличается от язычества. До такой высокой степени антиюдаизма даже ближайшие последователи Маркиона не могли подняться, поэтому они и принялись перерабатывать его систему, именно, ввели в виде третьего начала понятие о демиурге правосудном, отличном от материи с главным представителем ее сатаной. Таким образом, трехчастное начало в маркионитстве нужно считать позднейшим наростом этой системы.

Мир Маркиону представлялся, как создание «правосудного демиурга». Для поддержания в нем нравственного порядка он дал ему закон, но не вдохнул в человека, так сказать, нравственной силы, чтобы исполнить этот закон. Демиург хотел поддержать нравственный порядок в мире строгостью своих предписаний. Но вследствие этого получилось то, что люди жестоко мучились на земле. Но столь же жестоко было наказание их правосудным демиургом по смерти. Всех людей, согрешивших против его закона (а не согрешивших не было), он посылал в ад.

Наконец «благий Бог» по свободной милости, как Бог чистой любви и благодати, сжалился над страждущим человеческим родом и решил освободить его от власти демиурга. Для этого он в призрачном теле послал на землю Мессию, или – что вернее и более отвечает воззрению Маркиона, для которого ипостасное различие в Троице было неясно – благий Бог сам в модусе Сына сошел в призрачном теле, открывшись в 15 год Тиверия, выдавая себя за Мессию, обещанного иудейским Богом. Он предал неведомое людям еще ведение, научил их, как освободиться от демиурга, но этим возбудил против себя вражду самого демиурга, который пригвоздил Мессию на кресте. Конечно, страдание Бога было только призрачное, потому что Он явился в призрачном теле. Но распятие на кресте было для Него необходимо для того, чтобы он мог уподобиться мертвым: ад, в котором заключены были души умерших, не был отверст ни для кого живого. Таким образом, Своею призрачною смертью Он воспользовался для того, чтобы освободить из уз всех заключенных умерших, страдавших от правосудного демиурга.

Но этим не окончилась Его миссия. По позднейшей переработке маркионитства (у Эзника), Бог, уже строго различный в ипостасном смысле от Своего Сына – Мессии, послал Его научить людей ведению и освободить от власти демиурга как мертвых, так и живых. Освобождение мертвых совершилось чрез распятие Христа и сошествие Его во ад, а для освобождения живых Маркион предполагал вторичное пришествие Мессии. Он явился теперь не в призрачном человеческом теле, а в Своей славе и вступил в суд с демиургом. Основую для суда Христос избрал самый закон, данный демиургом. Он обвинил его в том, что он поступил несправедливо и не исполнил своего собственного закона. Христос спросил демиурга: «Ты ли написал в законе: «Кто прольет кровь человека, того кровь прольется» (Быт. IX, б)? Демиург признался, что в его законе стоят такие слова. Тогда Христос указал на то, что вместо благодарности за Его различные благодеяния человеческому роду, сделанные совершенно безвозмездно, демиург распял Его на кресте. Таким образом, демиург должен был признать себя нарушившим свой собственный закон и подлежащим казни. Тогда он начал упрашивать Христа пощадить его, обещаясь отдать Ему всех тех, которые уверуют в Него. Таким образом, сам правосудный демиург создал правовой базис для того, чтобы явилось на земле христианство. После этого Христос, явившись ап. Павлу, обратил его; восхитил его до третьего неба, показал ему неизреченные глаголы (2Кор. XII, 2–4), откуда он узнал, что все люди «куплены ценою» (1Кор. VI, 20) страданий Сына Божия.

Маркионитство оказалось по своей церковной организации более чем другие гностические секты устойчивым. Мы с ним встречаемся в VI-VII веке, хотя в значительном смещении с аналогичным ему по исходному пункту дуализмом манихейства. В IV в. маркионитство составляло еще весьма значительную силу не только на востоке, но и на западе.

Приложение: Манданты (так называемые «христиане Иоанна Крестителя»)

В половине XVII в. в Европе в первый раз узнали о существовании около города Басры по нижнему течению Тигра «христиан св. Иоанна». В 50-х годах XIX столетия этих предполагаемых учеников св. Иоанна Крестителя посетил Петерманн и собрал о них более полные сведения. У своих соседей они известны под именем субба (по-арабски, от ед. ч. саби), т. е. крестильников, и охотно принимают это имя, чтобы считаться за тех сабиев, которым Мухаммад в Коране узаконяет покровительство, как людям, имеющим писание. Более ученые из них называют себя Nasoraje, назорейями, т. е. христианами, хотя христианского в них нет ничего. Но всеобщее употребительное их имя – mandaje, т.е. gnwstikoi.

Как видно из учения, содержащегося в их священных книгах, они – несомненные гностики. Pira gabba, «великая слава» – так называется ВичоV в этой системе – имеет подле себя «эфир сияния великого и «великого духа», mana gabba, из которого истекает «великий Иордан» в этом сияющем эфире. Имея подле себя «suzugoV» D'muta («omoiwsiV»), он вызывает к бытию «первую жизнь» и затем возвращается к созерцанию «великой славы». Первый эон – «первая жизнь» есть самый Бог, развивающий из себя плирому «утре» utre, начинающуюся первую парюю: «вторую жизнь» и «ведением жизни» manda d'hajje, от которого мандайе заимствуют свое имя. Тогда как «вторая жизнь» за попытку подняться выше «первой жизни» была понижена за «каналы водные», «ведение жизни» остался при «великом духе», как его сын возлюбленный. Манда-д-хайе есть LogoV этой системы; как Бог откровения, он есть gabra qadmaja, «первочеловек», последовательно воплощающийся в мире первоначально в виде Hibil, Sitil и Anus (Авель, Сиф, Энос), в конце времен – в виде Яхьи или Juhana bar Zkarja, Иоанна Крестителя. Hibil или Hibil-Ziva, «Авель сияющий» есть преимущественное его воплощение – «Христос» этой системы.

Мироздание начинается тем, что 360-й эон (последний), «ветхий-сокровенный-страж» [ср. StauroV- OroV], «Abatur», т. е. «Отец-утре», посмотрелся в «черную воду» [kenwma], и из его отражения возник P'tahil – Гавриил «открыватель» [dumiourgoV]. По повелению Абатура, он создает небо и землю, Адама и Еву, но не в силах поднять их на ноги; они могут только ползать. Тогда Хибиль-Сйтиль-Ануш от «первой жизни» получили повеление вдохнуть в Адама и Еву дух от «великого духа»,

научить их ведению жизни, именно: чтобы они, ведая о горнем, не чтити своего создателя П'тахилья, очищались крещением и вели брачную жизнь (субба – по принципу полигамисты). П'тахиль вследствие этого утратил власть над людьми, и Абатур, прогневавшись на него за это, выбросил его за пределы света, где он и блюдетсЯ до последнего суда, когда Хйбиль-Зйва крестит его и поставит царем над всеми утре (известная претензия древних, но исторически оскудевших народностей).

Одна из характерных особенностей этой доктрины – нисхождение Хибиля-Зивы во ад, в который зачислены (в виде темных сил) не только древние вавилонские боги, но и (отождествляемые с ними) святые имена христианства, и победа над всеми его силами.

Миру назначено существовать 480000 лет, и он уже трижды подвергался погибели за исключением единой человеческой пары. После Ну (Ноя) открывается период лжепророков: Абрахим, поклонник Адуная-солнца, Миша (Моисей), во время которого истинную религию хранили только египтяне, Шлимун бар-Давит (Соломон), которому служили демоны, Йишу Мшиха (Христос), которому по ошибке преподал крещение единственный в то время истинный пророк, за 42 года пред тем явившийся при Понтии Пилате, Юханабар-Зкарья, проповедник покаяния, воплощение Хибиля-Зивы. Для противодействия Мшихе сошел с небес Ануш, приял от Мшихи крещение, творил чудеса и, обвинив его пред иудеями, довел его до крестной смерти, а самих иудеев, убивших Яхью (Юхану), рассеял по всему свету, столицу их Урашлам [имя, которое значит: Ур (один из адских духов) совершил (этот город, Иерусалим)] разорил, возвестил истинную веру, послал 360 истинных пророков на ее проповедь, а сам возвратился в плирому. Но он снова сошел на землю, когда явился «последний лжепророк», после которого более не будет никакого лжепророка, Мхамад (Мухаммад); около него и его зятя Али вращался Ануш и препятствовал им проявить во всем объеме их вредную энергию. После Мхамада миру осталось существовать 4 или 5 тысяч лет; затем гибель мира, новое его население от новой человеческой пары, 50000 лет нового мира (хилиазм), и – уничтожение всего материального и злого; вечное царство света.

У мандайе есть мужская иерархия из трех степеней. 1) Шканда, диаконы (после 12-летнего обучения, не моложе 19 лет). 2) Тармида (т. е. «ученики» talmida) пресвитеры, после – minimum – однолетнего служения в сане шканды и искуса (семь суток бдения – с урывками сна не свыше 15 минут каждая, затем 60 дней строжайшей левитской чистоты, с обязательством начинать этот 60-дневный искус снова в случае нарушения

этого условия испытуемым или его домашними; поэтому вместо 60 дней этот иску́с длится нередко 4–5 месяцев) и некоторых церемоний (похоронный отпев испытуемого и крещение дважды) рукополагаемые епископом в сослужении с двумя пресвитерами или же только пресвитерами по доверию епископа, имеющие право совершать крещение над другими. 3) Ганзивра, «хранители сокровища» (т. е. «великой книги»), епископы, производимые из тармида после толкования в продолжение трех воскресных дней трех труднейших мест из священных книг пред собранием тармида и других религиозных церемоний.

Наконец, 4-ю теоретическую степень составлял бы риш-амма, «глава народа», который соединил бы в своем лице верховную гражданскую и духовную власть. Этой степени у мандае нет в настоящее время, и в течение всей мировой истории были только два риш-амма, оба не земного (горнего) происхождения: первый до Яхьи, это был Фараон, второй после Яхьи, это был Адам-абу-ль-фарадж.

Кроме иерархии мужской, есть у них женская иерархия из двух степеней: шканда из дев, которые могут быть возведены в степень тармида, если выйдут замуж за тармида или ганзивра. Ср. *ai diakoni* и *ai preusbutera* древней церкви.

Таинств (точнее: главных религиозных церемоний) два: крещение, *masbata*, многократно повторяемое во очищение от грехов, и причащение, *rehta* (испорченное сирское *retha*) вином и небесным хлебом жителей царства света (тонкая испеченная из пресного пшеничного теста в новой печи пресвитерами лепешечка, разрезанная на маленькие круглые кусочки, преподаваемые пресвитером прямо в рот; от прикосновения к ней пальцев причащающегося эта облатка утратила бы таинственную силу) – по праздникам для получения таинственных сил.

В году у мандае 6 праздников, из которых характеристичны вознесение (в плирому, по возвращении из ада, Хибилля-Зивы), крещение (обязательное для всех, по три раза в день, в продолжении этого пятидневного праздника) и воспоминание об египтянах, утонувших в Чермном море.

В XIX столетии этих «гностиков» оставалось немного (по Петерманну, до 1500 душ).

Это явление представляет интерес а) как архаистический остаток движения, в главном своем течении исчезнувшего давным-давно, и б) как выпуклый показатель того, что гносис – в своих главных представителях заявлявший о себе только своим антиюдаизмом – был течением антихристианским, вел борьбу с христианством путем компромисса с ним.

В главных своих системах гносис признавал во Христе самое светлое явление мировой истории; здесь, напротив, вражда против Христа, христианства и особенностей христианской жизни (аскез, посты, безбрачие, иконы), едва уступающая вражде против иудейства. И, однако, это не есть и гносис антиномистический, обеляющий все черное, начиная с Каина: Авель, Сиф, Энос, Ной здесь признаны. Это явление проще объясняется предположением, которое оспаривает Кесслер, что мандайе – уклонившиеся в гносис ученики Иоанновы. Речи проповедника покаяния на берегах Иордана взволновали весь иудейский мир до Вавилонии (язык мандайе – интересный остаток языка вавилонских иудеев). Часть «учеников Иоанновых», появившихся и в Вавилонии, «ниже аще есть Дух святой» слышавших (Деян. XIX, 2), не поняла смысла миссии величайшего из ветхозаветных пророков, заняла враждебное положение в отношении к христианству и, оставшись позади этой победившей мир силы, возненавидела христиан от всей глубины своей бессильной злобы и зависти. Но непризнанные и со стороны иудеев, может быть, гонимые или третируемые свысока (наравне с крещаемыми прозелитами, исполнявшими только заповеди Ноевы?), иоанниты возненавидели и иудеев. Ной – последнее великое явление ветхозаветной истории. С Авраама – уже идут лжепророки. Ни великий законодатель Моисей, ни Соломон – блестящий представитель политического могущества Израиля, не встречают сочувствия иоаннитов; фараон и египтяне – вот истинные светочи этой долгой исторической ночи. Иерусалим также мандайям ненавистен, разгрому иудеев они радуются. Только Иоанн Креститель и освященный его деятельностью Иордан составляют заветное исключение.

Но все же связанные с христианством единством исторической почвы – бытовых условий новозаветного времени, мандайе в своих учреждениях представляют нечто, похожее на копию с христианской жизни древнейшего периода.

IV. Распространение христианства

1. Источники сведений о распространении христианства

Сведения о распространении христианства в древнейшее время заимствуются частью из отдельных мест древней христианской письменности вообще, частью из специальной литературы – апокрифической. В первых даются суммарные обозрения уже достигнутых результатов в деле проповеди; произведения другого рода носят характер монографий.

1) Все суммарные обозрения содержатся, собственно говоря, у одного Тертуллиана. Его сочинения представляют, по-видимому, верную картину того, чем стало христианство к первому десятилетию III века. В сочинении «Против Иудеев» он говорит: «Да в кого же, как не в Христа, уверовали все народы? Да в кого же уверовали и другие народы: Парфяне, Мидяне, Эламиты, жители Месопотамии, Армении, Фригии, Каппадокии, Понта и Асии, Памфилии, Египта и частей Африки, находящихся за Киринею, и жители Рима, и жившие тогда в Иерусалиме Иудеи, и другие народы, и разные обитатели Гетулии, многочисленные жители Мавритании, все пределы Испании, разные народы Галлии, и недоступные для римлян места Британии, но подчиненные Христу, а равным образом – Сарматы, Даки, Германцы, Скифы и многие отдаленные народности и многие острова и провинции, неизвестные нам, которых мы не можем и перечислить». Обращаясь к римским властям, Тертуллиан говорит: «Мы существуем только со вчерашнего дня и, однако, мы наполнили все ваше: города, острова, крепости, муниципии, соборики, лагеря, трибы, курии, дворец, сенат, форум». Затем, когда ему приходится встречаться с возражением, что христиане враги римской республики, он говорит: «Если только мы враги вам, то у вас больше врагов, чем граждан, потому что все ваши граждане сделались христианами».

Подобные места, конечно, свидетельствуют, что христианство распространялось быстро и что христиане II века были убеждены, что их везде много. Но признавать историческое значение и за каждую частностью таких тирад было бы ненаучно. Тон подобных мест слишком уж ораторский. Приведенное место из сочинения Тертуллиана «Против Иудеев» говорит само за себя. Христианский оратор исчерпывает весь запас своих географических сведений без наличной возможности конкретными фактами подтвердить все эти *multae – diversae – omnes*. Это видно из того, что он ссылается не на современные ему данные, а на книгу

Деяний апостольских, включая сюда христиан стран ему неизвестных даже по имени (*abditarum – ignotarum – minus possumus*). Но что, кроме фраз, можно сказать о неизвестных народах? «Христианство существует со вчерашнего дня, но все наполнило», – говорит Тертуллиан. Пусть все наполнено христианами, но в каком количестве? Утверждать, что христиан было больше, чем «граждан», нельзя; для этого нужна более точная статистика. Когда Тертуллиану приходится говорить не одни фразы и указывать собственные имена, то он пользуется книгой Деяний и из повествования о дне пятидесятницы выписывает названия народностей. Нового, в сущности, он прибавил немного: Армению да Африку, в которой сам жил. Таким образом, Тертуллиан черпает имена народностей отовсюду, не справляясь, имеются ли определенные данные о распространении христианства у этих народностей. Когда же речь идет о количестве христиан, он пользуется выражениями: «*omnes*», «*plures*», «*universi*».

Но Тертуллиан сам поправляет свои гиперболы в *Adversus Scapulam* (Скапула был проконсулом в Африке). В этом послании Скапуле, желая утратить его множеством жертв из христиан, он заявляет (с. 5): если проконсул воздвигнет гонение на христиан, то придется перебить около 110 Карфагена («*Carthago decimanda esset*»). Число карфагенских христиан Тертуллиану, конечно, хорошо было известно, и он максимальную, конечно, цифру жертв последовательного гонения определяет 110 Карфагена: такую определенностью разрешается приведенное выше эффектное заключение Апологетика! Между 110 и различными «*plures*», «*omnes*», «*universi*» расстояние очень большое.

Чрезвычайно серьезный корректив против преувеличений Тертуллиана дает Ориген в толковании им XXIV гл. 14 ст. Евангелия Матфея. Дело в том, что в то время были лица, ожидавшие скорого пришествия Спасителя. Ориген возражал против их воззрений тем положением, что пред пришествием Спасителя евангелие должно быть проповедано между всеми народами, а в его время оно еще не было проповедано у Эфиопов, Китайцев, Британцев, Германцев, Даков, Сарматов, и весьма многие народы еще не слышали евангельского слова. Таким образом, христианство в III веке еще не было распространено в большом объеме, хотя и было проповедано в далеких странах тогдашней вселенной. Таковы результаты христианской миссии III века.

2) У нас есть, затем, специальная литература апокрифического характера, именно – разного рода подложные деяния апостолов. Если бы придать доверие этим памятникам, то у нас бы составила живая и

цельная картина распространения христианства во времена апостолов. Но, к несчастью, такого рода литература имеет своеобразное происхождение и потому не может быть принята за бесспорный документ.

Исследование об этих памятниках принадлежит немецкому ученому Липсиусу. Он пересмотрел все подобные акты апостольские и пришел к тому выводу, что лишь весьма незначительная часть этой литературы вышла из-под пера православных писателей. По его воззрению, только три памятника могут быть признаны католическими: сирийский памятник – *Doctrina Addaei*, сообщающий о начале христианства в Эдессе, деяния апостолов Симона и Иуды и деяния апостола Матфея [эфиопская легенда]. Липсиус считает **гностическими произведениями деяния Петра, Павла, Иоанна, Андрея, деяния и мученичество Матфея, деяния Фомы, Филиппа, Варфоломея, Павла и Феклы и Варнавы**. Далеко не все из них сохранились целиком, многие лишь в отрывках на греческом и латинском и на восточных языках. В качестве древней попытки составить общий «corpus» можно отметить латинский сборник, приписываемый Авдию, первому епископу вавилонскому: «*Historia certaminis apostolici*», в 10-ти книгах [ed. Lazius, Basileae 1551]. Составлен он был будто бы на еврейском языке, затем переведен на греческий, Юлий Африкан перевел его на латинский язык; но это нужно считать фикцией, так как Юлий писал на греческом языке. По всей вероятности, латинский сборник относится к временам после Иеронима и падает на 524–609 гг.; ссылки на Священное Писание приводятся в нем по Вульгате. Составители сборника обладали памятниками гораздо более полными и лучшими сравнительно с дошедшими до нас.

Своеобразный характер указанных гностических произведений объясняется гностическими стремлениями. Гностики были аристократами мысли, были церковью в церкви, государством в государстве, и как всякое вообще религиозно-философское общество были не чужды стремлений к пропаганде. Литературной формой гностических произведений был географический роман, ибо такую форму обеспечивался успех распространения идей. Гностическое учение вставлялось в рассказ о путешествиях апостолов. Выбор такой формы для распространения своих идей был очень удачен: рассказ имеет завлекающий интерес для читателей. Современный нам писатель Жюль Верн также пользуется подобной фабулой для популяризации своих научных положений. Литература в форме путешествий существовала и ранее у греков. Подобные же произведения встречаем мы и в христианском католическом мире. Например, житие Макария римского содержит в себе нелепый

рассказ о путешествии Макария на восток. Гностические апокрифические произведения содержат в себе рассказы о приключениях, ужасных событиях, поразительных чудесах и т. п. Но в такую занимательную форму гностики вкладывали свое содержание: путешественники-апостолы в их романах проповедуют гностическое учение; в опасностях и при чудотворениях обращаются к Богу с молитвами, но опять-таки с гностическим характером. Читатели несознательно таким путем познакомились с гносисом и усвоили себе его тенденции, которые и закреплялись в их памяти; молитвы, часто художественно-поэтические, заучивались наизусть.

Итак, очень рано явилась целая серия произведений для ознакомления кафоликов-читателей с содержанием гносиса. Учителя церкви скоро оценили весь вред подобной письменности и объявили ее апокрифической, т. е. такую, которой нельзя читать. Но тогдашняя цензура не была столь радикальна, как наша. У нас цензура простирается на самую книгу: может ее не пропустить в свет. В древней церкви этого не было; зато пастыри близко стояли к пасомым и достаточно было одного указания, что то-то не должно быть читаемо. Но такое запрещение не совсем достигало своей цели: при отсутствии гласности оно не могло быть известно всем верующим. Результатом этого было то, что гностическая письменность по-прежнему читалась кафоликами. Да и сама цензура иногда относилась к этому явлению снисходительно, предполагая, что это не принесет особенного вреда, потому что, хотя в этих произведениях есть догматические погрешности, зато в этическом отношении они безукоризненны.

Впрочем, гностические произведения все-таки редактировались кафолическими писателями; но слишком одностороннею при этом была их критика. Она простиралась лишь на догматические тенденции: вычеркивались гностические места, проповеди и молитвы урезывались, некоторые же из них оставлены в целости. По известным излюбленным словам можно, однако, угадать тенденцию произведения и после этого исправления; например, обилие в некоторых молитвах слов: «свет», «истина» ясно указывает на их гностическое происхождение. Но что касается остальных, кроме догматической, частей содержания апокрифических деяний, то «диорфоты» не поправляли их; на историко-повествовательную, например, часть они совсем не обращали внимания, да критиковать ее им было и не под силу, так как они не были подготовлены к этому; поэтому они оставляли ее в том виде, в каком она была.

С этой точки зрения ясно, что апокрифические источники сведений о

распространении христианства подлежат строжайшей критике. Апокрифы вошли в содержание сборников, употреблявшихся в церкви: синаксарей, прологов, четых-миней и др.; но это обстоятельство еще не ручается за санкцию со стороны церкви их происхождения и исторического содержания. Таким образом, открыт вопрос: можно ли доверять этим сказаниям? С другой стороны: какие есть средства для определения их достоверности?

Отвечая на первый из этих вопросов, можно а priori рассуждать так: повествовательная сторона была не целью автора, а лишь средством; поэтому он, естественно, не обращал на нее должного внимания; отсюда понятно, что апокрифы исторического значения иметь не могут. Но такое мнение следует признать преувеличенным: гностические писатели в высшей степени заинтересованы были в том, чтобы читатели поверили им. Прежде всего, конечно, требовалось, чтобы читатель не усумнился в рассказываемой истории, а для этого нужно было, чтобы во внешней оболочке не заключалось ничего невероятного, не сообщалось чего-нибудь неправдоподобного. Можно признать вероятным такое положение: гностические писатели, если только могли, говорили правду; имена царей I века они указывают исторические, хронология их почти верна. Итак, относительно апокрифов можно установить такое принципиальное положение: в них остались ценные указания на правду, представляющие собою остатки исторического предания. А следовательно, апокрифические акты апостолов нельзя а priori исключить из числа источников для истории распространения христианства.

Но наши средства для проверки повествовательной стороны этих актов не особенно богаты. Приходится обращать внимание на две стороны: а) на характер (содержание) повествуемого и б) на характер (степень подготовки) той среды, чрез которую прошло дошедшее до нас повествование.

В первом отношении (а) исторический характер повествуемого в высшей степени вероятен, когда передаваемые события отличаются естественностью, например, аа) если миссионерские пути пролегают по местностям, подготовленным к усвоению христианства, – таким, где уже была иудейская колонизация (*h diaspora*), и бб) если проповедь апостолов указывается в странах, которые в то время стояли в сношениях с греко-римским миром (тогдашние торговые сношения простирались до Индии и Цейлона).

Во втором отношении (б) не следует упускать из виду, что аа) этнографические и географические сведения у образованных людей

первых веков христианства были довольно слабы; бб) предания местных церквей записаны в такое позднее время, когда существование этой записи уже не может служить ручательством за то, что разные виды предания не смешаны.

а) Одним из важнейших средств для проверки разнообразных апокрифических сказаний о проповеди апостолов служит сравнение с тем, что повествуют об апостольской проповеди канонические книги Нового Завета. Из Священного Писания мы видим, что апостольская проповедь вне Палестины направляется по тем местам, где жили иудеи рассеяния. Ап. Павел, по преимуществу апостол языков, избирает точкою отправления для своей проповеди молитвенные дома иудеев и прежде всего обращается к ним, как наиболее подготовленным слушателям. Более чем вероятно, что и другие апостолы практиковали тот же самый способ в деле христианского благовестия. Поэтому с доверием нужно относиться к тем сообщениям, где апостолы представляются действующими в иудейских поселках. Например, сообщение о том, что ап. Андрей был в Синопе, вероятно: там была иудейская колония. Синоп упоминается в талмудической литературе, отсюда же вышел пресловутый Акила, буквалист-переводчик Священного Писания на греческий язык. Таким образом, ап. Андрей проповедовал уже на обработанной почве.

Для оценки вышеназванных сказаний весьма важно также принять во внимание те нормальные пути, по которым должна была идти миссионерская деятельность апостолов. Для своих миссионерских передвижений апостолы, как мы видим из Священного Писания, не прибегали к чуду: как и обыкновенные люди, они переезжали моря, переходили горы, подвергались опасностям и т. п. Следовательно, мы должны предположить естественный ход миссии относительно всех апостолов. Когда ап. Павел путешествует, то передвижение его вполне естественно, то по морю, то по суше. Он встречает массу опасностей от людей и даже стихий; освобождается от смерти, как сосуд Божий, естественным способом. Если его подвергают пытке, то он заявляет, что он римский гражданин; если его побивают камнями, то с ним случается обморок; словом, все естественно. Поэтому не должно верить тем апокрифическим сказаниям, где апостолы представляются в чудесных образах: летают по воздуху и т. п. Таким образом, требуется, чтобы сказания имели под собою естественную почву.

В некоторых случаях сообщаемое не имеет для себя аналогии в подлинных Деяниях апостолов. Но и в этих случаях естественность является необходимым признаком подлинного предания. Здесь нужно

иметь в виду разность среды, в которой совершалась проповедь. Ап. Павел вращался на территории римской, другие же апостолы проповедовали на окраинах ее и даже вне ее пределов. При определении места их деятельности можно наткнуться на такие известия, которые, по-видимому, уничтожают друг друга. По одной истории, в Персии раздавалась проповедь Симона Зилота, – отсюда И. В. Чельцов [История христианской церкви. Т. I. 1861. СПб. 83–84] заключил, что эта история западного происхождения; по другой истории, он был в Британии; отсюда заключение, что эта история восточного происхождения. Восточные писатели говорят как бы так: эти апостолы проповедовали не у нас, а далеко где-то на западе, а западные говорят то же самое: не у нас, а на востоке. Те и другие, таким образом, старались отодвинуть проповедь апостолов на самые крайние пункты. По-видимому, такие свидетельства должны быть признаны несостоятельными ввиду их противоречия. На самом же деле они вполне примиримы. Дело в том, что путь апостолов был путь торговых сношений, который простирался с одной стороны до Китая и Цейлона, а с другой – до островов Британии и до полудиких стран Африки. По этому пути и двигались караваны, при которых всегда была вооруженная сила для охраны от врагов, разбойников и разных опасностей. Ввиду этого, естественно, каждое частное лицо должно было примкнуть к каравану для избежания всяких опасностей. Торговля была меновая. Купцы греко-римской империи обменивали свои товары на востоке на смолу, ароматы и золото, а потом отправлялись на другой конец и продавали там новые товары. Отсюда нет ничего невероятного в том, что апостолы в краткий период времени представляются проповедующими в Китае, Цейлоне и в Британии; вместе с караванами они были вынуждены постоянно переезжать из одной страны в другую.

б) Другой вопрос – могли ли не непосредственные свидетели точно передать сведения о деятельности апостолов. Этот вопрос значительно понижает кредит тех литературных исторических произведений, в которых сообщаются вышеуказанные сведения. В настоящее время даже интеллигентное общество не знает городов и селений и даже целых стран отдаленных; в I же веке и II географические познания были совсем жалки. Если современного интеллигентного человека застает врасплох, например, телеграмма об успехе какой-нибудь миссии, то лишь немногие не чувствуют необходимости обратиться за указанием того, где действует миссия, к специальному географическому атласу. Но мы, конечно, не можем предполагать, что географические сведения греков были выше наших. Напротив, они были темны и спутаны, особенно они были

такowymi в отношении к так называемому варварскому миру. Это делается еще более очевидным, если принять во внимание, что греки вовсе не были пристрастны к этнографическим исследованиям о варварских народах, и, несмотря на то, что варвары сменяли друг друга, греческие интеллигенты упорно продолжали давать новым народностям имена, вычитанные у своих авторитетов, у Геродотов и Страбонов. Так, например, русских они называли «Тавроскифами», а страны несколько севернее черноморского побережья были для них вообще «гиперборейскими» странами. Греки одинаково называли все те народности, которые жили на пространстве нынешней России, «Скифами», не разбирая того, что здесь сталкивались народности самых разнообразных оттенков.

Та же самая неясность и сбивчивость понятий существовала у греков относительно Эфиопии и Индии. Географические термины «Эфиопия» и «Индия» фигурируют в апокрифической литературе довольно часто. Но употребление этих названий является лишь мотивом к искажению предания о распространении христианства. По-видимому, что может быть определеннее термина «Эфиопия»? У нас сейчас же с ним ассоциируется представление о стране в Африке, где приблизительно теперь Абиссиния. А между тем этот термин не имеет такого определенного значения. Происхождение его связано с родосской колонизацией, и он не был строго географическим. У Гомера упоминаются αἰθίορες, вечно счастливые люди. Эфиопия – это страна, лежащая где-то к югу, она лежит там, где бог Илиос стоит в зените (ἡλίου αἰθίων), где живут вечно счастливые и благочестивые люди, приносящие обильные жертвы богам. Затем, по мере развития географических знаний, Эфиопия отодвигается постепенно все далее к югу; под этим именем стали (по основаниям филологическим) разуместь страну, в которой живут люди с темным цветом лица (αἰθίορες), сделавшимся таковым от солнца. Ближе ко временам классическим этим именем обозначали страну, которая полагалась на юге Египта, на месте нынешней Нубии. А когда южная граница Египта стала известна под ее точными этнографическими терминами (как Меройское царство, как земля Нубов), то Эфиопия подвинулась еще далее к югу, к Судану («Судан», pluralis арабского языка, значит как раз то же, что αἰθίορες, т. е. «черные»). В греческом переводе Библии термин «Эфиопия» употреблен для передачи еврейского «Куш». И неизвестно, куда бы загнана была Эфиопия, если бы не нашелся народ, который усвоил себе имя эфиопов, и не сделалось общепонятным, что αἰθίορες – нынешние абиссинцы, древние агазии. Сделавшись христианами, они сгруппировались и приняли

название эфиоплян, отождествив себя искусственным путем с теми эфиоплянами, которые упоминаются в Библии. Образовалось у них также предание, что царица Савская (южная), посещавшая Соломона, была их царица, и они даже стали считать свою династию потомством Соломона. Из этого передвижения понятия «Эфиопии» ясно, как должно относиться к тем свидетельствам, которые говорят об апостольской проповеди в Эфиопии.

Та же история случилась и с Индией, хотя понятие «Индия» и определенное, а «Эфиопия» только нарицательное, как видно из только что сказанного. Название «Индия» своим появлением обязано сношению греков с персами. В соседстве с персами за Гималайскими горами жило индусское племя Синду (Sindhu). Персы, по свойству своего языка (по фонетическим законам санскритское «s» у персов, как народов иранского племени, переходит в «h»), назвали его «Hindu» и противопоставляли его себе по темному цвету лица. От персов это название заимствовали греки, переименовав его в «oi Indoi». Так первоначально Индия означала определенное место на земном шаре. Но с течением времени название это утратило свой первоначальный, точный этнографический смысл. Сами персы исказили его. «Sindhu» отличались от белолицых персов своим сравнительно темным цветом кожи и получили название «Инду». Но этим именем персы стали называть не только племя «Синду», но и другие народности (к западу и востоку), имевшие более темный цвет кожи, чем какой они имели. Понятие «Индия» расширилось так, что Индию искали и на Аравийском полуострове, и на берегах Африки, так что и территорию эфиопов иные называли Индией; искали Индию, далее, и на Кавказе, где жило некогда племя «oi Sindoi». Таким образом, для греческих писателей II-V вв. по Р. Х. и Индий и Эфиопии оказывалось великое множество. Индия и Эфиопия были такими же растяжимыми именами, как и наше простонародное «арап».

Если, таким образом, спутники апостола рассказывали кому-либо и из образованных о своих путешествиях, то и в таком случае географические названия не вызвали определенного представления о местности. Если счастливая память древних и могла удержать географические термины, то другие-то слушатели и при точной передаче терминов могли ошибочно локализовать местность. Таким образом, сама среда была неблагоприятна для правильного понимания терминов.

Для проверки таких свидетельств об апостольской проповеди, записанных в подобного рода (неопределенных) географических терминах, следует, конечно, обращаться к преданиям частных церквей. Но

и здесь встречается немало весьма серьезных недоумений и трудностей. Местное предание, конечно, могло бы быть превосходным средством для проверки апокрифических сказаний; но преданий об апостольских путешествиях мало записано. А затем, подле Священного Предания, которое имеет для нас определенную ценность, надо еще различать – 1) историческое предание и 2) предание ученое.

Историческое предание, не имея ценности священного, передается исторически от поколения к поколению. Так, например, передавалось, что Дерпт раньше назывался Юрьевом, а потом это предание прорвалось наружу и город снова стал называться Юрьевом. Подле такого предания надо различать еще, как мы сказали, предание научное. Оно происходит таким путем. Ученый человек читает книгу и для вящей славы своей родины делает какой-нибудь лестный для нее вывод из прочитанного. Затем он распространяет это воззрение в своей местности. Люди узнают вывод, запоминают его и передают потомкам. Явление это может быть названо *secunda genitura*. Так и может явиться воззрение, которое есть вывод, а не историческое предание. С подобным явлением мы, вероятно, встречаемся, когда идет речь о пребывании ап. Петра в Риме. Ап. Петр проповедовал в Риме и умер там, но явился вывод, что он был там и епископом, и этот второстепенный вывод сделался предметом распространения для ученых людей. Или еще пример. Между городом Торжком Тверской губернии, где почивают мощи Евфросиния, и городом Осташковом, неподалеку от которого находится Нилова Пустынь, лежит Могилевская Успенская Пустынь. Срединное расстояние этого монастыря между первыми двумя соблазнило некоторых сделать вывод, что Могилевская Успенская Пустынь построена на том месте, до которого святые провожали один другого после приезда одного из них к другому в гости. Может быть, это предание и казалось бы имеющим долю вероятности, если бы не мешала хронология: святые эти не были современниками.

Очевидно, разность авторитетности предания сохраненного и предания выводного – существенная, а различить то и другое иногда нет возможности, так как местное предание записано очень поздно. Например, назвали себя эфиопами абиссины, чтобы через это имя явиться народом, о котором говорится в Священном Писании. Это позднее отождествление библейского «куш» с «гыыз», очевидно, для библейской этнографии не может быть авторитетно. Еще один конкретный случай. Деяния ап. Андрея в православной редакции сохранились в сочинении пресвитера и монаха Епифания, писаны около 830 года; значит, через 8 веков после

деятельности апостола. Но произведение Елифания не апокриф, оно – одно из лучших жизнеописаний ап. Андрея, и писатель его много путешествовал, видел молитвенный дом св. Андрея и чудотворную икону, написанную на мраморе (eukthrion tou agiou Andreou – kai eikona tou agiou Andreou eiV marmaron ulograjoumenhn). 70-летний пресвитер синопский Феофан рассказывал ему, что при Копрониме (741–775) иконоборцы не могли уничтожить эту икону даже и огнем. Вот он-то (Елифанний) и свидетельствует, что ап. Андрей проповедовал в Синопе. В доказательство этого он указывает на то, что в VIII и IX вв. в Синопе существовала церковь и икона св. Андрея. Это верно; но дальнейшее сообщение, «oti eti ontoV tou apostolou h eikwn egrajh» [(что) изображение было написано, когда был апостол], есть лишь смелый вывод, за справедливость которого ни существование церкви, ни иконы не ручаются. Далее возникает предположение, что и сама церковь не явилась ли только потому, что древние обитатели Синопа узнали, что ап. Андрей проповедовал в Синопе, распространили это мнение и устроили в честь апостола церковь. Итак, здесь мы, может быть, имеем дело с позднейшим местным преданием, не с достоверностью.

Что вообще поздние предания не всегда заслуживают доверия, это видно и из следующего. Если о чем особенно устойчиво могли сохраниться сведения, то, конечно, прежде всего о месте мученической кончины апостолов. Предание о месте погребения их могло твердо сохраниться при опоре на такой вещественный памятник, как гроб апостола. Однако и в этом отношении предания между собою разногласят, и согласить их иногда возможно только под условием того предположения, что апостолы проповедовали в одном, а погребены в другом месте.

Например, ап. Варфоломей представляется по одним известиям скончавшимся а) в Индии, а по другим б) в городе Урванополе – Корванополе – Алванополе, в великой Армении. Тут, очевидно, интерпретация. Первое сообщение – об Индии – преувеличено: апостол проповедовал там, а не скончался.

О Фаддее одно предание говорит, что он скончался а) в Вирите финикийском, а другое – б) в Остракине, городе египетском, третье – в) в Армении а) внутренней, б) в области Дзофк (Tzojanhnh в IV Армении), у) в области Артаз (по Моисею Каганкатвацци). При этом по первому преданию (а) он скончался мирно, по другим двум (бв) мученической смертью. Очевидно, что такие сообщения в корне подрывают друг друга.

Ап. Иуда (Фаддей Леввей Зилот) по одним сказаниям – умер и

погребен в Вирите; подругам (Фаддей Леввей) – в Остракине или же во внутренней Армении; по некоторым (Иуда Иаковлев) – в Эдессе.

Но особенно расходятся повествования о месте смерти ап. Симона Зилота; то он умер а) в Епифании сирийской, то б) в Кирре, который при Евфрате, то в) в Персии, то г) в северной Колхиде (между Suani), то д) в Ивирии (Грузии), то е) в Британии, то, наконец, ж) в Иерусалиме (смещение с Симоном Клеоповым).

Место смерти апостола и евангелиста Матфея определяется то а) в Габале сирийском или в Вивле финикийском, то б) в Иераполе сирийском, то в) в Наддавере (в Абиссинии?).

Что это разнообразие сказаний стоит в связи с трудною экзегетическою задачею согласить Матф. X, 3 с Лук. VI, 16 – это ясно, но разногласие таких преданий не перестает быть фактом.

2. Распространение христианства на Востоке

Миссионерская деятельность апостолов в пределах Понто-Боспорского царства, Малой Азии и Парфии (в широком смысле). Христианство в Эдессе

При таком характере сказаний о проповеди апостолов приходится не ими руководствоваться при изложении истории распространения христианства, а искать руководящей нити у других, чтобы разобраться в лабиринте сказаний об апостолах и выбрать из этих апокрифов тот, который представляется наиболее устойчивым. Такою путеводною звездой может служить показание Оригена, помещенное в начале третьей книги истории Евсевия: «Фома получил в удел для проповеди Парфию, Андрей – Скифию, Иоанн – Асию, где и скончался в Ефесе; а Петр – в Понте, Галатии, Вифинии, Каппадокии и Азии проповедовал иудеям рассеяния и, наконец, прибыв в Рим, был распят вниз головою».

С этим общим указанием согласно и основное течение апокрифической литературы, подразделяющее апостолов по районам их деятельности на несколько групп. Различаются три группы. А) Группа асийская, в которую входят, по апокрифическим сказаниям, Иоанн и Филипп; ап. Иаков исключается из этой группы, потому что в Деяниях апостольских (XII, 2) говорится о его кончине в Иерусалиме; не входит также в эту группу и ап. Иаков Алфеев, так как он был епископом иерусалимским. Б) Группа понтийская: Петр, брат его Андрей, Варфоломей и Матфей. В) Группа парфийская, куда апокрифы помещают Фому, Симона Зилота Иуду Иаковлева, тождественного с ап. Леввеем и с ап. Фаддеем.

Это деление апостолов на группы совпадает с руководящими положениями Оригена. Ап. Петр, согласно с указанием и в его послании, проповедовал в Понте, где с ним мог соединиться и ап. Андрей, который, по Оригену, проповедовал в Скифии; Фома стоит во главе парфийской группы, Иоанн – асийской.

II. Группа асийская(римская империя)3. 2.(3. 3.Иаков + вне группы в виду Деян. XII, 2)4. 3. 4. 2. Иоанн5. 5. 5. 5. Филипп I. Группа понтийская(воспорское царство)1. 1. 1. 1. Петр2. 4. 2. 4. Андрей6. 6. 6. 7. Варфоломей8. 7. 7. 8. Матфей

9. 9. 9. 9. Иаков Алфеев внегруппы, как «adeljoqeoV, первый епископ иерусалимский») III. Группа парфийская(парфянская династия арсакидов царитв Персии и Армении, держит в своей зависимости Месопотамию,

господствует на востоке до пределов Индии). 7. 8. 8. 6. Фома 11.11. 10. 10. Симон Зилот,, ,, 11.11. Иуда Иаковлев,обыкновенно признаваемыйтождественным с10.10. ,, ,, Фаддеем Леввеем(Мф.Х,3,Мр.III,18).

Такое деление на группы соответствует отчасти тогдашнему политическому делению. 1) Область первой группы, понто-боспорское царство, в то время подвергалось разложению, по частям оно уже примыкало к римской империи, но тем не менее предание о его самостоятельном существовании было еще живо; один из его царей, Полемон II (временно бывший иудейским прозелитом), фигурирует даже под именем Полимия в актах ап. Варфоломея. Район деятельности этой северной группы очерчивается в I Петр. I, 1 («eklektoiV parepidhmoiV diasporaV Pontou GalatiaV KappadokiaV AsiaV kai BiquiniaV») и отмечается в приведенных выше словах Оригена («Андрею – Скифия»).

Центром деятельности ап. Андрея по актам был г. Синоп. За историчность этого известия говорит то важное обстоятельство, что здесь была очень значительная иудейская колония; о Синопе упоминается в талмудической литературе; один из переводчиков Священного Писания – Акила был родом из Синопа. Около этого центра держалась и вся проповедь ап. Андрея Первозванного, а именно: по берегам Черного моря – по северному побережью. Апокрифические деяния ставят его в соприкосновение то с тем,то с другим апостолом. Непререкаемо известно, что ап. Андрей проповедовал в пределах Скифии, как сказано и у Оригена. Но где искать Скифию? В древнейшем известии предполагается Скифия великая; мы читаем, что он проповедовал в Скифии, в Согдиане и у Саков. Затем, в дальнейшем развитии сказания скифов стали искать ближе к римской империи, по восточным берегам Черного моря, именно, деятельность ап. Андрея локализуется около Севастополя великого (близ нынешнего Поти). Далее, по сказанию, живут «эфиопы»; это название прилагается ко всем варварским народам. По Епифанию монаху, апостол доходил и до Крыма. Место деятельности ап. Андрея указывают еще во Фракии «en QrakaiV», но, по всей вероятности, последнее название получилось от недосмотра и смешения с «SakaiV». В 357 году император Константин перенес мощи ап. Андрея в Константинополь, в храм св. Апостолов. Сюда мощи были перенесены из города Патр в Ахаии. Таким образом, место кончины ап. Андрея, по этим сведениям, – гор.Патры. Но если позднейшие сказания направляют его в Ахаию, то среди кавказских народов тогда были некие ахеи и их легко было отождествить с жителями Ахаии и, таким образом, отнести проповедь апостола в Европу.

Параллельно с апостолом Андреем проповедовали евангелисты Матфей и Варфоломей. Уже по Евсевию (V, 10, 3), Варфоломей проповедовал «индам и оставил им Евангелие от Матфея». «Инды», как и «эфиопы», которых ап. Варфоломей мог встретить в воспорском царстве, были племя, «oi Sindoi», жившее к югу от устья Кубани. Но здесь разумеются инды в собственном смысле. Это были «счастливые инды», обитатели Аравии. Им-то и оставил ап. Варфоломей Евангелие Матфея на сирийском языке. Хотя в счастливой Аравии и жили арабы, но язык арабский тогда не был литературным, и северные племена Аравии, равно и обитавшие за Иорданом, писали и говорили в торжественных случаях по-арамейски. Следовательно, сирийский язык не мог быть здесь более непонятным, нежели в средние века в Европе латинский, так что апостол мог оставить евангелие на сирийском языке. Круг деятельности ап. Варфоломея намечается еще далее к востоку. Предание представляет, что он проповедовал то в Албании, то в Армении, где и скончался. Относительно того города, в каком скончался апостол, существует разногласие: по одним то был город Алванополь, по другим – Урванополь или Корванополь. Урванополь отождествляется (Gutschmid) с армянской столицей «Эровандашат» (при впадении реки Арпачай в Араке). Но если предположить, что предание это о смерти ап. Варфоломея прошло через сирийский источник и слово «Корванополь» название правильное и происходит от сирийского «курбана» жертвоприношение, то можно будет предположить, что местом мученической кончины апостола был один из армянских городов – Аштишат (в Тароне) (Ашти-шат значит «город жертвоприношений»).

II) Сказания о деятельности апостолов в Малой Азии (вторая группа – в римской империи) покоятся на более исторической почве. Она твердо засвидетельствована церковными преданиями. На «Филиппа, одного из 12 апостолов, почившего в Иераполе» (фригийском) и на «Иоанна, почившего в Ефесе» ссылается в 191 году Поликрат, епископ ефесский (Euseb. V, 24, 2. 3).

III) Апостолы Фома, Фаддей и Симон Кананит (третья группа) действовали южнее, в Парфии. Указание на последнюю нужно понимать в самом широком смысле. В то время в Персии, как и в Армении, царствовала парфянская династия, и Месопотамия была под властью персидских арсакидов. Таким образом, понятие Парфии очень растяжимо.

Апостол Фома, по преданиям, является проповедующим в г. Эдессе (по Euseb. I, 13, 4. 10; II, 1,6 – посылает Фаддея в Эдессу), но он представляется по преимуществу апостолом Индии, предание о чем

восходит еще ко времени Ефрема Сирина. Так называемые *carmina Nisibena* свидетельствуют, что в конце IV века в пределах Эдессы и Сирии сохранялось предание о том, что ап. Фома скончался в Индии и что мощи его потом перенесены были в Эдессу. Таким образом, предание это ведет Фому очень далеко и помещает его на самом краю Парфии.

Фаддей собственно апостол Месопотамии; с его именем связана мысль о распространении христианства в Эдессе. Предание это заслуживает особенного внимания по многим подробностям. Раннее распространение христианства в Месопотамии вообще и в Эдессе в частности – весьма понятно. Вавилон, как город, во времена апостольской проповеди был только историческим воспоминанием, но он имел высокое значение для евреев, как весьма видная иудейская колония, в доказательство чего достаточно припомнить, что среди нынешних евреев находится в употреблении (и сохранился полнее иерусалимского) талмуд вавилонский. Следовательно, Месопотамия чрез посредство иудейского рассеяния была подготовлена к принятию христианства. Проповедь в Месопотамии облегчалась единством языка (хотя и не наречия). Апостолы говорили наречием сиро-палестинским (разновидность языка сирийского или арамейского), естественно поэтому, что вавилонская церковь является очень рано; еще ап. Петр посылает приветствия верующим от этой церкви, в Вавилоне соизбранной, и нет никаких оснований настаивать на иносказательном понимании этого указания на Вавилон (Вавилон Рим).

К северу от Вавилона лежит город Урхой (Urhoj, Edessa греков), давший свое имя и всей области (Osrohnh Orrohnh). Эдесса может считаться культурным центром всей арамейской народности. Язык арамейский, всем известный под именем сирийского, есть собственно эдесское наречие, подобно тому, как русский литературный язык есть собственно московское наречие. Поэтому христианская проповедь в Эдессе должна была начаться весьма рано. Предание, что правитель Эдессы Авгарь V Черный присылал Иисусу Христу письмо, в котором просил Его прийти исцелить его от болезни, может найти для себя точку соприкосновения с евангельскою историею в словах Иоанна XII, 20–24 о том, что ко Христу приходили эллины. В древнейшей своей форме (ответ Христа Абгару без обетования, что «никакой враг не овладеет Эдессою вовеки») это сказание читается у Euseb. h. e. 1, 13; но и в этой форме ответ Христа обличается в своей неисторичности тем, что Христос на слова Евангелия Иоанна XX, 29 ссылается как на «написанное о Нем». Западная церковь (Decretum Gelasii 492–496) смотрела на послание как Абгара, так и Христа, как на апокрифические. Но нет оснований отвергать с формою и

самую основу сказания, – факт сношений эдесского властелина со Христом и возможность обещания Христа – послать в Эдессу на проповедь одного из апостолов. В распространенной форме сказание читается в сирийском памятнике конца IV века, так назыв. *Doctrina Addaei*. Здесь ответ Христа оканчивается благословением Его Эдессе и предсказанием, что никакой неприятель не возьмет этого города. Очевидно, легенда могла появиться тогда, когда в Эдессе позабыли, что, когда Абгар VII бар-Изат (ноябрь 109 – август 116) возмутился против римлян, то полководец Траяна Лузий Квиет (в 116 г.) взял Эдессу штурмом и сжег ее. Во всяком случае нужно признать, что были особенные побуждения одному из апостолов избрать Эдессу центром своей деятельности.

Но как ни велики внутренние основания достоверности предания об апостольском происхождении церкви в Эдессе, предание об этом (в *Doctrina Addaei* и мученических актах Шарбиля и Барсамьи) дошло до нас в такой форме, которая подрывает его достоверность.

Вот перечень епископов эдесских:

1) Аггей, поставленный Аддеем (искаж. Фаддей) и пострадавший от сына Авгаря (ок. 51 г.). Его непосредственный преемник –

2) Палут, рукоположенный во епископа Серапионом антиохийским (190–210), современником Зефирина римского (198–217). Его преемником был диакон Аддея –

3) Абшелама, которого сам Палут поставил во епископа. Его преемник –

4) Барсамья, бывший клириком при Аддее и рукоположенный во епископа Абшеламою. Барсамья обратился ко Христу главного языческого жреца Шарбиля, который в гонение Траяна (между 105–112 гг.) пострадал в Эдессе (которая – по актам – в это время управлялась князем Абгаром VII бар-Изат, ноябрь 109 – август 116). Шарбиль был убит на главном языческом жертвеннике, все еще существовавшем в Эдессе. Сам епископ Барсамья, современник Фабиана римского (236–250), в это гонение при Траяне (98–117) был исповедником.

Чтобы понять одну из причин этой хронологической путаницы, нужно иметь в виду, что в Эдессе было немало князей, носивших одно имя. Так

Абгар V бар-Ману Уккама (Абгар великий), 14 князь эдесский (13–50 г. по Р. Х.);

Абгар VII бар-Изат (20) (с ноября 109 – август 116);

Лукий Элий Септимий Абгар IX бар Ману (называемый также великим: *MegaV AbgaroV*) (191–214); и – по отстранении Абгара IX – под

видом соправительства с ним правил младший сын его –

Север Абгар X бар-Абгар (28) (с сентября 214 до апреля 216), когда имп. Антонин Каракалла захватил Эдессу, присоединил Осроину, в качестве провинции, к римской империи и тем положил конец существованию эдесского царства. Старший сын Абгара IX, *princeps* Антонин М'ану IX бар-Абгар считался, однако, (эдесскими легитимистами?) титулярным царем Эдессы в 216–242 гг.

В сирийской хронике эдесской находится известие, что в ноябре 201 года в Эдессе было сильное наводнение, во время которого вода разрушила дворец Абгара великого (V) и сильно повредила христианский храм. Это событие описано в официальной хронике, поэтому отсюда нужно заключать, что к этому времени Эдесса была городом христианским. Эдесским государем (*basileuV*) был в это время (191-август 214) Лукий Элий Септимий Абгар IX бар-М'ану великий, который несомненно принял христианство, о чем свидетельствуют Юлий Африкан, знающий его за благочестивого человека (*ieron andra*), и Бар-Дайцан (Вардесан) эдесский, бывший в дружественных отношениях с ним, как с «*andri osiwtatw kai logiwtatw*» («человеком святым и образованнейшим»). Знал хорошо Африкан и М'ану (IX), сына царя Абгара IX.

Ввиду всего сказанного, несомненно, что в конце II или начале III века христианство в Эдессе было религией государственной. Отсюда легко понять, в каком смысле Палут, по имени которого даже во дни Ефрема Сирина еретики называли православных палутианами, оставил о себе воспоминание как первый епископ эдесский: Палут действительно был первым епископом, признанным государственною властью. Отсюда и широкая возможность для созвания соборов в Осроине в это время. Но, с другой стороны, легко объяснимо и то, что в эдесском предании черты Абгара V и Абгара IX оказались перемешаны. Тот и другой Абгар

а) был сыном М'ану,
б) имел сына М'ану,
в) носил наименование великого
и г) в своем роде каждый полагал начало (*resp.* был при начале) распространения христианства в Осроине.

В свою очередь. Север Абгар X, сын Абгара IX, может быть, не был христианином и несомненно заявил о себе страшными жестокостями с самого начала своего тиранического правления, что и облегчило Каракалле захват Эдессы. И сирийские памятники рассказывают, что отступник от христианства, сын Абгара Север предал жестокой смерти и Аггея и даже Аддея (Фаддея).

Наконец, и та подробность (сиро-армянская версия), что ап. Аддей - Фаддей проповедал христианство не только в Эдессе, но и в Нисивине (NisibiV) и Мбусиле (на месте древней Ниневи) и Армении и пострадал в Армении от армянского государя Санатрука, – гармонирует с тем обстоятельством, что в 91–109 гг. Эдесса не имела собственного государя и была в зависимости от адиавинского (с резиденцией в Нисивине) князя – может быть, армянского происхождения. Это могло быть благоприятно для миссионерской деятельности (через Эдессу) в Армении.

Во всяком случае, коль скоро христианство стало твердой ногой в Эдессе, очевидно, открывалась возможность проповеди его в Нисивине, Армении и южных областях Кавказа. Это дает возможность с доверием отнестись к преданию, что Симон Кананит действовал на Кавказе. Так как еврейская diaspora простиралась и на Армению и Иверию, то распространение христианства в них было весьма возможно. Но эти попытки распространения христианства на Кавказе заглохли.

О распространении христианства собственно в Парфии говорится в деяниях ап. Фомы (его проповедь в Арии, Дрангиане и Арахосии). Упоминаемый в этих деяниях царь Гундафор происходил из парфянской династии и царствовал в названных странах 7–29 гг. по Р.Х. Но бывшее там в это время религиозное движение было, как кажется, буддийское.

Христианство в Египте, Ливии и Пентаполе

Распространение христианства в пределах сирийского языка представляется естественным ввиду близости Палестины, исторических отношений иудеев к Месопотамии и единства языка.

Египет был издавна такою областью, сношения евреев с которою никогда не прекращались. Даже во времена Соломона лица, компрометировавшие себя политически, удалялись в Египет (2 Парал. X, 2). Дальнейшая колонизация в Египте при Птолемах повела к тому, что здесь образовалась еврейская община (храм Онии). Здесь был совершен перевод священных книг на греческий язык, перевод – известный под именем перевода LXX; здесь же святое семейство находит убежище от преследований Ирода. Естественно, таким образом, предполагать, что в Египте христианство распространилось весьма рано.

Евангелист Марк [по его актам, представляющим в общем памятник высокой достоверности] мученически скончался в Александрии (4 апреля 63 г.). Можно даже ставить вопрос, не был ли и ап. Петр в Египте, потому что церковь в Вавилоне избранная (1Петр. V, 13) могла быть церковью в Вавилоне египетском (на месте нынешнего Мясру-ль-атика старого Каира). Акты Марка содержат в себе черты, которые начало проповеди христианства в Александрии представляют вполне естественным. Ев. Марк, идя по Александрии, разорвал свой башмак и зашел к первому встретившемуся башмачнику починить его. Во время починки башмачник Анниан уколол себе палец и при этом невольно воскликнул: «*eīV QeoV*» («единый Боже!»), что и послужило для апостола удобным поводом начать свою проповедь. Естественность происшествия располагает к мысли, что мы стоим на почве живого исторического воспоминания. Этот *AnnianoV* и был первым преемником евангелиста на александрийской кафедре.

Христианство здесь прежде всего установилось между евреями и людьми, говорившими по-гречески (во всяком случае, в первое время мы не видим на епископских кафедрах лиц с именами коптскими). Это и естественно, потому что римское правительство, у которого Египет был провинцией, покровительствовало людям, принимавшим римскую культуру, и относилось недоверчиво ко всему, что отзывалось древнеегипетской культурой. История Египта была слишком древня, чтобы можно было предположить, что египтяне поддадутся новому греческому и римскому влиянию. Недоверие у местного населения

должны были испытать и Птолемеи и их преемники. Коптское население платило ненавистью своей метрополии, и александрийцы пользовались дурной славой у природных египтян. Это было препятствием к распространению между египетскими туземцами христианства, начавшегося в Египте между людьми греческого языка, что подтверждается свидетельствами о силе язычества в Египте даже в V веке (борьба аввы Шенути с фиваидскими язычниками пред 450 г.).

Нужно принять затем во внимание, что весь юг Египта граничил с варварскими народами, поддержание мирных отношений с которыми составляло одну из труднейших политических задач египетских администраторов, и что эта задача до известной степени разрешалась тем, что с «варваров» брали клятвенные обязательства пред языческими богами (Осирис, Исида и др.), которых чтили эти *oi te blemmueV kai oi nobatai* («блемии и нобаты» – эфиопские племена); поэтому считалось политичным – щадить язычество на юге Египта, чтобы ударом, наносимым политеизму, не разрушить и всех политических результатов в отношении к влеммиям и нубийцам. И языческий храм на острове Филах (Fialai), священное место этих договоров, продолжал благоденствовать до VI в., пока, наконец, Юстиниан I не приказал его разрушить и заарестовать всех жрецов его.

С севера Египта христианство подвигалось медленно вверх по Нилу, но, во всяком случае, подвигалось настолько успешно, что при Септимии Севере (202 г.) были исповедники христианства в Фиваиде, а это такая область, которая была заселена сплошь коптами. Следовательно, христианство проникло и в этот слой египетского населения. Но условия распространения христианства здесь были довольно своеобразны, и может быть, ни в одной местности оно не было усваиваемо с таким наслоением иностранного элемента, как в Египте. Египетский (коптский) хамитский язык далеко не сроден с индогерманским греческим, но подвергся сильнейшему давлению со стороны развитого синтаксиса последнего. Копты заимствовали не только греческие слова (имена, глаголы), но и греческие частицы (вроде *ereidh, palin, de*). Таким образом, самый строй коптского языка приспособлялся к греческому языку. Язык коптский в лексикальном отношении до такой степени был национален и проникнут религиозными воззрениями, что создатели христианской письменности на языке коптском затруднялись христианские понятия передавать коптскими словами, потому что с ними были соединены египетские представления. По-видимому, не было и попыток перевести такие имена, как *CristoV, TriaV* на коптский язык; понятия *pneuma* и *uuch* передавались

этими же греческими словами (коптское pi-niqi пи-нифи – дыхание, дух, по-видимому, слишком напоминало бога Кнефа). Подле коптского уав - святой, очень часто встречается греческое agioV: коптское слово лексически означало собственно «чисто вымытый»; отсюда «жрец» уив писалось иероглифически в виде человека, простирающего руки, чтобы умыться, к воде, которая льется из находящегося над ним кувшина.

Коптскому населению пришлось знакомиться с христианством чрез посредство богослужения, совершаемого на греческом языке, перевод богослужебных чинов на коптский язык, видимо, совершился тогда, когда коптские христиане были уже знакомы отчасти с греческим языком из богослужебной практики. Поэтому некоторые части богослужения оставлены без перевода (возгласы «Kurie elehson», «staqhte meta jobou Qeou akouswmen tou agiou euaggeliou», «doxa soi, Kurie», «proseuxasqe uper thV eirhnhV thV monhV kaqolikhV kai apostolikhV orqodoxou tou Qeou ekklhsias», «proseuxasqe uper tou arcierewV hmwn (nim имярек) papa kai patriarcou kuriou, arciepiskopou thV megalhV polewV AlexandriaV, kai twn orqodoxwn hmwn episkopwn», «eirhnh pasin», «kai tw pneumati sou», «aspazesqe allhlouV en jilhmati agiw», и большая часть дальнейших возгласов и ответов из Canon missae). Во второй половине III века уже существовал перевод Нового Завета на коптский язык. Антоний (251–356), будучи 18-ти лет, начал свои аскетические подвиги: на него, не говорившего по-гречески среднеегипетского уроженца, во время чтения евангелия произвели сильное впечатление слова Спасителя: «аще хочещи совершен быти...» (Мф. XIX, 21), которые он буквально понял и исполнил. Следовательно, слова эти были читаны на коптском языке.

Одновременно с Египтом, по-видимому, началась христианизация и в других областях, объединенных с Египтом политически, – в Ливии и Пентаполе, к западу от Египта. Они были отделены от Египта узкою полосой песчаной земли, так что сношения между ними и Египтом были постоянные. Предание о кончине Марка в Александрии говорит, что он удалялся для проповеди в Ливию и умер по возвращении из нее. Таким образом, весьма возможно, что Ливия была просвещена с самого начала христианской эры. В Евангелии (Мр. XVI, 2) упоминается Симон Киринаянин (в Ливии), отец Александра и Руфа; эти последние, очевидно, были хорошо известны первоначальным читателям Евангелия от Марка, если он их упоминает.

Христианство в Персии

После быстрого распространения христианства в век апостольский и послеапостольский наступает период то устойчивого сохранения его, то сокращения. Во всяком случае, нужно предполагать сокращение его на северных берегах Черного моря, на Кавказе, в Армении, а может быть, и в других местах, где семя христианства было брошено апостолами и едва поддерживало свое существование. Но в местах, соприкасавшихся с теми странами, в которых христианство было насаждено твердо, оно сохранялось и все более и более распространялось.

Так было в персидском государстве. Эта область соприкасалась с христианской Месопотамией (Сирией); владовала в Персии парфянская династия арсакидов, которая была не персидского происхождения, а потому и не особенно заботилась о процветании национального персидского языка и религии. Самым распространенным языком здесь был арамейский. Язык этот тогда был тем же, чем теперь является французский при дипломатических сношениях европейских государств. Благодаря арамейскому языку и оживленным сношениям между Сирией и Персией, в последней и далее на восток христианство могло постоянно поддерживаться и распространяться.

Относительно распространения христианства в Персии можно делать заключения из одного известия, очень своеобразного. Сообщает его, по-видимому, один из приверженцев Бахрама VI Чобина, персидского царя-узурпатора 590–591 гг. По этому известию Ардашир (Артахшир) I, основатель династии сасанидов, низвергший в 226 г. парфянскую династию арсакидов, и его визирь Абарсам были весьма склонны принять христианство (и объявить его государственною религиею Персии?), и только противодействие войска помешало им осуществить это намерение. Ардашир I был чисто персидского благородного происхождения. Воцарение сасанидов было торжеством персидской национальности и вместе персидской религии. На последнюю сасаниды смотрели, как на одну из существенных опор своего трона, и – в ее предполагаемых интересах – поднимали гонения на христиан персидских, – гонения, о которых не было слышно при арсакидах. Понятно, что сторонники Чобина, распуская подобную молву об основателе династии сасанидов, желали тем дискредитировать в глазах жреческого сословия царствующую династию сасанидов.

Однако в основе этой молвы, помимо тенденции, могли лежать и

исторические факты. Поднимая знамя восстания против арсакидов, Ардашир имел нужду в преданных ему лицах. На жреческое сословие персидское ему не было особенных оснований рассчитывать. Парфяне-арсакиды, если и не были особенно ревностными покровителями персидской религии, то во всяком случае ее и не угнетали, и жрецы могли быть довольны и своим настоящим. С другой стороны, признание христианства государственною религиею в соседнем осроинском царстве в 226 г. было еще свежим фактом, который мог вызывать и на подражание себе. А если так, то мы должны предположить, что христиане в Персии представляли уже видную общественную силу, если Ардашир I Пабакан мог мечтать о роли Константина Великого.

Христианство в Аравии

Во времена апостолов возможно было распространение христианства и в Аравии. Отношения между Сирией и Аравией были довольно тесны, тем более, что они находились недалеко друг от друга. С течением времени здесь образуется римская провинция с главным городом Боцрой, что способствовало устойчивости христианства. Последнее поддерживалось еще чрез сношения с Александрией (на восточном берегу Нила жило в Египте немало арабов). Есть известие, что в III в. здесь был созван собор, на котором присутствовал и Ориген, – по вопросу о (монархианском) учении епископа боцрского Вирилла. Оригену удалось одержать победу над Вириллом, и последний раскаялся и принял католическое учение. Этот факт указывает на то, что христианство в Аравии распространилось рано (ср. также Гал. I, 17; Деян. II, 10).

О распространении христианства на юге Аравии имеется свидетельство Евсевия (V, 10, 2. 3). Предшественник Климента в звании александрийского катехета, Пантен, проповедовал христианство в Индии и нашел у тамошних христиан Евангелие от Матфея, потому что в Индии уже проповедовал ап. Варфоломей и оставил христианам это Евангелие, «писанное по-еврейски» (т. е. по-сирийски). Можно думать, что под Индией здесь разумеется счастливая Аравия, или Йемен. Это свидетельствовало бы о движении христианства к югу; но, к сожалению, есть известие о том, что в южной Аравии христианство не было известно у савеев и гомеритов, и что евреи здесь высоко поднимали свою голову. Во всяком случае, сплошная масса здешнего населения к IV в. оставалась языческою.

Известия о дальнейшем положении христианства в этой стране (в период уже после Константина Великого) почерпаются из истории Феофила Инда. Он происходил из знатного рода и мальчиком был отправлен в Константинополь в качестве заложника. Местом его рождения был остров Диву (epi thn Dibou nhson), под которым следует разуметь не Sielebida Цейлон, а (так как район, в котором путешествовал Феофил, лежит в соседстве с Красным морем) один из более близких к африканскому побережью (Феофил называется не только o indoV, но и aiqiwu и blemmuV) – если не Дахлак (близ Массавы), то h Dioskoridou nhsoV Diou Sokotora, т. е. Сокотора. Воспитанный при дворе императора, Феофил усвоил арианские воззрения. Евсевий никомидийский рукоположил его в сан диакона. Около 350 г., при императоре Константин,

на него была возложена дипломатическая миссия – завязать мирные сношения с омиритами (химьяр). Отправленный во главе посольства, с щедрыми подарками, он обязан был, между прочим, выхлопотать разрешение построить церковь на римские средства. Прибыв на место, Феофил, по рассказу арианского историка Филосторгия, своею святостию и чудесами произвел такое впечатление, что иудеи были посрамлены и царь склонился к христианству, отказался от римских даров и решил сам на свой счет построить три церкви: в Тафаре (Tajaron, столице), в Adanh (Аден) и в Persikon emporion (Hurmuz). Таким образом, в главных местностях Химьяра появились христианские центры, и путешествующие римские купцы могли теперь иметь христианское назидание. Может быть, эти лучи христианства в Аравии и были здесь первыми. Далее, по Филосторгию, Феофил отправился на родину и нашел, что христианство продолжало здесь существовать и что оно было вполне православно (с арианской точки зрения). Единственное, что он нашел здесь нехорошим, это некоторые неблагоговейные обычаи, например, обычай слушать Евангелие сидя. Феофил наставил здешних христиан слушать Евангелие стоя. Далее, Феофил был в Эфиопии и принят был здесь с большим почетом и затем возвратился в пределы римской империи. Здесь он пользовался большим уважением современников, хотя и не получил кафедры. Авторитет его стоял высоко, особенно среди ариан.

Приложение: Христианство в Эфиопии

Уже в IV лишь веке христианство, по-видимому, утверждается в Эфиопии или Абиссинии. Возводить распространение христианства здесь к эпохе более ранней нет оснований. Мы не знаем, что сделалось с тем христианством, которое было насаждено здесь евнухом царицы кандакийской, насколько привилось христианство в ее стране. Но нет сомнения, что она была царицей меройской. А значение меройского царства постепенно падало, и при Нероне римский трибун нашел в Мерое почти только развалины. Но по мере его падения поднималось значение страны, лежащей еще выше от Египта, населенной народом «гыыз», который, приняв христианство, стал называть себя «эфиопами», а у арабов известен под (презрительным, означающим «всякий сброд») названием «хабашун», которое изломано европейцами в «Абиссиния». Положение этой местности на средоточии торговых путей в Африке могло способствовать возникновению культурного центра. Уже Птолеми египетские думали утвердиться в Адуле (около Массавы). Отсюда эллинское образование начало мало-помалу проникать и в Абиссинию.

В первой половине I века по Р. Х. неизвестный по имени царь аксумский (в *inscriptio Adulitana graeca*) благодарит «величайшего бога Арея» (*megistoV qeoV ArhV*) за целый ряд побед, одержанных им, царем, на протяжении от границ Египта до нынешней земли Сомали. Эти походы предприняты были им – между прочим, а может быть и главным образом – с целью обезопасить и сухопутный и морской торговый путь. Несколько позже этого царя аксумского жил другой царь аксумский *ZwskalhV*, варвар, но не чуждый и эллинской культуры и отлично понимавший выгоды, какие дает торговля его царству (отождествить этого *ZwskalhV* с одним из ныгусов, поименованных в списках эфиопских летописей, до сих пор не удалось).

Аксумское царство, обнаруживавшее такие культурные задатки, распространившее свою власть и на аравийское побережье (Саба и Химьяр), конечно, должно было обратить на себя внимание заинтересованных сфер тогдашнего греко-римского мира. И мы узнаем, что при Константине (ок. 350 г.) и римское государство старается завязать сношения с Аксумом, и христианская церковь полагает начало христианскому просвещению этой страны. Первоисточником сведений об этом миссионерском предприятии является история Руфина, написанная в 401 г. Некоторые подробности этого рассказа заслуживают внимания уже

потому, что они дают повод поставить немаловажные критические *memento* относительно греко-римских свидетельств о христианских миссиях вообще.

История Эдесия (*AideosioV*) и Фрументия, как она передана у Руфина (h. e. I, 9), представляется в главных чертах в таком виде. Мероний, тирский философ, предпринял путешествие; с ним находились два его родственника, Эдесий и Фрументий, дети его брата. Во время одной высадки на берег философ был убит, а мальчики были подарены царю индов. Дальше обыкновенная история на востоке: Фрументий делается любимым рабом, а потом первым министром в государстве, а после смерти царя царица упростила Фрументия управлять государством от имени малолетнего царя; и лишь когда юный царь достиг совершеннолетия (*adolevisset*), Фрументий и Эдесий могли выпросить себе позволение вернуться на родину. Тогда как Эдесий отправился в Тир и сделался там пресвитером, Фрументий отправился далее (*pergit*) в Александрию, где сообщил Афанасию Великому, недавно (*nuper*) поставленному во епископа, о подготовленности индов к принятию христианства. Афанасий поставил самого Фрументия во епископы этого народа, ему обязанного начатками христианского просвещения.

Повествование Руфина подлежит критической оценке а) со стороны внешней (вопрос о повествователе и его источниках) и б) со стороны внутренней (возможная проверка повествуемого по его содержанию).

В первом отношении (а) суждение о рассказе может быть только самое благоприятное.

а) Руфин был 1) хорошо образован, 2) знал не только латинский, но и греческий язык (владел последним свободно), 3) прожил в Александрии 6 лет подряд (372–377) и был в дружеских отношениях с личными знакомыми и друзьями Афанасия Великого (12 мая 373), затем (с 378 до 397) жил в Иерусалиме и делал иногда экскурсии в соседние области до Месопотамии включительно. Такое лицо несомненно имело возможность знать весьма многое и не имело наличных побуждений не говорить правды.

б) Источник, из которого Руфин почерпнул сведения о Фрументии и Эдесии, решительно первого ранга. «*Quae nos ita gesta, non opinione vulgi, sed ipso Aedesio Tyri presbytero postmodum facto, qui Frumentii comes prius fuerat, referente cognovimus*» [Об этих подвигах мы узнали не из народной молвы, но из сообщения самого Эдесия, впоследствии пресвитера Тирского, прежде бывшего спутником Фрументия]. Следовательно, если Руфин и не сам лично слышал это от Эдесия (текст допускает и такое

понимание и притом как самое естественное, но не обязывает к нему: нет при «referente» принудительного «nobis»), то – по меньшей мере – слышал это от слышавших самого Эдесия (иначе получилось бы уже «vulgi opinio»).

Но при проверке со стороны внутренней (б) – на пункте aa) хронологии и bb) географии – получается о рассказе Руфина суждение весьма неблагоприятное.

aa) 1) Фрументий является к Афанасию немного спустя после его поставления во епископы, а Афанасий Великий был рукоположен 8 июня 328 года, во всяком случае, мы вправе предположить, что посвящение Фрументия было в первую эпоху управления Афанасия, в промежуток между его хиротонией и отбытием его из Александрии на собор тирский; следовательно, оно падает на эпоху от 8 июня 328 до 11 июля 335 года. Предположим как среднюю цифру – 333 г. хиротония Фрументия.

В таком случае 2) предприятие Меропия нужно отнести к более древнему времени. Варвары пощадили мальчиков по их малолетству, по нежности их возраста; их нашли, когда они повторяли урок, под деревом, следовательно, мы имеем дело с детьми школьного возраста, и дать старшему из них Фрументию 15 лет было бы скорее много, чем мало. Затем они сделались любимыми рабами, управляли государством, дожили до совершеннолетия царствующего ныгуса. По всему этому нужно предположить, что они жили в Эфиопии 15–20 лет, скорее – последнее. Итак, если предположить, что годом посвящения Фрументия в епископы был 333-й, то нападение на Меропия было в 313 году.

3) Но Руфин говорит, что Меропий предпринял путешествие по примеру другого путешественника, путешествовавшего в Индии, Митродора, а Митродор был в славе в 334 году.

aa) В хронике Иеронима под этим годом замечено: «в это время был в славе Митродор философ» (*Metrodorus philosophus agnoscitur*).

bb) Если бы до нас сохранились X-XIII книги *Ammiani Marcellini rerum gestarum* («о подвигах»), то мы, конечно, знали бы отлично, чем прославился этот авантюрист; но, к сожалению, «*libri, qui supersunt*» (сохранившиеся книги) А. Марцеллина начинаются лишь с XIV, и в XXV, 4, 23 он ссылается на «предыдущее по следующему поводу. На Юлиана Отступника римские граждане возлагали ответственность за неудачу персидского похода; на это Аммиан отвечает, что не сам Юлиан виноват в борьбе с персами, но Константин, поверивший пустым рассказам (*mendaciis*) Митродора и завязавший неприязненные сношения с персидским царем, которые и повели к персидской войне.

сс) Но, по-видимому, утраченная часть рассказа А. Марцеллина сохранилась (по своему содержанию) у Скилицы, который (под 326 г.) говорит, что авантюрист-Митродор был в Индии (у браминов) и, возвратившись оттуда, говорил, что индийский царь дал подарки для Константина, но что большая и драгоценнейшая часть этих подарков была отнята у него во время его путешествия чрез Персию. Константин стал требовать возвращения этих даров; но царь персидский Шапур II (309–379) отказался. Это до такой степени обострило отношения Рима и Персии, что Константин Великий + 22 мая 337 г., готовясь к войне с персами, и в 338 году (при Константин) эта война и началась.

dd) 334-й г. (а не 326-й год, что было бы слишком рано: 12 лет дипломатических пререканий!!) получает, таким образом, полное себе оправдание.

4) Эпоха процветания возвращения Митродора падает на такое позднее время, когда Фрументий – по вышеприведенному предположению – был уже епископом, и Мероний, следовательно, не мог подражать Митродору.

Правда, 5) могли быть aa) два Митродора; и бб) один и тот же Митродор мог путешествовать в Индию дважды, пред 313 и пред 334 годом; вв) Митродор мог около 310 г. отправиться в Индию и вернуться оттуда лишь в 334 году, следовательно, Меропий мог по его примеру (не дождавшись его возвращения) сам отправиться в путь около 311 г.; но по основным методическим правилам: «simplex veri signum» и «non sunt multiplicandae causae», историк не должен создавать вереницы гипотетических фактов, а обязан – без веских мотивов – не отказываться от той мысли, что путешествие Митродора, которому «подражал» Мероний, падает на время незадолго до 334 г.

Следовательно, хронология Руфина содержит внутреннее противоречие.

bb) Географические данные у Руфина еще ужаснее. Руфин начинает с замечания, что каждому апостолу было назначено свое место для проповеди: Матфей проповедовал в Эфиопии, Варфоломей в прилегающей к Эфиопии ближайшей Индии (citerior India), Фома – в Парфии. Но в лежащей между ближайшей Индией и Парфией, но далее – вглубь крайней Индии (inter quam Parthiamque media, sed longo interior tractu, India ulterior jacet), по ее отдаленности, никто из апостолов не проповедовал, и лишь при Константине посеяны в ней (Фрументием) первые семена веры. Варфоломей проповедовал именно в India citerior, под которой, как показывает ее соседство с Эфиопиею, разумеется Аравийский полуостров,

a *India ulterior* – более отдаленная – лежит между Аравийским полуостровом и Парфию, следовательно, за Персидским заливом, ибо центральная линия Парфии находится на 58° восточной долготы от Гринвича. Итак, под ней мы должны разуметь или северное побережье Аравийского (Персидского) моря Белуджистан, или же – всего естественнее (ибо «вглубь») – Индостан. Таким образом, мы получаем свидетельство, что Фрументий проповедовал в самой Индии, а не Абиссинии.

Если Руфин – при его возможностях – из рассказов самого Эдесия не мог вынести толкового взгляда на дело и не умел сказать обстоятельно, когда и где была эта миссия, то что сказать о тех повествователях, которые почерпали свои сведения из изустной молвы?! Эта история показывает, как должно быть осторожным по отношению к сообщаемым известиям. Случись, что не дошла бы до нас апология Афанасия, тогда бы этот рассказ Руфина не имел для себя корректива, и наука полагала бы, что дело идет о проповеди в Индостане! Но – и другой *memento*; как ни запутана хронология и география в рассказе Руфина, однако самый факт (как видно из той же апологии Афанасия), передаваемый Руфином, – верен. Следовательно, нужна величайшая осмотрительность при пользовании известиями довольно мутными, и от несостоятельности деталей не следует делать рискованного заключения к небытию самого факта.

Apologia ad Constantium imperatorem («*Ek pollwn etwn onta se critianon*») написана великим Афанасием между 24 февраля 357 – 2 октября 358 гг. В ней Афанасий рядом документов показывает Константию, как он непоследователен в своем воззрении на него, Афанасия. В числе этих уличающих Константия документов приводится (п. 31) и послание Константия «*Froumentiou carin, tou episkopou thV AioxoumewV – toiV ekei turannoiv*» («из-за Фрументия епископа Аксумского, – тамошним царькам»). Константин (после 24 февраля 357 г.) пишет аксумским царькам *Aizana kai Sazanä* «Фрументия епископа вышлите как можно скорее в Египет к честнейшему Георгию епископу (александрийскому) и другим епископам, которые имеют особое право рукополагать и судить по богословским вопросам. Вам небезызвестно, что в этот сан Фрументия рукоположил Афанасий, виновный в бесчисленном множестве зол. Он бегаёт теперь неизвестно где. Остерегайтесь, как бы он (Афанасий) не пробрался в Аксум и не произвел смуты не только церковной, но и политической. Бог да хранит вас, *adeljoi timiwatoui*».

Отсюда следует, что если бы Фрументий был рукоположен в 333 г., то в 357 г. он был бы уже близок к 25-летию своего епископства. А тогда –

а) Для Константия было бы рискованно требовать, чтобы цари аксумские выслали на суд своего уже почти старца-епископа, который, конечно, приобрел бы за 25 лет огромное влияние.

б) Набрасывать тень на хиротонию, совершенную Афанасием в 333 году, когда в 332 году он был с честью отпущен Константином Великим в Александрию и назван в императорском послании «человеком Божиим», – со стороны Константия значило бы наносить оскорбление памяти своего великого отца.

в) Так как и 21 октября 346 г. Афанасий Великий возвратился на александрийскую кафедру не только с разрешения Константия, но и по настоятельному его приглашению, то для императора было бы неудобно третировать Афанасия Великого как виновного во множестве преступлений, чтобы дискредитировать хиротонисанного им, если бы хиротония была совершена в 346–347 г.

г) Есть основание полагать, что до 347 г. Фрументий не был еще епископом.

д) Но известно, что в мае 353 г. Константин уже документально заявил о своем неблаговолении к Афанасию; а в 355 г. был послан в Александрию нотариус императора Диоген и с 4 сентября по 23 декабря силился вытеснить Афанасия с александрийской кафедры и взять его под стражу. Но народ оказал энергичное сопротивление, и нотариус уехал с ничем. Если хиротония Фрументия совершена в 355–356 г., то император с некоторым подобием наружного приличия мог третировать Афанасия, как не признанного законом епископа, потому что с сентября 355 года он занимал кафедру александрийскую вопреки изволению Константия. Следовательно, предположить, что Фрументий рукоположен в это позднее время, значит указать удовлетворительное «*inde graecis*» для послания к Айзана и Шадзана.

Послание Константия предполагает, что оба нугуса были ревностные христиане. Но сохранилась *inscriptio graeca Axumitica*, в которой «Аизана (ФуяфтфМ), царь аксумитов и омиритов» etc. etc., «царь царей, сын непобедимого бога Арея» (*υιοϛ θεου ανικητου Αρευ*), возвещает о славной победе над «*bougaeitai*», которую одержал он, Аизана, и его братья, *Saiazana* και *Adhja*; в благодарность за это Аизана и воздвиг богу Арею 5 статуй. Спрашивается: что прежде: *inscriptio* или послание Константия?

Адифа не упомянут в этом последнем; следовательно (предполагая, что Константию положение дел в Аксуме было хорошо известно), в 357 г. Адифа уже умер (*inscriptio* прежде послания), или же он был еще так молод, что не было и речи о его соправительстве с Аизаном (*inscriptio*

позже послания). То и другое предположение нелегко согласить с подробностями рассказа Руфина и послания Константия. Возможно, однако, и то, что Константин ошибочно считал аксумских «*tugannoī*» христианами, и то, что Аизана отпал от христианства. Во всяком случае, следует иметь в виду, что о воспитании Фрументием царька (или царьков, названных «Блла-Азгвагва») в христианской вере говорится лишь в эфиопском синаксаре; а у Руфина об обращении царя не сказано ничего, и миссионерская деятельность Фрументия (до епископства) выражается в том, что он предложил христианским купцам в «Индии» открыто совершать христианское богослужение, построил несколько церквей («*ecclesiis constructis*») и расположил к принятию христианства многих туземцев.

Важнее другой вопрос: удержалось ли христианство, посеянное Фрументием в Эфиопии? Или – в другой постановке: сохранили ли абиссины живое предание о св. Фрументий как их просветителе?

Обыкновенно отвечают: да, а) они чтут св. Фрументия под именем «абба Салама», б) чтут и Айзану и Сазану – своих первых царей-христиан – под именем «Абрыха и Ацбыха, братьев возлюбленных».

Ad а). Синаксарный рассказ об абба Салама св. Фрументий заимствован из греческих памятников (которые в свою очередь зависимы от Руфина), и в этом виде о живом предании не свидетельствует ничего. Остается лишь имя «абба Салама» (сокращенное из «абба Саламави» - «отец мирный»; о связи понятия «мир» с понятием «религии» говорит арабское слово «ислам», которое происходит от корня – «салам» мир). Но абиссинские предания (вообще смутные) знают трех древних митрополитов с именем «абба Салама»; и, следовательно, к Фрументию ли они прилагали первоначально имя «абба Салама», это еще вопрос.

Ad б). 1) Что абиссины царей Абрыха и Ацбыха считают своими, так сказать, просветителями, это лежит в лексическом значении этих имен. «А-брыха» глагол в кавзативной форме и значил «заставил светить» - «осветил»; «А-цбыха» – также *verbum causativum* «заставил рассветать, привел с собою утренний рассвет». 2) Об Айзане и Шадзане, как таких, абиссины, по-видимому, не помнят ничего. 3) Под именами Абрыха и Ацбыха скрывается, видимо, совсем другая пара исторических деятелей.

«Ацбыха» – это тот ныгус аксумский, которого греки знали под именем «*ElesbaaV*» или «*Ellatzbaao*» (арабское «аль-асбаху»), а абиссины помнят под именем «Калеба». Калев был ревностный христианин (монофисит), стяжавший себе громкую известность в греко-римской империи своим походом после пятидесятилетия 525 г. против омиритов и

полною победою над жидовствующим царем их Дзу-Нуvasом. Дзу-Нуvas, конечно, не признавал над собою власти царей аксумских и фанатическую иудейскую ненависть к христианству выразил тем, что избил христиан наджранских 24 октября 523 г. Кaleb явился, таким образом, мстителем за кровь христианских мучеников.

«Абрыха», известный грекам как Abraha V, арабам как «Абрыха», был христианин незнатного рода, поставленный царем в Химьяре эфиопскими войсками, взбунтовавшимися против назначенного Кalebом наместника химьярского. Узурпатор Абрыха выдержал долгую борьбу против далекого ныгуса аксумского так счастливо, что около 550 г. сам Кaleb – Elesbaa V признал Абрыха-Авраама царем омиритским под гегемонию ныгуса аксумского. Таким образом, имена «Абрыха и Ацбыха» представляют воспоминание о важных исторических деятелях и фактах VI, а не IV века.

А что после IV в. (т. е. после Айзаны и Шадзаны) в Аксуме царствовали ныгусы язычники, это лежит вне спора. До сих пор в Аксуме сохранились две написи на эфиопском (гъызском) языке, воздвигнутые одним и тем же царем аксумским Тазеною, сыном Аламыды, возвещающие о победах Тазены. В первой из написей Тазена титулуется себя вместе с тем «сыном Махрыма» (Истребителя бога Арея), и назначает Махрыму более 100 быков в благодарственную жертву; во второй – титула «сын Махрыма» уже нет, а благодарение возносится Богу Вседержителю (Ыгзиабхер). Следовательно, язычник в первой, Тазена является монотеистом во второй написи. На вопрос: был ли это монотеизм христианский или иудейский? в написи нет ответа. Косвенный ответ (против второй альтернативы) заключается в том, что о распространении иудейства в Эфиопии в это время нет никаких известий, что сын Тазены Кaleb был ревностный христианин и в качестве ныгуса аксумского вел славную борьбу против политического сепаратизма омиритов, выступавшего против Эфиопии под религиозным знаменем иудейства. Но «Тазена, сын Махрыма», представляет монументальное свидетельство, что в последней половине V в. господствующей религией в Эфиопии было язычество, и, следовательно, семена христианства, посеянные св. Фрументием, в Эфиопии не пустили прочных корней.

Таким образом, из монументальных данных видно, что один из древних ныгусов эфиопских, Тазена, был сперва язычником, потом стал монотеистом и, вероятно, христианином, при нем и совершилось вторичное обращение Эфиопии в христианство. По другим известиям, христианство было принято Айдогом, царем внутренних индов, который победил царя внешних индов. Он отправил посольство в Александрию, и

оттуда был назначен епископом в Индию Иоанн, просмонарий александрийской церкви Иоанна Предтечи. Может быть, под Айдогом скрывается тот же Тазена, а может быть, и один из эфиопских наместников в Аравии. Во всяком случае, Иоанн был монофисит, ибо в его время в Александрии не было православного патриарха. Наконец, относительно вероисповедания Калеба не может быть никакого сомнения, так как своими представлениями персидскому царю Калеп достиг того, что тот приказал выпустить из тюрьмы монофиситских епископов.

Возможны изыскания и путем внутреннего исследования лингвистического характера. Мы, например, называем Сына Божия Иисусом Христом, а поляки Езусом Христусом. Естественно, что это различие в названии указывает на историю распространения христианства. Такой же метод исследования применим и к абиссинской церкви. Древнеэфиопское наречие есть разветвление семитского языка, который делится на три слоя: северный – сирийский, средний – еврейский и южный – арабский. Эфиопское наречие принадлежит к южной арабской ветви. Трудно ожидать, чтобы эфиопские слова совпадали с еврейскими, еще труднее – с сирийскими, вследствие фонетической почти противоположности этих крайних наречий. Поэтому сродство эфиопского с арабским, наблюдаемое очень часто, совершенно естественно. Напротив, совпадение с сирийским заслуживает внимания как нечто необычное. Вообще к инородному элементу в эфиопском следует относиться с тем большею серьезностью и можно из него делать исторические заключения с тем большим правом, что эфиопский язык усвоил мало иностранных слов, тогда как коптский переполнен греческими выражениями. Эфиопы стараются выражать и богословские понятия по-своему. Например, «Слово» LogoV «Церковь» – не kuriakon, и не ekkhhsia, а «дом христиан». – Откуда же у эфиопов идут основные христианские имена и названия?

1) Слово IhsouV по-коптски должно читаться как Иасус (коптский выговор h как аэ *английское a в hat – шляпа, had – имел*). Для семитов, напротив, странно «и» первоначальное тупое (не йотированное, не как j произносимое). Сирийцы произносят имя Христа (йешуь), а арабы (ясуь), с характерным семитским гортанным (аин) на конце. Но эфиопы произносят имя Христа «Иясус», т. е. с возможною точностью передают коптское произношение этого слова.

2) Христос произносится как Крыстос (таков для русского уха и коптский выговор слова CristoV, хотя есть у абиссин и эфиопское слово для CristoV «Масих»). 3) Монах – монакос (monacoV), – тогда как у сирийцев – дайрайя, у арабов – рахибун, – заимствовано эфиопами у

коптов. 4) Епископ епископос; но диакон – сирийское мшамшана, арабское шаммасун, по-эфиопски – дяккон, т. е. не *diakonoV*, а коптское *diakwn*.

Но замечаются и следы северно-семитского (сирийского) влияния. Например, закон (Моисеев) *orit*, от сирийского орайта, тогда как у арабов – *намусун* *nomov*. Затем, *takanasa* – имеет только специальное техническое значение *sunagesqai* (быть в церкви, у богослужения); сир. *кнаш*, евр. *канас* значит «собирать вообще»; но уже в арабском слово «канисатун» (церковь) есть иностранное слово, тогда как арабский (чисто национальный) глагол «канаса» значит «подметать пол метлою», и в эфиопском корень «канаса» вовсе неупотребителен. Ср. также «хайманот» – «вера» у эфиопов сирийскому «хайманута», т. е. слову, которое и в сирийском имеет облик иностранный, указывающий на его палестинское происхождение.

Таким образом, подле коптских элементов есть и сирийские. Предположить, что эти (сирийские) слова занес св. Фрументий, нельзя (ибо он едва ли знал сирийский язык, и притом такие слова, как «орит», слишком техничны для маленького мальчика). Значит, в Абиссинии были и сирийские миссионеры. Это легко объяснить: сирийские жители (монофиситы) после халкидонского собора стали переселяться в Египет, а александрийские патриархи начали отправлять их в Абиссинию.

Есть указание в абиссинских преданиях, что христианство у абиссин распространено девятью святыми, которые прибыли при Аламиде или Саладобе из разных мест. Предание это темно, известны только имена святых. Невозможное известие, что некоторые из этих девяти были учениками св. Пахомия из Фиваиды, вероятно, служит отголоском того исторического факта, что главными миссионерами среди абиссин были южно-фиваидские монахи – копты. Самым замечательным из 9 был Панталеон, который благословил Калеба на поход против Дзу-нуваса и потом постриг Калеба, когда тот отрекся от престола (ок. 550 г.). по всей вероятности, эти святые были объединены в одну символическую группу искусственно, а на самом деле приходили из разных мест в Абиссинию и в разное время (например, Панталеон жил бы невероятно долго, если бы предположить, что и он явился в Эфиопию по крайней мере при Аламиде). Они, по преданию, «артыгу» *diwrqwsan* или *katwrqwsan* («восстановили, исправили») веру. Ими или неправославие (с их точки зрения) заменено православием, или просто поднято знамя христианства. Но так как о борьбе против неправославия ничего не известно, напротив, предание представляет их насаждающими христианство на языческой почве (борьба

с поклонением змею), то приходится заключить, что семена христианства, посеянные св. Фрументием, к концу V века в Абиссинии заглохли.

Таким образом, нынешняя Абиссиния своим христианским просвещением обязана монофиситским миссионерам, следовательно, христианство здесь было насаждено в форме монофиситства, и отпадения от православия не было. Отчетливых преданий об этом отдаленном церковном прошлом у абиссин нельзя ожидать уже и потому, что политические бедствия (с VII века?) заглушили у них и воспоминания о политической их истории, так что и сам Калев превратился в полумифический образ.

3. Распространение христианства на Западе

Христианство в Италии и Африке

Относительно Италии едва ли нужно распространяться. В Риме христианство насаждено было не апостолами Петром или Павлом, а людьми, бывшими в Иерусалиме в Пятидесятницу. Неоспорим, однако, тот факт, что ап. Петр скончался в Риме. Окраины Италии также предъявляют претензии на просвещение их христианством от апостолов, например, Милан – Варнавою, но для этого нет твердых данных.

Из Италии христианство проникло в Африку. Африканская церковь всегда смотрела на римскую как на *ecclesia matrix*. Известно, что африканский епископ Агриппин созывает в 215–217 гг. собор, на котором присутствуют до 70 епископов. Ясно, что христианство в Африке существовало уже давно. Отсутствие на соборе епископов из Мавритании, по-видимому, указывает на слабость христианства в ней. Но может быть, епископы мавританские не присутствовали на соборе и по отдаленности. Значительное число епископов на этом соборе объясняется тем, что африканская церковь была склонна увеличивать их число. Исторически известны имена первых карфагенских епископов: Оптат, Агриппин, Донат и Киприан. Имя Оптата упоминается в мученических актах Перпетуи и Фелицитаты *cum sociis* (7 марта 203 г.). В видении мученица в раю разговаривает по-гречески с «папою Оптатом, епископом, и Аспазием (*Aspasio*), пресвитером», что указывает с вероятностью и на богослужebное употребление греческого языка, и на значение лиц греческого происхождения в африканской церкви, следовательно – на близость 203 года к началу христианства в Африке. Акты мучеников исхлиских (пострадавших 17 июля 180 г.), были написаны, вероятно (*Aube* против *Usener*), по-гречески. Известно, что сам Тертуллиан на литературное поприще выступил с произведением на греческом языке. Первомучеником (*archimartyr*) африканской церкви признается *Namphano*; следовательно, он скончался до 17 июля 180 года, и так как это был человек с чисто пунийским именем, то его первомученичество означает уже проникновение христианства в чисто народный слой. Все это, взятое вместе, говорит о том, что Оптат не был первым карфагенским епископом и что христианство началось в Африке уже давно, может быть, в конце I века.

Христианство в Испании

Древняя Испания обнимала собою нынешние Испанию и Португалию. Есть воззрение, что здесь проповедовал евангелие ап. Павел. Но это утверждение имеет в своем основании одно лишь слово из послания ап. Павла к Римл. гл. XV, ст. 21: апостол высказывает свое намерение побывать в Испании. Но был ли он там с проповедью Евангелия или нет, – это неизвестно. На основании некоторых данных можно даже предполагать, что апостолу не пришлось выполнить своего намерения. Справка с древними толкователями этого места не дала бы нам ничего, кроме их предположений, основанных на этом же самом месте. Существовала также легенда, что в Испании христианство насаждено ни кем иным, как именно апостолом Иаковом Зеведеевым. Но эта легенда – не более как темное произведение средневекового невежества и как такое, очевидно, не выдерживает никакой критики.

Полновесными и непререкаемыми данными для первоначальной истории христианства в Испании могут служить: 1) собор испанский – concilium Illiberitanum (Illiberis, Eliberis, Elvira нынешняя Granada), собравшийся в первой половине 306 года (A. W. W. Dale, *The Synod of Elvira and Christian Life in the fourth century* London 1882). Этот собор свидетельствует о широком вообще распространении христианства в его время. На нем присутствовало 19 епископов различных городов Испании и кроме них 24 пресвитера. Впрочем, из этого числа пресвитеров 17 несомненно имели на соборе своих епископов, с которыми они прибыли на собор. Ничто не препятствует предполагать, что остальные 7 были уполномоченными от своих епископов. Если так, то на соборе Эльвирском испанская церковь имела 26 своих представителей; число это, конечно, не обозначает все количество испанских кафедр в это время: их могло быть и больше.

2) Если поднимемся на полвека выше, то и там найдем другое свидетельство, также имеющее полное значение для первоначальной истории испанской церкви. Мы говорим об ответном послании (ep. 67) Киприана и собора карфагенского на запрос от клириков трех городов, ныне называемых Асторгою, Леоном и Меридой («Felicī presbytero et plebibus consistentibus ad Legionem et Asturicae [Леон и Astorga], item Laelio diacono et plebi Emeritae [ныне Merida] consistentibus») [Пресвитеру Феликсу и народу, пребывающему в Леоне и Асторге, а также диакону Лелию и народу, пребывающему в Мериде]]. Писано пред 1 сентября 256

г. (O. Ritschi, Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche. Gottingen 1885). Поводом к запросу послужили следующие обстоятельства. В предшествующее гонение два испанских епископа Мартиал (Martialis, вероятно асторгский, замененный Феликсом) и Базилид (епископ леонский? меридский? замененный Сабином) отреклись от христианства. Отступничество их было полное. После гонения Базилид признался в своих прегрешениях, признал себя недостойным быть епископом и просил только, чтобы ему была дозволена *communio laica*. Просьба его была исполнена, и сам он и его соотступник Мартиал были лишены епископства и на их кафедры были поставлены другие лица. Через несколько времени Базилид раскаялся в своем покаянии и снова захотел быть епископом. Поэтому он обратился с своим делом к епископу римскому Стефану, и этот последний признал Базилида и Мартиала законными епископами, а их преемников по кафедрам избранными не по правилам. Так как Стефан с своей точки зрения признал правыми раскаявшихся епископов и стоял за возвращение им кафедр, то клир заинтересованных церквей и обратился с вопросом к африканским епископам. Вместе с клиром особенно горячо рекомендовал Киприану Феликса и Сабина и епископ сарагосский (Caesaraugustanus) Феликс. Таким образом, в ер. 67 Cypriani засвидетельствованы для 256 г. в Испании 3 кафедры, но их несомненно было более, так как 11 января 259 г. в пятницу (подробность, ставящая год вне сомнения) скончался мученически – был приговорен к смерти словом: «fuisti» и сожжен живым – епископ тарраконский (ныне Tarragona) Фруктуоз, – первый известный по имени и, может быть, и исторически первый епископ Тарраконы.

Затем – в восходящем хронологическом порядке – мы в мартирологах IX века (Usuardus, около 876) встречаем предание об испанских *septem-viri*, миссионерах-епископах, посланных в Испанию апп. Петром и Павлом и основавших соответственные церкви. Имена их:

1. Torquatus, episcopus города Secundus Indaletius (Endeleceio V) Ctesipho (Kthsiwn) Caecilius Esitius (Hsucio V) 7. Euphrasius (Eujrasio V) Acci (Guadix) Abula (Avila) Urçi (Arbucena) – пам. 30 апр. Bergi (Veria) – пам. 1 апр. Eliberis (Granada) – пам. 1 февр. Carcesa (Cazorla) Illiturgi (Andujar)

Кроме особых дней, в испанском готском календаре 1 мая положена память «Торквата и иже с ним», а в мозарабской литургии – общий всем гимн (15 мая).

Как относиться к этому преданию? Соединение в одном месте апостолов Петра и Павла предполагает встречу их или в Антиохии, или в Риме, – последний факт далеко не бесспорный. Но если оставим в стороне

эту подробность и примем как местное предание, то должны будем признать, что ничего невероятного в этом рассказе нет. Следует обратить внимание на то, что в числе имен этих мужей – 4 греческих: Индалеций – греческое EndeleseioV, Ктисифон – явно греческое, Эзиций – искаженное греческое Исихий, и Евфрасий. Таким образом, в этом пункте испанское предание заверяет, что эти западные окраины первым светом христианского просвещения обязаны людям греческого происхождения. Каких-либо дальнейших заключений из этого сделать невозможно, потому что собственно и сама римская церковь до III века оставалась греческою. Точно так же нет оснований настаивать на том, что эти 7 лиц непременно явились в одно и то же время. Можно допустить, что позднейшее предание соединило в одну группу имена первых епископов нескольких городов. Они могли действовать в разные времена, но тем не менее предание придвинуло их, как первых епископов, ко временам апостольским. Возможно только установить, что христианство в Испании явилось очень рано, если не в первом, то во втором веке, и распространялось постепенно; нет оснований оспаривать, что некоторые из отцов Эльвирского собора были первыми епископами в городах их.

Из известных испанских церковных преданий названное (o septem-viri) – наиболее авторитетное; есть предания позднейшие, дающие более полные списки епископов того или другого города, – но в том же объеме и менее достоверные. Так, например, по авторитетному преданию Гранада считает своим первым епископом Цецилия, а вторым – в историческом списке ее епископов – является Флавиан, присутствовавший на Эльвирском соборе и подписавшийся под соборными актами 8-м в ряду других епископов. Но позднейшее предание гранадской церкви силится пополнить пробел между Цецилием и Флавианом и дает 6 имен, из которых первое – Leuverindus – отзывается уже готским происхождением. Древняя церковь брагская (Bracara, ныне Braga) чествует 26 апреля, как своего первого основателя, епископа Петра ратского – Petrus Rathensis, об исторической достоверности которого и болландисты отзываются так: «Demus hoc sane Bracarensum credulitati [Это, конечно, в силу легковерия жителей Браги]». В этом роде известны и местные предания некоторых других городов, как, например, Толедо, который, не довольствуясь тем, что его первый исторически достоверный епископ (Melantius) участвовал на Эльвирском соборе, возводит основание своей церкви к некоему «Евгению», предание о котором в Испании оставалось неизвестно до XI-XII веков.

Христианство в Галлии

Галлия – это такая область, которая, по меньшей мере, может претендовать на возникновение в ней христианства при апостолах с такою же основательностью, как и Испания. Если в пользу древности христианства в Испании говорит послание ап. Павла к Римлянам, то значение этого свидетельства ослабляется тем, что все зависит от вопроса, привел ли апостол это намерение в исполнение. В пользу же апостольского происхождения христианства в Галлии говорит заявление, читаемое во 2 послании к Тимофею IV гл. 10 ст., где мы встречаем упоминание о спутниках ап. Павла: «Димас оставил меня и пошел в Фессалонику, Крискент в Г а л а т и ю, Тит в Далматию и только Лука остался со мною». Это чтение «в Галатию» для нас так привычно, что никому из нас, кажется, не приходит на мысль, не кроется ли тут свидетельство в пользу галльской церкви. Между тем в издании Тишендорфа читается: «επορευθη – – Κρησκην εις Γ α λ λ ι α ν» (Tischendorf, ed. N. T. VIII critica major). Таким образом, является чтение, которое благоприятно для всякого француза, старающегося окружить свою церковь ореолом апостольского происхождения.

Для проверки результатов критических изысканий Тишендорфа наука располагает двумя изданиями Нового Завета: 1) Триджельса (Tregelles, ed. 1857–1879), который употребил много времени на изыскания и критическую установку изданного им текста, и 2) Уэсткотта и Хорта (Westcott et Hort, ed. 1870–1881). [В Novum Testamentum graece recensiois Tischendorfianae ultimae textum cum Tregellesiano et Westcottio-Hortiano contulit et brevi adnotatione critica additisque locis parallelis illustravit Oscar de Gebhardt (editio stereotypa quinta Lipsiae 1891, p.420) стоит:] «Г § Н: Galatian». Т. е. 1) в NT ed. Tregelles читается «Galatian», но на поле стоит Gallian; т. е. по этому издателю, чтение «Gallian» могло быть принято даже в текст, но за «Galatian» стоят несколько более авторитетные рукописи, чем за «Gallian».

2) В NT ed. Westcott et Hort читается «Galatian», и «Gallian» не признано даже настолько хорошо засвидетельствованным, чтобы дать этому чтению место на поле. Таким образом, в отношении к данному месту авторитетные новейшие критические издания расходятся между собою.

Приходится обратиться к свидетельству древних рукописей. Важнейшие унциальные манускрипты для 2 Timoth. [ср. у Gebhardt'a,

adnotatio critica, p.489]:

a Cod. Sinaiticus Petropolitanus

A Cod. Alexandrinus, s.V, Londini

C Cod. S. Ephraemi Syri rescriptus, Parisiis. s.V

D Cod. Bezae Cantabrigiensis, s. VI

G Cod. Seidelii, Londini, s. IX-X. Gallian a C min5am* tol aeth Eus Epih alvi Galatian ADG... vvpl (arm Galileian) Iri Chr al. min5 cod. graec. literis minusculis scriptus №5 am* почерком первого писца (но поправлено после на Galatian) в cod. Amiatinus (латинская рукопись, до последнего времени считавшаяся самым древним представителем для versio Vulgata) tol(etanus?) тоже латинская вульгата aeth versio aethiopica *Eusebii* h. e. 3, 4 (epi taV GalliaV) alvi alii, ut videtur, patres et scriptores ...после ADG et alii codd. sat multi (vel plerique) vvpl versiones plurimae (но армянский перевод «в Галилею» конечно благоприятствует чтению eiV Gallian) Iri s. Irenaei interpres latinus *Chr(ysostomus)* (т. е. авторитетная editio recensio Luciani, которая распространена была в антиохийском патриархате [сирский перевод пешито с нее] и затем и в константинопольском [откуда славянское «в Галатию"']). al alii.

Решающее значение в этом деле имеют исторические основания. Св. Ириней, сам епископ галльский, видимо, не знает, чтобы было предание в галльской церкви о проповеди св. Крискента (*Crescens*). Но трудно допустить, чтобы до Ириней, этого почти современника апостолов, не дошло предания об апостольском происхождении галльской церкви, если бы такое существовало. Таким образом, является несомненно правильным чтение «eiV Galatian», что очень важно для церковной истории Галлии.

Были, правда, обстоятельства, которые могли способствовать распространению христианства в Галлии еще в апостольское время. В Вьенну, в Нарбонской провинции, был сослан Архелай. Здесь, без сомнения, образовалось, хотя и небольшое, иудейское поселение, которое живо интересовалось всем, что происходило в Палестине. Поэтому легко могло случиться, что в Галлию проникло христианство в первый же год после Пятидесятницы. Затем, известно, что ап. Павел в Пафе встретил проконсула Сергия Павла и обратил его в христианство (*Деян. XIII, 7. 12*). Так как языческая фамилия Сергиев Павлов, как видно из надгробных надписей, жила около Нарбона, то предполагают, что не невозможно, что обращенный апостолом Сергий был из этой фамилии; в Павле, епископе нарбонском, видят если не самого проконсула, то одного из членов этой фамилии. Но это все лишь прекрасные упования, не подтверждаемые

почти историческими данными. Григорий турский свидетельствует, что начало всех церквей в Галлии относится ко времени не ранее гонения Декия, т. е. 250 г., но, как писатель позднейший, и он с своими показаниями возбуждает сомнения.

То, что составляет для Испании Эльвирский собор, то для Галлии представляет Арльский собор (concilium Arelatense I) 1 августа 314 года. Церковной истории приходится говорить об этом соборе по вопросу о донатизме: для улажения этой схизмы он и был созван Константином Великим. Некоторые обстоятельства, предшествовавшие этому собору, дают особенное значение ему. Сами донатисты обратились к императору с прошением дать им третейских судей в их деле, именно из Галлии, епископы которой не запятнали себя традиторством. Константин, по словам Евсевия кесарийского, пригласил в Арль епископов из различных мест. Собор предполагался быть грандиозным, и галльских епископов в нем должно быть большинство. Что действительно эти епископы составляли большинство, свидетельствует второй Арльский собор 451 года, упоминая о первом, что он был по преимуществу галльским, что на нем были епископы *ex omnibus mundi partibus, praecipue Gallicanis* (со всех частей света, преимущественно галльские). Естественно, что от числа галльских епископов, присутствовавших на соборе, к числу галльских епископов вообще предположительно заключать в данном случае становится особенно резонно. Но защитники вящей славы галльской церкви, чтобы ослабить неудобный для них непосредственный вывод, поднимают вопрос вообще о числе епископов на соборе и указывают на целый ряд рукописей, где этот собор назван «*coetus episcoporum sexcentorum*». Однако латинское «*sexcenti*», подобно греческому «*murioi*», есть только гиперболическое выражение неопределенной многочисленности (ср. Горациево: «*sexcentos insertis*», когда дело идет о речной лодке), и поместный собор из 600 епископов подле I вселенского из 318 представлял бы историческую неправдоподобность.

Не придавая исторического значения цифре «600», мы принимаем как надежную исторически (с возможностью незначительного plus на пропуски) цифру 33, какую дают подписи. Из них 16 приходится на Галлию. Распространение христианства является, таким образом, в своеобразном свете. 8 епископов приходятся на территорию близ Средиземного моря (Aries, Marseilli, Vienne, Mende, Vaison, Orange, Apte et Nice), остальная часть Галлии представлена тоже 8-ю епископами (Lyon, Autun, Reims, Treves, Cologne, Rouen, Bordeaux et Eauze). Между тем территория северо-западных окраин, между Сеною и Гаронною, не имеет

в числе представителей ни одного человека.

Ученые, защищающие мысль о распространении христианства в Галлии в самые ранние времена, высказывают немало возражений против сделанного вывода (Dom Francois Chamard, *Les Eglises du Monde Romain, notamment celles des Gaules, pendant les trois premiers siecles*. Paris 1877). Под актами Сердикского собора находится, по свидетельству Афанасия Великого, до 34 галльских подписей. Это обстоятельство увеличивает число епископских кафедр в стране. Но чтобы дать возможность считать их огромным количеством, защитники широкого распространения в Галлии христианства утверждают, что подписи не имеют особенно важного значения, потому что они составлены небрежно. Писец происходил с побережья Средиземного моря и отметил только близкие к его родине епископии, а в отношении к остальной Галлии ограничился тем, что отметил по одному епископу из каждой из 8 митрополитанских провинций. Что епископы в Галлии были многочисленны, видно из того, что по правилам святых отцов (Arelat. I can. 20) каждого епископа должны рукополагать Вив крайнем случае 3 епископа. Возможность появления (-выполнимость) этих правил в галльской церкви свидетельствует о значительном числе в ней епископских кафедр. Так как с 297 г. установилось разделение на 17 провинций: Belgica I. II; Germania I. II; Lugdunensis I. II. III. IV; Maxima Sequanorum; Alpes Grajae; Alpes Maritimae; Viennensis; Aquitania I. II; Narbonensis I. II; Novempopulana, – то естественно предположить, что в каждой провинции было больше 7 епископов; получается, таким образом, грандиозное представление о широком распространении христианства в Галлии.

Но если взглянуть более серьезно на эти аргументы, то легко можно усмотреть в них противоречие. Чтобы доказать, что на Арльском соборе присутствовало невероятное число «600» епископов, ссылаются на то, что эта цифра засвидетельствована рукописями, которые были рассеяны по монастырям всей Галлии и, следовательно, заверяется церковным преданием всей Галлии. Между тем, когда приходится говорить, что в рукописях сохранилось только 16 имен галльских епископов, то утверждают, что этою неточностию история обязана тому, что рукописи зависят от экземпляра, составленного кем-то из Вьеннской провинции, северную Галлию не интересовавшимся. Ни в одном монастыре не нашлось, следовательно, ни одного лица, которое – в интересах своей провинции – восполнило бы пробелы, сделанные первым вьеннским писцом. Что касается can. 20, то какое основание утверждать, что каждой гражданской провинции в Галлии действительно соответствовала и

церковная провинция? Несколько провинций гражданских могли составлять одну только провинцию церковную.

Итак, на основании данных Арльского собора приходится заключить, что на юге Галлии христианство было распространено более, чем на севере. Утверждать, что в городах северо-западных, не упомянутых на соборе, не было и епископов, – было бы нелогично; но также нет оснований предполагать и то, что по простой случайности (например, трудности пути) из этого угла не явилось ни одного епископа, так как даже из далекой Британии явились 3 епископа. Следовательно, в северо-западном углу христианство в это время было распространено слабо. Ввиду этих фактов, во Франции существует научное направление, представляющее дело в менее благоприятном для славы Галлии свете. Ле-Блан (chevalier Le Blant), знаток христианской эпиграфики Галлии, находил, что выводы по его специальности вполне совпадают с тем, какой можно сделать из подписей Арльского собора.

В восходящем порядке за Арльским собором следует для Галлии свидетельство св. Киприана в ер. 68. Он от Фаустина, епископа лионского, узнал, что епископ арльский Маркиан (Marcianus) стал на сторону новатиан. Из кн. I, 10, 2 «Против ересей» св. Иринея, епископа лионского (+ ок. 202), мы узнаем об утверждении церкви среди кельтов и германцев по берегам Рейна.

Послание южно-галльских христиан о бывшем в Лионе в 177 г. гонении на христиан, написанное на греческом языке, извещает между прочим о мученической кончине епископа лионского Пофина (Ροϕεινοϛ; – чисто греческое имя), более чем 90-летнего старца, и в ряду мучеников отмечает «Attalon Pergamhnon tw genei, stulon kai edraiwma tw n entauqa aei gegonota» («Аттала, пергамца родом, всегда бывшего опорой и оплотом здешних (христиан)») (Euseb. h. e. V, 1, 29. 17). Преемником св. Пофина был св. Иринея (Eirhnaioϛ), человек с чисто греческим именем, греческий писатель малоазийского происхождения, очень хорошо помнивший Поликарпа смирнского и в юном возрасте бывший его слушателем (paiϛ eti wn, Euseb. h. e. V, 20, 5–7; 5, 8; IV, 14, 3). Все это говорит, что сношения между Лионом и Малою Азией в это время были самые живые. А если мы примем во внимание редко допускавшую исключения практику древней церкви, по которой епископ был избираем из местного клира, то в избрании малоазийца св. Иринея во епископа лионского будем не без основания видеть указание на то, что лионская церковь тогда была еще сравнительно новою и, вероятно, св. Пофин был ее первым епископом.

История распространения христианства в Галлии – в восходящем

порядке – завершается именами семи епископов, которые посланы были на проповедь в Галлию. Их имена упоминаются в истории Григория турского (1 595 г.). Gregor. turon., hist. franc. 1,18: «Hi ergo missi sunt: Turonicis (Tours Gatianus episcopus; Arelatensibus (Aries) Trophimus episcopus; Narbonae (Narbonne) Paulus episcopus; Tolosae (Toulouse) Satuminus episcopus; Parisiacis (Paris) Dionysius episcopus; Arvernus (Clermont в Auvergne) Stremonius episcopus; Lemovicis (Limoges) Martialis est destinatus episcopus». Лица, желающие доказать апостольское происхождение галльской церкви, утверждают, что эти епископы были посланы или самими апостолами или их учениками; при этом Дионисия парижского обыкновенно отождествляют с Дионисием Ареопагитом, а в епископе Трофиме видят спутника ап. Павла. Но Григорий турский против такого воззрения: он предполагает, что миссия семи епископов падает на 250 год. Решающим авторитетом являются подлинные мученические акты Сатурнина, епископа тулузского, скончавшегося мученически sub Decio et Grato consulibus, т. е. в 250 г. Сохранилось предание, что он был первым епископом тулузским и по консульской дате – в 250 г. Таким образом, приходится выбирать между веком апостольским и первой половиной III века. Но и этот вывод нельзя считать верным. Вероятно, в галльской церкви соединены в символическое число 7 имена епископов, живших в разное время.

Сатурнин, человек с римским именем, был первым тулузским епископом и пострадал при Декии в 250 г. Он выступил первым проповедником евангельского слова, встретил оппозицию со стороны жрецов, пал от черни, был привязан к хвосту разъяренного быка. Есть предание (у Григория же турского), что мученик перед смертью предрек неблагодарной пастве, что из ее среды не будет избран епископ, и Григорий свидетельствует, что до его времени это пророчество исполнилось с буквальной точностью. С этим данным согласны и другие сведения. Тулуза – город на юго-западной окраине Галлии. Здесь христианство распространяется и поздно (около 250 г.) и весьма туго. Гатиан турский (северо-западная окраина) скончался после 50-летнего мирного управления, следовательно (по Григорию турскому), около 300 года. Я уже указывал на фантазию ученых, которые пытаются Павла, первого епископа нарбонского, отождествить с Сергием Павлом проконсулом, обращенным в христианство ап. Павлом. Но Григорий турский относит его к 250 г. и включает в число септемвиров галльской церкви. Подле – может быть грека – Стремения далее стоят несомненные греки Дионисий парижский и Трофим арльский. Если предположение

Григория о посольстве Дионисия около 250 г. и гармонирует с данными о позднем распространении христианства на северо-западе Галлии, то греческое имя Дионисия располагает думать о более раннем периоде. Тождество его с Ареопагитом более чем сомнительно. Мнение о посольстве его Климентом римским (у Venantius Fortunatus?) не очень авторитетно. Что он скончался мученически, говорит – вслед за Декстром + 444 – и Григорий турский; а дата мученичества «sub Sisinnio Fescennino» (у Декстра) не дает для хронологии ничего.

Многие связывали начало христианизации в Галлии с именем Трофима, первого епископа арльского. Некоторые утверждали, что этот Трофим был ученик апостольский, упоминаемый в посланиях. Потому он играл важную роль в истории арльской церкви. Когда возник спор о преимуществе этой церкви пред вьеннской, то имя Трофима, как ученика апостольского, выставлялось в качестве причины преимущества первой церкви пред второй. В V веке выдаваемо было за твердое предание в Галлии и Риме, что с города Арля началась христианизация Галлии; это подтверждается и посланием папы Зосимы 417 года. Но в действительности преимущество Арля было чисто политического характера: Арль был город, наиболее значительный в гражданском отношении, и потому претендовал на первенство. Папство же, находясь в затруднительном положении, смотрело на это свободно. По убеждениям папы, связующим центром христианского мира должен быть Рим, где проживали некогда сами императоры. Но это положение стало изменяться со времени Константина Великого, перенесшего свою резиденцию на восток; западные императоры имели потом свою резиденцию в Медиолане. Это был роковой для Рима момент. Притягательным центром христианства стал Медиолан, а не Рим с своим сенатом, сведенным на положение городской думы. А так как Медиолан, и по единству церковного устройства, и по единству населения, развивал свое влияние на южногалльские церкви, то Риму нужно было ослабить силу тяготения галльских церквей к Медиолану. Можно было ожидать, что Медиолан объявит себя церковным центром и утвердит влияние на южногалльские церкви. И вот Рим старается основать в Арле викариатство с тем, чтобы викарий арльский, опираясь на авторитет пап, распространял свое влияние на южногалльские церкви. Но когда императоры перенесли свою резиденцию в Равенну, за которой не признавалось важного значения в церковном отношении и которая находилась далеко от Галлии (на берегу Адриатического моря), то папы охладели к арльскому викарию и стали смотреть на него, как на простого митрополита. И только уже

впоследствии, спустя много времени, когда в Галлии появились германцы, Арль снова получил значение викариатства.

Твердые основания для первоначальной истории христианства в Галлии положило замечательно беспристрастное [еще незаконченное] исследование Дюшена: L. Duchesne, *Pastes episcopaux de l'ancienne Gaule*. T. I-II. Paris 1894–1899. Для определения начала существования той или другой церкви могут служить списки ее епископов, «fasti episcopates». В древности в церкви произносились во всеуслышание молитвы за живых и за умерших. Пока епископ церкви был жив, его имя помещалось в одной части, когда же он умирал, его имя переносили в другую часть. Эти поминанья и послужили источником для «fasti episcopales» – епископские каталоги; но, к сожалению, не все церкви имеют исправные каталоги, так что ученые при своих исследованиях могут располагать только ограниченным их числом. Где сохранились списки достоверные и для историка является надобность в установлении хронологических дат, нужно свести имена епископов списка с именами епископов на соборах или обратно – и получатся приблизительные даты. Получив ряд епископов отдельной церкви, можно судить и о древности ее. На основании этих списков нельзя относить основание церкви в Галлии к временам апостольским или к идущим непосредственно за ними.

К числу источников истории древней Галлии относится памятник, известный под именем *Notitia Galliarum* [ed. Seeck 1876], где перечисляются все важнейшие города Галлии, *civitates*, имеющие полное гражданское устройство. В них-то и были первоначально епископии. Таких *civitates* насчитывается 113, но 4 из них скоро прекратили свое существование. Кроме того, к концу VI в. епископии существовали в 14 местечках, не принадлежащих к *civitates*, но 4 из них появились не ранее VI в.; значит, к началу VI века только в 10 таких местечках были епископии. Всего епископии было, следовательно, 109 + 10 = 119. Это число (к началу VI века) в свою очередь распадается (по Дюшену) на два: 86 + 33. Относительно 86 епископии ученые не знают времени их происхождения: только 17 из этих епископии имеют за себя свидетельство от IV века. Время возникновения 33 епископии определяется приблизительно. Только об одной из них – лионской – известно, что она существовала еще во II веке. Около половины III в. возникли 4 епископии: тулузская, вьеннская, трирская и реймсская; 6 епископии, в том числе парижская и кельнская, возникли около 300 г. Из остальных 22 лишь немногие существовали к IV в., большая часть возникла во времена Константина Великого, а другие даже во 2-й половине IV века. К числу

древних центров христианства следует отнести Марсель, основанную около 600 г. до Р. Х. Св. Мартин, епископ турский, был рукоположен во епископа в 372 году, а он был уже 3-м епископом Тура.

Относительно устройства галльских церквей в древнейшее время любопытным памятником является упомянутое послание галльских христиан асийским о гонении, бывшем при Марке Аврелии (Eus. h. e. V, 1). Оно начинается так: «Присельствующие в Вьенне и Лионе рабы Христовы» (Oi en Biennh kai Lougdounw thV GalliaV paroikounteV douloi Cristou toiV kata thn Asian kai Frugian – adeljoiV). «Присельствую» – это греческое paroikew, от которого происходит «парикия» – епархия, т. е. церковное общество во главе с епископом; только впоследствии под paroikia стали разуметь приход. Отсюда видно, что христианская церковь рассматривала частные церкви как временные участки, в которых христиане были не полноправными гражданами (politai, а только присельствующими; а само paroikia не указывает еще на то, кто стоит во главе общества. В этом адресе на первом месте обозначена Вьенна, а не Лион, хотя последний был главным. Может быть, это обуславливается тогдашними приемами авторов становиться на точку зрения читателя, а с точки зрения асийских христиан Вьенна была важнее и ближе к ним. А может быть, это сделано потому, что инициатива письма принадлежала христианам Вьенны. Расстояние Вьенны от Лиона по большой дороге – 23 римских мили, а так как римская миля 1,4785 км (693 саж.), то 23 мили – 34 км, по прямому направлению – 16 миль около 23.5 км. Несмотря на близость расстояния, эти города принадлежали к разным системам управления. Вьенна была в сенатской области – Narbonensis, во главе которой стоял проконсул, а Лион – в императорском округе под управлением императорского легата (legatus Augusti pro praetore). Из адреса не видно, где было гонение 177 г., в Лионе или Вьенне, видно только, что оно было в одном определенном городе (h poliV). Но так как в послании говорится, что в этом городе есть амфитеатр, игемон (что соответствует praetor'у), а также и солдаты, то, значит, речь идет не о сенатской провинции, а об императорской, т. е., значит, гонение было в Лионе. И если в числе мучеников оказался Санкт, диакон вьеннский, то он оказался подсудным претору, а не проконсулу, потому что был захвачен в Лионе, в противном случае он подлежал бы суду проконсула. Очевидно, этот диакон не пользовался громкою известностью, так как послание находит нужным определять его как «ton diakonon apo BiennhV». Определенный член показывает, что он был единственным диаконом в Вьенне. Собор Эльвирский предусматривает в своем 77 правиле: «Si quis

diaconus regens plebem sine episcopo vel presbytero aliquos baptizaverit, episcopus eos per benedictionem perficere debet» [Если диакон, окормляющий паству без епископа или пресвитера, окрестит кого-либо, то епископ должен преподать благословение (Лат.)], такого диакона, который сам по себе совершал крещение и стоял во главе plebs'a. И Григорий турский упоминает приходы, во главе которых стояли диаконы. Раз это явление было и считалось законным в последующие времена, то очень может быть, что Санкт был именно diaconus regens plebem.

Важным свидетельством о христианстве в Галлии является, затем, упоминание Евсевия (V, 23) о послании (ок. 195 г. по вопросу о времени празднования Пасхи) «галльских парикий, над которыми епископствовал Иринея» (twn kata Gallian paroikiwn, aV EirhnaioV epeskopei). Были ли подчинены Иринею другие епископы, т. е. был ли он митрополитом, или просто епископом? В это время созываются соборы, на которых председательствует епископ. В отношении восточных соборов Евсевий выражается, что епископ proutetaktō (Феофил, PalmaV), председательствует, а в отношении западных, что он – epeskopei. Руководясь общею суммой данных, историку нужно было бы заключать, что церковное устройство и для Галлии было то же, что и для Палестины. Но теперь, при свете этого свидетельства, можно остановиться на заключении Дюшена, что Иринея был епископом всей Галлии, а несколько парикий управлялись диаконами и пресвитерами. Основанием для Дюшена было место у Феодора мопсуэстийского, который, комментируя пастырские послания ап. Павла, коснулся древнецерковного строя и высказал ту мысль, что сначала по главе христиан в отдельных провинциях стояли апостолы, а по смерти апостолов преемники их не осмелились присвоить себе название апостолов и стали называться епископами; в неважных же местечках управляли общинами лица с правами нынешних пресвитеров. Впоследствии уже явилось по 2 и по 3 епископа в одной провинции (kat eparcian). Так обстоит дело на западе, по Феодору, даже в настоящее время, или, по крайней мере, обстоит в недавнее время»).

В древнее время епископов в Галлии, таким образом, было весьма немного, и потому многие парикий управлялись пресвитерами и даже диаконами. Этот тип церковного устройства замечается и в северной Италии.

В действительности между северной Италией и южной Италией в церковном строе усматривается большая разница. Южная Италия походит на Африку, в которой после 250 года Киприан мог уже созвать собор из 90

епископов. В IV и V вв. в южной Италии и Африке епископов можно насчитывать сотнями. В северной же Италии никогда не было больше 50 епископов, – не о всех притом имеются определенные сведения. Так, например, на соборе Арльском 314г. были 7-й епископ медиоланский и 5-й аквилейский; на соборе Сердикском 343 г. присутствовали: 12-й епископ равеннский, 6-й веронский и 5-й брешийский. Лишь относительно равеннской и медиоланской епископий можно сделать то заключение, что они восходят к началу III в. А скончавшийся в 370 г. Евсевий был первым епископом верчелльским. Некоторые же епископий возникли после Амвросия медиоланского.

Таким образом, в характере древнецерковной организации усматриваются два различных типа. С одной стороны – церкви с широким развитием епископий, потому что даже в неважных местечках были епископы. Отсюда для восточной церкви получает буквальный смысл замечание Игнатия Богоносца, что церковь без епископа не бывает. С другой стороны – церкви с слабым развитием епископской системы. Епископы здесь были только в главном городе провинции, в прочих местечках управляли пресвитеры или диаконы.

Христианство в Германии и на Дунае

В Германии христианство появилось позднее. Нужно признать, что оно утвердилось здесь до Константина (на Арльском соборе в числе галльских подписываются епископы германских городов Кельна и Трира).

Позднее оно распространилось по Дунаю. Мученичества, о которых сохранились известия, падают на эпоху Диоклетиана, например, мученическая кончина Иринейя сирмийского. Может быть, близость Сирмия к востоку, может быть, греческое (понятное в церкви еще юной) происхождение мученика, а может быть, и то, что на него, как на первого епископа сирмийского, было обращено внимание востока, – содействовали тому, что имя св. Иринейя вошло в мартирологи отдаленного востока (сирийский 410–411 гг., коптский, эфиопский). Епископ кивальский Евсевий, и Монтан, пресвитер сингидунский, пострадали также при Диоклетиане.

Местные предания относительно начала христианства в Паннонии сводятся к двум повествованиям: а) о *quatuor coropati* (воинах, из которых один с греческим именем *KarpojoroV*), и б) о каменосечцах – (один, *NikostroV*, с греческим именем). Эти последние приняли крещение от антиохийского епископа Кирилла, сосланного в паннонские каменоломни (по хронике Евсевия-Иеронима – 18-й епископ антиохийский Кирилл правил церковью в 279–301 гг.). По легенде, каменосечцы искусством своей работы обратили на себя внимание самого Диоклетиана, который – по интриге против них со стороны их соперников – заказал им сделать статую Эскулапа. Отказ исполнить это повеление и повел их к мученичеству. *Quatuor coropati* скончались за отказ принести жертву Эскулапу. Имена святых мучеников Афри аугсбургской и Викторина, епископа петтавийского (и та и другой – при Диоклетиане) отмечают поступательное движение христианства к верховьям Дуная.

Христианство в Британии и Ирландии

Самой отдаленной окраиной запада была Великобритания с ее двумя главными островами – одним, занимаемым Англией и Шотландией, другим – Ирландией. Как давно проник на эти острова свет христианства и откуда он занесен, эти вопросы с положительностью не решены. О том, что христианство в Британию проникло с востока и в очень раннее время, об этом и в британской церкви не сохранилось не только преданий, но и легенд. Самая тенденциозная из британских легенд говорит, что британский царь Люций (rex Britanniae Lucius) отправил к римскому епископу Елевферу послов с просьбой прислать ему проповедников христианства. Елевфер и послал в Британию епископа со священниками, и они крестили народ и царя. На основании британских преданий этого Люция отождествляют с Lleirwg, Lies, Lleurwg. Но и отождествление это достаточно произвольно, и самая легенда невероятна, потому что при Елевфере (175–189) не могло быть в Британии общего царя, который повелевал бы всем народом. Можно разве допустить, что Люций был один из мелких князей, который отправил посольство в Рим. Но и это предположение не может быть принято историей, потому что о посольстве не упоминается у Евсевия и у Иеронима и в «Catalogus pontificum romanorum», явившемся в 354 г., где сообщаются важнейшие деяния пап. Впервые известие появилось в VI веке. Бэда Достопочтенный (+ 735 г.), поместивший это известие в своей «Истории английского народа», говорит, что пользовался латинскими источниками. Таким образом, легенда эта является недостоверной, а время ее составления обнаруживает тенденцию поднять папский авторитет.

По-видимому, принятию мнения о раннем проникновении христианства в Британию способствует другое обстоятельство. Если около 170 г. христианство и не было распространено в Британии, то к концу II в. должно бы представляться несомненным его существование там, потому что об этом говорит Тертуллиан. Но его сообщение подозрительно уже потому, что он говорит с ораторским пафосом, который заставляет сомневаться в историчности сообщения, а этот пафос происходил вследствие апологетического тона Тертуллиана.

Британцы принадлежали к кельтскому племени, к тому же, к которому принадлежали и галлы. Так называемый кельтский язык делится на две ветви, а) Гэльская ветвь представляет две разновидности, аа) Ирское наречие в Ирландии, ghaeidheilg eireannaigh. Древнее название острова

Ирландии – Bergion сумр. «vergyn» – западный, откуда «Iernh», «Hibemia», нынешнее ирландское «Erin», pp) Альбанское наречие в Шотландии, ghaeidheilg albannaich (другая орфография: gaelic albannaich). Шотландия называется Альбанией «Albain», потому что остров обращен к Ирландии своею гористою (alb – гора, ср. alpes) стороною. б) Кимрская ветвь, сумргаег; это так называемый вельшский язык, Welsh, наречиями которого говорили в Wales, Cornwall, la Bretagne и в собственной Britannia.

Если обратимся к отношению между этими двумя ветвями, то увидим, что гэльское наречие представляет тип латинского языка, а кымрское – тип греческого языка. Для пояснения и доказательства этого представим зависимость между латинским и греческим языками, с одной стороны, и между гэльским и кымрским – с другой. Характерные пункты: а) лат. «s» - греч. «'» (густое придыхание). Примеры: sex ex; septem epta; sol hlioV; sal alV. б) Лат. «qu» греч. «р». Примеры quo? pwV; equus iproV; sequor - еромаi; oculus ouiv, proswron.

Подобным же образом относятся гэльский и кымрский языки: гэльский ± латинскому, кымрский ± греческому.

Что касается галльского языка, то он, как видим из сохранившихся остатков его, примыкает не к гэльскому, а к кымрскому наречию. Galli на европейском континенте были, таким образом, кымрской ветви. Это доказывают слова: «Eporodia» (ныне Irvia) в Gallia cisalpina кымр. «Ebrwydd»; Brennus (391 г. по Унгеру, 3876 по Нусе до Р. Х., сожжение Рима: «vae victis») кымр. нарицат. «brennin», царь.

Мы знаем, таким образом, что в Шотландии и Ирландии было одно наречие, а в Британии – другое, то же, которое в Галлии. Можно думать, что связь по языку могла способствовать постоянному общению между Галлией и Британией и сообщению христианства из первой в последнюю.

Цезарь только случайно покорил Британию. Страна эта в 85 году была покорена Агриколой до гор Пика – до Эдинбурга. Но дальше римляне не могли проникнуть, а император Адриан даже отступил к югу и построил 17 укреплений – Vallum Hadriani (вал Адриана, между нынешним Newcastle и Carlisle, что почти совпадает с 55° с. ш.). В 142 г. Антонин Пий построил между двумя заливами Vallum Pii (вал Пия, около Edinburgh-Glasgow-Dunbarton ± 56° с.ш.). Между этими двумя стенами колебалось римское владычество. Септимий Север едва удержался за вторыми стенами. Он умер в 211 г. в Eboracum (ныне York-Йорк), где умер и Константин Хлор. Сомнительно, чтобы христианство проникло тогда в Шотландию. Весьма вероятно, что христианство в то время проникло в южную Британию из Галлии.

Можно считать несомненно доказанным, что христианство в Британии существовало при Максимиане. Панегиристы утверждают, что у Константина Хлора не было преследования христиан. Но Константин Хлор, как кесарь, не мог воспрепятствовать исполнению эдикта двух императоров. И, действительно, при нем было преследование христиан – был замучен Альбан из Веруламия (Verulamium Saint Albans). Он был простой крестьянин; во время гонения он дал убежище одному христианскому священнику, который и обратил его в христианство, и он скончался мученически. Следовательно, во время гонения Максимиана христианство в Британии существовало.

Арльский собор (1 августа 314 г.) показывает, что в британской церкви уже существовало особое управление. Этот собор был созван для уничтожения донатистской схизмы. Донатисты обратились к императору Константину с прошением дать им судей в их деле из Галлии. Константин пожелал, чтобы на этот собор явились и британские епископы. Под определениями собора была подпись трех британских епископов: (24) Eborius episcopus de civitate Eboracensi pr(ovincia) Britannia. (25) Restitutus episcopus de civitate Londinensi pr(ovincia) suprascripta (епископ из Лондона). (26) Adelfius episcopus de civitate Coloniae Londinensium; вместо Londinensium, по одним, -должно быть Legionensium Caerleon on Usk, главный город в Britannia secunda, по другим – Lindi Lincoln. Здесь нельзя заключать о последовательном шествии христианства в Британии. Возможно, что эти три епископа были единственные епископы британской церкви.

В 359 году, когда правительство Констанция старалось устроить по возможности грандиозный собор в Аримине, представители Британии явились с особым своеобразным оттенком, который не позволяет думать, что христианство у них существовало уже давно. Когда предложено было собравшимся епископам содержание от правительства, то все они отказались от него, за исключением епископов британских, церкви которых отличались своею бедностью. Ясно, что британские церкви не были тогда в состоянии процветания.

Дальнейшие сведения о британской церкви очень скудны. Они встречаются чрез 30 лет после Ариминского собора, когда руанский епископ Викторий (Victoricus Rotomagensis) путешествовал ок. 396 г по Британии для уничтожения еретических пререканий (вследствие лжеучений Пелагия и Целестия). Можно предполагать, что Пелагий был родом британец, а Целестий – ирландец. Впрочем, последнее предположение очень невероятно, потому что, если на севере Британии

римлянам трудно было утвердить свое владычество, то Ирландия и совсем, значит, оставалась незатронутой Римом и христианством. Писатель (римский?) V в. называет Британию римскою, а Ирландию – варварским островом.– Проспер Аквитанский в 431 году был в Риме и просил папу Келестина отправить епископа Палладия для скоттов. «Ad Scotos in Christum credentes ordinatur a papa Celestino Palladius et primus episcopus mittitur». (Prosper. Aquit. Chron. ad AD. 431). Но эта миссия была неудачна.

Более счастлив в своей просветительной деятельности и в своей миссии был св. Патрик. Деятельность его обнимала Ирландию. С именем этого святого связано очень много легендарных работ, но за подлинные, которые принадлежат перу самого св. Патрика, признаны: «Confessiones» со многими биографическими подробностями и его послание к христианам, жившим под властью тирана Коротика. Последнее написано по частному поводу. Какой был князь Коротик – неизвестно; известно только, что он продавал в рабство не только христиан, но и своих подданных – язычников. Из «Confessiones» известно, что св. Патрик родился в Британии. Имя его было сначала Сукат (означает что-то вроде герцога или князя); но, по обычаю того времени, он перевел свое имя на латинский язык: Patricius. Родом он был, по-видимому, из северной Британии; по одним из [источников] – «Rilpatrick, now station between Dunbarton and Glasgow (между Дунбартоном и Глазго)». Центр просвещаемых Патриком ирландцев был в Армах (William Bright).

Он был сын дьякона Кальпурния (сына Потита). Отсюда следует, что в Британии духовенство было женато. Кальпурний был сначала мэром своего города, и притом был человеком более гражданского, чем духовного характера. Патрикий до 16 лет не был просвещен христианством. 16 лет он попал в плен в Ирландию. Это событие он приписывал своим грехам. Говорил он на кимврском наречии и несколько – по-латыни. Во время плена Патрик выучил гэльский язык. Из плена он бежал; потом опять попал в плен и опять бежал. Впоследствии было ему ночное видение: указано было отправиться в страну Ирландию (к варварам). Естественно, что он обратился за епископским саном к британским епископам; менее вероятно, чтобы в Рим.

Дело св. Патрикия было велико и своевременно. Британцы были тогда предоставлены римлянами самим себе. Так как в 450 г. римляне покинули Британию, то на их место явились язычники – англо-саксы. Это отразилось на древней британской церкви. После этого события британская церковь был гонима.– У св. Патрикия замечается, кроме благочестия, любовь к книжному просвещению и необыкновенная ревность к своей миссии.

Основой ревности к миссионерству служит любовь к путешествиям, вследствие чего он постоянно путешествовал. И этим качеством отличался не один только Патрикий, но и все миссионеры-уроженцы Британии. Вместе с этой хорошей чертой у британских миссионеров были и дурные черты: мелкий эгоизм и отсутствие общности интересов; в своих соотечественниках они видели соперников, поднимали на них оружие, и даже употребляли друг против друга церковное проклятие.

Среди британских миссионеров выдавался еще Колумбан (Columbanus, от Columba – младший). Он действовал и у франков и у соседних с ними аламаннов, обитавших в Швейцарии. Во Франции он основал три монастыря, из которых Люксовий – Luchovium Luxeuil – является замечательнейшим. Из Франции Колумбан перебрался в Ломбардию и здесь основал новый монастырь – Bobbio, где и скончался в 615 г. Его спутники основали монастырь Callech Gallus в Швейцарии. Ирландец был и Фридолин – Fridolin – основатель монастыря Sakingen bei Basel. Киллен (Cillene Kilianus) ирландец действовал в Тюрингене (мученик, f 689 г. в Вюрцбурге). Подле Колумбана действовал ирландец Ferghil Virgilius [Фергил] «Bischof von Salzburg und apostol von Kamthen». Он умер в 789 году в сане епископа зальцбургского. Это было на континенте.

Шотландия, населенная пиктами, обязана своим просвещением Ирландии. Три имени связаны с проповедью в Шотландии: Ниниана (Ninian), Кэнтигерна (Kentigern) и Колумбы. Старший из них Ниниан, епископ виндзорский, родился в 370 г. в Британии, откуда родом и св. Патрикий. Он был первым распространителем христианства среди пиктов. Народное его имя Ринген (Ringan). Продолжателем его дела является Кэнтигерн, епископ глазговский (вероятно, + 603 г.). Имя его (искаженно Киндерн – Syndeum a chief lord) было нарицательным именем и обозначало главного лорда. До какой степени он казался симпатичным, это доказывает его название св. Мунго (Mungo), что на народном языке значит достолюбезный.

Величайший миссионер Шотландии – Колумба. Собственное имя его «Crimthon» (волк) не соответствовало его кроткому характеру, поэтому его епископ назвал Colum – голубь (columiile – голубь церковный). Вот этот-то голубь церковный в 563 г. с 12 спутниками прибыл на Гебридские острова, называвшиеся Jona. Собственное имя этих островов на древне-ирландском языке Эо, Jo, Ja, что значит остров. Jo у латинян было латинизировано в insula ioua. Малограмотные переписчики превратили Jona в Jona, под каковым именем эти острова остались и доселе. Острова

Гебридские, назывались Гебудэс, вследствие неразборчивости письма превратились в Гебридес. На острове Жо Колумба устроил монастырь, который впоследствии сделался митрополией целой серии монастырей. Он умер 9 июня 597 года.

Характерная особенность христиан ирландско-шотландских – это их своеобразное отношение к своему племени. Поступление в монастырь не отрывало их от племени, и в монастыре ирландцы чувствовали себя членами своей общины. И преемником епископа в монастыре выбирался один из членов той же общины. Монастырь, таким образом, представлял собою родовую собственность этой общины. Этим объясняется возникновение светских аббатов. Они сохраняли родственную связь с основателем монастыря.

Из того, что св. Патрикий проповедовал в Ирландии в то время, когда монашество в христианском мире особенно заявило себя, объясняется и то, что монашество получает особенно важное значение и в церковной жизни Ирландии и Шотландии. Древняя церковь опиралась на епископский диоцез, впоследствии парикию (приход). Ирландско-шотландская же церковь опирается на монастыри. Армах, основанный Патрикием, делается впоследствии митрополией Ирландии. И нигде монастыри не имели такого значения, как здесь.

Главные монастыри: а) Клонард (Cluain Iraid Clonard) основан св. Финианом (Finniun, Finnen, + 550–552), к западу от Дублина, в) Прототип своеобразной монастырской митрополии представляет Бангор (Bennchair-Uladh, ирландский Bangor) к востоку от Бельфаста, на берегу моря (Банна – высокая скала, остроконечный остров). Бангор основан св. Комгалем (Congal, Comgall, Comgill) в 558 году и является центром миссионерской деятельности, с) Бенхайр Исихор (Bennchair ys u coed – Бангор под рощей) основан св. Динотом (Dinoath, Dunawd Wr, Dunod Fyr), ирландским священником 500–542 г. В Уэльсе было основано три монастыря. Бангор впоследствии сделался местом епископской кафедры, и последняя существует здесь до настоящего времени.

Св. Колумба основал монастырь на острове Жо. В VI столетии этот монастырь был светочем христианства на всем острове. О значении этого монастыря можно видеть у Беды Достопочтенного: «Habere autem solet ipsa insula rectorem semper abbatem presbyterum, cuius iuri et omnis provincia, et ipsi etiam episcopi, ordine inusitato, debcant esse subiecti doctoris illius, qui non episcopus, sed presbyter exstitit et monachus». Lanfranc 1074: «quod episcopi ab uno episcopo consecrantur» ["Итак, сам остров всегда имеет настоятелем аббата-пресвитера, правосудию которого,

вопреки обыкновению, должны подчиняться и вся провинция, и даже сам епископ – правосудию ученого мужа, который не епископ, а пресвитер и монах» Ланфранк: «...чтобы епископов посвящал один епископ» (Лат.)]. Этим монастырем управлял аббат пресвитер; ему же подведомственна была вся провинция, – даже епископства. Бэду поражают такие особенности ирландско-шотландского церковного строя: аббат-пресвитер главный руководитель области и начальствует над епископами.

Факт подчинения епископов пресвитерам-аббатам подал протестантским ученым ту мысль, что в древности не было никакого различия между пресвитерами и епископами и что это велось так со времен апостольских. Но такая мысль тенденциозна и совершенно не верна: нет такого примера, чтобы хотя один аббат согласился рукоположить во пресвитера, не только что во епископа; напротив, во пресвитеров и епископов в ирландско-шотландской церкви рукополагали епископы, но зависимые от пресвитеров, стоящих во главе управления. В пример такого порядка можно поставить наше придворное и военное духовенство: на службу в это ведомство принимают протопресвитеров, но посвящают, по просьбе их, епископы. Только одна особенность этой церкви резко бросается в глаза – это рукоположение во епископа одним епископом. Но это в свою очередь с успехом может быть объяснено слабым развитием церковной жизни в Ирландии: там епископов было очень мало – не более трех. Аналогичным примером нарушения церковных правил по нужде можно поставить африканскую церковь. На Африканском соборе было постановлено, что епископа могут судить только 12 епископов. В первое время после постановления такой порядок был весьма возможен, но впоследствии сами же африканские епископы должны были отступить от него. Далее, с точки зрения западных епископов посвящение во епископа одним епископом не может казаться странным, если мы припомним различие между еп. целебрантами и еп. ассистентами. Целебранты – это лица, носящие сан епископа, ассистенты же – пресвитеры, только представляющие собою епископов, так что посвящение может быть произведено одним целебрантом и двумя ассистентами. Очевидно, все дело здесь в том, чтобы была выдержана цифра 3, т. е. количество епископов, необходимых при посвящении. Итак, мысль, что между аббатами и епископами не существовало различия, не может быть допустима. Аббаты, власти которых были подчинены епископы в делах управления, сами всецело зависели от епископов в делах религиозных.

Типичным представителем ирландских порядков в Европе был

Виргилий, епископ зальцбургский. Заняв, по желанию Пипина, Зальцбургскую кафедру, он, как истый ирландец, остался пресвитером, но захватил в свои руки административную часть, управлял Зальцбургом и зависящими от него провинциями. Собственно же епископские обязанности исправлял за него епископ Догда. Несмотря на это, его положение и авторитет были признаваемы епископами. Такой порядок продолжался ровно 22 года. Скончался Виргилий, однако, епископом, приняв этот сан перед самой смертью. В административном отношении Виргилий был подчинен еп. Бонифацию +753 г., но, так как он был поборником Рима, то у него с Бонифацием постоянно происходили столкновения. Одно из них произошло по следующему поводу: баварские священники, по своей малограмотности, произносили формулу крещения так: «baptizo te in nomine patriae (вм. patris), et filiae (вм. filii), et Spiritus Sancti. Когда Бонифаций узнал об этом крещении в «отечество и дочь», то не стал признавать крещаемых таким образом христианами и требовал нового крещения. Виргилий явился его противником. На сторону же Виргилия стал и папа Захария, который посланием от 746 г. прекратил возникший спор. Но в другой раз победил Бонифаций. **Дело в том, что Виргилий, как ирландец и притом моряк, признавал, что земля кругла и, следовательно, существуют антиподы, т. е. люди, живущие под нами. За такие мысли, как за ересь, он был вызван на суд в Рим, где блистательно оправдался и не только получил прощение, но в последствии еще и титул святого римской церкви.** Таким образом, таковая монашеская организация представляет собою характеристические особенности только монастырей ирландско-шотландских.

В 716 г. монастыри подверглись гонению. С Jo монахи были изгнаны и заменены новыми англо-саксонскими. Между ними возгорелась борьба, что подало повод к новому оживлению. Новые монахи стали называться Кэйледэ (ceile-de Dei-calve, от лат. colidei), что значит собственно союзники «socii» и уже затем «servi» – рабы «Dei» – Божий. Относительно происхождения и понимания этого слова разыгралась у ученых фантазия. Эбрард, например, говорит, что colidei были чистые христиане, истинные христиане, представители чистого православия, что они содержали то древнее христианство, которое существовало с самого начала британской церкви, что они были свободны от подчинения Риму, не признавали главенства папы и проч. Следовательно, здесь мы видим все фантазии, какие присущи протестантам ирландской церкви. Но все это признано совершенно неправдоподобным. По новым исследованиям английских ученых Кэйле-де с VIII в. являются заместителями пустых монастырей

Юпа. Сначала они представляли братьев анахоретов и этим отличались от других монастырей. В других монастырях число братии было от 3 до 4 тысяч, и число 3 (круглая цифра) было принято, как традиционная цифра. Но и в малых монастырях было до 150. Анахоретов было мало и они были келлиотами, потом стали соединяться в группы и их назначали к кафедральным соборам для отправления торжественного богослужения. Аббаты Кэйле-де со своими монахами совершали богослужения, и последние занимались пением – были *praesentores* – первыми певчими. Впоследствии эти Кэйле-дэ слились с капитулами кафедральных соборов и светские каноники стали называться Кейледе; это название было обычно и для каноников Йоркского и Армагского соборов. Но они ничего серьезного не сделали на научной почве, и подъем духа был вовсе не аналогичен с той деятельностью, которая была присуща древней ирландской церкви.

И в отношении ирландской церкви существует много идеализации, именно, что она приняла христианство от церкви малоазийской, не признавала власти римской кафедры, что получила греческое устройство, что боролась с Римом. Мысль о том, что британская церковь христианство получила от малоазийской, теперь совершенно брошена. Противником этого является Гизелер, утверждающий, что для этого нет почвы, – это есть вывод британской церкви.

Главнейшие из особенностей британской церкви, по словам первого просветителя англо-саксов, св. Августина, состоят в следующем. Он говорит: «Во многом вы творите противное нашим обычаям и обычаям всей вселенской церкви, и, однако, если вы желаете подчиниться в этих трех пунктах: а) пасху должны соблюдать в свое время, б) таинство крещения, в котором мы возрождаемся для Бога, вы должны совершать по обычаю св. римской и апостольской церкви, и в) вместе с нами должны проповедовать слово Господне англам; то во всем прочем, хотя и держитесь обычаев противоположных нашим, вы войдете в общение с нами».

В чем заключалась разность между британской и римской церковью в совершении таинства крещения, выяснить трудно. Ланфранк (*Lanfranc*, XI в.) указывает, что младенцев крестили не употребляя священной хризмы. Возможно, что британские священники не употребляли освященного елея и вливали елей не освященный. Третья особенность – тонсура. Британские клирики в этом отношении отличались от клириков римских.

Первый пункт требования Августина – совершать пасху в свое время, т.е. вместе с римскою церковью, показывает, что пасха в британской

церкви совершалась по обычаю мало-азийской церкви, отличавшейся в этом праздновании от римской церкви. Отсюда можно сделать то заключение, что британская церковь была представительницей восточного обряда. Но при внимательном рассмотрении источников с несомненностью следует только то, что британская церковь по вопросу о праздновании пасхи ссылалась на восточные авторитеты: Феофила и Кирилла, патриархов александрийских. И можно отсюда было бы думать, что британско-ирландская церковь следует восточной церкви.

Вопрос о праздновании пасхи имеет свою историю. Первым моментом ее была борьба Колумбана (младшего) с гальским духовенством. Колумбан неоднократно апеллировал в Рим, ища там поддержки. Он утверждал, что папа должен стоять на его стороне, мотивируя это указанием на Анатолия, епископа лаодикийского, восхвалявшего блаженного Иеронима за утверждение последним всеобщего обычая празднования пасхи (которому следовал Колумбан) и называвшего всех, несогласных с Иеронимом, еретиками. Колумбан не получил поддержки и одобрения от папы Григория, но не уступал.

Второй пункт – собор в Стренешалке (Strenaeshalc synode) в 664 г. История его такова. Король нортумберландский Освии (Oswiu) получил крещение из Британии и требовал оттуда епископов, которых действительно и сменилось несколько один за другим. Между тем при его преемнике в Нортумберланд стало проникать римское влияние. Преемник Освия был женат на Эанфлед (die konigin Eanfled, die tochter Aedwins), принцессе, крещенной по римскому обряду. Таким образом, при нортумберландском дворе появилось два обряда – в одном году праздновали две пасхи. Вокруг королевы стали группироваться сторонники римского обряда, а король не был расположен допустить его распространение. Буря борьбы разразилась, когда епископом стал Кольман (Colman), ярый поборник местного обычая. Ирландцы, благодаря их страсти к путешествиям, убеждались, что, по их словам, почти по всей земле пасху празднуют по-римски, а не по-ирландски. Ирландцы пришли в смущение, и по вопросу о праздновании пасхи состоялся в 664 г. собор. Епископ Кольман защищал местный обычай, а обычай римский – Вильфрид (Wilfrid). Последний начал диспут напоминанием о важности значения единства в обычаях. Кольман в защиту ирландской церкви указывал, что она держится предания св. отцов – ап. Иоанна и далее Анатолия лаодикийского. Важности ссылки на указанных отцов Вильфрид опровергал замечанием, что, с одной стороны, за римский обычай стоит авторитет ап. Петра, утвердившего этот обычай, а с другой – что ирландцы

не имеют права ссылаться на авторитет ап. Иоанна, так как названный апостол – авторитет церковью малоазийских, празднующих пасху 14–15 нисана, в какой бы день недели это число ни пришлось, а они между тем празднуют пасху непременно в воскресный день. Вопрос же об Анатолии Вильфрид находит неудобным для ирландцев. Дело в том, что в Ирландии была в обращении «*liber Anatolii*» – подложная, свидетельствовавшая в пользу ирландцев, но стоявшая в противоречии с подлинной книгой Анатолия, с которой нас знакомит Евсевий посредством выписок из нее в своих сочинениях.

Дальше на этом соборе обсуждался вопрос о святости ирландских отцов, праздновавших пасху не кафолически. Вильфрид высказался по этому вопросу уклончиво, – вероятно, они праздновали пасху по-своему потому, что не были извещены относительно римского обычая – кафолического. Во всяком случае, как ни велика их святость, замечал Вильфрид, а авторитет ап. Петра выше, ибо ему сказано Христом, что он камень Церкви и у него ключи царствия небесного. Король спросил, простираются ли эти обетования на ирландских епископов, и, когда Вильфрид его уверил, что нет, он сказал, что принимает обычай римский. Таким образом, король отрекся от ирландского обычая, а Кольман взял мощи первого нортумберландского епископа и ушел с ними в Шотландию. Папа Вителиан совершил по этому поводу благодарственное Богу молебствие. Таким образом, британская церковь ссылалась на ап. Иоанна и Анатолия. Но Вильфрид уничтожил значение ссылки на ап. Иоанна и поколебал авторитет Анатолия. Кроме *liber Anatoli de ratione paschali*, ирландские ученые выпустили трактат Афанасия, еп. александрийского о счислении пасхи и пролог св. Кирилла, еп. александрийского. Как известно, последний написал пасхалию на 95 лет, а ирландцы исказили ее применительно к своим обычаям. Так как Римская империя несла на Британские острова счисление Дионисия Малого, которое есть и счисление Кирилла александрийского, принятое повсеместно, то ирландская и британская церковь вооружалась и против практики всей церкви. Конечно, возможно предположить, что восточная церковь следовала практике римской церкви, а британская практике более древней восточной, но не общепринятой. Но и это вовсе не так: ирландско-британская церковь следовала древнему римскому западному чину, а не восточному. Дело в следующем: с 213 по 312 год был написан Августалием цикл празднования пасхи и в Риме – *Romana Supputatio*; в 312 г. этот цикл был продолжен по 412 г. В некоторых пунктах цикл Августалия в Риме отменен, но общая основа оставлена та же (84-летний

цикл). Извещение этого нового цикла на Арелатском соборе (Aries 314 г.) возложено было на римского епископа. На этом соборе было постановлено: «Primo in loco de observatione paschae dominicae ut uno die et uno tempore per omnem orbem a nobis observatur, ut iuxta consuetudinem litteras ad omnes tu diregas» [Прежде всего относительно празднования Пасхи Господней в один день и в одно время по всему миру нами отмечено, чтобы ты, по обычаю, направил всем письма (Лат.)]. На соборе этом в числе других епископов присутствовали также и британские, которые получили копии с продолженного счисления, считая их вполне удовлетворительными. Но в Риме скоро почувствовали несовершенство нового счисления, почему в 354 г. подвергли его исправлению. И в конце концов в Британии было введено счисление Дионисия Малого (84-летний цикл).

Не менее важное значение придавали «тонсуре». Ко времени миссии Августина между ирландскою и римскою церковью установилась разница в ношении волос. В настоящее время при посвящении в стихарь подстригают прядь волос, а по древне-восточному обычаю подстригали под гребенку, и ношение длинных волос свойственно было только мирянам. Высказанное предположение подтверждает древняя икона Николая, изображающая его с короткими волосами. Римский епископ Дамас, по вопросу о епископском достоинстве Максима Киника, признает его недостойным епископского сана, как длинноволосого. Но с течением времени между церквами по данному вопросу установилась разница: в Риме носили тонсуру – волосы кругом были подстрижены коротко и представляли веночек, а на маковке волосы выстригались гладко и по мере повышения иерархического сана тонсура увеличивалась, так что у пап она была так велика, что для покрытия ее употреблялась шапочка. В Ирландии тонсура была другая – шла от уха до уха, передняя часть была обнажена. В этом обычае ирландцы не следовали восточному обряду, где волосы носили короткие. Один из канонов Халкидонского собора требует, чтобы в городах не проживали так называемые эрмиты, носившие тогда длинные волосы. Таким образом, в половине V века длинные волосы были отличием эрмитов. Очень может быть, что обычай ирландского духовенства носить длинные волосы находит здесь свое основание, опираясь на монастыри, но с другой стороны – у ирландского духовенства половина головы все-таки остригалась.

Другое различие между римскою и британскою церквами состояло в учении о брачной жизни духовенства. Целибат духовенства римской церкви не был принят в британской церкви. Доказательством этого служат

существовавшие в то время наименования: «domina episcopa», употреблявшиеся тогда в приложении к женам епископов. Отсюда можно видеть, что в древности епископы жили с своими женами. Но имеются также и противоположные сведения относительно этого. По этим сведениям в то время хотя и считалось безобразием разводиться епископам со своими женами, однако, принимая целибат, епископы обещали жить с своими женами, как с сестрами. Восточная же церковь решительно требовала развода епископов с женами или назначая им (женам) пособие или требуя от них принятия монашества. Таким образом, мы не можем указать, что ирландские епископы вели брачную жизнь. Но известно, что Бонифаций называл ирландских миссионеров, приходивших с евангельской проповедью в Германию, блудными. Ясно, что они не признавали римского целибата.

Неизвестно также определенно, признавала ли британская церковь приматство римского епископа. В то время приматство римской церкви было двоякого рода: «primatus honoris» (первенство чести) и «primatus potestatis» (первенство власти). Относительно primatus potestatis римского епископа можно смело сказать, что оно в то время не признавалось британской церковью, по крайней мере de facto. Известно, что Колумбан, хотя и получил от папы Григория отрицательный ответ относительно галльского духовенства, однако не счел нужным повиноваться указанию папы.

Взаимные отношения обеих этих церквей сильно обострились со времени миссии Августина в Британию. Для большего успеха в борьбе со скоттами и пиктами ирландцы пригласили англо-саксов, но скоро убедились, что те слишком опасные помощники. Англо-саксы утвердились в южных провинциях Британии как наиболее плодородных и, оставаясь язычниками, захватывали в плен ирландцев и продавали их в рабство. Григорий Великий выкупал их и некоторым из них давал богословское образование с целью отослать их обратно на родину в качестве миссионеров. С этой целью была отправлена к англо-саксам целая миссия, состоявшая из 40 монахов, во главе которых стоял Августин. Главный король (konig Aedilbert von Kent) англо-саксов, женатый на Берте (konigin Bereta, «a daughter of Caribert, king of Paris»), согласился принять эту миссию. Римским миссионерам пришлось действовать на почве не совсем возделанной. Сама королева делала все, чтобы расположить мужа к христианству. Король Этельберт не был фанатиком. Епископ жил в Кенте. Для богослужения в Кентербери была восстановлена королем церковь, разрушенная во время саксонского завоевания. 2 июня 597 г. в день 50-цы

Этельберт принял от Августина крещение в восстановленной им церкви св. Мартина. Англия тогда управлялась при посредстве витенагемота (witenagemote) или сейма, которому король доложил о своем обращении в христианство. Более 10 тысяч англичан последовало примеру короля.

Григорий Великий предвидел такие успехи и потому дал согласие на рукоположение Августина в епископа. В 597 г. в Галлии он и был хиротонисан. Теперь, по прошествии 13 веков, полагают, что хиротонию над ним совершил Виргилий, епископ арелатский, викарий папы. Беда же называет не Виргилия, а Этерия, епископа лионского. Точные сведения об этом не сохранились. Григорий Великий, извещая об успехах христианского дела Евлогия, еп. александрийского, писал между прочим в своем послании: «data a me licentia, a Germaniarum episcopis episcopus factus» (разумеется Августин). Под Германией разумеется место около Рейна (Рейнская долина). По буквальному смыслу здесь необходимо искать место рукоположения Августина. Географическая карта Галлии говорит против того, что рукоположение совершено в южном городе Галлии – Арле. В самом деле, с какой стати Августину ехать чрез всю Галлию? Дело шло не о зависимости Англии, рукоположение совершено не в силу права, а data licentia, – с позволения; поэтому невозможно, чтобы Августин получил хиротонию от Этерия Лионского, хотя Лион и далеко от Англии. Словом, вероятнее искать места рукоположения в северной Франции.

Возвратившись в сане епископа, 25 декабря 597 г. (первый индиктион) Августин крестил более 10 тыс. англичан. Об этом Григорий Великий узнает в сентябре 598 г. Так как Августин успешно продолжал свою деятельность в сане епископа, то папа в 601 г. 22 июня прислал ему палиум и возвел его в архиепископа. При этом папой были присланы – план иерархического устройства Англии и инструкция, разъяснявшая недоуменные вопросы Августина. Насколько вопросы последнего обнаруживали в нем узость воззрений, настолько папа в плане и инструкции высказал свои широкие взгляды на миссионерское дело. Августина, например, смущала разность обрядов в английской церкви, совершение богослужения для королевы по галльскому, а не римскому обряду; Григорий Великий, напротив, не настаивает на всеобщем введении римского обычая, а предлагает всюду выбирать лучшее и целесообразное для дела. По его совету должно уничтожить идолы, капища же обращать в христианские храмы, на место существовавшего языческого праздника, когда англичане убивали быков и устраивали торжество, творить память мучеников, устанавливая также пиршество во славу Единого Бога. Августин

умер в 604–605 г. В последний год своей жизни он рукоположил Юста (Justus of Rochester) в еп. рочестерского и Меллита (Mellitus of London) в еп. лондонского.

Дело, оставшееся после его смерти неоконченным, продолжал Лаврентий, еп. кентерберийский, умерший в 619 году. Но можно думать, что дело бьюю непрочно; после смерти Этельберта в Кенте язычество снова восприняло прежний свой характер, так что Лаврентий подумывал даже бежать из Англии. Но буря миновала, и христианство укрепилось твердо. 26 марта 655 г. Итамар (Ithamar [of Rochester] the first english bishop consecrated the first english archbishop, + 14 июля 664), еп. рочестерский – первый епископ из природных англичан, имел счастье посвятить первого саксонца под именем Фритона во еп. кентерберийского. Конечно, дело христианизации не обошлось без серьезных потрясений, но, – во всяком случае, христианство все более и более проникало в жизнь народа и делалось национальным, так что седьмой кентерберийский епископ Феодор Тарсийский пользовался уже всеобщим уважением.

Остается сделать некоторые замечания насчет широких взглядов Григория Великого на дело миссии; в своем основании эти взгляды имели отчасти политическую подкладку. Если бы в настоящее время австрийский император явился бы гостем к итальянскому королю, то в Ватикане посмотрели бы на этот визит таким образом, что папе никогда уже не отдадут церковной области и что объединение Италии под управлением Савойского дома решено безвозвратно. Нечто подобное было и в жизни Англии; ее коренные жители – бритты были покорены англо-саксами, но бритты никогда не хотели примириться с своими победителями, всегда вели с ними борьбу и всегда мечтали свергнуть их иго. Этим объясняется то обстоятельство, что бритты вовсе не старались просветить христианством своих победителей, так как это повело бы к сближению и примирению враждующих сторон, чего бритты не желали. Поэтому Григорий Великий и не упрекает бриттов за то, что они не проявляли миссионерской деятельности; он делает упрек епископам Галлии в том, что они еще раньше должны были взяться за просвещение англо-саксов. Григорий Великий политично призвал к делу христианизации англо-саксов не бриттов, а особую миссию из Рима, и самое рукоположение Августина было совершено епископами не британской церкви, а галльской. Этим было обнаружено совершенное игнорирование существующей британской церкви, которая держалась обрядов церкви восточной; и так как римская миссия принесла с собою и римские обычаи, то существовавший разрыв между бриттами и англо-саксонцами еще более

увеличился.

Когда Августин был награжден паллиумом, то вместе с последним Григорий Великий прислал ему и свой план будущего устройства английской церкви. Этот план, как составленный человеком, незнакомым с положением дел на месте, несмотря на свою теоретическую стройность, был весьма непрактичный. Папа знал, что в Англии есть два великих города – Лондон и Йорк и потому думал, что здесь и будет центр христианства. Но дело в том, что только кентерберийский король был христианином, Лондон же был во власти язычников, а потому намерение сделать этот город столицей христианства оказалось неосуществимым. Григорий Великий предписывал, далее, Августину поставить 12 епископов в пределах Англии, а затем, когда йоркский епископ также получил паллиум, то и он также должен был рукоположить 12 епископов для своей области. Англия и Галлия в церковном отношении должны быть независимы друг от друга. Пока жив Августин, все епископы Англии должны подчиняться ему, но после его смерти старшим должен быть или лондонский или йоркский епископ, смотря по тому, кто старше по хиротонии. Общие дела должны были решаться на соборе епископами. «Итак, твое братство, – писал папа Августину, – не только тех епископов, которых сам рукоположил, не тех только, которые йоркским епископом будут рукоположены, но и всех британских священников (твое братство) должно иметь в подчинении...». Таким образом, британская церковь должна пребывать в подчинении у Августина, все ее прошлое совершенно зачеркивалось.

Августин решил созвать собор. Британские епископы явились на совещание. Дело сначала обстояло более благополучно, чем можно было ожидать. Вожди британской церкви были так настроены, что они ничего не имели против согласия с Римом; но это соглашение они намеревались принять только под тем условием, если личность епископа произведет хорошее впечатление – человека Божия, если он встретит их с почетом и если встанет при встрече с британскими епископами. Но Августин при встрече с ними остался сидящим на своей кафедре. Вследствие этого британские епископы не согласились ни на что, потому что уступка в одном пункте повела бы за собою пренебрежительное отношение к ним епископов римских. Поэтому британские епископы отказались, во-первых, праздновать пасху в один день с римскою церковью, и, во-вторых, признать Августина за архиепископа.

Отношения иерархов к Лаврентию были весьма натянуты. Об этом свидетельствует тот факт, что когда Лаврентию пришлось однажды

встретиться с британскими епископами, то последние отказались от совместной трапезы. Беда свидетельствует, что общение между церквями происходило в силу необходимости. В своем очерке о британской церкви он говорит, что новая саксонская церковь ответила ударом, не став признавать хиротонии британской церкви.

План Григория Великого состоял в том, что англо-саксонская церковь должна состоять из 26 епископов, объединиться с британскою церковью и быть в подчинении у Августина. Христианизация англо-саксов не шла быстро, потому что англо-саксы были разбиты на несколько королевств, поэтому и на юге христианство не особенно шло быстро, так же, как и на севере. Дело шло медленно, и лишь в 625 году можно было посвятить Павлина в йоркского епископа. Деятельность этого епископа была блистательна, но только до 633 г., когда он закончил свою жизнь на кафедре рочестерской. Таким образом, миссионерская деятельность все сильнее утверждалась на севере Британии.

Мы знаем, как в 664 г. Вильфриду удалось убедить короля Освия принять не британские, а римские обряды. Когда Кэадда (Ceadda) прибыл в Кент, то архиепископ кентерберийский скончался, и Кэадда, чтобы не возвратиться пресвитером, отправился в Венчестер к еп. Вини, и последний, призвавши двух британских епископов, рукоположил его во епископа Нортумбрии. Таким образом, новый епископ оказался с саксонской точки зрения сомнительного посвящения, потому что и рукоположение его совершено британскими епископами и праздновал он пасху также вместе с ними.

В том же 664 г. епископ Агильберт (парижский) присутствовал на соборе епископов и, удаливши британских епископов, заставил рукоположить Вильфрида во епископа. Между тем спросили короля, кому оставаться на высоком престоле Нортумбрии; и тогда же решили позаботиться о скорейшем замещении архиепископа кентерберийского и остановились на личности Вигарда англо-саксонского. Но чтобы иметь Вигарду законное рукоположение, для этого ему нужно было отправиться в Рим, куда он, действительно, и отправился и сделался жертвой чумы.

Возникла переписка между римским епископом Вителианом и Освием о замещении кафедры кентерберийской. Дело было уладить нелегко. Вителиан говорил, что он рукоположит такого человека, которым будут все довольны, и предложил аббата Адриана. Последний не был принят, и вместо его пожелали Феодора, о котором известно, что он в 667 году находился в Риме. Мысль, будто он пришел с императором Константом, – гипотеза; но что он был человек образованный, об этом

свидетельствует папа Захария (741–752), который называет его греко-латинским философом и говорит, что он воспитывался в Афинах («graeca latinus ante philosophus et Athenis eruditus»). Адриану предложили отправиться вместе с Феодором в Рим, чтобы иметь надзор за Феодором, потому что последний был с восточным воспитанием, а то было время монофелитства, и там все духовные признавали не только еkqesiV, но и turoV, а поэтому имели основание не доверять Феодору В 667 году Феодору было 65 лет, когда он получил кафедру. В Риме же он был посвящен в иподиакона. Но тонсура не могла быть возложена на него раньше 4-х месяцев, пока не отросли у него остриженные волосы. Он быстро возвышался по иерархическим степеням и 26 марта 668 г. Виталианом он был рукоположен во епископа кентерберийского. Через два месяца он отправился в путь чрез Галлию – ряд франкских владений, где личность его спутника Адриана произвела неблагоприятное впечатление, после медленного и продолжительно пути он, наконец, прибыл в Англию.

В английской иерархии в то время были беспорядки. Епископы Вильфрид и Кэадда были между собою в раздоре из-за вопроса, кому быть епископом Нортумбрии, и, когда Освий принял в этом споре сторону Вильфрида, Кэадда, изгнанный из Нортумбрии, занял другую кафедру. В то же время еп. Вини путем симонии получил лондонскую кафедру Феодор, не имея силы прекратить эти беспорядки, должен был мириться с ними. План Феодора отчасти напоминает план Григория Великого, – вместе с последним он стоял за умножение епископий. Но в этом стремлении он столкнулся с тем обычаем, чтобы в Англии не было много епископов. 24 сентября 672 года Феодор созвал собор в Хертфорде, на котором были все английские епископы, кроме Вини. Первым поставлен был вопрос о том, согласны ли присутствующие епископы следовать канонам св. отцов, и когда был дан общий утвердительный ответ, приступили к изданию законов и прежде всего – закона о пасхе, которым решено было ее праздновать в первый воскресный день после 14 марта. Вообще в постановлениях этого собора сохранились римские обычаи.

Но положение Феодора было ненадежно. В 670 году Освий и Эгберт (Egbert) умерли, и так как на поддержку преемника Освия Эгфрида Феодор положиться не мог, то он удалился на север Англии. Но там у него произошло столкновение с Вильфридом, и он перешел на сторону Эгфрида. В отсутствие Вильфрида он прибыл в Йорк и, заботясь об умножении иерархии, поставил трех епископов. Вильфрид был изгнан и он с апелляцией к апостольскому престолу прибыл в Рим в 679 году. На

соборе в Риме в октябре 679 года под председательством папы Агафона (Agatho) рассмотрено было заявление Вильфрида и признано правым, определено было, чтобы в Англии было 12 епископских кафедр и из них одна архиепископская. Вильфрид, таким образом, был вполне удовлетворен: действия Феодора признаны были неканоническими и рукоположенных им епископов решено было низложить.

Но когда, спустя некоторое время, Вильфрид возвратился в Йорк (680 г.), то король, ставший на сторону Феодора, приказал арестовать прибывшего Вильфрида и посадить в тюрьму. Таким образом, Вильфрид, вместо признания его законным преемником на йоркской кафедре и несмотря на утверждение в этом римского собора и папы, попал в темницу, и о каком-либо уважении к нему не было и речи. ... В скором времени последовало облегчение участи Вильфрида. Он был освобожден из темницы, но принужден был удалиться из Нортумбрии; местом его деятельности был Сассекс, где он приобрел почетную известность при обращении англосаксов в христианство.

Между тем Феодор продолжал действовать на севере в Нортумбрии, поэтому намерение Григория Великого – основать митрополию в Йорке – не было осуществлено. Феодор действовал как митрополит всей Англии, он возводил и поставлял епископов, открывал новые кафедры и т. п., хотя в выборе людей и не был счастлив. Так, рукоположенного в 681 г. им во епископы Нехтам Тунберта, Феодор принужден был в 684 г. низложить, а на его место хотел поставил Еата; 26 марта 685 г. на хексемскую кафедру он поставил Катберта. Но 685 год является кульминационным пунктом значения и популярности Феодора для всей северной Англии.

Следующий 686 год отмечен другим замечательным явлением в жизни Феодора. Чувствуя приближение смерти, он пожелал примириться с Вильфридом, тем более, что до него доходили слухи о успешной деятельности последнего. Феодор отнесся к нему с почтением и смирением и предложил ему даже быть преемником на кентерберийской кафедре. Но Вильфрид, человек железных убеждений и истинно немецких понятий о своих правах, остался непоколебимым. Он требовал, чтобы ему была возвращена йоркская кафедра. По влиянию Феодора, ему была предложена одна из нортумберских епископий, так как йоркская была в то время занята; мало-помалу Вильфрид дошел и до йоркской кафедры, но его энергия была такова, что не позволила ему окончить здесь дней своей жизни; он стал игнорировать распоряжения Феодора. Вильфрид не хотел увеличивать епископские кафедры в Нортумбрии, а вздумал там остаться одним епископом. Однако теперь этого не пожелали уже сами англо-

саксы, поэтому в 691 году ему предложили на выбор: или придерживаться распоряжения Феодора или совершенно удалиться, и Вильфрид предпочел альтернативу последнего рода. Собор английских епископов по этому поводу высказался не в пользу Вильфрида; он перенес это дело в Рим, вследствие чего в 704 году, при Иоанне VI, права его были признаны законными. Сам Вильфрид, утомленный жизненными невзгодами, хотел окончить дни свои в каком-нибудь из римских монастырей, но папа настоял на том, чтобы он отправился на родину и фактически принял свои права. Когда Вильфрид прибыл в Нортумбрию, ему сказали, что старые порядки не будут больше восстановлены, а если ему угодно, то пусть удовольствуется епископскою кафедрой и основанным им монастырем в Рипоне, в противном случае он будет туда сослан в заточение без права выхода оттуда. Престарелый Вильфрид согласился быть епископом хексханским и рипонским, и, спустя недолгое время после занятия этой кафедры, он умер в октябре 709 г.

19 сентября 690 г. не стало Феодора, архиеп. кентерберийского. Беда Достопочтенный справедливо замечает, что он так много сделал для англо-саксонской церкви, как никто до него, равно и преемники его не могли с ним сравняться. Феодор создал основной строй церкви английской, хотя он стремился к тому, что история не подтвердила вердиктом. Англо-саксонская церковь не сделалась церковным телом с одной главой – кентерберийской кафедрой. Наряду с ней возвысилась йоркская, о возвышении которой Феодор не предполагал. Но намеченные им епископские кафедры остались до сих пор. Положение английской церкви, которое было до Феодора, стало невозможным. Он содействовал благоустройству английской церкви и насаждению монастырей. Заботился о подъеме просвещения не только богословского, но и чисто гражданского. Он не забыл в Англии своего греческого происхождения и заботился о насаждении образования не только латинского, но и греческого. Но вряд ли дело пошло дальше копирования греческих книг и понимания их.

Таким образом, для первоначальной истории английской церкви Феодор составляет выдающуюся эпоху. Но всех дел он не решил; После него британская церковь, существовавшая отдельно от англо-саксонской, начинает ей медленно уступать. В 766 г. англо-саксонская церковь справляла торжество вследствие победы над британскими обрядами (пасха и tonsura). В 768 г. в северном Уэльсе был введен римский обряд, а в остальных местах – к первым десятилетиям IX века, и то – это торжество не церковное, а гражданское, потому что основанное англо-саксонским королем Эгбертом единое англо-саксонское государство наложило одну

печать и на церковную жизнь.

Таким образом, современная английская церковь может считать началом своего возникновения 597 г. Британская церковь, несомненно, существовала раньше, может быть, лет на 300 или еще древнее, тем не менее английская церковь ведет начало от англо-саксонской, устроенной Августином. Но полного смешения древнего типа с новым не произошло; напротив, древний тип был подавлен новым, и если осталось от него кое-что, то это в ничтожных кусках, не изменив церковного характера. Если эти отношения не повели к полному закреплению Риму, несмотря даже на выходку Иоанна Безземельного, то это лежало в характере народа, а не в характере церковного типа, к которому примыкает английская церковь в настоящее время. Поэтому, несмотря на то, что она принадлежит к реформатским церквям, в суждении относительно римского престола она является такою, как ни одна из других протестантских церквей. Может быть, здесь сказывается бессознательно уважение к прошлому страны, потому что и сама английская церковь получила начало из Рима.

**Отдел второй Внутренняя жизнь церкви:
выяснение догматического учения и начал
церковной дисциплины и обряда.**

**I. Раскрытие учения о Богочеловеке («богословская»
стадия по преимуществу: учение о Св. Троице)**

1. Учение о Христе, как Боге и теория о Логосе

В рассматриваемый период было положено начало выяснению тех вопросов, споры из-за которых составляют главное содержание следующей эпохи – эпохи вселенских соборов. Если бы достаточно было одного синтеза, то историю богословской мысли периода вселенских соборов, по VI включительно, можно бы определить парой слов: это опыт церковного истолкования слова θεάνθρωπος («Богочеловек»). К объяснению этого слова и сводилась вся задача деятельности соборов и церковной литературы.

В истории разъяснения этого слова различаются две стадии: богословская и христологическая. Под «богословием» (θεολογία) понимается учение о Христе, как Боге, как втором лице Св. Троицы, как это видно из самого слова; под «христологией» же – то, что древние выражали словом οἰκονομία («домостроительство»), т. е. учение о воплощении и о том, что было результатом его: единении божества и человечества во Христе. Различие этих двух стадий определилось не сразу. Вначале элементы богословский и христологический излагались совместно, и трудно выделить из этого комплекса строго богословский элемент. В сущности то, что мы называем учением о Троице, сводилось к вопросу о том, что думать о Христе? Этот вопрос – христологический, но так как в нем на первый план выдвигалась божеская сторона Христа, то рассуждения об этом и получили название «θεολογία», богословие.

Легко представить, что во времена апостолов и ближайших к ним для догматствования не было повода. В писаниях апостольских сохранилось достаточно отдельных случаев, из которых мы знаем, как совершалось крещение. Прозревали во внутреннее человека, оценивали серьезность заверения и на этом основании крестили, не пускаясь в какие-либо длинные оглашения. Бывали случаи, что вера возгоралась в минуту и в следующую уже минуту крестили, уяснение же учения о Христе предоставлялось дальнейшему времени пребывания в церкви. Крестились преимущественно лица еврейского происхождения или затронутые еврейскими воззрениями, а для них самый важный вопрос состоял в том, пришел ли Мессия, и когда кто-либо крестившийся из них говорил «верую во Христа», то этим исповедовал, что Мессия пришел и что жизнь должна устроиться иначе.

В Новом Завете «богословие», учение о Св. Троице, формулировано в заключительных словах Евангелия Матфея: *«шедше научите вся языки,*

крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф. XXVIII, 19). Но когда в апостольских писаниях делается разъяснение относительно лица Иисуса Христа, то замечается уже соединение богословия с христологиею. Иисус Христос мыслится как Бог вочеловечившийся. «Един есть Бог и един Ходатай Бога и человеков, человек Христос Иисус» (1Тим. II, 5). Очевидно, здесь подле единого Бога ставится Христос как Искупитель. В 1Кор. VIII, 4–6 христианский монотеизм противопоставляется языческому политеизму. Языческое понятие о Боге здесь разветвляется и дает два оттенка: "бози" и «господие». Исторически это вполне понятно; мученикам предлагали принести жертвы богам и сказать: κύριε καὶ ἄλλοι. Таким образом, в язычестве установилась такая система: боги на небе и боги на земле, т. е. императоры. Поэтому апостол и утверждает: «но нам один Бог Отец, из Него же вся, и мы у Него, и один Господь Иисус Христос, Им же вся, и мы Тем». Различие означает именами: Бог Отец и Господь Иисус Христос, и дополняется частицами – из Него, у Него, Тем (ἐξ οὗ, εἰς αὐτόν, – δι' οὗ, δι' αὐτοῦ). Подобным же образом обрисовывается и учение о Св. Троице в конце 2Кор. XIII, 13: «благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любви Бога и общение Св. Духа со всеми вами». Таким образом, христиане, веровавшие в Бога и Христа, привыкли соединять с именем «Бог» понятие о Боге Отце, и о Христе мыслить как о «Господе».

Но «Господь» – сирийское *JLo marja* – есть заместитель еврейского «Iehova», и это слово получило значение термина, означающего Бога, потому что евреи заповедь: «не приемли имене Господа Бога твоего всуе» (Второз. V, 11) поняли в том смысле, что вовсе не следует произносить имени «Иегова», и это имя стало произносимым. Когда наступило время перевода священных книг на греческий язык, переводчики слово «Иегова» передавали не через οὖν («Сущий»), а через «Κύριος».

Итак, бесспорно, когда Христа называли Господом, то вместе с тем признавали его и Богом; а тем обстоятельством, что это имя Христу усвоилось преимущественно, давался некоторый оттенок мысли в том направлении, чтобы при сохранении единства Отца и Сына выяснить их личные отношения. Не вдаваясь в исследование чисто онтологической природы Христа, говорили о Нем только как о Боге откровения. Когда приходилось говорить о Его домирном бытии, то в сущности говорили о Его отношении к миру, говорили, что Он, пребывая в Боге от вечности, исходит от Бога для сотворения мира.

Первые верующие были большею частью люди простые, без научного образования. Первые опыты богословской науки у христиан могли появиться лишь тогда, когда в церковь вступили лица, философски

образованные, как, например, Иустин Философ. Генерация церковных писателей-апологетов, начиная с Иустина Философа, известна в немецкой литературе под именем Logoslehrer, «учителей о Слове». Действительно, учение о Христе как Λόγος'ε составляет главный предмет их творений. В философской литературе предшествовавшего времени даны указания на учение такого рода. Там на философском монотеизме основывается пантеизм. При этом подле абсолютной единицы ставится понятие о Логосе. Это понятие не исчерпывается ни русским «слово», ни латинским «verbum». «'Εν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος» («В начале было Слово») нельзя передать точно словами «in principio erat Verbum». Verbum есть собственно ρήμα. Уже Тертуллиан заметил, что основной момент в понятии Λόγος – не «слово», а «разум» ratio, и пытался ввести в употребление более чем verbum соответственное «sermo». Греческий язык пропорциональность частей, взаимное отношение между ними означает также словом λόγος. Λόγος в философии означает отражение божественного в мире. Λόγος есть не только отображение Абсолютного, но и идеальный мир, совокупность «Богословская стадия» раскрытия учения о Богочеловеке идей, которые в мире осуществляются. Греки названием Λόγος давали понять, что это выражение Абсолюта в действии.

Обращаясь с проповедью христианской истины к язычникам с философской подготовкой, эти христианские учителя, естественно, обратили внимание на тот пункт философского умозрения, который мог быть полезным пропедевтическим средством. Объясняя мир подле Бога, конечное подле бесконечного, философы не допускали возможности непосредственного отношения Абсолюта к конечному, сущего (το δν) к материи (υλη). Необходимо было низшее божественное, – выше мира, но ниже Абсолютного, чтобы быть посредником между Богом и миром. Это низшее божественное отражает в своем существе черты бесконечного и конечного и называется Λόγος.

Если по этой стороне философское учение о Λόγος'ε могло приблизить язычников к уразумению христианского учения о Сыне Божием, «Им же вся быша», то другие элементы этого философского посредствующего понятия были неблагоприятны для усвоения христианского догмата во всей чистоте его.

1. Философский Λόγος – неизбежно (в этом лежит его rai-son d'etre) низшее божественное (субординационизм, subordi-natio secundum substantiam).

2. Λόγος – для мира. У христианских писателей это сказалось теорией двойственного Слова: а) Λόγος ἐνδιάθετος, Слово имманентное, сущее в

Боге, и б) Λόγος προφορικός, Слово в явлении, открывшееся в мире. По Феофилу антиохийскому, «в начале бе Слово и Слово бе к Богу» Λόγος ἐνδιάθετος, «и Бог бе Слово: вся Тем быша» Λόγος προφορικός.

В связи с этим стоит особенное представление о рождении Слова предмирном, но не предвечном (не αἰδῖος). У Тертуллиана от вечности есть Sermo in Deo, intra Deum, cum Deo, и это бытие Слова есть в некотором смысле Ego generatio. Однако «nativitas perfecta Sermonis» последовала в предмирное мгновение, когда «рече Бог» (т. е. miserat Sermonem suum): «Fiat lux», и Sermo, lux vera, «prodeundo generatus est», и «procedendo» стал «Filius». Поэтому бытие домирное для Тертуллиана есть бытие «до рождения Сына», бытие nondum Filio apparente. Отсюда в этом бытии и Бог еще не был Отцом: fuit tempus, cum Filius non fuit, – qui Patrem Deum faceret.

Эта же идея у Ипполита разрешается уже в три момента, – в тройственное рождение Слова, как а) Λόγος ἐνδιάθετος, б) τέλειος Λόγος μονογενής, «совершенное однородное Слово» (Λόγος προφορικός), и в) εἰς Υἱός τέλειος Θεοῦ, «единый совершенный Сын Божий» (со мгновения, когда Λόγος σαρξ ἐγένετο, «Слово стало плотью»).

2. Монархианство

Воззрения, осложненные такими недостатками, могли вызвать против себя реакцию. Эта реакция вышла, впрочем, из кругов весьма темных, неглубоких богословских умов.

Когда во Фригии и Азии стало распространяться учение Монтана о наступивших откровениях Св. Духа-Утешителя, в той же области выступили решительными противниками монтанизма (они не хотели признать монтанистов даже христианами) лица, которых полемисты иронически называют *алогам* (ἀλογοί неразумные, бессловесные). В Монтане видели, как известно, того Параклита-Утешителя, которого обещал Христос. Но об Утешителе говорится только в четвертом евангелии. Тем, кто полемизировал против монтанистов, естественно, могла прийти лукавая мысль: «а что, если отказаться от четвертого евангелия?!» – Тогда упали бы столбы, на которых держался монтанизм. Но вместе с этим наносился бы удар и учению о Логосе. На этой почве возникла секта «алогов», имеющая в основе противомонтанские тенденции.

Так как Монтан опирался в своем учении на писаниях Евангелия от Иоанна, то алоги признали и Евангелие его и апокалипсис подложными (Кириинф написал их под именем Иоанна) и вместе с тем и самое учение «о слове проповеданном от Иоанна» отвергли, как неизвестное апостолам. Предвечного бытия Сына Божия алоги тоже не признавали, находя, что в Евангелии сказано только, что на Иордане на Христа сошел Дух Святой и в это мгновение Иисус провозглашен «Сыном возлюбленным».

Но не одним только антимонтанистам-алогам, а и другим «простецам» учение о Христе, как Λόγος'ε, как предвечном Сыне Божиим, казалось странным учением о «втором Боге», несогласным с христианским учением о едином Боге. Явилось своеобразное движение, известное под именем *монархианства*. Обычное название этого движения – ересь «антитринитариев». Но в сущности название это неправильно; только филологическое убожество могло допустить соединение греческого *αὐτί* с латинским *trinitas*. Термин «монархиане» есть древнейший. Тертуллиан, когда третирует их «злейшими и пустейшими мо-нархианами», то передает, что военным кличем и знаменем их было – «мы держимся монархии» (*monarchiam tenemus*), и это греческое слово *μοναρχία* произносили даже невежественные латины. Под монархией разумелось учение о Боге едином. Слово это употреблялось для показания того, что

учение христианское противоположно учению античного мира с его политеистическими тенденциями. Нужно было христианам выразить, что они признают единого только Бога, и для этой цели был выработан термин «монархия».

Когда догматы, всеми признаваемые, становятся знаменем партии, то выходит неладное. Неладное вышло и со всем этим движением, и это потому, что за решение богословских вопросов взялись лица с плохой философской подготовкой. Когда они стали производить операции с числами один, два, три, то эта работа оказалась им не под силу, и закралось темное подозрение, что учение об «οικονομία» находится во внутреннем противоречии с «монархией»; оно паралогично и уму неместимо. Чтобы выбраться на ясный свет, нужно было пожертвовать чем-нибудь одним: отречься или от «μοναρχία», или от "οικονομία». Представлялось более легким сделать второе. Во-первых, «μοναρχία» такое учение, которое представляло прямое *oppositum* против язычников, а «οικονομία» – учение, которое держалось внутри церкви. Во-вторых, учение о «μοναρχία» – учение о едином Боге есть столь светлое, что до него додумывались и лучшие язычники. Поэтому приверженцы «монархии» и сја-ли говорить: «мы стоим за монархию, что бы вы там ни думали». Термин «οικονομία» был недостаточно ясен. В специальном смысле он означал воплощение Христа; в широком же смысле – все отношение Бога к миру и самое воплощение, как часть в этом целом.

Указанное учение о Логосе с его недостатками должно было содействовать осложнению в ходе этого спора. При обычном учении об «οικονομία» оперировали с понятиями «Бог» и «Господь», «Отец» и «Сын». Термин «Отец» предполагает бытие «Сына»; где нет сына, там нет отца. Но если это так, то этим неизбежно указывался мысли путь от «μοναρχία» к "οικονομία». И, действительно, это мы находим у Тертуллиана. «Мы веруем в единого Бога с тем, однако, ограничением, что у этого Бога есть Сын», – говорит он. Так просто представляли дело. И вдруг появилась определенная тяга, верхнее интеллектуальное течение, которое поставило себе целью осветить это учение при помощи средств философских. Стали пользоваться термином Λόγος, как термином, много объясняющим, говорящим о до-мирном бытии Сына. Когда простолюдины привыкли встречать определенное выражение, то новое им, естественно, должно было показаться странным, и на эту странность христианский мир ответил своеобразным движением, которое прежде всего и выразилось в протесте алогов против писаний ап. Иоанна. Для простого монархианина, который был способен более кричать «*monarchiam tenemus*», чем рассуждать, самое

понятие «Λόγος» казалось мудреным. Для сохранения монархии казалось нужным отвергнуть это учение.

Самое отрицание повелось двояким путем. 1) Во-первых, зачеркивали «θεολογία», – богословствование по отношению ко Христу, говорили, что Христос – человек, а если Он человек, то нет надобности о Нем и богословствовать; таким образом, остается монархия. 2) Другие находили выход из затруднения не через поставление минуса вместо плюса (т. е. не через отрицание Божества), а через замену плюса знаком математического равенства, т. е. через признание тождества Отца и Сына, и тогда нет повода богословствовать особо об Отце и Сыне; остается, таким образом, опять одна монархия.

Таким образом, монархиане, приемля учение о едином Боге, отвергали, как несогласное с ним, учение о Христе, как втором Лице Св. Троицы. Принудительно логической формулой монархиан могла быть только следующая: Иисус Христос не есть δεῦτερος Θεός, не есть Бог рядом с Богом Отцом, или потому, что Христос не есть Бог по существу, а есть только человек, исполненный силою Божиею, или потому, что Сам Бог и есть Христос, что Отец и Сын различаются между собою только по имени, по понятию, по тому образу, *modus*, в котором они нам открываются (следовательно, в конце концов, различаются *только субъективно*, хотя для такого представления о Них у нас есть объективная подкладка), по существу же, по самому бытию, Отец и Сын – одно. В первом смысле дилемму решают монархиане *динамисты*, во втором – монархиане *модалисты* ⁶² ⁶³ .

А. Монархиане динамисты

Первое движение связано с именем византийца *Феодота Кожевника* (ок. 190 г. в Риме). Продолжателями его учения были *Феодот Банкир* (ок. 200 г.) и *Артемон*. Феодот Кожевник во время гонения отрекся от Христа ⁶⁴. Укоры ли совести, попреки ли христиан приводили его в смущение, только у него явилась нужда подыскать себе оправдание: он стал говорить, что от Бога он не отрекся, а отрекся от Христа, Христос же простой человек. С понятием о Христе, как о простом человеке, он, однако не думал уходить далеко. Он не отвергал, что Христос родился сверхъестественным образом, но родился не Бог, по его мнению, не «Λόγος», но человек, преимущество которого пред остальными людьми состояло в его «αρετή». 'Αρετή – значит добродетель. Но мы мало вдумываемся в смысл этого слова, для нас αρετή представляется понятием этическим, так что для нас странно звучала бы такая фраза: «добродетельный» человек может ограбить. В действительности же под «αρετή» нужно разуметь умелость, соответствие данной вещи ее природе и назначению. Как бы то ни было, приписывая Христу «αρετή», Феодот признавал нечто высшее в Нем, именно преимущественное обожествление. По природе своей Христос не Θεός, а άνθρωπος: нигде в Писании не сказано, что Христос есть Бог. «Дух Святой найдет на тя» (Лук. I, 35), но не сказано: «родится от тебя». Родился, следовательно ψιλός άνθρωπος, простой человек, хотя он родился и сверхъестественным способом от Девы. Но в Нем Дух Божий обитал преимущественным образом, Он был полнее обожествлен, чем другие пророки.

Это движение сводилось в существе дела к отрицанию всего христианства. В своем продолжении оно нашло себе смягчение; тезис, что Христос – простой человек, был оставлен, стали говорить только, что Он не есть величайшее явление в истории, а когда стали аргументировать это положение, то выдвинут был вопрос о Мелхиседеке, начали говорить, что, во-первых, родословие Мелхиседека неизвестно, тогда как родословие Христа известно, во-вторых, Мелхиседек был священником Бога вышнего, а Христос – священником только «по чину Мелхиседеко-ву». Сравнивая с этих двух указанных сторон Мелхиседека и Христа, пришли к мысли, что Христос ниже Мелхиседека, что Христос – посредник между Богом и людьми, Мелхиседек же между Богом и ангелами.

Не имея возможности представить свое учение в качестве идеала для простого народа, динамисты старались привлечь на свою сторону

христианскую интеллигенцию и потому действовали посредством научных приемов, обрабатывая Священное Писание критически. В лице последнего своего представителя, *Павла Самосатского*, они выставили потом замечательного диалектика, одержать верх над которым стоило христианам большого труда.

Б. Монархиане модалисты

Праксей

Наряду с движением, связанным с именем Феодота Кожевника, возникло другое движение, представителем которого был *Праксей*, исповедник, прибывший в Рим из Азии (вероятно, при Елевфере 175–189 гг.), ненавистный Тертуллиану своею энергичною и успешною борьбою против монтанизма. Имя Праксея до такой степени исчезло из истории, что возможны были самые диковинные предположения. Предполагали даже, что имя Праксей – нарицательное, значит – «делец»; прилагалось оно Тертуллианом к Ноиту смирнскому. Основания для такого предположения видели в том, что Праксей, по Тертуллиану, действовал в Риме, Ипполит же не упоминает о его деятельности. Но последнее ничуть не удивительно, потому что Праксей был в Риме очень недолго, не имел успеха, и когда выступил на поприще литературной деятельности Ипполит, то представлял величину уже забытую. А если не забыл его Тертуллиан, то это потому, что в конце своей жизни последний совратился в монтанизм, а Праксей был самым видным борцом против монтанизма и потому, следовательно, лицом, неприятным Тертуллиану. О нем Тертуллиан выражается очень резко. «Праксей не вправе, – говорит он, – называться исповедником; все его мученичество состояло в том, что он поскучал в тюрьме, затем, явившись в Рим, изгнал Утешителя и распял Отца» (Adv. Prax. с. 1).

Собственно воззрения Праксея, как они изложены в единственном источнике, у Тертуллиана, не могут представляться отчетливыми. Виновата в этом полемическая голова Тертуллиана. При нашей научной дисциплине мы требуем, чтобы нам точно сказали, что говорит противник; между тем Тертуллиан с громом противопоставляет возражениям противника свои тезисы, предполагая, что он будет отвечать на них. Запутанность изложения сводится на эту особенность полемики Тертуллиана. По Тертуллиану, весь Ветхий Завет для Праксея сводился к словам: «Я Бог и нет другого кроме Меня» (Исайя XLV, 5), а Новый Завет – к словам: «видевший Меня видел и Отца», «Я во Отце и Отец во Мне» (Ио. XV, 9, 11), «Я и Отец одно» (Ио. X, 30). Таким образом, существенное в обоих Заветах согласно, это – учение о едином Боге. Но когда Тертуллиан начинает подробнее излагать эти положения Праксея, то у него выходит, что будто бы последний допускал модализм. Тертуллиан ставит Праксею вопрос о выражении "*сотворим*" (Быт. I, 26) и других

множественных числах и думает, что он будет отвечать в том смысле, что в Боге есть некоторая множественность. Наиболее характерное выражение в предполагаемом объяснении слов Писания Праксею встречаем мы по вопросу о том, кем Моисею дано было откровение. Тертуллиан полагает, что Праксей слова: «Аз есмь Сый», вынужден будет отнести к Сыну; но если стать на эту точку зрения, возражает со своей стороны Тертуллиан Праксею, то непонятно, как Моисей мог видеть Того Бога, Который назвал Себя невидимым.

Все движение это Тертуллиан заклеил словом «патрипассиане» (patripassiani) и хочет навязать им феопасхитство в наигрубейшей форме: Сам Отец был распят и пострадал. Но это вывод, во всяком случае, неправильный. По Праксею, «ipse (Pater) se Filium sibi fecit» («Сам (Отец) себя Сыном себе соделал»), и, следовательно, принял «образ» Сына (modus). В строгом смысле назвать Праксея патрипассианином нельзя: если он предполагает, что Отец, будучи невидимым, сделался видимым, то он уже не патрипассианин, потому что он этим самым допускает, что в Боге произошла какая-то непостижимая метаморфоза: прежде чем страдать, Он привел себя в такое состояние, что сделался видимым. Патрипассианство получилось бы только в том случае, если бы Праксей допустил, что Сам Pater passus est, что вочеловечился, не изменяя своей модальности, Сам Отец; а если бы Праксей сказал, что Отец воплотился, но in modo Filii, то термин «patripassiani» уже к этой доктрине будет неприменим.

В чем состоял этот modus, неясно. Праксеяне, по Тертуллиану (с. 27), утверждали: «Filius carnem esse, id est hominem, i. e. Jesum, Patrem autem spiritum, i. e. Deum, i. e. Christum» («Сын есть плоть, то есть человек, т. е. Иисус, Отец же – Дух, т. е. Бог, т. е. Христос»). По-видимому, словом Filius они хотели назвать самое человечество во Христе. Они утверждали: «Filius quidem patitur, Pater vero compassitur» («Сын ведь страдает, Отец же сострадает») (с. 29). Вербально они, следовательно, не patripassiani. По их словам, страдания человечества были только не безразличны для Христа-Отца и потому «Pater compassus est Filio» («Отец сострадал Сыну»). Феопасхитства они и не думают допускать: Отец умер не по Божеству, а по человечеству. Различие между ними и кафоликами в этом пункте заключается лишь в том, что кафолики говорят: умер Христос-Сын, а праксеяне: умер Христос-Отец.

При оценке положений Праксея, что «Сын» есть лишь название человеческой стороны во Христе, а по божеской Христос есть Сам Отец, нельзя упускать из виду той возможности, что Праксей мог самое

вочеловечение представлять как бы необходимым следствием внутренних определений Бога, как бы генетическим развитием Божества. В таком случае уже в том самом, что Сам Отец сделал Себя Сыном-Человеком-Иисусом, будет содержаться намек на некоторую новую модальность и Праксей ускользнет из-под обвинения в противоречивом патрипассианстве. Таким образом, кличка «патрипассиане» есть изобретение Тертуллиана.

Если Праксей последовательно разумел под «Filius» человечество и только человечество во Христе (не «богочеловечество»), то, конечно, его модализм был еще очень смутный, – если, действительно, он полагал, что Deus quo Pater (не Pater quo Filius) принял плоть и в ней пострадал.

Ноит

Из других монархиан наиболее энергичным выразителем модализма был смирский ересеучитель Ноит. Последователи его действовали в Риме и ставили в затруднение римских епископов, которые не были выдающимися богословами, но тем не менее должны были принимать участие в богословских спорах.

И Ноит, подобно Праксею, заканчивал так, что из его учения невольно выдвигался вопрос, не понимает ли он под Сыном человечество Христа? Бог, по его мнению, есть сущность, снемлющая противоречия и являющаяся в двух категориях: как невидимая и видимая, сокровенная и являющаяся, бесстрастная и страдающая. Первая категория – Отец, вторая – Сын. Бог, хотевший страдать, явился Сыном, но от достойных и могущих вместить Он не скрыл и того, что Он есть Отец. Таким образом, в Боге строго выдержано единство субстрата Отца и Сына. Когда в Смирне его спрашивали, зачем он вводит лжеучение, он отвечал: «Что же худого я делаю тем, что желаю славить Христа?»

Савеллий

Ноитиане пропагандировали свое учение в Риме. Здесь же из ноитианства выродилось савеллианство. Переходный момент, вероятно, выразился в формуле «Υἱολάτωρ» (Сыноотец); это слово было, так сказать, конспектом первоначального учения Савеллия. По аналогии с другими словами (θεομήτωρ), Πατήρ здесь главное имя; следовательно, ὁ Πατήρ – есть Υἱός, Υἱός – лишь модус Отца. Однако θεάνθρωπος Богочеловек дает уже предостережение против уверенного толкования, что Υἱολάτωρ есть «Отец», Который Сам есть и Свой Сын. Но, разумеется, понятие «Отца» и у ноитиан предшествовало понятию «Сына». В этом понятии Υἱολάτωρ выражена уверенность, что Тот Самый, Который в Евангелии является как «Сын», есть вместе и «Отец», что имена «Отец» и «Сын» означают одно и

то же «подлежащее», ὑποκειμένον. В том обстоятельстве, что Υἱός и Πατήρ в термине Υἱολόγος как бы уравниваются между собою (notiones coordinatae), содержится протест монархианст-ва против субординатического богословия, которое подчиняло Сына Отцу не только по ипостаси, но и по существу. По этой стороне модалистическое монархианство являлось историческим ферментом, который содействовал очищению богословия от субординационизма.

Римские епископы должны были занять то или иное положение в отношении к пререканиям, происходившим в Риме. Епископ *Зефирин* (199–216 г.) высказался так: «Я знаю единого Бога Иисуса Христа и кроме Его не знаю другого рожденного и пострадавшего». В это время в Риме выдавались три лица (все пресвитеры?): Ипполит, Каллист и Савеллий. Первый был решительным противником монархиан, Савеллий примыкал к ноитианам, Каллист хотел держаться середины. По его наставлению и Зефирин высказался вышеприведенным образом. Когда, по смерти Зефирина, Каллист (217–222) сделался его преемником, одна часть римских христиан осталась им недовольна. Желая примирить с собою недовольных, Каллист даже отлучил Савеллия от церкви («боясь меня», говорит Ипполит) и тем навлек на себя со стороны Савеллия укоры в измене своим прежним убеждениям.

Сам *Каллист* учил следующим образом. Слово (τον Λόγον) Сам есть Сын, Сам и Отец; это различные имена, но единый нераздельный Дух; не иное Отец и иное Сын, но одно и то же. Это едино по существу. «Бог есть Дух», говорит Писание, – [Дух] не иной подле Слова и Слово не иное подле Бога. Это – единое лицо (πρόσωπον), различное по наименованиям, но не по существу. Это Слово есть единый Бог, воплотившийся и вочеловечившийся*.

Philosoph. XI, 12: τον Λόγον αὐτόν εἶναι Υἱόν, αὐτόν καὶ Πατέρα, ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἐν δὲ ὄν τό Πνεῦμα ἀδιαίρετον. οὐκ ἄλλο εἶναι Πατέρα, ἄλλο δὲ Υἱόν, ἐν δὲ καὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν. X, 21: οὐσία δὲ [ἐν] εἶναι– Πνεῦμα γάρ, φησὶν, ὁ Θεός οὐκ ἴτερόν ἐστι παρὰ τὸν Λόγον ἢ ὁ Λόγος παρὰ τὸν Θεόν. Ἐν οὖν τοῦ πρόσωπον, ὀνόματι μὲν μεριζόμενον, οὐσία δὲ οὐ. Τοῦτον τὸν Λόγον ἵνα εἶναι Θεόν ὀνομάζει καὶ σεσαρκῶσθαι λέγει.

Следовательно, а) Пνεῦμα есть синтез (первичное понятие, prius) Отца и Сына, б) Ὁ Λόγος – понятие более первичное, чем Отец и Сын: ὁ Λόγος есть подлежащее, Πατήρ и Υἱός – сказуемые.

Ипполит и Каллист имели своеобразную судьбу в истории. Учение Каллиста было по меньшей мере неясно. Если же принять показания «Философумен» буквально, то придется допустить, что этот римский

епископ был близок к монархианству. Это обстоятельство неудобно для папистических претензий. Римские послы на востоке всегда трубили, что учение римской кафедры никогда не было омрачено приражением какой-нибудь ереси. И о Каллисте постарались забыть. Лишь Феодорит (Haeret. fabul. сотр. III, 3) на основании «Философумен» поставил Каллиста в ряд еретиков, не называя его епископом римским (и, видимо, не догадываясь об этом). А когда в 1851 году «Философумены» были опубликованы, то римские католические ученые стали, без особенного успеха, усматривать в словах Каллиста необычайные богословские достоинства (твердое учение о «единосушии ипостасей», den hypostatischen Homousianismus).

Ипполит – тоже лицо забытое. Его принимали то за епископа города «Порта» – близ Рима, то за епископа «Порта» Аравийского Адена, то за епископа миссионера in partibus. Несмотря на то, что в пользу «Portus Romae» высказался в 1891 году не кто меньший, как Моммсен, нужно признать, что Ипполит был епископ римский – антипапа, противопоставленный Каллисту партией строгих. Точно так же забыто было и то, что он писал «Философумены», которые оставались неизвестными до половины XIX века.

Вследствие этого последнего обстоятельства и о начале савеллианства были представления неясные. Евсевию, видимо, ничего неизвестно о том, что Савеллий жил в Риме около 215 года. Он знает лишь о последующем распространении савеллианства в Ливии и Пентаполе. Поэтому и вопрос о происхождении Савеллия не бесспорен. Позднейшие писатели называют его ливийцем; но можно подозревать, что это только их догадка на основании сообщения Евсевия в «церковной истории» о савеллианстве в Ливии.

Признают бесспорным, что в савеллианстве модалистическое направление нашло свое полнейшее выражение и завершение. Но вопрос о содержании доктрины Савеллия принадлежит к числу пререкаемых. В сущности это вопрос об источниках наших знаний о савеллианстве. Источниками являются: Епифаний кипрский, Василий Великий, Феодорит, Афанасий Великий. Сущность учения Савеллиева, с одной стороны, заключается, как уже замечено, в слове «Υιολάτωρ». Но с этим трудно связать другие данные о сем предмете. Является потребность, так сказать, надстроить систему Савеллиева учения. Это удалось сделать Шлейермахеру (на основании данных Епифания). (1822). Неандер возражал против этой реконструкции. Баур (1841) примкнул к Шлейермахеру. Заслуга Баура в том, что он представил реконструкцию учения Савеллия в законченном виде. Методически она сводится к тому,

что Баур в словах Афанасия Великого угадал ту истину, что Савеллий отличал «Отца» от «монады», а не отождествлял их, как склонен был предполагать Афанасий. Новым противником против этого изложения выступил Цан (77г. *Zahn, Marcellus von Anicura. Gotha 1867*). Он полагает, что писатели IV века не знали подлинного учения Савеллия, и когда они полемизируют против него, они в действительности ведут борьбу против Маркелла анкирского и под видом савеллианства излагают взгляды Маркелла, что Афанасий Великий в IV слове против ариан ⁶⁵ излагает весьма разнообразные взгляды «савеллианствующих», имеет дело с целым направлением, а не с учением Савеллия в его подлинном виде. Но это мнение Цана, будто Афанасий Великий, Василий Великий, Епифаний под видом Савеллия опровергали только Маркелла и, следовательно, излагали маркеллианство, а не савеллианство, неправдоподобно, а) Невероятно, чтобы Афанасий, Василий, Епифаний не могли знать подлинного учения Савеллия и вынуждены были черпать аналогии из Маркелла; в) они, Василий Великий в особенности, не затруднились бы опровергать Маркелла под его собственным именем. Последователи Цана (Гарнак и др.) уже не держатся строго его воззрения и, признавая за свидетельствами Афанасия Великого значительную долю истины, утверждают, что учение Савеллия было перерабатываемо и историю его изменений трудно восстановить.

По свидетельству *Епифания* (haec. 62), Савеллий представлял, что в Боге одна ипостась и одно существо, Бог есть безусловное единство и троичен не в ипостасях, а в $\rho\acute{\rho}\omicron\sigma\omega\lambda\alpha$, personae, личинах, под которыми обнаруживается единый Бог. Он указывает на то, что человек состоит из тела, души и духа: Отец, по нему, есть, так сказать, тело, Сын – душа, Дух Святой – дух. Указывает также на солнце: оно является то как сферическое тело, то как светящее, то как согревающее. Сферическое тело – Отец, свет – Сын, теплота – Дух. Савеллий эксплуатирует также в свою пользу и слова Спасителя: «*Аз и Отец едино есма*» (Иоан. X, 30). По Афанасию, Савеллий ссылается и на апостольское учение: «*разделения дарований суть, а тойждеДух*» (1Кор. XII, 4). Троичность он приурочивает к истории домостроительства: прерогативным проявлением Отца было ветхозаветное синайское за-коноучительство, Сына – воплощение, а Духа Святаго – Его сошествие на апостолов. $\rho\acute{\rho}\omicron\sigma\omega\lambda\omicron\nu$ Отца прекращает свое существование, когда является $\rho\acute{\rho}\omicron\sigma\omega\lambda\omicron\nu$ Сына, а Сын перестает существовать, когда является $\rho\acute{\rho}\omicron\sigma\omega\lambda\omicron\nu$ Духа Святаго.

Изложение учения Савеллия у Василия Великого (ер. 210. 214) в главном и существенном тождественно с данными у Епифания. Из слов

Василия Великого лишь не видно, что откровение Бога в трех прѣсѡла Савеллий приурочивал к истории откровения в Ветхом и Новом Завете. Бог по нужде ($\nu\mu\epsilon\nu - \nu\upsilon\nu \delta\acute{\epsilon}$) проявляет себя в том или другом прѣсѡлов. Эти слова можно понимать и в том смысле, что Бог и в один день может проявляться в трех прѣсѡла.

Серьезнее различие данных у св. Афанасия Великого. По согласному показанию Василия Великого и Епифания, прѣсѡла Отца, Сына и Св. Духа являются понятиями, счиненными (скоординированными) между собою (*notiones coordinatae*) и подчиненными высшему логическому *pr̄ius* – «Бог». По этой стороне доктрина Савеллия составляет как бы протест против тех субординатических систем, которые ставили Сына ниже Отца, представляет опыт построения учения о Троице в смысле совершенного равенства Божеских Лиц между собою. Не так по Афанасию Великому. Савеллий, по нему, отождествляет монаду – понятие о Боге в Самом Себе – с понятием Отца и уже от Отца производит прѣсѡла Логоса-Сына и Духа (IV, 25. 13). Однако в одном месте и Афанасий ясно допускает, что *Μονάς* у Савеллия не то же, что *Πατήρ* (IV, 13).

В объяснение этой особенности Савеллия в передаче у Афанасия Великого нужно заметить, что Афанасий был ум слишком продуктивный, чтобы ограничиться объективной передачей чужих мнений без критики их. Сам последовательный в своих догматических понятиях, он и другие мнения передавал с точки зрения своей системы; что было логически немислимо для него, он считал логически немислимым и для своего противника. Он не мог допустить, чтобы какая-нибудь догматическая система могла «Отца» не считать тождественным с «монадою». Следовательно, различие «*Μονάς*» от «*Πατήρ*» следует считать точною передачею учения Савеллия, а отождествление *Μονάς* и *Πατήρ* приписать самому Афанасию.

Показание Афанасия Великого, что *Μονάς* и по Савеллию есть *Πατήρ*, а *Λόγος* – *Υἱός*, очевидно, составляет одно из веских данных в пользу Неандера, который возражает Шлейермахеру, что древний христианин не мог допустить и мысли, чтобы *Λόγος* был логически прежде понятия «Отца». Однако открытые потом «Философумы» представили веское данное в пользу реконструкции Шлейермахера. Уже Калл ист учил, что *Λόγος* есть Сын, Он же Сам есть и Отец; это различные названия, но единый нераздельный Дух ($\tau\omicron\nu\nu \Lambda\omicron\gamma\omicron\nu\nu \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\nu \epsilon\iota\upsilon\nu\alpha\iota \Upsilon\iota\omicron\nu\nu, \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\nu \kappa\alpha\iota \Pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha$). Здесь \acute{o} *Λόγος*, очевидно, есть подлежащее (*ύποκειμένον*), к которому понятия *Υἱός* и *Πατήρ* относятся как его *praedicata* (сказуемые). Следовательно, в этом месте заявлено как бесспорный факт то самое, что

Неандер считает исторически невозможным.

На основании всех наличных данных, в том числе и показаний Ипполита в «Философуменах», кажется, следует признать два периода в учении Савеллия. Во дни оны он не отличался по своим воззрениям от Ноита: Отец и Сын суть «modi», а сущность и ипостась одна. Тогда единство Отца и Сына он мог назвать «Υἰολάτωρ». Но Каллист в борьбе с ноитианством изложил свое воззрение, в котором ὁ Λόγος является логическим ὑλοκεῖμενον даже и в отношении к Πατήρ, а Πνεῦμα синтез Отца и Сына. Это воззрение Каллиста заимствовал в свою систему и Савеллий.

Под влиянием такого прецедента ему естественно было возглавить свое учение об Υἰολάτωρ, поставив как prius над ним понятие Πνεύμα. Таким образом, не только Υἰός является здесь модификацией Отца, но и Πατήρ есть модификация Духа. Вдумываясь в эту схему, можно было прийти и к ее завершению.

Бог Сам в Себе (Μονάς), мыслимый вне отношения к миру, Бог не открывающийся, есть Бог молчащий. Но Бог, открывающийся миру (Μονάς πλατυνθεῖσα), есть уже Бог говорящий, λαλῶν. Для того, чтобы λαλεῖν, Бог полагает Себя как Слово – Λόγος, Ratio (обычное представление у православных учителей: Λόγος рождается для сотворения мира). Но эта речь Слова миру имеет характер трилогии, обнимающей всю οἰκονομία. Λόγος открывается в τρία πρόσωπα: как Πατήρ, как Υἰός, как Πνεῦμα. Итак, у Савеллия Μονάς не есть Πατήρ, Λόγος не есть Υἰός; Λόγος предшествует Отцу. Вот оригинальность его концепции. А полнота ее в том, что он ясно говорит и о Святом Духе, именно – как о третьем πρόσωπον. Теперь он – ив этом несомненное достоинство его догматической системы – ввел в свое умозрение не только Отца и Сына (как прежде в Υἰολάτωρ), но и Св. Духа, и все три эти πρόσωπα подчинил понятию Λόγος, как высшему. При этом для Савеллия πρόσωπον не есть ὑπόστασις, а скорее только ὄνομα ("имя"); ὑπόστασις же есть οὐσία («сущность»). Бог τῆν τῆ οὐσία, ἐν τῆ ὑποστάσει, ἐν τῷ ὑποκειμένῳ. Πρόσωπον есть только προσωπεῖον – маска актера.

Явилось, таким образом, дважды повторенное ноитианст-во. Понятия Бога трансцендентного (в Самом Себе, ἀόρατος Πατήρ у Ноита) и Бога откровения (в отношении к миру, ορατός у Ноита) выражены теперь а) в виде различия между Πνεῦμα и Λόγος, и б) в виде детального различия между Μονάς и Τριάς. Жизнь Божества в первом определении иллюстрируется противоположением σιωπᾶν – λαλεῖν. Πνεῦμα, как ум (νοῦς), имеет тенденцию раскрыться в Λόγος'ε, который есть и слово, – заговорить, λαλεῖν. В данном пункте учения Савеллий приближается к

воззрениям православных богословов, которые также говорят о рождении Слова от высочайшего Ума, т. е. Бога Отца. Но для иллюстраций Савеллий назвал понятие «Духа» и Λόγος'3 одним словом «Монада». Отсюда иллюстрацию второго определения (б) составляет противоположение συστολή – πλατυσμός.

Математическая не имеющая измерений точка, μονάς, постепенно расширяется в измеряемую площадь. Различие этих двух объяснений, однако, не выдержано в уцелевших источниках. Бог – Πνεῦμα – Μονάς, благоволив открыться миру, выступает из своей трансцендентности, полагая Себя Самого как Λόγος. Бог откровения, Бог Λόγος, проявляет Себя затем в πρόσωπα Отца, Сына и Св. Духа; Πατήρ, Υἱός, Πνεῦμα суть modi высшего modus – Λόγος.

В учении о Троичности у православных главным образом намечалось логическое различие между первым и вторым лицами Св. Троицы на основании сравнения отношений Отца к Сыну. Савеллий в основу этого различия полагает отношение Бога к Слову, причем различает *пять* моментов, в которые и вмещает все свое учение. Бога Самого в Себе, вне отношения Его к миру, он признает за *Монаду*, внутри себя заключающую в себе все свое содержание. Когда же начинается божественное действие, Бог является и *Словом*. Это есть всеобщий модус Бога в Его откровении. Этот модус имеет три отдельных слова или откровения, которые обнимают все содержание мира, так что все бытие есть трилогия. Эта трилогия предполагает три πρόσωπα: *Отца, Сына и Св. Духа* в Боге, которые последовательно проявились в мире.

Мы уже знаем, что Πατήρ по преимуществу проявился в момент синайского законодательства. Но остается неясным важный вопрос: кто, какое πρόσωπον есть творец мира? а) Вероятно, что и Савеллий (подобно св. отцам, которые по поводу слов: «и рече Бог», спрашивали: «видишь ли славу Единородного?») творцом мира признавал Λόγος (а не одно из трех πρόσωπα), б) Но не невозможно, что мир сотворен Отцом и, следовательно, смена πρόσωπα не тождественна с полным прекращением бытия их. Пока существует сотворенный мир, не должно прекратиться и πρόσωπον Отца. Отсюда возможно и воззрение Василия Великого, что Бог и доньше говорит по желанию и является по нужде то как Отец, то как Сын, несмотря на то, что по принципу жизнь церкви есть сфера деятельности лица Св. Духа. Но во всяком случае πρόσωπα меняются. С Нового Завета открывается второй диалог: Λόγος принимает личину Сына; воплощение и искупление служат типичным проявлением Сына до вознесения Его на небо. Затем, в управлении церковью до скончания мира открывается Дух

Святой.

А что же будет по сих, если ни одно прѳωлов не вечно, т. е. каково эсхатологическое учение Савеллия? Как при заходе солнца вместе с солнцем исчезает (как бы вбирается в него) и истекший из него луч, так ради нас явившийся Λόγος после нас возвратится (ανατρέχει) в единство Монады. Мир не может быть вечным; конечно, следовательно, и откровение Бога в этом мире. Если прѳωлов Отца сменилось лицом Сына, а лицо Сына – лицом Св. Духа, то и прѳωлов Св. Духа прекратится, а вместе с тем и самый modus Λόγος. А после этого будет ли молчать Монада, или снова заговорит, следовательно, станет творить новые миры, неизвестно.

Вот в каком виде доктрина Савеллия была изложена в окончательной стадии ее развития.

Когда стройная система Савеллия находилась еще в зачатке, незнакомые с нею обстоятельно смотрели на нее свысока, как на плод недомыслия. Даже Ориген, младший современник Савеллия, так смотрел на учение Савеллия. Это вполне и объяснимо, так как Ориген завел сношения с Ипполитом и, став на точку зрения последнего, третировал учение Савеллия. Только ученику Оригена Дионисию александрийскому пришлось понять, какую силу представляет савеллианство. Ко времени Дионисия оно так широко распространилось в Пентаполе, что вести об этом разливе Евсевий принял за известие о начале ереси (что Савеллий – бывший римский пресвитер, Евсевию осталось неизвестно). В это время в борьбе с савеллианством нужно было иметь дело не только с мирянами, но и епископами. По словам Евсевия, Дионисий писал по этому поводу к епископам – Аммону вереникскому, Телесфору, Евфранору, опять к Аммону и к Евпору. Еретичество дошло до того, что около 260 г. и Сын Божий в Ливии долго не был проповедуем. Евсевий кесарий-ский в своей церковной истории говорит очень глухо об этом еретическом движении, так что почти не представляется никакой возможности восстановить систему Савеллия по его истории. Он говорит только, что ересь Савеллия содержит в себе много хулы и заключает большую нечувствительность по отношению к лицам Св. Троицы.

3. Учение о Св. Троице Тертуллиана и Оригена и общая схема построения этого учения в доникейский период

Возникновение еретической системы Савеллия, окончательно сформировавшейся во время после Оригена, свидетельствует о недочетах в богословских системах того времени, лучшими выражениями которых являются богословская система Оригена на востоке и система Тертуллиана на западе. Главный недостаток в этих системах совершенно одинаков. Он заключается в субординатизме, который тот и другой ввели по отношению к Лицам Св. Троицы. Но системы Оригена и Тертуллиана, при некоторых неправильностях в их построении, принесли и свою долю пользы для церкви, оказав православию значительные услуги в борьбе с другими еретическими системами, возникшими в христианской церкви.

Рассматривая системы Тертуллиана и Оригена с этой последней точки зрения, т. е. со стороны их исторического значения, мы должны будем признать за системой Тертуллиана большую историческую ценность, чем за системой Оригена. Превосходство системы Тертуллиана заключалось не столько в полноте и совершенстве ее обработки, сколько в ее внешних литературных достоинствах, т. е. в точности и ясности языка, чем отличались вообще все сочинения Тертуллиана. Благодаря этим внешним достоинствам сочинения Тертуллиана читались верующими даже в IV веке, и читатели оказывались настолько сведущими в богословии и настолько подготовленными к защите православия, что смело выступали против лжеучений еретиков и одерживали над ними решительные победы.

Самое богословское учение Тертуллиана можно представить в следующих чертах. Каждое из Лиц Св. Троицы есть Бог. «Et Pater Deus, – говорит он, – et Filius Deus, et Spiritus Sanctus Deus, et Deus unusquisque». Но вместе с тем Тертуллиан учил, что все Они – одно. Такое учение Тертуллиана поднимает его на высоту августиновского воззрения, что «единый Бог и есть самая Троица». Затем Тертуллиан учил, что Лица Св. Троицы, хотя и едины по существу или по субстанции, тем не менее различаются как Лица. Сын есть persona, а не отдельная от Бога Отца substantia, равно как и Дух Святой. Субстанция, как он выражается, «в трех соприкасающихся» – одна. Таким образом, все Они от одного, все Они – одно, вследствие единства субстанции. Итак, учение Тертуллиана о Св. Троице можно формулировать в следующих словах: каждое из трех Лиц есть Бог, все три – Бог; три различаются, как Лица, но едино, как

субстанция. С такими положениями можно было твердо стоять против Ария.

Впрочем, возможно, что учение Тертуллиана на самом деле не было так глубоко, как оно представляется нам в настоящее время. Вероятно, с его выражениями стали соединять с течением времени более глубокий смысл, соответствовавший позднему более высокому состоянию богословских знаний. Во всяком случае, из его слов о Св. Троице никоим образом нельзя выводить учения о единосущии Лиц Св. Троицы, какое утверждено на Никейском соборе. Учение о субстанции божеских Лиц соединяется у Тертуллиана с субординационизмом. Он говорит, что Отец есть субстанция, Сын есть изливание, есть *portio de summa*. Бытие Сына подле Отца есть как бы форма, в которую вытекает существо Отца. Отсюда ясно, что Тертуллиан учил о подчинении Сына Отцу. В такой же зависимости от Отца он ставит и Духа Святого.

Все хорошие и дурные стороны в учении Тертуллиана имеют один источник. Дело в том, что Тертуллиан вырабатывал свою систему не как философ, а как юрист (по Моммсену, он был прекрасный юрист). Юридическую точность понятий Тертуллиан внес и в свою богословскую систему. Эта юридическая подкладка его учения, составляя его достоинство, явилась вместе с тем и причиной его слабости. Как юрист, он не мог чувствовать ошибочности и неполноты своих представлений и выражений, не мог чувствовать так сильно, как чувствовал бы это философ. Эта слабость особенно сильно проявляется в некоторых сравнениях Тертуллиана. Таково, например, его сравнение, имеющее своей целью примирение монархии с существованием трех Лиц в Боге. Это он разъясняет на примере римского государства. Он указывает на то, что римское государство остается монархией, несмотря на то, что кроме государя в управлении принимают участие и другие лица, – остается монархией в силу того, что эти другие являются лишь простыми органами, через которые действует император. Отношениями между императором и чиновниками он и поясняет отношения между Отцом и Сыном и Св. Духом. Последние, в силу этого сравнения, являются лишь органами, через которые действует Бог Отец. Очевидно, что подобное сравнение искажает православное учение о Св. Троице.

Эта юридическая точка зрения лежит у Тертуллиана и в основе других догматических выражений и терминов. Таков, например, термин «субстанция». Под этим термином Тертуллиан понимает не сущность, общую предметам одного рода, но нечто конкретное. Он противопоставляет субстанции «природу». Субстанция свойственна каждой вещи в

отдельности, тогда как природа одинакова во всех вещах. Например, камень и железо – субстанции, тогда как твердость составляет природу. Природа обнимает и камень и железо, тогда как субстанция разделяет их. Мы познаем единство природы в то время, как познаем различие субстанции. Таким образом, «субстанция» является у Тертуллиана юридическим, а не философским понятием. В силу этого Тертуллиану не трудно было допустить, что Сын и Св. Дух – сообщники Отцу по субстанции, т. е. по владению ею. Но если Отец, Сын и Св. Дух совместно владеют одною суб-станциею, то понятие единства владения не обуславливает еще полного равенства. Тертуллиан говорит, что в Троице есть нечто общее (status, substantia), но Лица Троицы различаются по степени и форме. Не всякий владелец есть владелец полностью, а может быть владельцем и третьей части. И для пайщика в 50% и 25% владение остается одним и тем же – нераздельным, status владения один и тот же, а различаются только gradus. Таким образом, Тертуллиан пользовался юридическими терминами, и этим терминам только впоследствии был придан более глубокий богословско-философский смысл⁶⁶.

Ориген в своих богословских воззрениях был счастлив менее Тертуллиана. Ориген является богословом-философом, а не юристом, и свои богословско-философские понятия он брал в полном их объеме. У него не πρόσωπον (у Тертуллиана persona) противопоставляется ουσία (substantia), а ὑπόστασις – ὑποκείμενον (subjectum). Но раздельности в понимании этих терминов Ориген не достиг. Считаясь с философскими понятиями, он не достиг уяснения того, что Отец, Сын и Св. Дух суть три ὑποστάσεις при единстве ουσία. У него ὑποκείμενον и ουσία обычно не разделяются, и три Лица могут быть поняты, как три ουσία. Поэтому и изложение учения о трех ипостасях у него не могло иметь исторического значения.

Когда Ориген исходит из философской точки зрения, его богословие остается неуязвимым, но в конкретных его объяснениях явно виден бывает субординационизм. Ориген, имея предшественником Климента, уничтожает различие между Λόγος ἐνδιάθετος и Λόγος προφορικός. Рождение Бога Слова он понимает так высоко, что дальше богословам нельзя было идти. Он учил, что рождение Сына не aeternum, а sempiternum, что Сын не просто γεννητός, а ὄχι γεννητός. Сын рождается вечно, и этот акт всегда и вечно совершается. «Быть» для Сына значит «рождаться» и, таким образом, нельзя сказать о Сыне, что Он «родился». Из богословия Оригена вытекает, что Сын совечен Отцу и между Отцом и Сыном нет промежутка. Отношение между Ними то же, какое существует

между воском и печатью.

Ясно, что он должен с этой точки зрения мыслить Сына не только Богом по существу, но и равным Отцу, рожденным из существа Отца. Но когда он говорит о рождении Сына языком богословским, то рождение Сына «из существа» Отца представляется для него как бы чувственным актом, делением существа Отца на части. Он не допускает поэтому единого существа Отца и Сына и Их полного равенства. Для него является большим вопросом, можно ли молиться Сыну, как и Отцу. Он приходит к тому выводу, что молиться как Богу можно одному Отцу.

Кроме этих частных особенностей надо обратить внимание на общую схему тогдашнего богословствования.

Точка зрения древних богословов и их схема была совсем другая, чем наша, основанная на никейских понятиях и положениях. Наша точка зрения основывается на признании единства существа (οὐσία) и на различении от существа ипостасей.» Такое построение есть синтез. Троиственный Бог, по нашему пониманию, есть синтез Отца, Сына и Св. Духа. Напротив, древние писатели излагали учение о троединном Боге в схеме генетической. Отец мыслится здесь, как единый Бог, и если Он есть Отец, то немислим без Сына и Св. Духа. Выражения древних в этом отношении ясны. Например, Тертуллиан говорил: «Мы всегда веруем в единого Бога, но под тем непременно условием, что у Него есть Сын» (Adv. Prax. 2). Климент в своих «Строматах» говорит: «Отец немислим без Сына, ибо понятие Сына дано в понятии Отца» (V, 1,1). Невозможно представить Отца, чтобы не допустить Сына, подобно тому, как в геометрии нельзя говорить о шаре, не имея понятия об окружности, радиусе, центре и т. п. В такой постановке учение о троичности дано было в древнее время.

Подле чисто богословской конструкции учения о Св. Троице существовала философская, которая, хотя и оперировала с философскими понятиями, но в таком смысле, в каком разрабатывало их богословие. Здесь Бог мыслится, как простое единое существо, $\mu\omicron\nu\acute{\omicron}\varsigma$. Как существо простое, Бог не может иметь каких-либо свойств и качеств, потому что они вносили бы в Него сложность. Но не говорить о свойствах и качествах в Боге древние учителя все-таки не могли и поэтому искали выхода в том, что, признавая качества в Боге, носителем их считали не Бога, а другое существо в Нем, $\Lambda\acute{\omicron}\upsilon\omicron\varsigma$. Бог немислим без $\Lambda\acute{\omicron}\upsilon\omicron\varsigma$ и $\Lambda\acute{\omicron}\upsilon\omicron\varsigma$ немислим без Бога, как свойство немислимо без субстрата. Каждое определение божественной природы по отношению к Богу Отцу должно быть мыслимо как $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$, как долженствующее; а как $\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$, как осуществленное

реально, оно мыслится уже в Сыне. Отношение возможности к действительности, скрытой энергии к актуальной, δύναμις (силы с оттенком возможности) к ἐνέργεια (силе действующей) – вот тот круг аналогий, в котором вращаются философствующие богословы, говоря об Отце и Сыне (августиновская конструкция учения о Троице на основании аналогии с психическим актом самосознания принадлежит последующему периоду).

Подобного рода конструкция отразилась известным образом на субординационизме. Одна из прочных возможностей говорить о равенстве Сына с Отцом заключается в том, что все божеские свойства Отца существуют и в Сыне. Напротив, богословы, говорящие о δύναμις и ἐνέργεια в Боге, когда начинали говорить о Сыне, как личном существе, старались отличить известную черту Бога Отца от таковой же в Сыне; они хотели, например, благодать Отца понимать иначе, чем благодать Сына.

Так, Ориген говорил, что и Сын благ, но не ἀπαράλλακτως; Его благодать есть нечто варьирующееся, тогда как благодать Отца есть нечто постоянное. Сын, таким образом, является ипостасною проекцией божественных свойств Отца, ипостасною сущностью Бога, тогда как Бог Отец мыслится как Самобог (Αὐτόθεος). Если взять аналогию из другой сферы, то это отношение представляется в таком виде. Вообразим себе белое пятно света, белый луч. Он так сложен, что для нашего глаза является простым, до того простым, что перестает даже быть для него цветом, а остается только светом, является чистым пространством, чистым esse без всякого содержания. Когда это белое пятно проходит через призму, то призматические цвета, его составляющие, открываются нашему глазу и выясняется, что это простое esse – весьма сложная сущность, богатая содержанием. Допустим, затем, что этот белый цвет, или свет, имеет внутреннюю необходимость призматически преломляться, что разлагаться на свои цвета для него то же, что светить (существовать). Предположите далее, что, быть может (вероятно, и на самом деле), свои благодетельные действия в природе свет развивает не всегда всею своею совокупностью, а иногда лишь некоторыми, в различных случаях различными, составляющими его цветами, и вы можете судить, какое место занимает Сын в системе древних философствующих богословов, как они представляли себе различие двух, так сказать, форм единого Бога, первичной и производной, и как понимали отношение Слова, как посредника между Богом и миром, к Богу. Бог в Своем содержании, в Своих качествах был бы для нас непостижимым, в силу Своей величайшей простоты, как содержание белого цвета (призматические цвета) не

постигнуто нами до тех пор, пока оно не дано нам в призматической проекции. Климент александрийский определенно выражается, что Бог не может быть предметом познания, потому что существенное средство науки заключается в возможности выводить одно понятие из другого, а Бог есть Единое Первое; по отношению к Нему нет первой посылки; следовательно, и познать Его невозможно. Сын, как $\Sigma\phi\acute{\iota}\alpha \lambda\omicron\upsilon\lambda\omicron\iota\kappa\lambda\omicron\varsigma$ («многообразная Премудрость»), Своим ипостасным существованием выясняя для человека свойства Божий, является необходимым посредником, приводящим мир к познанию Бога.

Обыкновенная схема построения учения о Св. Троице до-никейских богословов: «единый Бог есть Бог Отец», менее ясна, чем положение: «единый Бог есть Отец, Сын и Св. Дух». Это последнее указано в ней лишь *implicite*. Конкретность единства трех Лиц ослаблялась в воззрении древних богословов примесью субординационизма. Тем не менее в основе этой схемы заключался уже плодотворный источник поправок субординационных погрешностей, и она при своем последовательном раскрытии уничтожала эту последнюю теорию и приводила к полному познанию единосущия божеских Лиц и Их конкретного единства.

Учение о Св. Духе было лишь слабо затронуто в рассматриваемый период, потому что в это время мысль богословов вращалась преимущественно около Лица Иисуса Христа. Учение о Св. Духе рассматривалось настолько, насколько представлялось необходимым для установления точки зрения на Лицо Иисуса Христа. На Св. Духа перенесены были, так сказать, готовыми все те догматические итоги, которые выяснялись в учении о Лице Иисуса Христа.

4. Учение о человеческой природе Христа в доникейский период

Другая сторона Лица Иисуса Христа, Его человечество, была разъясняема в доникейский период главным образом в борьбе против гносиса. При общем всем гностическим системам воззрении на мир как на что-то низкое представлялось неестественным такое непосредственное отношение конечного к бесконечному, какое устанавливала христианская церковь в Иисусе Христе. Поэтому вместо действительного воплощения гностики более склонны были представлять Лицо Христа докетически, предполагать, что Он недействительно воспринял человека, а принял только образ человека. Он для всех окружающих Его казался человеком, а на самом деле был призраком.

Против этих докетических воззрений православные богословы с особенною силою настаивали на мысли, что Иисус Христос действительно воплотился, принял действительное человечество. Но так как видимая сторона человека, именно человеческая плоть, есть сторона наиболее ясно представленная Самим Христом в Евангелии и более осязательно выясняющая, что Иисус Христос не был просто призраком, то учение о человечестве Иисуса Христа в противогностической полемике является главным образом в виде разъяснения вопроса о действительности плоти Иисуса Христа.

Но, конечно, древние богословы говорили и о том, что Иисус Христос воспринял полное человечество. В творениях св. Иринея лионского есть немало высоковажных в этом отношении положений. Ириней говорит, что Иисус Христос воспринял полное человечество, из σαρκ, ψυχῆ и πνεύμα, что Христос пролил за нас Свою собственную кровь, дал за нас Свою собственную душу, и Его божественный дух служит соединительным звеном между Богом и человечеством. Он настаивал на полной действительности всей человеческой стороны Лица Христа, указывал высокое сотериологическое значение в том, что Иисус Христос проходил разные фазы человеческого возраста. Иисус Христос был младенцем, был отроком, чтобы освятить младенческий и отроческий возрасты, был юношей, был мужем и, как он полагал, был даже старцем. Но на первый план у Иринея все-таки выдвигается более понятие о воплощении, чем о вочеловечении⁶⁷.

Тертуллиан особенно настаивал на действительности плоти в лице Иисуса Христа против докетов и против других гностиков, оспаривая их

докетизм, и – что особенно важно – признавал, что в Иисусе Христе была не только действительная человеческая плоть, но и душа человеческая. К раскрытию этой мысли он был приведен особым воззрением валентиниан, которые признавали во Христе «саго animalis», что в сущности равносильно было «anima carnalis». Валентиниане, предполагая, что Иисус Христос имел действительное тело, но тело не такое, какое было у других людей, а именно – тело душевное, более тонкое, эфирное, чем материальное человеческое тело (насколько душа в человеке духовнее, нежели самое тело), тем самым устанавливают смешение между телом и душою и делают сомнительным существование во Христе как души, так и тела. Тертуллиан с особою силою говорит, что необходимо для спасения всего рода человеческого, чтобы Христос принял не только действительное человеческое тело, но и действительную человеческую душу.

Вообще, в сочинениях Тертуллиана встречается учение о человеческой стороне Христа в виде весьма развитом, так что некоторые из его положений могли с достоинством стоять и в учении последующих богословов. Например: «мы видим двойственное состояние неслиянное, но соединенное в одном лице, видим Бога и человека Иисуса. Я говорю о Христе. Свойство той и другой субстанции в Нем остается до того неизменным, что и дух производит в Нем то, что ему свойственно (res suas), т. е. значения и чудеса, равным образом и тело испытывает свои страдания, например – голод, потому что обе субстанции действуют с раздельностью, каждая в своем состоянии (substantiae ambae distincte agebant)» (Adv. Prax. 27). Таким образом, различие двух естеств во Христе здесь формулируется с надлежащею богословскою точностью. Тертуллиан не менее энергично указывает и на единство Лица Христова. «Говорится и о Сыне Божиим, что Он умер, в отношении той именно природы, которая одна может воспринять смерть, и о Сыне Человеческом, грядущем во славе Отца. По этой причине и божеская природа во всем Св. Писании представляется под человеческими именами, и человеческая украшается отличиями, непосредственно заимствованными из божеской»⁶⁸.

Одновременно с Тертуллианом на литературном поприще действовал Климент александрийский. Воззрения этого церковного писателя были весьма своеобразны и не лишены доке-тического оттенка. Он с несомненностью полагал, что Иисус Христос воспринял реальное человечество, реальное человеческое тело, хотя не совсем ясно стоит вопрос о том, что он думал о человеческой душе. Таким образом, Климент был чужд доке-тизма, даже полемизировал против него. Но в то же время

реальность этого человечества он определял слишком узко: он полагал достаточным для реальности допустить истинно человеческое существование этого тела, но без существенных его определений, без таких условий, без которых реальность была бы немыслима ни в каком другом человеке. Увлекаясь стоической идеей бесстрастия, он полагал во Христе это бесстрастие в высшей степени. Христос у Климента является как идеал истинного гностика, и так как задачу человека гностика Климент полагал в том, чтобы, насколько возможно, стоять выше страстей, то в Лице Иисуса Христа он видит высшее проявление этого бесстрастия. Для Него не были нужны условия человеческого существования. Смешно было бы думать, что тело Иисуса Христа имеет те же потребности, как и тело другого человека. Спаситель, правда, ел, но ел не для поддержания Своего существования, не для Своего тела, которое было поддерживаемо в своем существовании божественною силою, а чтобы не подать повода думать, что Он – призрак, потому что на самом деле явились люди, которые воображали, что Он открылся только видимым образом. Он был просто бесстрастен: никакое страстное движение, ни удовольствие, ни печаль, не были Ему свойственны⁶⁹.

Ориген в своей христологической доктрине с особенною силою настаивает на совершенной необходимости для искупления, чтобы Христос был совершенным человеком. Церковное учение по этому вопросу *Ориген* формулирует так. Иисус Христос воплотился, пребывая Богом, и вочеловечился. Он воспринял тело, подобное нашему с тем единственным отличием, что оно родилось от Пресвятой Девы и Св. Духа. Иисус Христос родился и пострадал воистину, не призрачно принял Он общую всем нам смерть, истинно умер и истинно воскрес из мертвых. Вследствие этого все верующие во Христа Им искуплены действительно, а не призрачным только образом. В истинно человеческой разумной душе Христовой *Ориген* признавал необходимое средство для соединения Божества с человеческой плотью, хотя антропология Оригена и представляла неразрешимые трудности для признания человеческой души в Иисусе Христе. Ориген держался следующего взгляда на первородный грех. Бог сотворил известное определенное количество конечных духов, различных друг от друга по своим природным задаткам; все они – *tabula rasa*, все были одарены одинаковою свободой, одинаковою возможностью направляться к добру и злу. Различие по нравственному совершенству этих духов есть результат свободного употребления этих естественных возможностей. Серафим по природе не выше человека, и если серафим возвысился до степени первого ангела, то это значит, что он так

пользовался своею свободою. Равным образом и демоны пали по свободному произволению. Первоначально духи совершенно не нуждались в материальном теле, доколе в них действовала одна любовь к Богу, к которому они все стремились, как к своему естественному центру. Но по мере того, как охлаждалась в них эта любовь, начиналось в них, так сказать, центробежное стремление; по мере того, как охлаждалась любовь, они переставали быть чистыми духами и становились душами (ψυχή от ψυ– холод). Для этих охлажденных духов душ и потребовались материальные тела.

С этой точки зрения, Ориген, естественно, не мог допустить, чтобы какой-либо человек начал быть в определенный эмпирический момент своего рождения, – он требовал предсуществования душ. Он предполагал поэтому, что и Христос-человек существовал от начала мира не в предведении только, но и реально. Человек-Иисус, воспринятый в личное единство с Богом Словом, существовал ранее, как личный дух. Этот дух так воспользовался своею естественною свободою, что достиг теснейшего единения с Божеством. Этот человек никогда не охлаждался в своей любви к Богу. Но здесь и лежит неразрешимая трудность для примирения этого учения с христологией Оригена. Является вопрос, каким образом этот человек, оставшийся чистым духом и всегда пламеневший любовью к Богу превыше серафимов, мог стать человеческою душою во Христе? Несомненно, во всяком случае, что, по оригеновскому основному положению, Христос и по Своей человеческой стороне существовал реально до воплощения, и таким образом Его воплощение, Его соединение с телом в единство ипостаси Бога Слова есть момент последующий, составляющий продолжение и, так сказать, награду за предшествовавшее тесное общение человека-Иисуса с Богом. И по вочеловечении это общение все более и более усиливается и, наконец, такое тесное единение устанавливается между ними в момент по воскресении, что человечество становится не только причастным Божеству, но, так сказать, переходит в самое Божество.

Ориген думает, что и человеческое тело во Христе не совсем походило на другие тела; он предполагал, что Иисус Христос имел способность принимать различные образы. Каждый, взиравший на Лицо Богочеловека во время Его земной жизни, видел в Нем то, чего был сам достоин. И такие явления, как преображение, составляли, по мнению Оригена, не исключительные моменты Его человеческого существования, а лишь прерогативное выражение того, что в Нем происходило всегда. Три верховных апостола удостоились видеть Христа преображенным во славе;

но и тем, которые не были этого достойны, Христос всегда представлялся в различных образах (в этом Ориген усматривает своеобразное обнаружение Его, как $\Sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha$ $\rho\omicron\lambda\upsilon\lambda\omicron\iota\kappa\iota\lambda\omicron\varsigma$, в человечестве). Поэтому, хотя Иисус Христос всегда учил в храме, однако до времени враги не могли взять Его, потому что не могли заметить Его.

5. Динамическое монархианство Павла Самосатского

Уже после смерти Оригена и других замечательнейших богословов древнего периода является монархианская доктрина Павла Самосатского.

Павел Самосатский сделался антиохийским епископом около 260 года. Под какими влияниями развилось его учение, неизвестно! Но несомненно то, что он пришел к своеобразному воззрению на Лицо Иисуса Христа довольно рано, так что большой Антиохийский собор 264 года должен был поставить вопрос о православии Павла Самосатского. Но осуждение на этом соборе не состоялось, так как епископу антиохийскому удалось скрыть истинное содержание своего учения, неправославие которого чувствовалось смутно. Даже такой авторитетный епископ востока, как Фирмилиан кесарийский, признал воззрения Павла неправославными, но отказался дать свое согласие на осуждение Павла Самосатского, потому что тот обещался исправить свое учение. По всей вероятности, на этот собор был приглашен и Дионисий александрийский. Но он отказался, ссылаясь на свою старость и болезнь, и выразил свои воззрения в послании, присланном с одним пресвитером (вероятно, Евсевием лаодикийским). Характеристичною чертою этого послания было то, что оно было адресовано не к антиохийскому епископу, а к антиохийской церкви. О епископе не было упомянуто, ему даже не посылались приветствия. В этом усматривалось *implicite* достаточное осуждение Павла.

Вопрос об учении Павла не сходил со сцены. В то время соборный институт действовал с известною регулярностью, и всегда поднимался вопрос о Павловой учении. В самой Антиохии собирался два раза собор, потому что Фирмилиану приходилось дважды иметь дело с Павлом Самосатским. Наконец, в 268 или 269 году был последний великий собор. Вопрос о дате этого собора запутан вследствие неточности истории Евсевия и его хроники. Этот собор был еще при жизни Дионисия римского. По одному документу, Дионисий умер в 269 году. Но исследователи предполагают, что это указание ошибочно, и считают годом смерти 268. Следовательно, и собор был в 268 г. На этот собор был приглашен Фирмилиан. Он уже прибыл в Таре, и все ждали его на собор. Но в Тарсе он заболел и скончался. Председателем на соборе был Елен, епископ тарсский, вторым лицом был Именей иерусалимский. Послание собора было писано от имени епископов и пресвитеров. В числе последних упоминается, между прочим, Малхион, который играл

существенную роль на соборе. Он был представителем софистической школы и содержал училище, где наряду с прочими предметами преподавалась логика, преподаватели которой назывались софистами. Поэтому он необходимо должен был быть выдающимся диалектиком. Как диалектик, он только и мог померяться с Павлом. Но, однако, потребовалось, чтобы тахиграфы записывали рассуждения, – так сложна была система Павла и так он изворотливо держался. Благодаря этим тахиграфам можно было составить надлежащее понятие об учении Павла. Состоялось осуждение Павла, и преемником ему был назначен Домн, сын епископа Димитриана ⁷⁰.

По учению Павла, насколько выясняется оно из отрывков, дошедших до настоящего времени, Бог есть единое лицо – εν πρόσωπον. Это единое лицо или единая ипостась имеет смысл в высшей степени точный и конкретный. Это такое единство, которое никак не могло развиваться во множество. В этом конкретном Боге есть Λόγος; но этот Λόγος не есть ипо-стасный Сын Божий, а есть только заключающееся в Боге не-ипостасное знание (σοφία). Иногда Λόγος у Павла называется Сыном, рождающимся от Бога без Девы Марии предвечно, но тем не менее Λόγος-Сын не есть ипостасный *. Таким образом, существование Христа, как исторического лица, нисколько не нарушает единства Божества: до воплощения Слово, как ипостась, не существует, а если Павел приписывает Ему предвечное бытие, то только в предопределении Божиим и предвоз-вестительно (τω προορισμῳ μὲν про αἰώνων ὄντα, προκαταγγελ-τικῶς), как лицу, имеющему существовать на земле.

Бог – ἡ πρόσωπον – μή εἶναι τον υἱόν του Θεοῦ ἐνυπόστατον, ἀλλά ἐν αὐτῷ θεῷ – ἐν θεῷ ἐπιστήμη ἀνυπόστατος – εἰς Θεός ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱός αὐτοῦ ἐν ὁῶτψ ὡς λόγος ἐν ἀνθρώπῳ) – Λόγος προφορικῶς – ὁ πρό αἰώνων υἱός – τον λόγον ἐγέννησεν ὁ θεός ἀνευ παρθένου καὶ ἀνευ τινός οὐδενός ὄντος πλην τοῦ θεοῦ καὶ οὕτως υπέστη ὁ λόγος. (Бог – одно лицо – не есть Сын Божий *существующий* [отдельно], но в самом Боге – в Боге неипостасное знание – един Бог, Отец и Сын, сам в себе, как слово в человеке – Слово изреченное – предвечный Сын – Бог родил Слово без Девы и без кого-либо другого кроме Бога; и таким образом *стало* Слово). См. А. Harnack, Artik. «Monarchianismus» в Herzog-Plitt-Hauck, Real-Encyclopadie ffir protest. Theologie und Kirche. 2 Aufl. В.Х.С. 195 (3 Aufl. (1903) В. XIII, S.320).

В действительности Сын Божий явился ипостасно сущим лишь в воплощении. Но нельзя представлять, что в момент воплощения возникла особая ипостась в Боге. Слово сошло на человека Иисуса, как ранее сходило на пророков, только с преимуществом, в большей мере и силе.

Собственно о воплощении у Павла Самосатского не может быть и речи. Это было лишь сосуществование премудрости со Христом. Признавая Христа человеком (άνθρωπος εντεύθεν, δεῦρο, κάτω), Павел допускал только степенное отличие Его от всех предшествующих пророков. Он стоит в теснейшем отношении к Λόγος'ν, чем все пророки, тем не менее никакое физическое соединение божества и человечества не могло иметь места, потому что Бог и человек во Христе две отдельные природы и два лица: они άλλος και άλλος (иной и иной), а не только άλλο και άλλο (иное и иное, αί διάφοροι φύσεις και τα διάφορα πρόσωπα – άλλος γάρ ёστιν Ιησοῦς Χριστός και άλλος ο Λόγος, различные природы и различные лица, ибо иным является Иисус Христос и иным Слово). Между Христом и Λόγος'ом могло установиться только отношение соприкосновения (συνάφεια κατά μάθησιν, κατά θέλησιν, κατ' ένέργειαν) в смысле единства знания, желания, действия, но Λόγος нельзя мыслить как существо, осуществившееся в теле (ουσία ούσιωμένη έν σώματι).

Павел старался оправдать такое учение об отношении божества и человечества. Он находил, что, во-первых, никакое другое отношение кроме συνεργεία между различными лицами и не мыслимо. С другой стороны, отношение по существу и не нужно, потому что оно унижительно для Христа-человека, потому что тогда нравственное лицо Христа теряло бы свою ценность; отношения, утверждающиеся на неотразимых законах природы, не вменяются в похвалу, и восхваляют только то общение, которое свободно устанавливает дружба. В ответ на возможное возражение, что отношение, не имеющее под собою другой почвы, кроме настроения воли, может легко изменяться, Павел развивает теорию «непрерывного и всегда возрастающего движения дружбы», которое исключает мысль о том, чтобы единство божества и человечества во Христе когда-либо прекратилось. Рассматривая учение Павла Самосатского о Боге в Самом в Себе, мы видим, что оно в своей основе тождественно с учением других динамистов: Λόγος – безличен, и Христос, как лицо, от вечности не существует. Но Павел усвоил и лучшее достояние тогдашней церковно-богословской литературы. Хотя Христос является у него человеком обожествленным, однако его, кажется, нельзя упрекнуть в субординационизме. Это воззрение возможно лишь там, где мыслятся два самостоятельных лица; но так как Павел признает Λόγος непостасною мудростью Бога Отца, – вопрос о подчинении сам собою уничтожается. Сравнивая философские предположения Павла Самосатского и католических богословов, мы видим, что они совершенно расходятся. Те исходят из платоновских представлений о Божестве, первое лицо является

у них с чертами отвлеченного единства без определенного содержания. У Павла, напротив, Бог-Отец является совершенно конкретным, понятие о нем содержательно. Павел приписал Ему премудрость и слово в смысле неипостасных качеств. Таким образом, вопрос о бытии Сына у Павла Самосатского лишается философской почвы. В Лице Христа Павел выдвигает на первый план Его человеческую сторону. Христос стал Богом по единству действия и воли человека с Λόγος'ом. Павел обосновывает эту мысль на учении о достоинстве человеческой личности, указывая, что при ином сочетании жизнь Христа не имела бы нравственной цены. В этом последнем пункте Павел Самосатский сближается с Оригеном. Последний, признавая великое значение свободного подвига, и самое вочеловечение Слова рассматривает как воздаяние человеку Иисусу, существовавшему от начала мира (не в предведении, а ипостасно). Но для Павла Христос до воплощения существовал лишь в предведении.

Борьба с Павлом Самосатским дала одну подробность, чрезвычайно важную для последующей истории спора о божестве Иисуса Христа. Отцы Антиохийского собора, осудившие Павла Самосатского, отправили послание, в котором, излагая православное учение, высказали, между прочим, что Сын не есть единосущен Отцу, вследствие чего стали в прямое противоречие с никейским символом. Когда в IV веке велась борьба против никейского символа, то Иларий пиктавийский узнал, что деятели против православия в Геллеспонте и Азии выставили основанием против омоусиан это именно послание. Для не отличающих идеи от ее оболочки это обстоятельство имело чрезвычайно важное значение. Посему признававшие никейский символ говорили, что не следует ли отвергнуть это послание, как недействительное. Но предположить неподлинность последнего было невозможно, и сам Иларий пиктавийский относился к нравственному характеру противников с уважением (De synod. 81. 86). Затем этот факт признал Василий Великий.

Относительно его имел возможность высказаться также и св. Афанасий Великий. Но он не имел пред собою самого послания. Но в принципе он не отвергает возможности послания. Приводить в столкновение, говорит он, никейских отцов с теми неприлично, ибо все они отцы, и неприлично утверждать, что эти сказали хорошо, а те худо, ибо все во Христе почтили; на этом же основании не имеет значения и различное число тех и других (по Афанасию, на Антиохийском соборе было 70 епископов, по Иларию пиктавийскому – 80, но во всяком случае не 180, как сказано в актах III вселенского собора). Нельзя сравнивать их и в отношении времени, в какое жили те и другие, чтобы не оказалось, что

отцы, жившие прежде, уничтожили отцов последующих. Таким образом, Афанасий Великий, не имея документа, лишен был возможности толковать по существу, но он не оспаривал, что в послании антиохийских отцов могли заключаться указанные слова. Он стоял лишь за то, что все отцы, и потому христианин должен смотреть на всех их, как на православных, и устранять толкования, которые бы делали их противоречащими. Очевидно, св. Афанасий не стоит на стороне дешевой критики, которая желает умолчать, затемнить неприятное. Он принимает факт, но не желает приводить в столкновение отцов. Следовательно, вообще Афанасий не отрицает послания (De synod. 43).

Трудно понять смысл этого неблагоприятного суждения отцов собора о термине, служащем теперь для выражения православного учения. Иларий пиктавийский и Василий Великий читали послание, но их сообщения о нем противоречивы. Св. отцы представляют два неодинаковые объяснения этого, а) Павел словом $\rho\alpha\theta\acute{\omicron}\sigma\iota\omicron\varsigma$ пользовался для отрицания ипостасного бытия Слова ($\theta\epsilon\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha \acute{\upsilon}\rho\acute{\omicron}\theta\eta\sigma\iota\varsigma \pi\rho\acute{\omicron}\sigma\omega\lambda\omicron\nu$: тождество лица Отца и Сына). Так Афанасий Великий и Иларий. б) Отцы вынуждены были так отнестись к слову «единосущный» одним полемическим приемом Павла Самосатского. Если, говорил он, мыслить Сына единосущным Отцу, то придется допустить нечто нелепое: прежде Отца и Сына предположить какое-то общее Им существо, по отношению к которому Они являются единосущными, как позднейшая его формация (как две медных монеты в отношении к меди). Так Василий Великий и опять Афанасий Великий. Василий Великий в послании к каноникам (женщинам девственницам, ер. 52, al. 300) рассуждает так: «Сошедшиеся на собор против Павла выразили порицание этому слову, как неблагозвучному; ибо, говорили они, это выражение возбуждает представление о существе и о тех, которые от одного существа, посему существо представляется разделенным». Так, например, медь разделена между монетами, которые из нее сделаны. Но существо не старше логически понятий Отца и Сына. Нечестиво было бы сказать это, ибо что может первенствовать пред тем, что есть нерожденное? Посему воззрение это делает Отца и Сына братьями, утверждая их происхождение от одного. Очевидно, и Иларий пиктавийский и Василий Великий не имеют точных сведений об учении Павла Самосатского. По первому объяснению, Павел сам признавал единосущие, по второму – он отвергал его.

По-видимому, заявление послания антиохийских отцов объясняется особым свойством рассуждений Павла Самосатского. Кажется, вся тактика его состояла в том, что он допускал положения противников, но

таким образом поворачивал их, что с естественностью делал из них какой-либо нелепый вывод, вследствие чего падали и самые положения. Это видно, между прочим, из того, что Павел не допускал ипостасного бытия Слова по божеству, а между тем у него встречались выражения (например, ο λόγος υπέσθη), по которым можно бы заключить о противном.

II. Опыт системы христианского гнозиса Оригена

Гносис и монархианство требовали усиленной борьбы с собою учителей церкви. Гносис удерживал в себе чисто языческие начала, лишь покрытые христианской оболочкой. Монархианство не только возникло на почве христианской, но обязано ей своим происхождением. Обнаруживавшееся в появлении мо-нархианства движение не прекратилось и в позднейшее время, выразившись в истории христологических споров. Не только в арианстве, но и в несторианстве чувствуется несомненная связь с монархианством динамистическим через доктрину Павла Самосатского, а в евтихианстве и монофелитстве – с модализмом*.

Что касается монтанизма, то монтанизм есть уже собственно раскольническое движение. Он, как и всякий раскол, начавшись с мелочей жизни, пришел к отделению от церкви. Так и всегда бывает. Достаточно взглянуть на русский раскол, который от обрядов перешел к колебанию самого существа церкви и дошел до таких явлений, как, например, беспоповщина. Монтанизм по своему существу не мог иметь и не имел прямого влияния на развитие догматической науки, так как он догматов в целом не затрагивал и содержал их те же, что и остальные христиане

Борьба с этими направлениями дала богатый материал богословско-научному знанию. Желая основательно и научно отнестись к гностицизму, христианские писатели должны были серьезно взяться за языческую философию, на что невольно наталкивали их интеллигентные противники.

В трудной борьбе против гносиса богословие пошло двумя путями. Западное богословие заняло вполне консервативное, только отрицательное положение: оно старалось осудить гностицизм даже без полемики с ним, требуя от него доказательств действительного преемства гностических учений от апостолов и отсутствие этих доказательств обращая в признак неправоиспособности гностиков предлагать свое учение. Восточное богословие, в лице представителей знаменитого александрийского огласительного училища, взяло на себя положительную часть задачи: удовлетворить естественным стремлением образованных христиан к знанию лучше, чем это делали гностики, противопоставить доктринам последних систему, вполне церковную по содержанию и более их научную, разъяснить смысл церковного догмата, который философски выше и глубже, чем еретические измышления. На долю *Климента* выпал труд оправдать такую постановку полемики, оправдать самую

возможность церковного гносиса и законность научного стремления все испытывать. Климент не столько намечает содержание церковного гносиса, сколько воспекает самого христианина – гностика, доказывая, что это – идеальный христианин (мнимое изречение Христово: $\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon\ \delta\acute{o}\kappa\tau\omicron\iota\ \tau\rho\alpha\lambda\epsilon\zeta\acute{\iota}\tau\alpha\iota!$ [Str. I, 28]) ⁷¹.

Лишь *Ориген* (f 254) сделал опыт научного изложения христианского учения. Он хочет быть вполне консервативен (церковен): *regula fidei* – мера его доктрины; ничто ей противное не должно иметь места в его учении. Но он хочет вести дело научно: под догматические положения церкви подвести разумные основания, восполнить заключениями на основании данных Писания и разума пробелы в «правиле веры» и построить из элементов вероучения цельную логичную систему*.

Наиболее полно и удовлетворительно система *Оригена* обследована в сочинениях: *G. Thomasius*, *Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des dritten Jahrhunderts. Niirnberg 1837. E. R. Redepenning*, *Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. B.I-II. Bonn 1841–1846. F. Bohringer*, *Die Kirche Christi und ihre Zeugen. B.V: Origenes. 2 Aufl. Stuttgart 1874.* [Известны кроме того: . *Denis*, *De la philosophie d'Origene. Memoire couronne par l'Institut. Paris"1884. Fairweather*, *Origen and greek Patristic Theologie. Edinbourg 1903.* Ср. также статьи об *Оригене* вообще: *B. F. Westcott* в *Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography. Vol.IV (1887)*, 96–142; *E. Preuschen* в *Hauck's Realencyklopadie fur protest. Theologie und Kirche. B.XIV (1904)*, 467–488]. У нас в России: *Г. Малеванский*, *Догматическая система Оригена. (Труды Киевской Дух. Акад. 1870).*

Начало всего сущего есть Бог *Отец*, благий и сущий, непостижимый уже потому, что в совершеннейшем единстве содержит всю полноту Своих определений, самым бытием Своим, как $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$, предполагающий бытие Слова-Сына и в Нем, как Своей $\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$, Себя открывающий, Его рождающий не из существа Своего, но существом Своим, вне пространства и времени, всегда, днесь, непрестанно, от вечности.

В догматической системе *Оригена* *Сын* имеет то же значение, как зоны и плерома в лучших, наиболее развитых гностических системах. Это – раскрывшаяся в разнообразии, реально осуществившаяся в живом личном Духе сумма божественных предикатов, предполагаемых в Отце, но еще в безразличном единстве. Сын есть посредник между абсолютным Богом и конечным миром, в гносеологическом смысле – как существо, в отдельной, законченной определенности открывающее в Себе миру каждое из свойств Отца, в метафизическом смысле – как существо, самым бытием своим приводящее в бытие все существующее, как Творец мира.

Сын, по Оригену, подчинен Отцу и по сущности. Необходимо предполагаемый самым *существом* Отца, Его присносущее выражение, Сын, однако же, родился не из *существа* Отца, – это было бы слишком материально, походило бы на гностические эманации, – не единосущен (или не равносущен) Ему, поскольку все Его божественные свойства индивидуальны, присущи Ему в иной форме, чем Отцу (в Отце они δύναις, потенциальность, в Сыне ενεργεῖα, действительность), и Сын по божеству не есть то, что есть Отец (например, Отец *есть* ἀγαθός, благ, – значит, Сын *не есть* благ просто: Он только образ благости; Сын *есть* премудрость, – следовательно, Отец *не есть* премудрость: Он выше ее, Он премудр и источник премудрости).

Этот принципиальный субординационизм (впрочем, не ари-анский) в дальнейшем развитии системы Оригена обрисовывается штрихами несколько более грубыми. Полагают, что в системе Оригена он составляет такую же необходимость, как субординационизм эонов: чтобы быть посредником, Сын должен стоять ближе к миру. Справедливость этой мысли остается недоказанной: факт тот, что Сын есть посредник *и* (σὺν ἡσ) ниже Отца, что черты, благоприятствующие этому посредству, *вместе с тем* рассматриваются как некоторый *minus* в природе Сына сравнительно с природою Отца; но не видно, чтобы Сын был ниже Отца *для того, чтобы* (propter hoc) быть посредником между Ним и миром. По Оригену, и при равносущии с Отцом Сын мог бы посредствовать между миром, умаляясь только κατ' οἰκονομίαν, путем приспособления к миру. Вернее, субордина-ционизм Оригена есть дань его веку, когда все богословы понимали отношение между Отцом и Сыном более или менее с этой точки зрения (субординатически).

Св. Дух в системе Оригена подчинен Отцу и Сыну и происходит через Сына. Но философски Его значение в Троице не выяснено, да – пожалуй – и не могло быть выяснено до тех пор, пока отношение между Лицами Божества пытались понять не под формою личной жизни духа, процесса самосознания, а с точки зрения отношения между сущностью и ее определениями. Таким образом, действительное посредство между Богом и миром у Оригена представлено только в Сыне.

Каким же образом на бесконечном обосновывается *конечное!* Для Оригена эта задача решается просто. Он признает как факт, что, по свидетельству Св. Писания, Бог всемогущ. А коль скоро между божественными определениями есть и это, – и оно не может быть только потенциальным, а должно раскрыться актуально. Но по самой своей сущности всемогущество (Παντοκράτωρ Вседержитель) предполагает

объект (πάν), на который оно направлено (κράτει). Этим объектом может быть только конечный мир. Мир (το πάν) должен существовать, потому что Бог всемогущ (Πάντο–κράτωρ). А далее, так как в Боге все вечно, и не может быть постепенного перехода от возможного к действительному, то и объект *актуального* всемогущества должен *реально* (не только идеально) существовать от вечности: он, – если позволительно так выразиться, – современен Богу и *после* Него в смысле только причинном, но отнюдь не во временном.

Этот вывод мира из божественного всемогущества может казаться слишком внешним и нефилософским (можно спорить: считать ли всемогущество определением самого существа Бо-жия, или оно стоит к Богу в таком же отношении, как понятие о Нем как Искупителе, Спасителе?). Белые нити, бросающиеся в глаза в этой аргументации, затушевываются в другом, параллельном этому объяснении. По (платоническому) представлению Оригена, благодать есть сама сущность бытия Божия; сказать: «Бог есть сущий» – это все равно, что сказать: «Бог благ». (1. Аз есмь *сый*, ο ὢν А; 2. Никто же *благ*, αγαθός, токмо един Бог Отец В; А В). Но благодать может быть только деятельною и с полнотою выразится лишь тогда, когда есть и низший (не равный Богу) объект ее (например, милосердие в ипостас-ных отношениях Троицы не может иметь проявления). Таким образом, Бог *есть*; следовательно, и мир *должен существовать*.

Из этого вы видите, что вопрос о происхождении конечного из бесконечного у Оригена имеет другую постановку, чем в развитых гностических системах. Эти стараются наглядно показать, как из бесконечного образовалось конечное (*процесс* перехода от абсолютного через его ограничение – к конечному); Ориген указывает только, *почему* бытие Бога ведет и к предположению бытия мира.– Мир получает свое бытие через Слово: если бы те божественные свойства, которые его предполагают, могли оставаться только в возможности, мир мог бы существовать только идеально; но они существуют не δυναμις только, но и ενεργεια, и эта энергия божественного Существа, Его актуально существующие определения, есть Слово. Следовательно, от Сына мы непосредственно переходим к миру. Все воззрение Оригена на современный лад можно бы выразить в таком образе. Бог есть свет, всецелый и нераздельный; в Сыне он всецело же дан во всем разнообразии призматических цветов. Свет окрашенный (голубой или синий) для нашего взора кажется уже более осязаемым, стоит ближе к телам, чем свет чистый, белый, цельный. Так и Сын – ближе к миру.

Если в этом представлении о посредничестве Слова Ориген несколько сближается с гностиками, то в целом его понятие о мире совсем другое. Для гностика мир есть или химическое смешение бесконечного с небытием, или патологическое отложение самого бесконечного (аффекты Софии). Следовательно, и в том и другом случае мир до известной степени божественной природы (и как *субъект*). Этой пантеистической черты нет у Оригена: мир есть только *объект* божественной природы. Если мир есть божественная идея, мысль Божества, то для гностика это значит, что мир есть сама (объективировавшаяся) мысль как психическое состояние; для Оригена это – мысль как ее логическое содержание.

По теории Оригена, вечная благость предполагает и вечный объект ее. Это ведет к безначальному и бесконечному миру. Из этого *contradictio in adjecto* Ориген выходит, полагая целый ряд миров, преемственно сменяющих друг друга, бесконечных в своей совокупности, конечных в единичности, индивидуальных и вместе с тем объединяемых тождеством субстанций, их составляющих. Эта смена не есть бесцельное круговращение: миры не повторяются, потому что, при единстве субстанций, каждый мир имеет свой определенный образ, индивидуальный в полном смысле. Эта смена миров, при таком разнообразии, имеет высокую нравственную цель. Это переводит нас к теодицее Оригена, к его ответу на вопрос: *откуда зло в мире!*

Болезненный смысл придавали этому вопросу случаи, в которых выяснялось несоответствие между нравственным состоянием и внешним положением человека. Потому и приходилось говорить о зле в мире, что здесь замечали бездну страданий, видимо незаслуженных. Показать, что в каждом частном случае страдание адекватно преступности и ею обусловлено, – значит решить вопрос о зле в мире. Но вопиющий факт тот, что человек, брошенный в мир, по-видимому, случайно и, конечно, помимо собственной воли, подпадает под его гнетущие условия, под которыми он фактически не может остаться безгрешным, падает в трагической неравной борьбе и затем страдает. За что же?

На эти вопросы, на которые опирается гностический пессимизм, Ориген умел дать ответ оптимистический.

Мир совечный Богу и первосозданный был мир чистых духов. Все они одарены нравственною свободою *in statu aequilibrii*, в состоянии полного равновесия, с равною возможностью выбора между добром и злом. По природе, по своим нравственным задаткам, эти духи безусловно равны друг другу. Какое-либо неравенство между ними было бы произволом со стороны Бога и в отношении к ним несправедливостью. Они сами должны

были стать виновниками своего состояния: не природа, а мера свободного самоусовершенствования установила различие между высшим из серафимов и последним из ангелов. Эта же мера положила различие между ангелом и человеком. Дело в том, что одни духи (πνεύματα) стремились к высшему, другие пошли обратным путем: в них охладела любовь к Богу, и в этом состоянии нравственного холода (ψύχος) их природа настолько сгустилась, что они стали уже не духами, πνεύματα, а душами, ψυχαί, для существования которых еще более грубое материальное тело становится необходимостью.

Таким образом, материальный мир вызван к бытию нестроением в высшем конечном мире, отпадением духов от единства с Богом, и души существуют прежде своих тел. Гностики (валентиниане) хотели представить, так сказать, постепенную материализацию самого божественного начала, у Оригена этот процесс имеет место в сфере конечного, хотя и духовного мира. Нравственную сторону своей задачи гностики удовлетворительно не решают. Падает София, страдает Энфимисис (Ἐνθύμισις), в материальном мире живут порождения этой последней, падению горней Софии не причастные. Здесь Ориген имеет перед гностиками огромное преимущество. На страдания в материальном мире обрекаются сами существа согрешившие; их земная жизнь ими заслужена, есть необходимость и нравственная и физическая. Их земной путь оказывается тернистым прежде, чем они успевают запятнать на земле себя личным грехом. Но, говорил впоследствии Августин, они страдают потому, что они уже греховны (однако же лично они в том грехе не виновны); они страдают, утверждает Ориген, потому, что они сами лично согрешили; они только не помнят этого, но их кара совершенно ими заслужена.

Однако же и помимо этого мир материальный не зло; не зло и эти страдания, потому что их цель – спасение. Посредник между миром и Богом при творении, Слово-Христос, есть и Искупитель; Он должен выискать и спасти погибшее. Он все приведет к тому единству, когда все будут одно с Богом, как Он и Отец, – одно. И с этой целью Отец предал Ему царство миро-правления. Принцип Его есть тоже благодать, только не в чистом своем элементе, а в состоянии οἰκονομίας, применительно к данному состоянию душ. Эта благодать есть правосудие, начало целесообразного действия, и его носитель – Логос (не Отец, Который - αὐαθός αὐάλη).

Известное число духов пало и стало душами, но степень падения каждой души различна. Применительно к этому различно и самое тело и

земная судьба каждого индивидуума. Дух может пасть так глубоко, что заслужит воплощение в теле омерзительного животного, и виновность его может быть сравнительно так легка, что он будет послан в тело великого праведника. В итоге земной жизни может получиться известная сумма добрых навыков, исправление усвоенного прежде порока; но может быть и более глубокое падение. Для дальнейшего усовершенствования (очищения) души снова посылаются в материальные тела; но, очевидно, судьба их должна быть иная; нужно ударить на новую сторону их личности; повторение пережитого не имело бы воспитательного значения. Так идут миры за мирами, с разнообразною историей, с изменяющимися личностями, и однако же с теми же действующими субъектами (субстанциями) и с тою же конечною целью: все очистить, все искупить, все восстановить в единство.

Великий царь мира, Слово, в божественнейшем и всео-вершенном смысле бывает всем для всех, одних врачует, просвещая других, поражая жезлом земных скорбей третьих. Он и А и Ω человеческой истории, сокровеннейший смысл всех разнообразных мировых осложнений. Но помимо этих откровений постоянных, Он, наконец, явил Себя как Искупитель чрезвычайным образом, Сам явившись на земле человеком и пожив с людьми.

При своем представлении о пред существовании душ, о свободе конечных существ как последней основе их определенного состояния, знаменитый александрийский учитель в учении о *воплощении* [как было уже выше сказано] имел дело с трудностями, ему одному свойственными. Душа Христова должна существовать раньше воплощения и заслужить (в известной степени) высокое блаженство личного соединения с Богом Словом. Действительно, между всеми сотворенными конечными духами только один показал совершенство свободы, никогда не уклонялся ко злу, постоянно совершенствовался в добре и ни на мгновение не прерывал Своего единения с Богом. Это был дух Иисуса. Через это высокое совершенство Он удостоился теснейшего единения с Богом Словом, так что они – едино, как душа и тело – одно. Как представлял это доисторическое единение человеческого духа и Слова Ориген, было ли это личною жизнью их, это неизвестно. В истории догмата Ориген знаменит тем, что первый ввел слово θεάνθρωπος, богочеловек [De princ. II, 6, 3]. Вопреки докетизму, он хотел твердо сохранить действительность обеих природ во Христе. Он ясно учил, что Христос не только воплотился, но и вочеловечился, принял не только человеческое тело, но и разумную человеческую душу. Она составляет естественное посредство между

абсолютным духом, Богом, и материальным организмом, телом, необходимое для их единения условие. Христос пришел спасти всего человека, всего человека Он должен и воспринять в единство с Собою. Но из антропологии Оригена вы видите, что он не был в строгом смысле трихотомистом: душа человека в своей глубине содержит чистое зерно духа, необходимо предполагает его самым своим существованием; но дух есть отрицание душевного; в духе нет души. К сожалению, Ориген не всегда держался этой терминологии точно, и его христология не ясна. По принципу, Христос не мог воспринять человеческой души; безгрешный дух Иисуса всегда *пламенел* любовью к Богу и не сделался *душою*. Разве только τῆ οὐκοβοῖα, в целях искупления, этот дух принял на Себя и душевные свойства, кроме греха, и вместе с Словом воплотился, отелесился в девственной утробе Марии. Как бы то ни было, но Ориген понимал не аллегорически, а в строго историческом смысле свидетельства Писания о постепенном духовном развитии человечества Иисуса, исполнявшегося премудростью и возрастом.

Цель воплощения – откровение Божества человечеству, освящение человеческой природы личным единением с Словом. Вся Его жизнь имела высший символический смысл, гностическое значение. Но страдания Христа – не призрак; они имели и высокое искупительное значение: на Себе понес Он грехи наши и претерпел то, что должны бы мы претерпеть. Оно простирается даже не на одних только людей, а на весь конечный мир. «Было бы нелепо думать, что Христос пострадал за людей, но не пострадал и за ангелов: ведь и самые совершенные между ними тоже не безгрешны: *И звезды не чисты пред лицем Его (Иов. XV, 15)*".

Для гностиков страдания Христа оставались камнем преткновения; не понял их в истинном смысле и Ориген. Они были искупительною жертвою за человечество, ценою, λύτρον, но кому? Кто получил этот выкуп? «Он дал *душу Свою ценою за многих (Матф. XX, 28)*. Но кому же именно? Конечно, не Богу, а разве только лукавому. Ведь он держал нас, пока не получил за нас в плату души Иисуса. Но он ошибся в своих расчетах: и получив, не мог овладеть ею и удержать ее». И таким образом лишился всего своего царства. Над нами он властвовал по справедливости. Душою Иисуса он хотел завладеть не по праву. Она послужила ему платою, для него самого бесполезною. В этом странном взгляде, от которого не свободен был и св. Иринеи лионский, Ориген сближается с гностиками. Те тоже не могли понять положительной стороны искупительных страданий и потому всею силою ударяли на отрицательную – поругание над князем мира и его ангелами и разрушение дел их.

Эсхатология Оригена дошла до нас в крайне запутанном виде, благодаря цензорскому усердию Руфина, а отчасти нерешительности в заключительных выводах и самого Оригена. Миры сменяют друг друга, и воспитательные цели человечества достигаются постепенно. Кажется, Ориген думал, что существование каждого отдельного мира завершается частным судом, после которого «чистительный огонь», *πυρ καθάρσιον*, довершает педагогическую роль странствования души в мире. Во всяком случае, после каждого мира достигается лишь частичное, а не всеобщее усовершенствование, плоды которого разрушаются иногда последующими новыми грехопадениями духов, так что последующий их *μετεψύχωσις* и новый мир становится необходимостью.

Но в принципе Ориген был склонен к мысли, что будет некогда мгновение, когда нравственное направление свободы духов будет, наконец, упрочено; греховные пятна в мире конечном изгладятся окончательно. Сын восторгается над всеми Своими врагами. Цель воспитательного руководства миром будет достигнута, и Он приведет всех к безграничной любви благого Отца. Царство правосудного Сына есть лишь предварительная ступень царства благого Отца. Бог дал Ему царство над миром и примет его из рук Сына только чистым и безгрешным. Сын предаст Свое царство Богу Отцу не прежде, как после окончательной победы над всем злым, когда ничего злого не останется, когда решительно все добровольно покорится воле Отца. Следовательно, мучение грешников, это состояние бого-отчуждения, не может быть вечным. И самый диавол некогда должен раскаяться и очиститься. Все материальное сделается излишним и возвратится в небытие. Тогда-то наступит великое мгновение – восстановление всего в единство с Богом. *Сам Сын покорится* в лице воспитанного им мира *Покорившему все Ему, да (и) будет Бог все во всем (1Кор. XV, 28)*.

На этом пункте оптимизм Оригена достигает своего зенита. *Αποκατάστασις* гностиков никогда не бывает полным: остаются страдающие психики. И вечные терзания их кажутся некоторым из гностиков (Василид) с этической стороны до такой степени беспричинными, что приходится вводить туман «великого неведения», чтобы, притупив самочувство психиков, заглушить их мучения. У Оригена, напротив, ничто существующее, чувствующее и самознающее не погибает. Ни один из самых слабых даже мировых тонов не пропадает для окончательной гармонии. Не остается в конце концов ничего нечистого и ничего несчастного. Добро торжествует видимо. Все в единении с Богом, и Бог, благодетель и любящий, все во всем.

В системе Оригена, нецерковной в значительной дозе своих предположений, мы имеем самый полный славный образец христианского гносиса на церковной почве, самое цельное выражение успехов христианского богословствования в первые века и первую систему христианского догматического богословия.

III. Монтанизм

Довольно своеобразное, среднее положение между ересями, с одной стороны, и расколами в тесном смысле этого слова с другой – занимает так называемый монтанизм. Гносис можно считать прототипом всех ересей, потому что исходное заблуждение гностиков было заблуждение мысли. Они погрешали главным образом в учении*. Напротив, схизма обыкновенно не представляет своей собственной догматики, и если интересуется догматическими вопросами, то главным образом в полемических видах – доказать законность своего отделения от церкви. Монтанизм представляет близкую аналогию с расколами, но поставить его на один уровень с ними нельзя, потому что все-таки эти сектанты развили свое довольно своеобразное учение, которое далеко отделяет их от других сектантов.

Гносис имел роковое влияние на употребление слова $\alpha\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$; со времени гностицизма $\alpha\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ ($\alpha\rho\acute{\epsilon}\omega$ – беру, избираю) стало являться чем-то низким, недостойным, ересью в нашем смысле слова. Напротив, для истинных греков $\alpha\beta\upsilon\lambda\omicron$ было не только не предосудительным, но даже желательным явлением. В этом смысле ап. Павел в послании к Коринфянам говорит, что «подобает быть между вами (христианами) ересям, дабы явлены были искусные» – $\sigma\iota\ \delta\omicron\kappa\tau\omicron\iota$, т.е. представители чистых правильных воззрений (1Кор. XI, 19). Выбор, $\alpha\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$, между различными воззрениями необходим, чтобы отличить настоящую монету от фальшивой, поддельной. Сам ап. Павел до обращения в христианство жил, по его словам, «в строгой фарисейской ереси» (Деян. XXVI, 5), «ревнитель сын отеческих преданий» (Гал. I, 14). В иудействе были различные $\alpha\rho\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ – фарисеи, саддукеи, – и принципиально иудей не мог смотреть на их существование как на незаконное. Это походит на то обстоятельство, как в конституционном государстве различные партии ведут борьбу между собою за преобладание, но при этом все они имеют одинаковое право на существование. Ап. Павел заявляет, что он проповедует «путь», а не ересь (Деян. XXIV, 14). Путь один, который ведет к известной цели, месту, но на пути иногда приходится делать объезды. Это понятно всякому, кто знаком с проселочными дорогами. Предстоит выбор, какая дорога скорее приведет к цели, и останавливаются обыкновенно на лучшей. В дождливую погоду, например, более удобна горная дорога, между тем как в сухую – преимущественно дорога низменная. С этой точки зрения, и α – вполне закономерный прием, но

выбирать можно лишь между равноправными, в принципе одинаково хорошими величинами. Гносис также выбирал, но выбирал не из лучшего, а из худшего. Гностики принимали все системы, которые удовлетворяли их субъективному ведению. Достоинно замечания, что αἵρεσις, понимаемое в истинном смысле, прилагалось даже и к христианству. Константин Великий назвал последнее «кафолической ересью», каковая была одною из равноправных религий в греческом государстве [Eus. h. e. X, 5, 21, 22: αἱ καθολικῆ, ἡ ἀγιωτάτη].— Схизма, в отличие от ереси, не имеет собственной догматической системы, она на первых порах очень мало интересуется догматическими вопросами и только впоследствии затрагивает их в видах апологических и полемических. Иллюстрацией в данном случае может служить следующий пример из древней церковной жизни. Когда был поднят Юстинианом спор об осуждении известных трех глав – сочинений Феодора мопсуэстийского, Феодорита кирского и Ивы эдесского, в каковых сочинениях находили следы несторианских воззрений, то значительная часть западной церкви (карфагенская) порвала связь с восточною. Таким образом, на этой почве произошел раскол; но многие западные епископы, видя, что это разделение благоприятствует монофиситам и вынужденные необходимостью объяснить простому народу, который ничего не знал о трех главах, причину раскола, хитро придали делу догматическую подкладку. Обвинили константинопольскую церковь в ереси «мертвогонителей» (νεκροβιώκται). Смысл ереси был тот, что константинопольская церковь, осудивши уже умерших пастырей, поступила вопреки 7 члену символа веры, так как, по смыслу этого члена, право суда над мертвыми принадлежит Самому Христу, Который еще не приходил.

Чтобы понять основание, на котором мог утвердиться монтанизм, нужно обратить внимание на почву, общую монтанизму с другими расколами. Христианство явилось в мир, как общество необыкновенно нравственно высокое в жизни своих членов. Помимо возвышенных принципов, которые носило в себе христианство, помимо в высшей степени строгого выбора своих членов, одно обстоятельство поддерживало нравственное напряжение христиан на чрезвычайной высоте. Все предречения Христа о кончине мира, как известно, в Евангелии стоят в связи с предсказанием о разрушении Иерусалима. В настоящее время, когда христианство существует уже вторую тысячу лет, легко, конечно, экзегетически выяснить, что между двумя этими фактами нужно полагать различие. Но в древней христианской церкви было довольно сильно распространено то воззрение, что второе пришествие Христа последует в

скорое время. Иерусалим разрушен, нужно ожидать и скорого второго пришествия Христа. Ожидание близкой кончины мира, ожидание пришествия Христова поддерживало нравственную жизнь христиан на той высоте, какую естественно нужно предполагать в лицах, которые готовились во всякий час своего существования встретить Христа, своего Жениха.

Но по мере того, как церковь разъясняла цель своего исторического существования, по мере того, как проходили десятилетия за десятилетиями, то предположение, что мир скоро кончится, уже начинало терять свою почву. К тому же христианство начало принимать членов не столь высокой пробы, как те, из которых состояла первоначальная церковь; неизлишне заметить здесь, что христиане стали уже не только делаться, но и рождаться. Таким образом нравственный уровень христиан вообще начал понижаться. Состояние древней христианской церкви, интересное в этом отношении, описано в особенности в древнем христианском памятнике, известном под названием «Пастыря Ермы». По наиболее достоверному известию, это сочинение написано братом епископа Пия (ок. 140–155 гг.), в начале 40-х годов II столетия по Р. Х., и написано, как видно из его содержания, прежде всего к христианам римским, а затем ко всем другим христианам. В той картине нравственности, которая разворачивается в этом сочинении, можно усмотреть, что подле лиц, в которых нравственная жизнь заявляет о себе со всею энергиею, так что существует мнение, что они ничем не нарушили той чистоты, которую они получили в крещении, есть немало людей нравственно слабых, есть отпадшие, т.е. люди нравственно холодные, и в особенности много так называемых двоедушных (δίψυχοι), людей, колеблющихся между христианством и миром. Строгим ригористам, которые мерою нравственной жизни христиан брали только идеальную чистоту церкви апостольской, положение христиан данного времени представлялось неудовлетворительным. Существующими церковными властями они оказываются не совсем довольными. И вся эта пресвитерская коллегия с епископом во главе представлялась им впавшею в усыпление. Ерма получает предписание пробудить заснувшую нравственную жизнь христиан, во-первых, возвестить им о близком окончании здания церкви, что стоит в связи с предположением о близкой кончине мира; затем, этому пробуждению ослабевших христиан должно содействовать еще возвешение о наступлении покаяния. Строгие аскеты склоняются в римской церкви к тому воззрению, что для получивших благодать крещения не должно существовать покаяния. Некоторые проповедовали

покаяние лишь однократное, после крещения они отрицали возможность вторичного покаяния для тяжких грешников. Ближайшим основанием для этого отрицания является предположение, что здание церкви завершится очень скоро, и, следовательно, для второго покаяния не открывается места. Таким образом, в церкви замечаются в то время два течения. Одно, направляющееся в сторону приспособления к миру, заурядное течение жизни со своими случайными обыкновенными добродетелями и с довольно значительными недостатками. Затем подле него проходит струю течение более высокое, требование большего нравственного ригоризма, которое в некоторых случаях завершается крайностями. Сам проповедник покаяния, Ерма, занимает, так сказать, посредствующее положение между слабыми и крайними ригористами. Он позволяет покаяние, но только однократное. У ригористов второй брак считается недозволительным. Он признает, что после смерти мужа жена может выходить во второй раз в замужество. Вот эти ригористические элементы христианства и подготовили такое явление, как монтанизм.

По своему началу монтанизм представляет явление, во многих отношениях противоположное гносису. Насколько в гносисе преобладает характер теоретический, настолько монтанизм отличается характером практическим «). Гносис – это доктрина аристократов мысли. Центры, в которых он распространялся, – Александрия, Антиохия, Рим. Монтанизм, так сказать, демократичен и зарождается в захолустье.

Основателем монтанизма был некто Монтан, родившийся в незначительном городке Ардабау на границе между Фригиею и Мизиею. Это был скопец, едва ли не бывший жрецом Кибелы. Первоначальным центром, «новым Иерусалимом» этого движения была Пепуза, маленький незначительный городок во Фригии. Самая Фригия, с точки зрения интеллектуальной, не пользовалась доброю репутациею: на нее смотрели так же, как в настоящее время англичане смотрят на ирландцев. Но нравственный характер этих простецов был довольно высокий. Эти люди вообще были замечательно честны, божились крайне редко. В несколько угрюмом естественном складе фригийцев заложено было глубокое религиозное чувство, сказавшееся в особом исступленном культе Матери богов, Кибелы, который пользовался здесь большим распространением. Время, когда выступил Монтан, с точностью определить невозможно, и нужно полагать его в начале 2-й половины II века ⁷² ⁷³.

Личность Монтана и его первых сподвижников в полемических сочинениях, направленных против них, обрисовывается весьма своеобразно: между тем как одни из современников признавали в них

вдохновенных пророков, другие видели в них одержимых злым духом. Некоторые епископы (Сота анхиальский, Юлиан апамейский) просто-напросто хотели исцелить пророчиц Прискиллу и Максимиллу от заблуждения, изгнав из них беса заклинаниями. Но им только помешали приступить к экзорцизмам. Рассказывали даже, что Монтан и Максимилла в припадке сумасшествия покончили свою жизнь петлею. Эти черты, не встречаемые в описаниях других ересиархов, в описании, например, основателей гностических сект, обрисовывают весьма живо эксцентричные фигуры фригийских пророков, которые, видимо, весьма сильно походили на помешанных. Очевидно, что люди такого сорта всего меньше способны были создать историю, и можно сказать, что Монтан и его ближайшие сподвижники ничего и не основывали, они только обострили уже существовавшие элементы.

Монтан свое обращение к христианству ознаменовал особенною ревностью, отречением от всего имущества. Уже это показывает, какого настроения люди образовали ядро монтанистического движения. Они действительно вербовали первые свои силы не в худших слоях тогдашнего религиозного общества. В числе первых членов монтанистической группы насчитывали двух исповедников, или «мучеников», как их называли (Александра и Фемисона). Правда, православные полемисты сомневаются в нравственном характере обоих этих мучеников и вообще предполагают, что в рядах монтанистов стояло весьма немало искателей личной наживы. Но с такой стороны первые монтанисты далеко не были всем известны, и по крайней мере само общество могло считать себя состоящим из ряда выдающихся нравственных сил того времени. Несмотря на свое темное происхождение, монтанистическое движение довольно скоро заявило себя и со стороны литературной, именно предвещения Монтана и других монтанистических пророков и пророчиц были записываемы. Составился, таким образом, дополнительный канон Священного Писания, на который монтанисты ссылались, как и на другие канонические священные книги. Упомянутый выше Фемисон написал «соборное послание» (καθολική ἐπιστολή); литературным образцом для него послужило Откровение Иоанна Богослова, обращенное к малоазийским церквам.

Это движение распространилось с значительною быстротою и охватило всю *Фригию*. В *Фиатире* пропагандисты действовали с таким успехом, что к монтанистам примкнул весь город. Весьма значительный успех был вообще в *Лсии*, *Понте* и даже *Фракии*. Но против этой энергии пропагандистов нового учения и церковь выступила с замечательною энергиею. Почти все наличные литературные силы тогдашнего времени

вступили в полемику с монтанизмом. Клавдий Аполлинарий, епископ Иераполя, главного города Фригии, Мильтиад, Аполлоний, какой-то неизвестный пресвитер или епископ, может быть, Мелитон сардийский, несомненно Серапион антиохийский, и может быть, Дионисий коринфский заявили себя литературною борьбою против монтанизма. Многократные соборы в Малой Азии, первые соборы, о которых знает церковная история (так, например, в Иераполе под председательством самого Аполлинария), осудили фригийских сектантов ⁷⁴. Церковь не признала нового пророчества, ударив таким образом против самого центра нового движения. Силы его на востоке были подорваны, хотя оно и не прекратило своего существования. Во второй четверти III в. собор Иконийский постановил даже обращающихся из монтанизма принимать в церковь не иначе, как чрез перекрещивание. В IV и V в. монтанисты представляли на родине этого движения, особенно в Фригии, довольно значительную цифру. Были они и в других восточных городах, например, в Константинополе. В 530–532 гг. император Юстиниан издавал еще указ против монтанистов, следовательно, они существовали в VI в. Есть даже известие, что они удерживались до VIII в., именно в 724 г. Лев Исаврийский издал закон, принуждавший монтанистов принимать православие. Применение этого закона пробудило такой фанатизм в сектантах, что некоторые из них сожгли себя заживо с своими молитвенными домами.

Это общество поражало полемистов некоторыми своеобразными странностями-, которые и послужили основанием для различных прозвищ, даваемых сектантам. Их называли «тас-кодругитами» и «пассалоринхитами», потому что для означения своего грустного и серьезного настроения и всегдашней готовности к покаянию они имели обыкновение молиться, прикладывая большой палец к носу. Затем их называли «артотиритами», потому что для своих таинств они употребляли хлеб и сыр. Их иерархическое устройство имело тоже своеобразные отличия от устройства общецерковного. Именно, во главе всех монтанистов стоял патриарх, имевший свою резиденцию в Пе-пузе, где монтанисты ожидали откровения нового Иерусалима. Следующую иерархическую ступень представляли кеноны (kenones, οικόνομοι?) ⁷⁵ и третью занимали епископы.

Из других обрядовых особенностей восточных монтанистов обращает на себя внимание их решение пасхальных споров. Определение времени празднования пасхи представляло известные трудности ввиду, между прочим, того, что здесь нужно держаться не только солнечного круга, но и

лунного. Восточные монтанисты чрезвычайно упростили дело. Они нашли, что на луну не следует обращать внимания. Так как тогда весенним равноденствием признавалось 24 марта, то на этом основании они полагали, что это и есть четвертый день, в который сотворены небесные светила. Таким образом, с каждым 24 марта возвращалось действительное начало года. Так как пасху положено праздновать в 14 день первого месяца, то они постановили, чтобы 6 апреля, т. е. в 14 день, праздновалась пасха, если этот день падает на воскресенье, а если нет, то в следующий воскресный день, в какой бы день лунного месяца это число ни приходилось.

С востока сектанты скоро перенесли свою пропаганду на *запад*. В то время *Галлия*, как мы знаем из истории лионских мучеников, находилась в живых сношениях с Малою Азией и Фригиею. Вообще, между церковными силами востока и запада обмен существовал, можно сказать, постоянно. Например, преемником лионского епископа Пофина был Ириней, происхождения восточного. Таким образом, о монтанизме галльская церковь узнала весьма рано. Во всяком случае, в 177 г. о существовании монтанизма в Галлии знали. Существенный пункт монтанизма, именно его воззрение на новое пророчество, и здесь не был признан. Но церковно-практический запад оценил монтанизм несколько иначе, чем это сделал восток. Не признавая исходного пункта монтанизма, здесь дорожили практическими следствиями этого движения в смысле оживления и возвышения нравственного уровня. К строгому направлению церковной жизни отнеслись здесь с сочувствием, хотя, впрочем, самые видные представители галльской церкви отнеслись отрицательно к крайним ригористическим тенденциям нового движения. Во всяком случае, галльская церковь вздумала занять посредствующее, примирительное положение по отношению к сектантам, именно мученики галльские и представители церквей написали послание, по отзыву Евсевия, вполне православное (следовательно, отнеслись отрицательно к провозвестникам нового пророчества), но вместе с тем они ясно имели свою задачу установить мир церквей. С подобным посланием галльская церковь отправила посольство к римскому епископу Елевферу. Во главе этого посольства стоял Ириней, тогда еще пресвитер.

И в Риме точно так же практическая сторона монтанизма встретила к себе сочувствие. По словам далеко не беспристрастного Тертуллиана, в которых заключается, может быть, значительная доля правды, какой-то римский епископ будто бы хотел признать пророчество Монтана и Максимииллы и совершенно стать на сторону нового движения: он

заготовил послание и, по-видимому, отправил в Асию и Фригию. Но в Риме явился известный впоследствии монархианист Праксей. Он раскрыл римскому епископу глаза на некоторые опасные стороны движения, и потому он взял назад послание и осудил монтанизм. Кто этот римский епископ, определить нелегко. Но, во всяком случае, нужно думать, что это был или тот же Елевфер, или его преемник Виктор. Впоследствии в римской церкви поддерживалась довольно оживленная борьба против монтанизма. Известен диспут ученого римского пресвитера Гая с монтанистом Проклом. Анонимный составитель так называемого Мураториева фрагмента полемизирует с монтанизмом. Ипполит также писал против монтанизма. Несмотря на это, и здесь сектанты держались довольно долго. В конце IV в. последовало даже оживление римского монтанизма. Но после победы над Максимом Феодосий издал указ против монтанистов, и главные их представители бежали из Рима. С этим теряется последний след монтанизма в Италии.

Благотворную почву для себя монтанизм нашел еще в латинской *Африке*. Строго аскетическое воззрение здесь было давно высоко ценимо, и здесь монтанизму удалось сделать такое блестящее завоевание, как обращение пресвитера карфагенского Тертуллиана к этой секте. Это обращение было подготовлено и совершилось вполне естественно. Путем своего внутреннего развития строгий Тертуллиан уже давно начал приходить к воззрениям, которые нашли крайнее выражение в монтанизме. В 197 г. он защищает церковь еще как христианин, вполне католический. В 201 или 202 г. он стоит всеми симпатиями на стороне монтанизма, не разрывая, однако, своего союза с католической церковью. Но в 208 или 209 г. (*De anima*) Тертуллиан уже заявляет, что африканские монтанисты, к которым примкнул он, имеют свои богослужебные собрания, отдельные от католической церкви. Общество, известное под названием тертуллианистов, существовало до времен Августина; оно имело свое особое место богослужения. Благодаря усилиям Августина тертуллианисты обратились в лоно католической церкви, причем поступил к католикам и храм их. Такова история внешней стороны монтанистического движения.

Благодаря тому обстоятельству, что монтанисты успели привлечь на свою сторону такой литературный талант, как Тертуллиана, дело историка значительно облегчено. Тертуллиан систематизировал и литературно обосновал различные стороны монтанистической *доктрины*; таким образом, благодаря ему монтанизм является пред нами с большою ясностью, чем это было бы в том случае, если бы наши сведения о

монтанизме почерпались только из отрывков восточных полемистов против этих сектантов.

а) Монтанизм по его существенной стороне Тертуллиан определяет как «*новое пророчество*» (*nova prophetia*, ἡ ἐκκαλούμενη νέα προφητεία), или откровение Параклита. Признать монтанизм значило признать пророчества Монтана и Макси-миллы, признать открывшиеся в них духовные дарования (χαρίσματα), признать Самого Св. Духа Утешителя. По мнению монтанистов, именно теперь наступила та эпоха, о которой предсказывал пророк Иоиль (II, 28): «*в последние дни излию от Духа Моего на всяку плоть*». Теперь настало время полного откровения Параклита, Духа Утешителя: пришел Дух истины, чтобы научить верующих всему (Иоанн. XIV, 26).

аа) *Авторитет* «нового пророчества». В ту эпоху, когда монтанизм появился в истории, дар пророчества в церкви еще продолжался. Были люди, прославившиеся бывшими им откровениями. А в эпоху особенного возбуждения религиозной жизни, в особенности во время гонений, знаменательные пророческие сны далеко не были редкостью. Например, Поликарпу смирнско-му и Киприану карфагенскому было во сне предсказано о роде их смерти. Точно так же Перпетуя и вообще мученики времени Киприана видят пророческие знаменательные сны очень часто. Дионисию александрийскому тоже в видении было открыто, что ему следует читать всякие книги, не исключая и еретических, потому что он обладает даром различения духов и направлений. Таким образом, являясь как пророчество, монтанизм примкнул к существующему положению дел в церкви. Монтанисты даже прямо ссылались на некоторые известные в Малой Азии личности, например, на Мелитона, на Аммию, как предшественников своих по пророческому озарению. Выделяли монтанистов из строя католической церкви их воззрение на значение их пророчества и затем самая его форма. Дар пророчества существовал в апостольское время, однако же история ничего не знает о том, чтобы какому-нибудь из этих отдельных пророчеств придаваемо было в церкви общеканоническое значение. Напротив, монтанисты посмотрели на откровение своих пророков именно с этой точки зрения. Они должны были поэтому дополнить ими канонические книги Св. Писания, как высшею частью канона ⁷⁶.

бб) *Форма* «пророчества». Самые пророчества монтанистов предлагаемы были в особой форме, которая, по их мнению, особенно характеризовала высоту открывавшегося в них дара, именно, существенным характеристическим отличием этих предсказаний было то,

что они открывались в экстатическом состоянии. Сам Тертуллиан с особенным ударением говорит об этой черте. Человек, созерцающий славу Божию, осеняемый божественною силою, необходимо должен был выступить из своего нормального состояния (*necesse est excidat sensu*). Поэтому новое пророчество и характеризуется экстатическим состоянием, т. е. оно должно отличаться характером внеумным. Тертуллиан даже прямо называет это пророчество «как бы безумием» (*ecstasin dicimus excessum sensus et amentiae instar*). Подле откровения в экстазе, состоянии во всяком случае бодрственном, высоко ценилось еще пророчество в состоянии сна, откровение во сне, как состоянии тоже «внеумном». Предлагаемые в состоянии экстаза или в состоянии сна пророчества должны были отличаться характером особенно чистым, потому что деятельность человеческого ума здесь приостанавливалась и ничего субъективного, ничего от себя личного пророк вносить здесь не мог (*sopor apud nos revelationes per ecstasim in spiritu patitur*).

На эту сторону «нового пророчества» и ударяли церковные полемисты (*μη δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλᾶν*, пророку не подобает болтать в исступлении). Но Тертуллиан отстаивал ее со всем жаром. Монтанисты охотно признавали, что Христос ничего не говорил в состоянии экстаза, что учение Христа было предложено в состоянии совершенно спокойного обладания естественным человеческим умом. Но они находили, что последние пророчества никак не могут быть подобны пророчествам первым, потому что последние пророчества выше тех, и потому состояние, в котором они предлагаются, есть состояние в полном смысле избранное. Некоторые, немногие, впрочем, сохранившиеся отрывки пророческих изречений монтанистов показывают, что действительно экстатическое состояние было в них преобладающим. Ум здесь был «потемняем» (*obumbratus*), как они предполагали, обилием божественного света, изливавшимся на пророков. Пророки и пророчицы теряли здесь сознание и говорили не от своего имени, а прямо от лица Бога вообще или от лица Параклита.

На этом держится обвинение некоторых полемистов против Монтана, будто он выдавал себя за Духа Утешителя; в действительности нужно полагать, что Монтан себя за Параклита не выдавал, но видел в себе и других пророках только чистый орган Параклита, в котором Дух Утешитель говорит от Своего собственного имени. Монтан говорил о себе: «вот человек спит, а я бодрствую; Бог дает сердца человекам»; «Я Отец пришел»; «Я – Господь Бог Вседержитель, открывшийся в человеке». Характеристично также для нового пророчества было то, что женщины

пророчицы, Прискилла и Максимилла, когда входили в состояние экстаза, начинали говорить о себе в мужеском роде. Максимилла так пророчествовала: «Господь послал меня благо-вестителем (μηνυτήν) и истолкователем (ἐρμηνευτήν) этого нового обетования, послал меня вынужденного (ἠναγκασμένον), хотящего (θέλοντα) и не хотящего познать ведение Божие».

Таким образом, монтанисты в пророчениях своих пророков видели самые чистые откровения, возвещавшиеся самим Господом, так что человек здесь является простым инструментом, посредствующим между Богом и тою общиною, которая получает откровения. Такова форма и обязательность монтани-стических пророчеств.

б) Что касается *содержания* монтанистического учения, то в вопросах догматических, как категорично признают все полемисты против монтанизма и сами монтанисты, не существовало никакого различия между католическою церковью и мон-танистами. Regula fidei была одна и та же. Монтанисты, как и католическая церковь, веровали в одного и того же Бога Отца, Сына Христа Иисуса и Св. Духа Утешителя. Не только о Троице или о воплощении монтанисты предлагали то же учение, какое предлагает и католическая церковь, но и по всем другим церковным вопросам, например, о душе, о воскресении плоти, учили согласно с церковью. Своеобразное мнение монтанистов, хилиазм, находило последователей и в лоне католической церкви, и если некоторые из откровений монтанистических пророков и пророчиц могли представляться еретическими с точки зрения православного учения (монтанистов заподозривали в наклонности к монархианству, в отрицании ипостасного различия между Лицами Троицы), то это нужно отнести на счет неясности выражения, или неясности понимания ими этих таинств догматики. Весь смысл монтанистического движения лежит не в этой области: все содержание пророчеств монтанизма касалось нравственной стороны христианства. Оно затронуло глубоко практическую сторону христианской церковной жизни, а) Вкратце Тертуллиан обозначает пророчества Монтана, как предсказание *о будущем суде*. Действительно, одна из существенных сторон нового движения заключалась именно в том, что они предсказывали близкое наступление второго пришествия, за которым должно открыться тысячелетнее Христово царство. Максимилла предсказывала: «После меня уже не будет пророчицы, но кончина мира (συντέλεια)». Ввиду этого близкого наступления кончины мира христиане приглашаются перестроить на ригористический тон всю свою религиозно-нравственную жизнь («tempus in collecto est», 1Кор. VII, 29; «novissima

tempora» – ходячие положения монтанистов).

бб) Еще ранее Тертуллиан, хороший тип всякого ригориста, пришел к заключению, приблизившему его к монтанистической доктрине, именно он усмотрел в историческом развитии церкви строгую преемственность и постепенность нравственных обнаружений. Первоначально люди были в состоянии невинности, как Адам и Ева. Потом жили в период патриархальный, руководясь только естественным, вложенным в душу человека нравственным законом. Затем наступило время закона, данного чрез Моисея. За законом последовала благодать Евангелия, возвещенная Христом, и затем, после благодати Евангелия, ап. Павел сделал некоторые дополнительные распоряжения (*in extremitatibus saeculi*), возвышавшие нравственный уровень христианской жизни. Сделавшись монтанистом, Тертуллиан признал лишь тот факт, что окончательный, высочайший период этого христианского нравственного усовершенствования наступил с полным откровением Параклита, действующего в Монтане и других пророках и пророчицах. Он теперь различает с особенною ясностью такие периоды в истории религиозно-нравственной жизни человечества: первоначально люди существовали в периоде детства; период отрочества наступил со времени закона; Христос ввел церковь и всех верующих в состояние юношества; наконец, с последними откровениями Параклита наступил полный *зрелый возраст* исполнения Христова.

Человек так устроен, что совершенство ему дается лишь постепенно. Поэтому вся полнотанравственных требований не могла быть предъявлена человечеству сразу. Первоначально сделаны были известного рода послабления, которые с течением времени постепенно отменяются. Например, от дней Моисея до Христа царствовало жестокосердие человечества, которое вынуждало дозволить развод. Евангелием устранена эта *duritia cordis* («жестокосердие», развод не дозволен «разве словесе прелюбодейна», Мф. XIX, 8, 9), но допущена *infirmitas carnis* («немоощь плоти», дозволен второй брак) и царствовала до Параклита. С полным откровением Параклита устраняется и «немоощь плоти».

При такой теории преемственного развития религиозной жизни монтанисты посмотрели и на самое Евангелие прежде всего как на *новый закон*. Как закон, Евангелие, разумеется, должно иметь обязательную, принудительную силу для всех и каждого. Но при данном состоянии человечества, во дни Иисуса Христа, этот закон не мог быть выражен вполне. Поэтому теперь, со временем полного откровения Параклита, должно вступить в обязательную силу то, что прежде было только предназначено.

вв) *Второй брак* представляет один из самых видных вопросов в той нравственной реформе, какую предлагали монтанисты. Общее воззрение древней церкви на второй брак можно выразить словами Амвросия: «non prohibemus secundas nuptias, sed non suademus» («не запрещаем второго брака, но и не поощряем»). Монтанисты воспретили второй брак со всею решительностью по следующим мотивам: 1) отмена «немощи плоти» на этом пункте своевременна, потому что человечество достаточно подготовлено к этой мере советами ап. Павла (1Кор. VII, 8); 2) второй брак лежит вне намерений Творца (Мф. XIX, 4), создавшего лишь одну человеческую пару; 3) второй брак не уместен потому, что брак есть *seminarium generis humani* («рассадник рода человеческого»), между тем размножаться (Быт. 1, 28) нецелесообразно, когда *tempus in collecto est* («время сжато»); 4) нравственная ценность второго брака – самая невысокая: *non aliud dicendum erit secundum matrimonium, quam species stupri* («не надо говорить иного о втором браке, кроме как о разновидности блуда»).

Воспрещая вторые браки, монтанисты позволяли первые. Тертуллиан, защищавший брак против Маркиона, говорит, что *auctore Paraclete* дозволено (*praescribens*) заключать «*unum in fide matrimonium*» («один брак в вере»). Однако же с точки зрения монтанизма это была только непоследовательность – уже по одному тому, что цель Утешителя – отменить «*infirmitas carnis*» («немошь плоти») вообще, а не в одном только частном ее применении. Аргументация Тертуллиана против второго брака была дальше своей цели (пункт 3): брачная жизнь вообще (*infantes pipe-antes*, щебечущие дети) плохо мирилась с «*conditio novissimorum temporum*» («условиями новейшего времени»). Брак, по воззрению Тертуллиана, дозволен Богом не «*ex mera et tota voluntate*» («из чистой и полной воли»), а лишь «*de invita voluntate*» («по нежеланной воле»), и даже не «*voluntate*», а только «*necessitate*» («по необходимости»). Брак не есть благо уже потому, что он дозволен: «*quod permittitur bonum non est*» («что дозволено, не есть благо»), он только «*pessimo melius*» («лучше наихудшего»). И карфагенский монтанист вполне последователен, когда и о первом браке он выражается как о первой степени нравственного падения: девы, выходя замуж, нисходят с высшей ступени нравственного совершенства на низшую (*de summo virginitatis gradu in secundum recidisse nubendo*).

гг) Далее монтанисты, с тем же характером строгого закона, сделали некоторые постановления относительно *поста*. Кафолическая церковь II-III в., по свидетельству самого Тертуллиана, держала: 1)

общехристианский пост пред пасхою (*solos legitimos jejuniorum dies*), на основании Мф. IX, 15, неопределенной продолжительности, когда постились и в великую субботу (единственную, в которую пост дозволялся, – Апост. пр. 64); 2) «дни стояний» (*dies stationum*, в среду и пятницу), когда постились «*ad nonam*», до девятого часа (до третьего пополудни); и 3) посты чрезвычайные, назначаемые епископами по случаю каких-либо общественных бедствий (чтобы *dolere cum dolentibus*). Сохраняя пост пред пасхою и «дни стояний», по аналогии с постами чрезвычайными, монтанисты ввели у себя «свои посты» (*jejunias propria*), именно: а) какие-то особые «*stationes*» (в какие дни неизвестно, но конечно не в субботу и воскресенье), когда они постились не «*ad nonam*», как в среду и пятницу обыкновенные, а «*ad vesperam*», и б) «приносили Богу две в году седмицы сухоядений, и то не полные, за исключением т.е. суббот и воскресных дней» (какие это недели, неизвестно; но очевидно предпасхальная не совпадала с ними), когда предписан был строго самый род пищи (*ξηροφαγία καὶ ραφανοφαγία*, «сухоядения и капустаядения») монтанистическими пророчицами.

Полемисты против монтанизма возражали и против этих постов, выставя на вид, что это посты новые, самоизмышленные, что монтанисты вводят их с ветхозаветною строгостию (тогда как новозаветные посты «*ex arbitrio agenda, non ex imperio*», «на основании суждения, а не власти»), что, наконец, *ξηροφαγία καὶ ραφανοφαγία* аналогичны с установлениями в культах Аписа, Исиды и Кибелы. Как на мотив для установления своих постов, монтанисты указывали опять-таки на «*tempora novissima*», последние времена.

дд) В духе той же строгости монтанизм относился к так называемым «*α δ ι ᾱ φ ο ρ α*», к вещам «безразличным», ни в Писании, ни в предании не запрещенным и потому признаваемым за дозволенные. Монтанизм не хотел признавать ничего за безразличное и находил, что в «последние времена» неуместны дозволения, когда Сам Бог «*revocavit quod indulserat*» («отменил то, что дозволил»). Монтанистическая регламентация касалась даже мелочей.

1) Большое волнение в Карфагене произвел спор «*de virginibus velandis*» («о покрове дев»), едва ли не послуживший поводом для формального отделения монтанистов от церкви. В 1Кор. XI, 5–13 предписывается, чтобы «жены» (*mulieres*) на богослужебные собрания являлись с покрытою головою. Замужние женщины в Карфагене так и делали; но партия «строгих» потребовала, чтобы покрывались и девицы (понимая «*mulier*» вообще в смысле женского пола, тогда как их

противники полагали, что апостол и здесь, как в 1Кор. VII, 33, «mulier» противопоставляет «virgo»). Признавая, что на стороне их противников «consuetudo», строгие находили, что за них «veritas» («истина»): монтанистам было «откровение» не о том только, что и девственницы должны покрываться, но даже о том, какой длины они должны носить покрывало. Однако же монтанисты готовы были идти на компромисс между «истиною» и «обычаем» и желали только, чтобы дозволено было покрываться тем девственницам (virgines), которые сами того пожелают; но их противники даже и на эту уступку не соглашались.

2) Спор «de corona militis» («о венце воина») начался из-за того, что один христианин солдат, при раздаче императорских подарков, явился для получения назначенной ему награды с лавровым венком в руке: надеть, по обычаю, на голову не позволяла ему религиозная совесть. В конце концов выяснилось, что он был христианин, и его осудили на смерть. Некоторые находили, что подобная скрупулезность только понапрасну раздражает язычников, между тем как «coronari licet, quia non prohibet scriptura» («дозволено быть увенчанным, ибо Писание этого не запрещает»). Тертуллиан возражал: «ideo coronari non licet, quia scriptura non jubet» («поэтому и не дозволено быть увенчанным, так как Писание этого не предписывает»). «Что не прямо дозволено, то запрещено». Настаивая на том, что ношение венков – религиозно-языческого происхождения, Тертуллиан не допускал употребления венков ни в каком житейском случае: ни в праздники, ни при браке, ни при отпущении раба на волю. Все это – pompa diaboli (пышность дьявола).

Общий взгляд Тертуллиана был тот, что и дозволенным христианин должен пользоваться как можно менее – лишь настолько, насколько это неизбежно для того, чтобы существовать: «necessariis vitae» («жизненно необходимым») должно ограничиваться пользование благами мира. Это потому, что «licentia plerumque temptatio est disciplinae» («дозволенность по большей части является искушением дисциплины»): дозволенное именно для того и дозволено, чтобы, не пользуясь им, нравственный человек показал свое самоотречение.

е) Тем же характером отмечено и отношение монтанистов к мученичеству. Обыкновенно они рьяно стремились к мученическому венцу, лишь только открывалось гонение, и всякие средства для отклонения от себя опасности считали недопустимыми. Гонения попускает Сам Бог; уклоняться от них значит делать бесплодную попытку уйти от воли Божией. Всякие оправдания такого уклонения несостоятельны: «infirmitas carnis» – вот его действительная основа.

Ссылка на Мф. X, 23 не относится к данному вопросу: те слова сказаны только апостолам, носившим в себе всю церковь; от жизни их зависело существование церкви, еще не распространившейся. Теперь положение церкви совсем иное.

жж) В вопросах *покаянной дисциплины* монтанисты были строжайшими ригористами. Практика принятия согрешивших в различных церквах и обстоятельствах была различная, как дело пастырской мудрости. Тертуллиан отмечает, однако, как обычный в католической церкви факт, что «neque idololatriae neque sanguini (убийство) *ra*x ab ecclesiis redditur» («мир дается Церквам не для идолопоклонства и не для убийства»); к таким же *peccata mortalia* или *mortifera* (смертным или смертоносным грехам) он причисляет и «*moechias et fornicationes*» («разврат и блуд»). Поэтому, когда римский епископ объявил, что за грехи последнего рода дается прощение (*ra*x) кающимся, Тертуллиан увидел в этом «эдикте» оскорбление святости церкви и позор для христианского имени и в полемике против этой римской практики развил свой монтанистический взгляд на покаянную дисциплину.

Тертуллиан различает легкие грехи (*leviora delicta*) от тяжелых, смертных (*mortalia, mortifera*). В первых кающемуся дает прощение епископ, последние непрощительны: их разрешить может только Бог (*venia inremissibilibus a solo Deo*). Впавший в такие грехи всю жизнь должен провести в покаянии и не разрешается даже и при смерти: смертные грехи отпускаются только чрез крещение, разрешить их – значило бы повторить крещение; поэтому тяжким грешникам вход в церковь открыт только чрез «крещение крови», мученичество. При всем высоком уважении к мученикам, Тертуллиан и им не позволяет предстательства за других: кровь мученика очищает лишь его собственные грехи. С желчью Тертуллиан рисует те сцены, когда к христианским исповедникам сбегались со всех сторон люди, тяжкими грехами заградившие себе вход в церковь.

Впрочем, не позволяя прощать «смертных» грехов, Тертуллиан исходит не из каких-нибудь догматических предположений, ограничивающих власть церкви: «церковь может прощать грех» – гласит одно изречение монтанистического пророка, – «но я не сделаю этого, чтобы не стали грешить еще больше». Следовательно, эта строгость есть лишь дело пастырской мудрости монтанистических предстоятелей. Тертуллиан находит, что простить тяжкого грешника можно бы только тогда, когда последовало бы о нем особое, специальное божественное откровение. Так, по мнению Тертуллиана, и ап. Павел (1Кор. V, 1–5, 2Кор.

II, 1–10) действовал в вопросе о коринфяnine «поп ex disciplina, sed ex potestate», в силу особого божественного полномочия. Таким образом, признавая в епископах преемников апостолов, монтанизм на этом пункте противопоставлял иерархии авторитет своих пророков, в которых говорил Сам Бог. «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» («Таким образом Церковь даровала проступки, но Церковь духа через духовного человека, а не Церковь как совокупность епископов. Ведь господами, а не слугами, являются право и суждение; Самого Бога, а не священника»).

В практической церковной жизни монтанизм означал торжество ригоризма. Аскетическая строгость монтанистов в руках такого талантливового полемиста, как Тертуллиан, была дешевым средством, чтобы пятнать своих кафолических противников; он представлял, например, что «психики» (кафолики) потому не приемлют откровений Параклита, «quod doceant saepius jejunare quam nubere» («что чаще учат поститься, чем не вступать в брак»). Несмотря на то, что центр тяжести монтанизма лежит в нравственной области церковной жизни, он представляет все-таки значительную аналогию с гносисом. Гносис есть тип ересей и, однако, отличен от всех ересей последующего времени; так и монтанизм, при тождестве почвы его и других расколов этого времени, отличен от этих последних. Нравственные идеалы монтанизма были таковы, что их и сама кафолическая церковь считала своими же идеалами. Различие между кафоликами и сектантами заключалось здесь лишь в том деликатном пункте, что церковь признавала подобную строгую дисциплину делом личной свободы каждого христианина, а не предметом ветхозаветно-строгих церковных определений. Поэтому, когда монтанизм был побежден, нравственные его идеалы еще долго продолжали заявлять себя в церкви различными сектантскими движениями. Что разделяло монтанизм и церковь прямо и положительно, это было их воззрение на новое пророчество Монтана, которое кафолическая церковь вовсе не признавала пророчеством. Но именно на этом пункте монтанизм и соприкасается с гностицизмом.

Гносис расширял источники христианского вероучения, предлагая высшие сравнительно с церковно-каноническими откровения так называемых «пророков» вроде Баркофа, Пархо-ра; обесцвечивая христианство, гносис расширял его до языческого универсализма. Равным образом, признавая все канонические книги, содержащиеся в церкви, Ветхого и Нового Завета, монтанизм хотел дополнить церковное

откровение новыми источниками, именно всеми теми пророчествами, которые сообщает Дух чрез своих пророков и пророчиц, которые для монтанизма имели совершенно каноническое значение. Поэтому совершенно справедлив был упрек полемистов против монтанизма, упрек, может быть, имеющий основание в каком-нибудь буквальном изречении монтанистических писателей, что по воззрению этих сектантов, Св. Дух гораздо более (*plura*) сказал в Монтане, чем во всех пророках и апостолах, и даже открыл гораздо более высокие тайны (*meliora atque majora*) в монтанизме и его пророчествах, чем Христос в Евангелии. Здесь воззрение на усовершенствование христианства заявило себя самым широким образом, несмотря на то, что, по всему своему смыслу, монтанизм можно понимать и как движение, так сказать, ретроградное: он хотел удержать в церковном сознании навсегда то ошибочное воззрение одной эпохи, что земное существование церкви скоро окончится; на этом пункте он никаких поправок и дополнений не допускал. Дополнив таким образом божественное откровение церкви своим собственным учением, монтанизм относится к христианской церкви так же, как гносис. Оба эти движения не столько отрицали церковь, не столько противопоставляли себя ей, как заблуждающейся, сколько ставили себя над нею, признавая у себя высшие истины, а в церкви только низшие. Замечательно, что монтанисты, как и гностики, себя называли «пневматиками», *spirituales*, а членов католической церкви «психиками», душевными. Здесь сказалось аристократически-гордое воззрение на католическую церковь вообще.

Монтанизм, как и гностицизм, в отличие от других ересей последующего времени, охотно допускал, что церковь католическая и в настоящее время соблюдает то же самое учение, которое возвестили ей апостолы, что она ничего в нем, по крайней мере ничего существенного, не изменила. Все другие ереси начинают обыкновенно с положения: мы последуем божественным отцам; в нас именно сохранилось то самое учение, которое церковь содержала издревле и от которого она отступила лишь в недавнее время. В этом смысле, например, высказывались артемониты, уверявшие, что прежде и церковь содержала то самое учение, которое они теперь проповедают. Напротив, и монтанисты, и гностики находили, что церковь и теперь держится того же самого учения и практики, которых держалась и в век апостольский; но только они были убеждены, что у них есть источник откровения гораздо более высокий, чем тот, которым располагает церковь. Таким образом, для них католическая церковь была не столько погрешающею, заблуждающеюся, сколько церковью отсталою. Она остановилась на той ступени своего

исторического развития, которая для гностиков и монтанистов была ступенью пройденною. В теоретическом воззрении монтанизма и заключалась главная его отличающая от церкви черта, и восточные полемисты против монтанизма показали лишь глубокое понимание самой сущности этого движения, когда ударили именно на эту сторону монтанизма, на то, что он признает новое, отвергаемое церковью пророчество.

IV. Споры о дисциплине и расколы в древней Церкви

1. Раскол Каллиста и Ипполита

Почва, на которой велась борьба, разрешавшаяся расколами, это вопросы церковной дисциплины, имевшие такое важное значение и в монтанизме. В истории сохранились некоторые следы того, как постепенно смягчалась строгая дисциплинарная практика в церкви. Из сохранившихся до нас данных видно, что, например, в римской церкви существуют друг подле друга два воззрения, – можно бы сказать: две партии, если бы это название не вызывало представления о чем-то организованном и оформленном, – воззрение умеренное и строгое. На римской кафедре является ряд лиц умеренного воззрения. *Виктор* (189–198 или 199) еще довольно ригористичен, как показывает положение, занятое им в споре о пасхе; и быть может, не Елевфер, а Виктор колебался в суждении о монтанизме. *Зефирин* (198 или 199–26 августа? 217) бесспорно не был ригористом; своею церковною дисциплиною он вызвал негодование монтаниста Тертуллиана: «audio edictum esse propositum et quidem re-remptorium. Pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit: ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto»⁷⁷. Наконец, правление *Каллиста* (217–14 октября 222) отмечает собою торжество снисходительной дисциплины. Реформа Каллиста была так широка, что повела к формальному разрыву с партией строгого соблюдения, которая противопоставила Каллисту своего епископа, первого исторически известного антипапу, св. Ипполита*⁷⁸.

Об этом мы узнаем только из «Философумен», открытых в 1842 году (греком Миноидом Миною) и изданных в первый раз в 1851 г. На авторство «Философумен» есть 6 претендентов: Ориген, Тертуллиан, *Вирон*, пресвитер *Кай*, *Ипполит* и *Новатиан*. Первые три – совершенно безнадежные и всеми оставленные. За *Кая* в свое время стоял *Баур*, но впоследствии и он перешел к *Ипполиту*, и теперь эта гипотеза не находит себе солидных защитников. *Новатиана* в 1862 г. предложил иезуит *Армеллини*, и в 1878 г. поддерживал иезуит же, иннсбрукский профессор *Гризар*, против которого писал *Гергенрёттер*. Тенденциозность этой гипотезы заключается в тайном желании добрых католиков видеть в первом антипапе не святого, каков *Ипполит*, а раскольника, давно клейменного этим именем в истории. *Ипполита* в 1851 г. выставил *Якоби*; весьма ценные разъяснения с этой точки зрения сделал в специальном сочинении *J. Dollinger*, *Hippolytus und Callistus. Regensburg 1853*. В настоящее время это имя поддерживается огромным

большинством ученых. Католический профессор Функ в 1881 г. сделал пересмотр всех оснований в пользу трех последних претендентов на написание «Философумен» и остановился на Ипполите. Его аргументация, впрочем, нисколько не полнее, чем представленная в известном докторском сочинении профессора *Иванцова-Платонова*, Ереси и расколы первых трех веков христианства. Москва 1877.

В своем сочинении Ипполит дает крайне невыгодное изображение своего противника. В лице Каллиста римская кафедра получила, действительно, «многоопытного мужа». Раб по происхождению, он от имени своего господина, христианина Карпофора, вел банкирские операции, обанкротился, хотел спастись бегством, достигнут был Карпофором в ту минуту, когда садился на корабль, бросился в воду, был вытаскен и отправлен своим господином работать на ручных мельницах. Христианские друзья упростили Карпофора освободить Каллиста и дать ему возможность оправдаться. Но, сознавая невозможность оправдаться, Каллист задумал покончить с собою мученической смертью. В одну субботу он явился в иудейскую синагогу, произвел здесь беспорядок и за этот беспорядок отдан был под суд (Ланген делает остроумную догадку, не затем ли в действительности Каллист пришел в синагогу, чтобы поймать нескольких евреев, может быть, состоявших в долгу у него). Praefectus Urbis Фускиан (189–192) отправил Каллиста в сардинские рудники. Но вскоре затем известная Маркия выхлопотала освобождение сардинским исповедникам за имя Христово. Епископ Виктор отделил дело Каллиста от дела исповедников и, не желая освобождения Каллиста, пропустил его имя в поданном списке, но пресвитер Иакинф, приводивший в исполнение указ Ком-мода, освободил почему-то и Каллиста. Выждав смерти своего господина, Каллист явился в Рим, вошел в доверие Зефирина и сделался самым влиятельным римским пресвитером. Известно, что ему Зефирин поручил устройство обширного христианского кладбища, так называемого соemeteryum Callisti.

В 217 г. этот человек, возвращавшийся в разнообразных слоях общества, испытанный всеми бурями жизни, но не зачерствецкий и не озлобленный, сделался преемником Зефирина и так смягчил все еще строгую церковную дисциплину, что в Риме поднялись против него вопли. Ипполит обвиняет Каллиста 1) в том, что он принимает в церковное общение всех отлученных, равно как и возвращающихся из еретических обществ; 2) что он утверждает, будто бы епископ не подлежит низложению, если бы даже впал в смертный грех; 3) он поставил в иерархические степени лиц второбрачных и троебрачных и не низложил даже и тех, которые

женились, занимая клировые должности, как будто сделавшие это не согрешили; 4) Каллист покровительствует прелюбодеянию и убийству; 5) при нем дерзнули ввести в церкви второе крещение. В особенных пояснениях нуждаются лишь некоторые из этих обвинений.

Прежде всего вопрос о *второбрачных*. Второбрачных в иерархических степенях, даже в сане епископа, знает уже Тертуллиан. Невозможно решить с положительностью, имеются ли в виду здесь браки, заключенные до крещения, или после него, т. е. затронута ли было уже здесь различие в воззрениях между римскою и греческою церковью. Дело в том, что восточная церковь утверждала, что крещение – второе рождение, что человек выходит из купели, как отроча младо. Стоя на этой точке зрения, она не хотела знать жизни человека, предшествовавшей крещению, и потому придавала значение только бракам, совершенным после крещения. Крещаемый до крещения мог состоять в трех или четырех браках, но все они по вступлении в церковь забывались. Не так думала западная церковь в лице [своих представителей кроме] Иеронима. Обращая внимание на слова: «исповедую едино крещение во оставление грехов», она говорила, что в крещении оставляются только грехи, брак же не грех; следовательно, браки, совершенные до крещения, законны. Каллист не стал на западную точку зрения. Новый шаг он сделал, по-видимому, только в том, что не низложил женившихся после хиротонии клириков. Соборы начала IV века признают тот факт, что нужно считаться с желаниями посвящаемых. Поэтому, только в том случае, если человек при вступлении в клир не заявил о своем желании вступить в брак, а потом женился, он был извергаем. Раннее вдовство для клирика было обстоятельством непредвиденным, и можно думать, что тогдашняя церковь не смотрела в подобных случаях так строго, как современная. Могло быть, что и Каллист разрешал вступать в брак по принятии хиротонии. Контекст дает право думать, что речь идет о высших иерархических степенях клира: об епископах, пресвитерах и диаконах. Сам Ипполит рассматривает эти деяния Каллиста, как вопиющие нарушения церковной дисциплины; следовательно, о низших клировых должностях здесь не должно быть речи. Далее, Каллист обвиняется в покровительстве *прелюбодеянию и убийству*. В основании этого обвинения лежит вот какой факт. Пока христианство держалось преимущественно в низших слоях общества, оно избегало одной чрезвычайно тяжелой коллизии с тогдашним римским правом. Но со времени Коммода христианство начинает быстро распространяться в аристократических кругах Рима, и в римской церкви оказываются молодые христианки сенаторского происхождения, с

слишком пылкою кровью, чтобы оставаться незамужними, но найти мужа, равного по общественному положению, было очень нелегко. Между тем христиане уже и тогда относились неодобрительно к смешанным бракам, в особенности бракам христианок с язычниками. Уже Тертуллиан насчитывает чрезвычайно много неудобств, которые вытекают для христиан из подобных сочетаний. Жена – христианка, например, должна скрывать от мужа, куда исчезает ночью, когда праздновалась память мучеников, должна скрывать свои посещения мучеников и исповедников в темницах и пр. А христиан сенаторов в то время, нужно думать, было значительно меньше христианок высокого происхождения. Между тем римское законодательство чрезвычайно ревниво охраняло чистоту аристократической крови, и женщинам сенаторских родов, носившим титул «*feminae clarissimae*», позволяло браки только с аристократами же. Браков этих женщин с рабами и вольноотпущенниками (*liberti*) закон не признавал вовсе. Подобные брачные сожития с точки зрения римского права были только *concubinatus* (в смысле юридического явления, как это было в античной жизни); такие супруги поэтому назывались не мужьями, а *concubinarii*. Браки патрицианок со свободнорожденными мужьями из низшего сословия закон признавал, но за такой *mesalliance* наказывал женщин лишением сенаторских родовых прав; они теряли титул *clarissimae* (сиятельных). А если они хотели сохранить свое звание, вступая в подобные браки, то должны вступать с лицами низшими не в браки в точном смысле этого слова, не в *connubium*, а только в *contubernium*.

Таким образом, брачное римское право ставило христианок сенаторского происхождения пред весьма тяжелою альтернативою: или, выходя замуж, числиться незамужнею, или отказаться от своих прав по происхождению. Христианки не желали последнего, и понятно, как церковь, для которой не было ни раба, ни свободного, могла относиться к таким бракам, которые были незаконны с точки зрения государства. Каллист, как сам раб по происхождению, меньше всего, конечно, был расположен поддерживать аристократические претензии тогдашнего законодательства вопреки точке зрения христианской, меньше, чем другой епископ, способен был смотреть на раба или вольноотпущенника, как на существо низшей природы. Поэтому Каллист признал подобные неравные браки законными по суду церкви. Что подобные граждански незаконные браки (или законные *contubernia*) действительно практиковались – это доказано эпиграфически. Есть надгробные надписи, на которых читаются имена христианских супругов и муж не носит титула *clarissimus*, а жена,

например, Cassia Feretria, титулуется femina clarissima. Жены, следовательно, не утрачивали сенаторских прав, вступая в брак.

Постановление Каллиста, с точки зрения церкви, единственно законное и единственно возможное, но оно далеко не развязывало всех узлов общественных отношений. Ипполит упрекает своего соперника в том, что он покровительствует прелюбодеянию и убийству. Не знаю, есть ли какая-либо возможность дать удовлетворительный комментарий к первому обвинению. Может быть, Ипполит только выпукло обрисовывает то сомнительное положение, в какое ставили себя патрицианки такими неравными браками. В самом деле, они имели законное гражданское право бросить своих христианских мужей, неравных им по происхождению, и выйти за сенаторов. Закон словно вызывал их на подобный поступок. Но вторую половину обвинения разъясняет сам Ипполит. Подобные браки вели к роковому вопросу о детях и об их правах. Некоторые аристократические матери желали не иметь совсем детей от своих худородных супругов, а для иных вовсе не желательно было, чтобы в большом свете говорили об их замужестве. Подобный мотив весьма возможен в ту пору, когда огонь первого христианского одушевления охладел (как показывает самая возможность вопроса о сенаторских правах). Были покушения на детоубийство.

Последнее обвинение против Каллиста одно из самых темных. При нем дерзнули в церковь ввести *второе крещение*. Комментарии на это место самые запутанные. Наиболее рискованное мнение принадлежит Гризару. Каллист, по его мнению, признавал крещение еретиков состоятельным, т. е. подле единого церковного крещения допускал другое крещение. По Бауру, здесь речь идет об упомянутом в «Философуменах» элкесаите Алки-виаде, который действительно повторял крещение. Дёллингер полагает, что Ипполит упрекает Каллиста лишь за то, что он не прервал церковного общения с Агриппином, епископом карфагенским, который узаконил на соборе перекрещивание еретиков. Ланген полагает, что Каллист перекрещивал еретиков, т. е. суровый и трудный путь примирения их с церковью чрез покаяние заменял легким актом крещения. Но в этом случае при Каллисте римская церковь держалась бы совсем не той практики, какой спустя 30 лет при Стефане. Поэтому приходится отдать преимущество гипотезе Дёллингера.

Все эти дисциплинарные послабления Каллиста осложнились еще его весьма не точной терминологией в учении о Троице. Каллист обзывал субординациониста Ипполита двубожником, Ипполит считал Каллиста ноэтианином или савеллианистом. Горючего материала было достаточно

для того, чтобы ригористическая партия с епископом Ипполитом во главе составила особое общество. Ипполит третирует сторонников Каллиста, как секту (σχολή). Но у него самого там и здесь прорывается сознание, что он почти одинок в протесте своем против своего соперника. Видимо, огромное большинство было на стороне Каллиста, а малочисленная партия Ипполита теряла своих членов очень быстро: на сторону Каллиста переходили все те, которые становились объектом суровой дисциплины ригористов.

Полагают, что раскол пережил и Каллиста и его преемника Урбана. Основание для этого – известие в Catalogue Liberianus, что одновременно сосланы были епископ Понтиан и пресвитер Ипполит в 235 г. в Сардинию. Может быть, эта ссылка вызвана была последними вспышками борьбы между разделившимися христианами, которые, затем соединившись между собою, поставили епископом Антероса. Во всяком случае, в известных нам документах, касающихся раскола Новатиана, нет никакого намека на этот предшествующий разрыв в римской церкви. Это молчание говорит не в пользу продолжения раскола Ипполита; от Понтиана до Корнелия всего 16 лет.

Западные ученые обыкновенно сардинскую ссылкой и оканчивают историю Ипполита: полагают, что он не перенес вредного сардинского климата. Наш ученый Иванцов-Платонов отождествляет нашего Ипполита с Ипполитом, подателем послания Дионисия александрийского (ἐπιστολή διὰ Κορκί) римским христианам (Eus. h. e. VII, 46), затем с Ипполитом, антиохийским пресвитером, с Ипполитом пустынножителем и Ипполитом священномучеником, пострадавшим при Клавдии II (268–270), и полагает, что Ипполит антипапа мог дожить до 270 года. Из всех этих позднейших Ипполитов хорошо засвидетельствован исторически только Ипполит, податель послания Дионисия александрийского.

2. Расколы Новата и Новатиана

Довольно близкую аналогию с этим первым римским расколом представляет и второй здешний раскол – новатианский. Во главе недовольных здесь становится человек высокообразованный и в общем довольно симпатичного характера. Мотив протеста – тоже строгое соблюдение, ригоризм, возмущенный смягчением церковной дисциплины. Борьба партий и здесь велась средствами аналогичными, т. е. путем преувеличенно темной обрисовки характера противника, в данном случае – представителя ригористической партии.

Но новатианскому расколу в Риме предшествовал еще раскол *Новата и Феликиссима* в Карфагене.

В 248 г. на епископскую кафедру Карфагена был избран Тас-кий Цецилий Киприан. Против него весьма скоро составила оппозиция из 5 пресвитеров с Новатом во главе. Кажется, здесь вопрос о церковной дисциплине в том смысле, в каком он ставился в борьбе между Каллистом и Ипполитом, не имел места: недовольны были личностью Киприана и отложились от него. Мотив недовольства, не разъясненный фактически, угадать довольно нетрудно. Киприан, весьма уважаемый в церкви, как характер, приобретший эту завидную репутацию еще будучи язычником, крестился недавно, в 245–246 г.; следовательно, через 2–3 года сделался епископом кафедры, первенствующей во всей Африке. Более чем возможно, что лица, давно уже состоявшие в клире и имевшие по существовавшей церковной практике совершенно законное право быть возведенными в высшие степени, почувствовали себя несколько затронутыми этим избранием почти неопита. По-видимому, на первое время Киприану удалось примириться с партией, против него враждовавшей. Однако Новат скоро пошел еще дальше. Без ведома Киприана и против его воли он поставил приближенного ему Феликиссима диаконом при своей церкви. Затем в Карфагене прошли слухи о злоупотреблениях Новата по управлению церковным имуществом, появились возмутительные рассказы о его жестоком обращении со своим престарелым отцом и беременною женою, так что под давлением своей паствы Киприан назначил день, в который намеревался произвести дознание по делу о Новате.

Но случилось, что в промежуток этого времени началось гонение Декия, и дела приняли другой оборот. Киприан для блага паствы счел нужным скрыться от преследования. Он продолжал своими посланиями,

которых до нас сохранилось 13, руководить делами церкви из своего убежища. В его убеждениях, между тем, под влиянием пастырского опыта произошла значительная перемена. Этот епископ, несомненно высококафолический, симпатизировал, однако, монтанисту Тертуллиану. Киприан до конца жизни оставался почитателем Тертуллиана, каждый день прочитывал сколько-нибудь страниц из его сочинений и просил своего секретаря подать книгу не иначе, как словами: «*da magistrum*» («дай учителя»). Совершенно в духе Тертуллиана Киприан рассуждал, что грехи против Бога может простить только Сам Бог, следовательно, высказывался за все-жизненное покаяние впавших в тяжкие грехи против Бога, находил, что церковь даже при смерти не должна давать прощения в них кающемуся. Но теперь, по зрелом обсуждении, в особенности под влиянием гонения, он пришел к мысли, что падшим никак не следует отказывать в надежде на мир с церковью после долгого и тяжелого покаянного искуса. В самом деле, рассуждал он, вина прелюбодея не хуже ли и не тяжелее ли, чем грех ли-беллятика? И церковь не отказывает первому в прощении. «И какая насмешка над братскими чувствами, какая жалкая уловка для несчастных – увещевать их к удовлетворению за грехи покаянием – и отказывать в исцелении по удовлетворении, говорить нашим братьям: плачь и лей слезы, вздыхай и дни и ночи, прилагай все усилия омыть и загладить твой грех, – но после всего этого ты все-таки умрешь вне церкви: ты сделаешь все, чтобы заслужить мир, и, однако, не получишь мира, которого ты ищешь».

Киприан отдал в этом смысле распоряжение оставшимся заведовать управлением пресвитерам: отпадшим от христианства они должны обещать возможность принятия в церковь по зрелом обсуждении, т. е. после соборного совещания епископов, когда гонение прекратится. Но поведение Киприана и его изменившееся воззрение для врагов его было находкою. «Бегство» карфагенского епископа шокировало даже пресвитеров римских, *sede vacante* управлявших делами церкви, так что они в послании к карфагенской церкви, при всей сдержанности тона, позволили себе напомнить слова Евангелия о наемнике, «*ему ове не суть овцы своя*», который «*видит волка грядуща, и оставляет овцы и бежит*» (Иоанн. X, 12). А Феликиссим с товарищами прямо заявлял, что сам Киприан, некогда столь строгий, есть падший, потому что бежал от гонения. Понижение требований в отношении к падшим далеко не удовлетворяло видам Феликиссима. Прикрываясь уважением к последней воле мучеников, Феликиссим требовал всем, предъявлявшим от них так называемые *libelli pacis*, немедленного и полного прощения и принимал

падших толпами. Таким образом, церковь сектантов сделалась убежищем всех отпадших от христианства и всех недовольных тяжелыми требованиями, которые предъявляла церковь.

Своею угодливостью и почтением партия Феликиссима умела привлечь на свою сторону исповедников и вооружить их против епископа. Положение для Киприана было очень затруднительное. Сам он за это время мог только превозносить подвиги исповедников и мучеников, что он и сделал. Но теперь он убедился, что их авторитет будет для него весьма серьезным препятствием к проведению церковной дисциплины. Геройское стояние за веру Христову далеко не всегда предполагало высокое разумение христианства и пастырскую духовную опытность. Дошло дело до того, что некоторые исповедники начали писать свои записки в диктаторском тоне. Например: «Все исповедники папе Киприану salutem. Знай, что всем, о которых у тебя идут рассуждения, мы дали мир. Поручаем тебе уведомить о сем и прочих епископов. Желаем тебе иметь мир со святыми мучениками». Один из мучеников, Павел, дал оставшемуся после него исповеднику такое простое поручение: «Всех, которые попросят у тебя мира, дай от моего имени». Если так писали исповедники, то поднимались требования и со стороны самих падших. Некоторых епископов они осаждали толпами и требовали себе церковного общения не как милости, а как должного; предъявляли свои libelli pads с угрозами.

Таким образом, Киприан должен был употреблять все средства к тому, чтобы урегулировать, с одной стороны, деятельность исповедников, с другой – сдерживать требование падших, желавших церковного общения. Исповедников он стал просить, чтобы в деле выдачи libelli pads они были осторожны, т.е. не выдавали записок безыменных (на предъявителя) с простою формулою: «пусть он имеет общение со своими (commu-nicet ille cum suis)», а обозначали имя того лица, которому дают, и выдавали бы только тем, которых обстоятельства были им действительно известны. Да и самые ходатайства мучеников Киприан готов был с уважением принимать к сведению, но не к исполнению. Он говорил о падших: «Пусть они стучат в двери церкви, но не должны выламывать их; пусть они являются стоять на страже во вратах в небесный лагерь, но вооружившись только смирением: они должны понимать, что они не более как дезертиры». В продолжение гонения Киприан пошел дальше в уменьшении строгости дисциплины. Именно, когда в знойное время года появилась чума и многие падшие умирали, не вступив в церковное общение, Киприан дал поручение пресвитерам, чтобы ввиду смертной

опасности они принимали кающихся, не дожидаясь разрешения епископа.

Столкновение Киприана с партией недовольных в то время произошло еще и по вопросу о церковной милостыне. Именно, Киприан отправил от себя в Карфаген комиссию, которая должна была обсудить, кому следует выдавать пособие от церкви. Но Феликиссим с угрозами говорил всем своим единомышленникам, что все, которые обратятся к Киприану за милостынею или получат ее от Киприана, те будут лишены общения с его церковью. Таким образом, беспорядки приняли значительный размер.

Когда гонение стало ослабевать и Киприан мог возвратиться к своей пастве, около пасхи, которая приходилась в 251 г. на 23 марта, был собор епископов в Карфагене, оставшихся после гонения. Все они, по зрелом обсуждении вопроса о Новате и Феликиссима, лишили их церковного общения. Затем собравшиеся епископы занялись вопросом о падших. Здесь, конечно, жизнь предстала со всем разнообразием положений, которые не поддаются одной определенной формуле. Рассудили, что отказывать в прощении всем не следует, потому что это было бы несправедливостью, так как вины падших были далеко не равны. Одни, например, мужественно стояли за веру долгое время и отреклись лишь после того, когда жестокие истязания стали невыносимы. Другие употребляли все возможное, чтобы избежать участия в жертвоприношениях, и отделялись лишь ложным удостоверением того, что принесли жертву. А иные, напротив, сами явились для принесения жертвы. Различие было очень большое. Затем нужно обращать внимание не только на прошедшее, но и на будущее. Гонение Декия, по выражению современников, оставило церковь покрытою развалинами; падшие были везде. Лишить навсегда их общения с церковью, это значит слишком сократить число христиан, ограничить внешнюю миссию церкви, и вместо добра можно наделать лишь зла. Все эти лица могли примкнуть или к еретикам, или прямо отпасть от христианства в язычество. Кроме того, было немало таких, которые оскверняли свою совесть получением libelli от языческой власти и тем самым спасали от преследования весь дом, так что вся семья их оставалась христианскою. Если их отлучить навсегда, они могли увлечь за собою и свои семьи. Поэтому нужно со всею осторожностью относиться к этим различным обстоятельствам. Установлены были две грани. С либеллятиками решено было поступать легче, т. е. после довольно продолжительного искуса дозволить принимать их в церковное общение. Затем с sac-rificati и thurificati решено было поступать более строго, именно, покаяние их должно продолжаться всю

жизнь, и они должны получать мир в самые последние минуты своей жизни. Впрочем, в отношении к этому последнему пункту произошло потом смягчение, именно, когда в 252 году возобновилось гонение при Галле, снова собрался собор в Карфагене 15 мая, и здесь, после долговременного обсуждения, решили даже осквернивших себя жертвоприношением принимать в церковное общение.

Во всем этом прогрессе смягчения дисциплины весьма характерично, как воззрение, до крайности, до ригоризма церковное, в конце концов разрешается мерами снисходительности. В данном случае Киприан, руководивший собором, отпавлялся от своего воззрения на кафолическую церковь, как едино-спасающую. Из этого понятия, конечно, истекла и самая строгость в отношении к падшим. На этом же понятии утверждается и тот пункт в учении Киприана, что крещение еретиков совершенно несостоятельно. Но имея пред собою древнее воззрение, что оскорбивший Бога отпадением от Христа может получить разрешение только посредством нового крещения, *baptismus sanguinis*, Киприан, исходя из своего воззрения на церковь, должен был прийти к мысли, что церковь должна дать мир этот еще при жизни падшего, потому что и самое «крещение крови» возможно только в церкви. Именно, чтобы падшие проявили ту твердую и живую веру в Бога, которая свидетельствуется кровию, нужно, чтобы в этих лицах действовала благодать, нужно сделать их причастниками благодати. И как единственная носительница благодати, церковь и должна дать благодать покаявшимся для этих решительных минут. Поэтому ввиду того, что многие падшие могут искупить свой грех мученичеством, решено не отказывать будущим мученикам в таком подкреплении, как тело и кровь Христова.

Лишенные церковного общения, схизматики не остановились в своих происках. Они решились избрать своего карфагенского епископа, и выбор их пал на пресвитера Фортуната. Кажется, к 15 мая 252 г. схизматики уже подыскали 5 епископов, которые за разные вины, частью за отступничество от веры во время гонения, лишены были кафолическою церковью церковного общения. Они рукоположили Фортуната и составили сектантскую церковь. Для поддержания своего авторитета отщепенцы распустили молву, что будто бы их епископа рукоположили 25 епископов. Они попытались завязать переговоры о церковном общении с Римом, но встретили здесь очень энергичный отпор.

Новат, между тем, вступил уже ранее в общение с партией *Новатиана* в Риме. Известно, что после смерти римского епископа Фабиана (250 янв. 20) римская церковь более года управлялась

пресвитерами. Между ними выдавались Моисей, скончавшийся исповедником, и Новатиан, самая известная тогда литературная сила римской церкви ⁷⁹. Совет пресвитеров, когда к нему партия Новата обратилась с просьбой об общении, в самом начале отказал в этом. Тем не менее Новат повел в Риме агитацию так успешно, что привлек на свою сторону Новатиана и произвел в Риме раскол более важный, чем раскол карфагенский. По странному контрасту, партия Новата в Карфагене ратовала за принятие всех падших в церковное общение. Напротив, Новатиан в Риме сгруппировал около себя самые ригористические элементы. При отсутствии фактических данных, невозможно решить, однородность ли принципов сблизила теперь Новата с Новатианом, или же первый был ловкий интриган, действовавший не справляясь с принципами.

В начале марта 251 г. римская церковь поставила епископом безвестного дотоле пресвитера Корнелия. С формальной стороны выбор Корнелия был вполне законный. Он был рукоположен 16 епископами. Но противники его, недовольные его отношением к падшим, противопоставили ему пресвитера Новатиана. Этот последний, прежде высказывавшийся в смысле практики, временно установленной Киприаном, теперь сделал почему-то шаг в другом направлении и стал отрицать за церковью право принимать в свое общение падших. О характере Новатиана мы узнаем, главным образом, из послания противника его Корнелия к антиохийскому епископу Фабию. Здесь Корнелий рисует Новатиана в самых черных красках.

По его словам, вера Новатиана началась с того, что он впал в беснование, отдан был на попечение экзоркистов, крещен на смертном одре обливательным крещением клиников, выздоровел и, однако, не получил епископского запечатления, т. е. не был конфирмован; поэтому он считался неспособным к прохождению иерархических должностей. Лишь в виде исключительной меры епископ Фабиан против желания клира поставил Новатиана в пресвитеры, вероятно, уважая в нем литературные дарования. Но в предшествующее гонение Новатиан запятнал себя еще трусостью. Когда его просили помочь братьям, он отказался от пресвитерства и сказал: «Я держусь другой философии». (Действительно, Новатиан удалился из Рима и занялся литера-турною деятельностью). Новатиану удалось привлечь на свою сторону несколько уважаемых в Риме пресвитеров и исповедников; но заметив его честолюбивые планы, исповедники и пресвитеры взяли с него клятвенное обязательство, что он никогда не примет епископского сана. Новатиан не сдержал этой клятвы. Заманив в Рим под предлогом соборных совещаний

трех простецов – итальянских провинциальных епископов, он продержал их взаперти до 4 часов пополудни и затем, когда они уже были в нетрезвом виде, принудил их рукоположить его. После один из этих епископов со слезами умолял о прощении. Он был принят как простой мирянин; остальные два епископа низложены римским собором, признавшим Корнелия законным епископом. Наконец и исповедники оставили его сторону и обратились к церкви. Видя, что его партия убывает со дня на день весьма быстро, Новатиан решился на такой отчаянный способ: причащавшихся у него он хватал за руки и говорил: «Клянись мне телом и кровию Господа нашего Иисуса Христа, что ты никогда не оставишь меня и не перейдешь к Корнелию», – и несчастный не прежде получал Св. Тайны, как сказав вместо обычного «аминь»: «Я никогда не перейду к Корнелию».

В свою очередь Новатиан, насколько известно, обзывал Корнелия либеллятиком. Вероятно, в поведении Корнелия был повод к такому неосновательному в существе обвинению, равно как и в преувеличенном описании Корнелия есть фактическая основа. Сам Новатиан уверял Дионисия александрийского, что он принял епископский сан поневоле. Во всяком случае, нужно думать, что это не был такой дурной характер, каким он является по описанию Корнелия: достаточно указать на то, что Дионисий александрийский пишет к нему, уже как к раскольнику, называя его «братом», и увещевает его добровольно отказаться от того сана, к принятию которого его, по его словам, принудили. А Сократ уверяет, что при Валериане Новатиан скончался мучеником.

И Корнелий и Новатиан обращались с общительными посланиями к различным епископам. Собор Карфагенский, подобно римскому, решил дело в пользу Корнелия и мягкой дисциплины. Энергическое содействие Киприана и поддержка Дионисия александрийского, конечно, немало содействовали торжеству дела Корнелия. И Новатиан не оставался без лиц сочувствующих. О Фабии антиохийском известно, что он склонялся в пользу схизматиков по уважению к строгости правил новатиановой партии и, может быть, даже к личному характеру Новатиана, насколько он мог быть ему известен из других источников. Многие отцы собора Антиохийского хотели также поддерживать Новатиана; во главе их стоял Фирмилиан кеса-рийский, приглашавший Дионисия александрийского на этот Антиохийский собор. На западе особенно энергично поддерживал Новатиана впоследствии епископ арльский Маркиан, за это и низложенный.

Раскол Новатиана оказался более живучим, чем раскол Новата и

Феликиссима в Карфагене. Это видно уже из того, что на сторону Новатиана становится некоторая часть уважаемых епископов. Да и сам Новатиан имел все же рукоположение, которое было не столь законно, как постановление Корнелия, но – нелегко сказать, было ли недействительно. Во всяком случае, этот раскол пережил своих основателей. Новатиане всегда стояли на стороне самой строгой церковной дисциплины. О воззрениях этой секты мы узнаем в особенности из писателей V века. В принципе новатиане не были против права церкви прощать кающихся грешников. Но они находили, что гораздо целесообразнее предоставить это прощение Богу, что раб не должен прощать согрешивших против его Господа. Ввиду такого взгляда на права и обязанности церкви, они считали себя исключительно обществом «чистых», καθαροί. На католическую церковь они смотрели как на запятнавшую себя общением с грешниками (падшими).

Распространившись не только на западе, но и на востоке, новатиане встретили благоприятную почву в тех местах, по которым прошло движение монтанизма. Во Фригии произошло слияние монтанизма с новатианством; здесь дело дошло до того, что объявлен совершенно недозволенным второй брак. Вообще со стороны многих христиан новатиане пользовались уважением, потому что, с догматической точки зрения (в учении о Троице и о Христе), они представлялись православными, и их главное отличие от католиков состояло лишь в замечательной строгости их нравов. Ввиду этого многие государи, издававшие указы о преследовании других еретиков и сектантов, делали прямое исключение в пользу новатиан. В эпоху арианства, по некоторым известиям, православные даже расположены были вступить в общение с новатианами (в Константинополе). Новатиане держались, вероятно, до VII в. В VI в. в Александрии эти сектанты представляют из себя еще столь значительную силу, что православный патриарх александрийский Евлогий (579–607), современник Григория Великого, должен был писать против них особое, не дошедшее до нас сочинение.

Вопрос о слабой или строгой церковной дисциплине продолжал занимать собою умы. В гонение Диоклетиана из-за дисциплинарного вопроса отделились от церкви еще две секты: донатисты и мелитиане.

3. Спор о крещении еретиков

Чтобы разъяснить содержание раскола донатистов, как догматического учения, важно взять его в связи с историей споров о крещении еретиков, потому что связь между воззрениями, развитыми здесь, и учением донатистов весьма тесная.

Вопрос о крещении еретиков связан с историей слова «ересь». Это слово в древнейший период церковной истории прилагалось собственно к гностикам, потому что других еретиков в то время в наличности не было. А содержание гностицизма таково, что с полным правом можно поставить вопрос о том, считать ли гностиков христианскою сектою, или языческою. Христианское вероучение у гностиков подвергалось слишком важному искажению, чтобы можно было затрудняться над вопросом: крестить ли *гностиков*, если они приходили в церковь, или не крестить? Таким образом, древнейшая церковная практика по этому вопросу сводилась к тому, что и еретиков принимали в церковь чрез крещение. Для Сирии это засвидетельствовано «Постановлениями апостольскими», для Малой Азии – двумя соборами, Иконийским и Синнадским, для Африки – Карфагенским собором при Агриппине и, наконец, для александрийской церкви – Климентом александрийским. Исключение из этой обычной практики представляли лишь те случаи, когда человек, крещенный в православной церкви, обращался затем в гностицизм и наконец опять возвращался в церковь. Таких лиц принимали только чрез возложение рук, т. е. чрез покаяние, потому что, очевидно, общее правило к ним неприменимо: они крещены были самою же церковью. Это были церковные овцы, но только заблудшие и теперь снова возвращающиеся к церкви.

Появление *монтанизма* составляет эпоху в истории этого вопроса. В первый раз появляется на сцене ересь или, может быть, вернее сказать – схизма, догматика которой вполне совпадала с церковною и представляла не извращение ее, а лишь незаконное дополнение. Представители католической церкви весьма скоро почувствовали, что здесь они имеют дело с фактом новым, с задачею, которой предшествующая практика еще не разрешила, и потому поставили прямо вопрос о том, как смотреть на крещение, совершаемое монтанистами. Соборы Иконийский и Синнадский и Карфагенский при Агриппине (ок. 220 г.) решили, что и монтанистов нужно принимать в церковь чрез крещение.

Но вопрос опять с новою силою заявил себя, когда церкви пришлось

ведаться с *новатианами*. Эта секта была только схизмой, против догматики которой нельзя было поставить даже тех возражений, которые вызывало учение монтанистов, – до такой степени новатиане были близки к католической церкви. Но, с своей стороны, новатиане перекрещивали переходящих к ним из православия. Практические счеты с новатианами приходилось вести главным образом, если только не исключительно, римской церкви. Римские епископы ожидали лишь благотворного в миссионерском смысле действия на новатиан, если они отнесутся к ним снисходительно. Этим надеялись привлечь большее число новатиан в лоно церкви. Принимая новатиан чрез возложение рук, а не чрез крещение, церковь тем самым подчеркивала свою собственную снисходительность и ригористичную жесткость сектантов, которые перекрещивали католиков. Крестить новатиан нежелательно было уже и в тех видах, чтобы не походить на самих новатиан. Даже возбужден был вопрос о том, не принимать ли новатиан, занимавших в сектантстве клировые должности, в церковь в тех же степенях, какие они занимали в схизме. В таком виде вопрос о новатианах поставлен был при епископе римском Стефане (с середины мая 254 г., f 2 августа 257).

Практика римской церкви произвела впечатление даже на христиан африканских. Некоторые лица стали обращаться к *Киприану* за разъяснениями по этому поводу. Карфагенский епископ был человек с крепко сложившимися убеждениями в отношении к спорному вопросу. Не без влияния на его поведение, конечно, остался и тот факт, что для африканской церкви новатианство было чужою бедою; а в подобных случаях человек бессознательно становится строгим принципиалистом, теоретиком, на воззрения которого влияет только логика, несколько не умеряемая психологическими данными, которые человек получает из практических сношений с сектантами. Киприан решил вопрос в смысле существующей африканской практики.

В 255 году *Карфагенскому собору*, состоявшему из 31 епископа, тот же самый вопрос поставили 18 нумидийских епископов. Спрашивали: действительно ли крещение у еретиков и схизматиков? Карфагенские отцы ответили решительным «нет». В следующем году *Карфагенский собор* из 71 епископа из Африки и Нумидии снова обсудил этот вопрос и опять пришел к тому же решению. Об этом Киприан уведомил римского епископа Стефана, отправив к нему и акты собора. Киприан защищал свою точку зрения со всем полемическим жаром. Но всегда и послания свои по этому вопросу оканчивал заявлением, что своего воззрения он не возводит в закон для других епископов, что каждый епископ должен

руководствоваться своими собственными убеждениями, как лицо, имеющее дать ответ Господу за свои действия.

Когда карфагенские послы с актами собора и сопровождавшим их посланием Киприана прибыли в Рим, то *Стефан*, знавший о содержании актов, не только отказал им в церковном мире и общении, но и в простом человеческом гостеприимстве, не только не допустил их до беседы с собою, но и всем в своей пастве запретил давать им кров, принимать в дом. Отправлено было из Рима в Африку послание, в котором Стефан во имя предания римской церкви, хранимого от апостолов Петра и Павла, требовал, чтобы африканцы переходящих еретиков не крестили, а только возлагали на них руки *in roenitentiam* (в знак покаяния), и чтобы не вводили новшества против предания. Киприана папа обзывал лукавым делателем, лжехристианином, лжеапостолом и, кажется, формально ему и его сторонникам отказывал в церковном общении. Около этого же времени в том же смысле папа писал и на восток, Елену тарсскому и Фирми-лиану кесарийскому, чтобы еретиков не перекрещивали. Кажется, и здесь папа требовал покорности римской практике или грозил отлучением от церкви.

Дионисий Великий александрийский сам был в пользу римской снисходительной практики, но здесь выступил примирителем. Он писал папе, чтобы он не возмущал того мира, которым все церкви пользуются теперь. Он знал, что восточные церкви опираются, во всяком случае, на постановление своих древних и авторитетных соборов, а в законе написано: «не передвигай пределов ближнего твоего, которые положили отцы твои».

Киприан, когда ему сделалось известным отлучающее послание папы, собрал в сентябре того же 256 г. второй *собор в Карфагене*, на котором присутствовало 87 отцов. Вопрос о крещении еретиков пересмотрен был снова, основания повторены и усилены, и заключительное решение осталось то же самое. Затем Киприан завязал сношения с Фирмилианом, епископом Кесарии каппадокийской. К нему он отправил посла с посланием, препроводил и свою переписку со Стефаном по этому вопросу. Как и следовало ожидать, ответ Фирмилиана получен был самый сочувственный. Он примкнул ко всем пунктам в аргументации Киприана и о Стефане отзывался, что, отлучив от себя все церкви востока, папа в сущности только сам себя отлучил от церкви.

Этот вопрос пережил самих действующих лиц последнего спора. Он продолжал волновать церковь и при Ксисте II (с конца августа 257 – 6 августа 258 г.). Ксист, во всяком случае, не поддерживал полемического

тона Стефана и вступил в церковное общение с Африкою, и Малою Азию. Даже при преемнике Ксеста Дионисии римском (22 июля 259 – 27 декабря 268 г.) Дионисий александрийский вел какую-то переписку, касавшуюся Лукиана, преемника Киприана карфагенского. Вопрос заглох сам собою, и окончательное решение по нему состоялось лишь в 314 г. на Арльском соборе (прав. 8), который постановил, что еретиков, обращающихся в церковь, должно допрашивать, как они веруют во Св. Троицу, и если они веруют православно, то следует принимать их без перекрещивания. В этом смысле состоялось впоследствии и вселенское церковное решение (Трулл. 95; Констант. I, 7; Ник. I, 8).

Прежде обсуждения догматической стороны спора, нужно коснуться пунктов, осложняющих вопрос о крещении еретиков.

а) Сторонники римской церковной практики, как на мотив своего решения, указывали на факт *перекрещивания* переходящих из кафоличества у *самых новатиан*. Следовательно, кафолическая церковь *per antithesin* должна принимать обращающихся к ней без перекрещивания. Этот мотив Киприан отклонил блистательно, выставив принцип, единственно правильный: кафолическая церковь должна идти своим царственным путем, не обращая внимания на то, что делается у еретиков; она должна сознавать свое собственное высокое достоинство и руководствоваться только своими основаниями и своими положениями. Обращать внимание на то, что делается у еретиков, опасно и потому, что это повело бы слишком далеко. Например, у новатиан существует иерархия; чтобы не походить на новатиан, не должно ли и кафолической церкви отменить иерархию?

б) Сторонники римской практики выставляли *desideratum*, не следует ли обращающихся *новатианских клириков* принимать в их иерархических степенях? Киприан отвечает решительным отрицанием. Не следует принимать в иерархических степенях даже тех новатиан, которые свои иерархические степени получили в кафолической церкви. Они обратили то оружие, которое дала им церковь, против нее самой, поэтому не имеют права употреблять его по обращении в церковь. Тем более это следует сказать о хиротонисованных у новатиан епископах. Принимая этих лиц в их сане, церковь оскорбила бы тех из своих пресвитеров, которые никогда ей не изменяли. Что можно дать в награду им, если такие высокие преимущества предоставить обращающимся сектантам? Последние должны довольствоваться лишь тем, что церковь принимает их как кающихся и дает им свое общение.

в) Затем в качестве основания своих действий защитники римской

практики ссылались на *предание*, идущее от времен апостолов. Киприан, как и Фирмилиан, оспаривает тот факт, чтобы подобное предание существовало. Они обращались к новозаветному Священному Писанию и здесь нигде не находили указаний, чтобы еретики могли быть принимаемы без перекрещивания. Напротив, всюду слышится только строгое осуждение ереси. Даже те случаи, на которые могли сослаться представители римской практики, как на свидетельство в свою пользу, сюда не относились: именно, здесь речь могла идти лишь о тех лицах, которые принадлежали к церкви, потом перешли в ересь и затем снова обратились к церкви.

г) Наконец представители римской церкви ссылались на свой *обычай* – *consuetude*. Но Киприан отвечал: обычай, если на его стороне не стоит истина, есть только старое заблуждение, которое должно уступить место истине (*veritas praevaleret et vinceret; nam consuetudo sine veritate vetustas erroris est*). Таким образом рассчитывались в Африке со всеми формальными основаниями и случайными мотивами действия римской церкви.

В чем же состоит догматика той и другой стороны?

а) И Стефан и все его противники одинаково признавали факт, что крещение *едино* и потому самому *неповторяемо*. Киприан решительно протестовал, когда его обвиняли, что он перекрещивает. «Мы не перекрещиваем, мы крестим». По воззрению Стефана, нужно рассуждать таким образом: так как крещение неповторяемо, то получившего правильное крещение в сектанстве не следует крестить снова при обращении его в церковь. Киприан, напротив, рассуждал иначе: так как крещение есть едино, то оно есть или у еретиков, или в церкви. Если совершенное еретиками крещение правильно, сама церковь не имеет крещения. А так как церковь должна иметь то крещение, которое есть едино, то, следовательно, крещение еретиков нельзя считать за крещение.

б) В споре между римским и карфагенским епископами сталкивались два принципа, одинаково высокие. Точку зрения, на которой стоял Стефан, можно обозначить, как точку *христи-анско-догматическую*, христианско-богословскую. Основанием воззрений Стефана служило представление о величии того, что внесло в мир христианство. Христианство принесло человечеству такие высокие блага, что они не теряют своей ценности, в чьих бы руках они ни находились, даже в руках недостойных. Даже в сектантских обществах *христианская вера* должна иметь свою известную действенность, свою отчасти священную силу. На иной точке зрения стоял Киприан; эту точку можно назвать *церковною*. Епископ карфагенский был

решительным и замечательным защитником церковного единства. Он учил, что *церковь* не только едина (*una*), но и *единственна* (*unica*). Как истинная, она должна обнимать собой все церкви как их естественный и нормальный союз. Как единственная, *церковь* тем самым полагает, что кроме ее одной нет другой церкви и что не в церкви, то не есть *церковь*. Важность союза с церковью Киприан понимал так высоко, что, например, сектантских мучеников, пострадавших за веру во Христа, не признавал исповедниками. Для них даже крещение кровью не имело действительности: «Не может иметь Бога своим Отцом тот, кто не имеет церкви своею матерью», – так рассуждал Киприан и в своем трактате «О единстве церкви», и в полемике со Стефаном из-за вопроса о крещении еретиков. Смотри на все, окружающее *церковь*, как не на *церковь*, Киприан игнорировал всякое различие в том, что существовало вне церкви. В существе дела, кто не во Христе, тот против Христа, кто не собирает, тот расточает (Лук. XI, 23). Поэтому все сектанты, будут ли то еретики или раскольники, представлялись ему в одинаково темном виде. Он знает для всех только название «*adversarii Domini et antichristi*» («противники Господа и антихристы»). Даже различие между ними, как христианами и язычниками, он признавать не хочет, ссылаясь в данном случае на Матф. X, 5–6. Когда Христос посылал апостолов на проповедь, то дал им заповедь: «*На путь к язычникам не ходите и в город самарянский не входите, а идите наипаче к овцам погибшим дому Израилева*». Здесь самаряне, видимо, поставлены на один уровень с язычниками. Самаряне представляли еврейскую секту, схизму, или ересь. Следовательно, для Христа всякий сектант, схизматик, еретик должен быть тем же, чем является язычник. Кто не в церкви, тот должен быть для церкви как язычник и мытарь. Понятно, как мог Киприан, стоя на такой точке зрения, рассуждать о всем, что делается у еретиков. Все, что у них делается, несостоятельно и ложно. Ни одному из их действий *церковь* не должна давать своей аппробации, поэтому крещение, совершенное еретиками, не очищает, а лишь оскверняет.

в) И Киприан, как и Стефан, конечно, признавали то идеальное *сопcretum* христианской жизни, которое описывается в словах апостола: «*Един Господь, едина вера, едино крещение*» (Ефес. IV, 5). Но при данных исторических условиях Стефан взглянул на дело практически, не позволил отуманить свой взор какими-нибудь полемическими предубеждениями. Для него ставился вопрос о том, как быть в тех случаях, где «един Господь и едина вера», но не едина *церковь*? На какую сторону поставить здесь «едино крещение»? Не вдаваясь в какие-нибудь утрировки воззрений

отщепенцев, Стефан признал, что еретики обладают, во всяком случае, таким высоким благом, как вера в Бога, в Троицу. Поэтому крещение, совершаемое еретиками во имя Св. Троицы, нужно признать правильным. Таким образом, благодать крещения, по воззрению Стефана, следует за верою; отправляясь от веры, можно прийти к относительной благодати. По мнению Киприана, нужно отправляться не от веры, а от церкви. Прежде чем ставить даже вопрос о том, есть ли у еретиков крещение, нужно спросить, есть ли у них церковь; если нет церкви, то нет и крещения. Но даже такой постановки дела, какую принимал Стефан, т. е. един Господь, едина вера, но не едина церковь, Киприан не желал допустить. Он расположен был, правда, настаивать на том, что при подобном разделении благодать последует церкви, потому что все те блага, которые даны во Христе, даны только в церкви и для церкви. Он ссылается на то, что *единство веры* в данном случае не спасает, и указывал как на пример на отделение от ветхозаветной церкви Корея, Дафана и Авирона. Они содержали ту же веру в единого истинного Бога, хотели служить тому же Иегове, но отступили от церкви и за это поглощены были землею. В таком же отношении к церкви стоят и все сектанты. Но Киприан оспаривал даже тот тезис, что сектанты обладают единством веры и единством поклонения истинному Богу. Он находил, что все, что делается у еретиков, как бы ни напоминало церковь, имеет сходство лишь видимое. О единстве веры у сектантов с церковью не может быть речи, потому что не может быть единого символа веры. При своем крещении новатиане должны спрашивать крещаемого: «Веруешь ли ты в прощение грехов и жизнь вечную через святую церковь?», – крещаемый отвечает: «Да». Но этот ответ неправилен, потому что сами сектанты не обладают церковью; они, следовательно, обязуются веровать в то, чего не имеют.

г) Но Киприан шел еще дальше, и Стефан в данном случае одним промахом облегчил ему полемику. С одной стороны, Стефан допустил неточное выражение, из которого как будто следовало, что крещение, совершенное только *во имя Христа*, а не во имя Св. Троицы, должно считаться действительным. Киприан категорично заявил, что крещение может быть совершено только во имя Троицы. Затем Стефан пошел так далеко, что признавал даже крещение маркионитов, таким образом, свою толерантность от схизматиков перенес собственно на *еретиков*, на сектантов, во всяком случае, тесно примыкавших к гностикам. Но Киприан доказывал, что содержание веры маркионитов может быть сходно только по фразе с содержанием учения католической церкви, при глубоком, однако, различии по самому содержанию. Например,

маркиониты, называя Бога Отцом, не признавали его вместе с тем Творцом мира. Представление о Христе у них совершенно другое, потому что отношение Христа к Ветхому Завету иное у маркионитов и у католиков. Фирмилиан кесарийский точно так же доказывал, что даже у монтанистов догматическое учение о Св. Троице различно от католического. Если поставить дальнейший вопрос: кто есть тот Христос, в которого монтанисты веруют? – они должны сказать: тот Христос, который послал Духа Утешителя, проявляющегося в Монтане и его пророчествах. Так как этих пророчеств католическая церковь не признает, то должна признать, что монтанисты веруют не в того Христа, в которого верует католическая церковь. При помощи таких полемических натяжек, конечно, можно было бы оспаривать православие догматического учения о Троице даже у новатиан. Например, Дионисий александрийский позволял себе такую дедукцию, что Новатиан вводит хульное учение о Боге и клеветает на всеблагого Господа нашего Иисуса Христа, представляя Его немилостивым. В данном случае взгляд Стефана на схизматиков отличается беспристрастием. Он не думал открывать каких-нибудь не существующих в действительности различий между учением сектантов и католиков, которые в конце концов были только тенденциозными выводами.

д) Чтобы установить свою точку зрения как единственно правильную Киприан придавал делу гораздо более широкую постановку. Единичный вопрос о крещении он развивал в вопрос о самой *благодати*. Крещение, по его убеждению, слагается из двух сторон, которые никак нельзя отделить одну от другой, и нельзя сказать, чтобы одна сторона была действительна, другая не действительна. В крещении, с одной стороны, является крещаемый, которого в Риме признают крещаемым правильно. Но, с другой стороны, в крещении несомненно является и тот, кто крестит. Раз мы признаем, что крещение схизматиков в первом моменте правильно, мы должны допустить, что и тот, кто крестит, крестит правильно, а следовательно, должны допустить, что в схизматических обществах существует *иерархическое* преемство, что там существует благодать. А раз там существует иерархическое преемство, то трудно сказать, чего же там не существует.– В Риме полагали, что схизматики могут совершать таинство крещения, но крещенных ими нужно подтверждать снова, нужно возлагать на них руки, чтобы сообщить им благодать Св. Духа. Но здесь они допускают *implicite* самое нелепое предположение, что Дух Святой выше Христа, что посланный выше пославшего. Где есть Христос, там нераздельно существует и Дух Святой. Кто может сообщить благодать в

крещении, тот может сообщить ее и в руковозложении (*confirmatio*). Чтобы совершить крещение, нужно возродить Духом, для чего требуется не только вода, но и Дух. Следовательно, схизматики, совершающие крещение, если они совершают его правильно, должны мыслиться, как обладающие дарами Св. Духа. Следовательно, нужно допустить, что они могут совершать и правильную *конфирмацию*. Затем, при крещении крещаемый помазывается елеем, который освящается на алтаре. Следовательно, допустив, что крещение схизматиков правильно, мы должны допустить, что они обладают и правильным алтарем, а в таком случае обладают возможностью совершать правильную *Евхаристию*. Таким образом, получится тот вывод, что у схизматиков существует правильное иерархическое преемство, следовательно, благодать хиротонии; они могут совершать не только крещение, но и *конфирмацию*, могут совершать и *Евхаристию*. Таким образом, существенно поколеблется то воззрение, что спасение возможно только в церкви. Какое же благо может предложить церковь, если такими благами могут обладать и сектанты? – Исходя из этого взгляда, Фирмилиан каппадокийский обзывает Стефана защитником еретического крещения, врагом церкви, более тяжким, чем сами еретики и схизматики. Последние, по крайней мере, обращаются к церкви за ее дарами, сознавая свою беспомощность; Стефан же отказывает им в том облаго-датствовании, которого они ищут, и следовательно, защищает благодать, находящуюся у еретиков и схизматиков.

е) Сторонники римского воззрения ударяют на тот пункт, что в подобных вопросах, как крещение еретиков, не нужно обращать внимание на то, *кто крестит*, так как крещаемый принимает отпущение грехов сообразно с тем, во что он верует, аа) С этим Киприан никак не мог согласиться уже по изложенным выше (в, д) основаниям: он был убежден, что даже совершенное единство веры не спасает отступников от церкви, и не признавал тождества веры у еретиков и в церкви. Если еретики по вере получают, то получают лишь то, во что веруют, а так как веруют неправильно, то не могут получить и благодати. Для Ки-приана было несомненно, что *ubi veritas, ibi gratia*. А так как истина едина и она находится только в католической церкви, то и благодать должна быть едина, и именно та, которая находится в католической церкви. Другой благодати не может быть никакой, бб) Посредство священника в крещении Киприан признает настолько существенным, настолько неизбежным условием самого крещения, что для него было далеко не безразлично, кто будет этим посредствующим. Как может, говорит он от имени собора 255

г., молиться за крещаемого sacerdos sacrile-gus et peccator, священник, нарушивший законы веры и грешник, когда написано: «Грешников Бог не слушает, но кто чтит Бога и творит волю Его, того слушает» (Иоан. IX, 31)? Как может совершать духовное тот, кто сам лишился Св. Духа? Как может дать то, чего сам не имеет? Как может мертвый сам оживотворить другого? Совершенно необходимо потому, чтобы обращающийся в церковь был обновлен и освящен святыми, ибо написано: «*Будьте святы, ибо Я свят Господь Бог ваш*». Здесь Киприан вступает уже на скользкий путь субъективизма в своих воззрениях. Правда, он держится еще такого субъективизма, под которым лежит крепко объективная почва: свят для него тот, кто принадлежит к единой святой церкви, кто исповедует католическую веру. Но приводимые им основания бьют далее его наличной цели. Кто начинает толковать о грешном священнике, как о неспособном совершать иерархические действия, тот находится в серьезной опасности с почвы объективно-церковно-догматической перейти на шаткое основание субъективно-личной нравственности. Нужно прибавить, что этими же словами Писания Киприан доказывал и то, что два епископа испанские (Martialis и Basilides), как libellatici, должны быть непременно лишены сана, потому что не могут молиться за свою паству и совершать для нее иерархические действия.

ж) Практический вывод из всех этих частных положений у Киприана звучит очень категорично: *у врагов и антихристов нет ни крещения, ни благодати, потому что у них нет церкви*; они то же, что язычники; приходящих из них в церковь нужно крестить как некрещеных. Этому пункту нужно держаться строго: поступиться здесь чем-нибудь значило бы, подобно Исаву, преступно отречься от прав своего церковного первородства. Римская практика показывает в христианах недостаток ревности о славе Божией. Такой толерантизм хуже еврейского закоснения, потому что об евреях апостол говорит, что они имеют ревность о Боге, но ревность не по разуму (Рим. X, 2); о христианах, держащихся римской практики, нельзя сказать даже и этого.

В полемике против римской практики Киприан ссылаясь на следующие места Священного Писания. Притч. IX, 19: «*от воды чуждия ошайся, и от источника чуждаго не пий*». Иер. XV, 18: «*бысть мне яко вода лживая, не имущая верности*». Сир. XXXIV, 25: «*омываяйся от мертвеца, и паки прикасаяйся ему, кая польза ему от бани?*» (Собственно в карфагенской церкви эти слова читались по-латыни таким образом: «Кто окрестится от мертвого, что пользы ему в этом омовении?» Qui baptizatur a mortuo, quid proficit lavatio ejus?) Пс. CXL, 5: «*елей же грешного да не*

намастит главы моя». Ос. IX, 4: "требы их (или жертвоприношения) яко хлеб жалости им, еси ядущи тыя осквернятся». Числ. XVI, 26: «отступите от куц человек жестокосердых сих, и не прикоснитесь ко всем, елика суть им, да не погибнете купно во всем гресе их».

4. Раскол донатистов 80

Раскол донатистов, который я связываю с предшествующим спором Киприана со Стефаном, представляет особый интерес. Он показывает, как опасны заблуждения гения. Малейшая ошибка, допущенная в гениальной аргументации, последовательно приводит иногда к розни, которой гений не предвидит, и к таким следствиям, что часто нужно бывает много усилий для исправления ошибки гения. Как ни блестящи воззрения Киприана, но в них была такая крайность, что нужен был гений Августина, чтобы нейтрализовать и обезвредить взгляды Киприана.

В Африке латинской, находившейся под управлением Максимиана, гонение было и должно было быть. Максимиан был такого жестокого характера, что Диоклетиану стоило намекнуть на что-либо жестокое, чтобы Максимиан с удовольствием взялся за это. Поэтому в Африке гонение поведено было круто, но, сильно разгоревшись, скоро погасло и не имело такого значения, как на востоке. Как только оно стало затихать, христиане стали принимать меры, чтобы не раздувать пожара. Во главе карфагенской церкви стоял тогда епископ *Менсурий*. Особенный колорит гонение в Африке получило потому преимущественно, что там обращали внимание на священные христианские книги и требовали их сожжения. Менсурий держался воззрений весьма умеренных, внушаемых пастырским благоразумием, и не считал нужным от ревностного стояния за Христа переходить в прямой вызов языческим гонителям, и употреблял все возможные для него меры, чтобы ослабить столкновение между христианами и языческою властью. Опасность выдачи священных книг он предотвратил тем, что положил в той базилике, в которой предполагалось произвести обыск, вместо священных книг еретические сочинения, чем языческие власти и удовлетворились и не сочли нужным вести дело далее, когда подмена была открыта. Менсурий предполагал, что многие африканские ригористы к этой мере отнесутся довольно неодобрительно. Поэтому он имел переписку по этому вопросу с Секундом тигизиским, представителем крайнего ригористического воззрения. В ответе Менсурию Секунд отнесся к его практике с довольно ясным порицанием. Он говорил, что не считает даже возможным делать подобные послабления, ссылаясь в оправдание своей строгости на пример Елеазара, который не только не хотел вкушать мяса запрещенного, но даже отказался от предложенного ему мяса, законом дозволенного, чтобы не подать повода думать, что он изменяет своей отеческой вере.

Отношение Менсурия к мученичеству вообще было таково, что могло навлечь на него только негодование неразумных ригористов. В то время сами языческие власти запада старались сколько возможно ограничить число христианских мученичеств. Поэтому мучеников, призванных к этому подвигу течением неотвратимых обстоятельств, было если не мало, то, во всяком случае, и не так много, как было лиц в наличии взятых под стражу. Кроме мучеников по необходимости и, следовательно, по христианскому долгу, было довольно много фанатиков, которые сами своим заявлением о том, что они христиане и не исполняют эдикта, вызвали языческие власти на распоряжение взять их под стражу. Были люди и еще низшего разбора. Оказывается, что к исповедникам примкнули и некоторые проходимцы, считавшие возможным под видом страдания за Христа избавиться от необходимости платить по своим долговым обязательствам или рассчитывавшие по крайней мере некоторое время пожить в свое удовольствие в тюрьмах на счет христианской благотворительности или даже обогатиться из этого источника. Ввиду подобных мнимых ревнителей за имя Христово, Менсурий счел себя обязанным объявить, что лица, которые сами предадут себя языческой власти и будут казнены не за имя Христово, а потому, что навлекли на себя подобную казнь какими-нибудь другими обстоятельствами, не будут считаться карфагенскою церковью за мучеников. Это, разумеется, могло возбуждать только неудовольствие против епископа в среде тех, против кого эта мера направлялась. А так как опыт Киприана показывал, что исповедники могут производить и большое смущение в церковной дисциплине, то Менсурий счел себя обязанным быть на страже при сношениях между христианами и лицами, взятыми под стражу.

Ревностным помощником его был архидиакон *Цецилиан*. Позднейшие донатисты описывают того и другого в самых ужасающих красках. Под их пером Менсурий является более жестоким, чем сами палачи, а Цецилиан – его достойным помощником. Этот архидиакон будто бы поставил пред входом в темницы, где были заключены христиане, несколько людей, вооруженных ремнями и плетями. Эти стражи у лиц, приходивших навестить исповедников, отнимали пищу, которую они им приносили, и разбрасывали ее даже собакам. «Пред воротами тюрем лежали отцы и матери исповедников и вопияли к небу о мщении против тех, которые не позволяют даже издали взглянуть на детей своих и, таким образом, заставляют проводить у порога тюрьмы дни и бессонные ночи. Поднимался отовсюду громкий вопль и горький плач потому, что не дают обнять святых мучеников и не позволяют христианам совершать дела

милосердия, так как свирепствует тиран и жестокий палач Цецилиан». Весьма вероятно, что во всем этом рассказе заложена какая-нибудь доля правды, тем более, что и по другим известиям Цецилиан представляется характером весьма решительным и способным на меры довольно крутые. Но в целом этот рассказ, несомненно, страдает сильнейшими преувеличениями.

Таким образом, еще ранее возникновения раскола против Менсурия и Цецилиана существовало недовольство в Карфагене и других местах, вызванное отношением их обоих к исповедникам. Когда гонение совершенно затихло, на Менсурия пало одно неприятное дело. В Карфагене распространился какой-то пасквиль (*epistola famosa*) против Максентия. Подозрение в авторстве его пало на диакона Феликса, который укрывался в доме Менсурия. Менсурий решительно отказался выдать этого диакона властям, и сам, вызванный на суд пред императора в Рим, отправился туда, оправдался, но на возвратном пути скончался, и таким образом карфагенская кафедра сделалась вакантна ⁸¹.

Отправляясь в Рим в эту опасную поездку, с которой была соединена опасность быть казненным за укрывательство пасквилянта, Менсурий решил принять последние меры, зависящие от него, как от епископа, по части охранения церковного имущества, которое он передал двум доверенным лицам, пресвитерам (*seniores*) Ботру и Целестию. После смерти Менсурия явились самые разнообразные течения в Карфагене. Указанные два лица намерены были повести дело так, чтобы передача имущества была произведена секретно и часть имущества можно было присвоить себе. Но Цецилиан был хорошо знаком и с самим Менсурием и с имуществом. Таким образом, и эти два лица подверглись соблазну образовать общество недовольных Цецилианом. Значительная часть карфагенских христиан избрала преемником Менсурия архидиакона Цецилиана. Но существовало много недовольных им, которые и повели против него свою атаку. Они завязали сношения с нумидийскими епископами, во главе которых стоял Секунд тигизиский.

Эти епископы считали всех так называемых традиторов безусловно неспособными совершать иерархические действия. Впрочем, сторонники Менсурия имели основание думать, что суровые нумидийские ригористы были более строги к другим, чем к самим себе. Указывали на протокол собора в Цирте (305 г.), подлинность которого основательно не опровергнута ни донатистами, ни современной наукою, из которого видно, что когда Секунд вздумал очистить на этом соборе нумидийский епископат от подозреваемых в предательстве, то оказалось, что чуть ли не

большинство нумидийских епископов стоят под этим подозрением. Один из них в ответ на обвинение Секунда ответил ему решительным заявлением, что он его самого, Секунда, подозревает в том, что он едва ли так легко отделался от требований языческой власти, как он сам рассказывает. Заседание приняло столь бурный характер, что Секунд решился передать дела всех суду Божию. Это нисколько не мешало ему оставаться рьяным преследователем всех традаторов и представителем самой строгой церковной дисциплины в отношении к падшим. С лицами этих убеждений завязали сношение карфагенские христиане, недовольные Цецилианом, намеченным в карфагенского епископа.

По-видимому, опасаясь серьезного столкновения с недовольными, партия Цецилиана желала ускорить его хиротонию. К удивлению, одновременно со сторонниками Цецилиана действовали в том же направлении упомянутые карфагенские пресвитеры, которые сами имели виды на кафедру и рассчитывали, что их планы скорее удадутся, если вопрос о замещении кафедры останется домашним делом в Карфагене. Таким образом, решено было пригласить на собор для хиротонии ближайших к Карфагену епископов. Во главе их стоял Феликс аптунгский, который и хиротонисовал Цецилиана.

Уже после хиротонии явился Секунд со своими 70 нумидийскими епископами и стал на сторону недовольных Цецилианом. Одна карфагенская богатая вдова Люцилла с особенным усердием приняла этих нумидийских епископов. Она имела основание быть недовольною Цецилианом даже лично. Еще будучи архидиаконом и по этому званию обязанный надзирать за лицами, находившимися в церкви, он один раз серьезно укорил Люциллу за то, что она, по своему обычаю, прежде принятия святых Тайн, целовала кость какого-то сомнительного мученика. Цецилиан, по-видимому, пригрозил ей даже лишением церковного общения, если она не оставит этого обычая. Оскорбленная богатая ханжа сделалась непримиримым врагом архидиакона и особенно рьяно принялась агитировать с нумидийскими епископами.

Попытка Цецилиана завязать сношения со своими братьями, прибывшими из Нумидии, оказалась бесполезною. Нумидийцы утверждали, что хиротония Цецилиана недействительна, так как ее совершил традатор Феликс аптунгский, потому что человек, запятнавший себя отступничеством, может сообщать только проклятие, а никак не благословение. Цецилиан решился на меру отчаянную, для наших современных понятий даже совсем невероятную. Он послал сказать нумидийским епископам, что если его рукоположение они не признают

действительным, то благоволят признать его простым диаконом и, как такого, пусть хиротонисуют сами. Цецилиан хотел удовлетворить этим нумидийских епископов, оскорбленных тем, что поспешили хиротонией без их примаса, и утверждавших, что следовало бы, «ut princeps a principe ordinaretur» («чтобы предстоятель был рукоположен предстоятелем»). Услышав об этом предложении Цецилиана, один из нумидийских епископов, Пурпурий, высказал самую неумеренную радость. «Пусть он только явится к нам, – говорил он, – и преклонит голову для рукоположения: пробить ему голову в знак покаяния – и делу конец» *. Но узнав о таком замысле против Цецилиана, все каферики удержали его и не позволили ему явиться к таким «разбойникам». Нумидийские епископы составили против него *собор* и вызывали его на суд, и когда он не явился, они заочно признали его низложенным и отлученным. За хороший подарок, предложенный Люциллою, они избрали и хиротонисовали в епископы карфагенского чтеца Майорина, бывшего домашним другом (*domesticus*) Люциллы. Таким образом, в Карфагене оказалось два епископа, и в африканской церкви появился раскол.

«Quassetur ei caput de poenitentia», т. е. возложить на него руку как на кающегося. Низведши Цецилиана карфагенского до положения кающегося, тем самым нумидийские епископы лишили бы его даже диаконского сана и сделали бы его, безусловно, неспособным к принятию клировой должности.

Документы, содержащие сведения об этом [*Gesta apud Zenophilum* – протокол расследования консуляром Нумидии Зенофилом в 320 г. дела об отступничестве епископа Сильвана циртского] – живописнейшие памятники, обрисовывающие быт церковный в Африке. Сохранились и данные о подкупе Люциллы. Когда стало известным, что на сумму Люциллы совершен был подкуп, то нумидийские епископы объяснили, что она сделала от радости пожертвование на бедных. Но вовремя был сделан допрос, и оказалось, что хотя деньги лежали в церкви, но никто не заявлял, что это Люцилла жертвует от щедрот своих, так что хотя бы эти деньги и действительно были пожертвованы на бедных, однако им-то они не попали бы.

Прошло очень немного времени, когда это разделение под влиянием других обстоятельств приняло особенную окраску. Император *Константин* в то время оказывал особенно щедрое вспомоществование церквам христианским. Церкви эти в предшествовавшие, хотя и краткие, гонения Максимиана были разрушены, и на восстановление их была уделена часть щедрот Константина. Милостями его широко

воспользовались и христиане Африки, но только в тех указах, с которыми эти милости сопровождалась, решительно исключались от пользования ими все те, которые не принадлежат к католической церкви. О донатистах в особенности Константин был весьма не лестного мнения, признавая в них фанатиков и граждански беспокойных людей. Узнав о содержании указа, донатисты почувствовали себя особенно затронутыми и не пожелали быть без суда осужденными. Проконсулу Африки они представили прошение на имя императора и целую кипу разных документов, которые нужно было препроводить при этом прошении*.

Прощение донатистов (Optat. I, 22) Константину Великому, поданное ранее 15 апреля 313 г. (Rogamus te, – quoniam de genere justo es, cujus pater persecutionem non exercuit, et ab hoc facinore immunis est Gallia – de Gallia nobis iudices dari.– Da-tae a Lucanio – et ceteris episcopis partis Donati. «Мы просим тебя, поскольку ты из честного рода и отец твой не совершал гонений, так что Галлия не знает этого преступления, дать нам судей из Галлии. Подано Лукианом и прочими епископами, сторонниками Доната»), есть важный документ, признаваемый за подлог *D. VolterOu* (*Der Ursprung des Donatismus*. Freiburg 1883, S. 138) и *O. Seec's*ом (*Que-Uen und Urkunden iiber die Anfange des Donatismus*, в *Zeitschrift fur Kirchengeschichte*, V.X, 1889, S. 550–551) – на том I («решающем») основании, что оно подано от *pars Donati*, тогда как в 313 г. донатисты назывались (в официальном документе от 15 апреля 313 г., при котором проконсул препроводил их жалобу с документальными ее основаниями Константину) «*pars Majorini*» и II, на том (дополнительном) основании, что «необъяснимо, почему между подателями прошения нет имени ни Майорина, ни Секунда тигизиского». *Igitur* (заклучение Зека), это прошение – «eine so kindliche Falschung», что Оптат на такой «*Machwerk*» не способен, и, следовательно, подлог учинен не Оптатом, – 1) Критика ударяет только на внешность, не касаясь самого содержания прошения. 2) «Решающее» (1 -е) основание устраняется уже тем, что «*Donati*» может быть и позднейшею глоссою, поставленною в тексте (с поля) на место первоначального «*Majorini*». 3) Если указываемое во 2-ом мотиве обстоятельство «необъяснимо», то а) столь же необъяснимо, что и на соборе Римском 2 октября 313 г. и – видимо – на соборе Арльском дело донатистов защищает не Майорин и не Секунд, а *Donatus de Casa Nigra* (в римских актах назван по имени); равно и то, б) что главным борцом за донатизм на конференции карфагенской 411г. является Петилиан константинопольский, а не Примиан карфагенский (этот последний лишь *nachtraglich* выбран в число собеседников); однако и а) и б)

несомненнейшие факты. 4) В действительности «необъяснимое» объяснить нетрудно, а) Майорин не более как «чтец» и «domesticus Lucillae», оказался карфагенским епископом лишь по протекции этой богатой ханжи и ее благоволение заслужил, вероятно, не высокими умственными дарованиями, а потому для борьбы за дело донатистов и не был пригоден, б) В числе оснований, почему подлинность (недошедших до нас) деяний собора нумидийцев в 311 или 312г. признается сомнительною, фигурирует такое возражение. Оптат говорит: в числе этих 70 епископов были "*omnes supramemorati traditores*" («все вышеупомянутые предатели»), участвовавшие на соборе в Cirta 5 марта 305 г.; «очень странно (*sehr auffällig*), что члены одного собора в полном составе спустя 6–7 лет являются на другом соборе», αα) Но, допуская даже, что «omnes» здесь вполне точно, странность эта значительно уменьшается, если мы вспомним, что в Cirta в 305 г. было всего 10 resp. 11 епископов, в том числе 4 resp. 7 «traditores»; если из 7–10 человек никто не заболел и не умер, в этом странного нет. ββ) Но в возражении против подлинности прошения выдвигают на вид, что в подписях нет имени Секунда. Однако – по естественному закону – и заболеть и умереть скорее других мог именно Секунд, уже в марте 305 г. бывший *primas*, т. е. *senex Numidiae*, т. е. старейший по хиротонии, а вероятно, также и по летам, епископ во всей Нумидии (где тогда было *minimum* 70 епископов). Если в 313 г. Секунд и был жив, то *pars Majorini* имели основание пощадить маститого старца от морского плавания. 5) Но так как Donatus a Casa Nigra, по известию у Августина, еще в то время, когда Цецилиан был диаконом, устроивший в Карфагене схизму, является несомненно вождем донатистов на Римском соборе 313 г., то становится сомнительным и самое основное положение Фельтера – Зеэка, что в 313 г. они составляли *pars Majorini*; а потому возможно и то, что и тогда уже *pars Majorini* называлась также и «*pars Donati*», и у Оптата сохранено это второе название. [Зеэк продолжает держаться мнения о неподлинности рассматриваемого документа и в настоящее время, в статье *Urkundenfalschungen des 4. Jahrhunderts* в *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, В. XXX, 1909. S. 214–216, не соглашаясь с защитой его Дюшеном].

Сторонники Майорина (*pars Majorini*) просили Константина быть и в отношении к ним справедливым. Так как в Африке существует спор о том, кому должно по праву принадлежать название церкви католической, то податели прошения и ходатайствуют о том, чтобы им дали в качестве судей в этом споре епископов галльских, мотивируя этот выбор тем, что во время гонения Галлия была под властью Констанция Хлора, не

преследовавшего христиан; там traditores не могло быть, и, следовательно, судьи оттуда могли быть вполне беспристрастными. Это прошение поступило к Константину в 313 г., когда он находился в Галлии. Он удовлетворил просителей и назначил трех галльских епископов, Ретикия отенского, Матерна кельнского и Марина арльского, которые должны были отправиться на *собор в Рим*, и там, под председательством римского епископа, вместе с другими итальянскими епископами решить дело. Вызваны были из Африки представители той и другой партий. Собор (2–4 октября 313 in Laterano) решил дело в пользу Цецилиана.

Но сектаторы, как легко было ожидать, не признали себя довольными решением этого вопроса. Они ударяли на то, 1) что решение произнесено лишь немногими епископами (собор состоял из 19 членов и 21 тяжущегося), 2) что будто бы не принят был в соображение один какой-то важный для решения этого вопроса документ, и кроме того 3) собор был собран слишком поспешно, так что предварительное следствие в Африке за то время не могло быть произведено и фактическая сторона дела не была установлена.

Константин уважил и эту просьбу и отдал приказ гражданским властям произвести нужное расследование на месте по тем пунктам, на которые сторонники Майорина указывали. Это походило уже на *reductio ad absurdum* всего этого сектантского движения. Дело приняло направление очень странное. Люди, претендовавшие быть в особенности церковью святых, дали ему такую постановку, что в самом священном вопросе религиозно-христианской совести оказывался решающим голос простого язычника, который мог быть христианам даже враждебным. Вопрос шел о том: Феликс аптунгский был ли traditorом или нет? И для решения этого вопроса к следствию были привлечены языческие власти, исполнявшие разные должности в то время, на которое приблизительно падает предполагаемое предательство этого Феликса. Были допрошены языческий аптунгский жрец и некоторые другие должностные лица; от добросовестности их показаний зависел исход дела Феликса. Председательствовавший на суде и производивший это следствие проконсул Элиан признал Феликса от подозрения в предательстве совершенно оправданным (15 февраля 315 г.). Все обвинение покоилось на одном имевшемся у донатистов письме язычника дуумвира*, который будто бы этим письмом удостоверял Феликса аптунгского, что книги Св. Писания, им преданные, уже сожжены. Как показало следствие, это письмо было написано при странных обстоятельствах. Один человек (Ingentius), лично недовольный Феликсом, вздумал взвести на него

обвинение в предательстве, явился к дуумвиру во время обеда, когда он, очевидно, не был расположен к расследованию, и упросил последнего написать это письмо; Феликс будто бы желал присвоить себе скрытые им книги, сославшись на то, что они сожжены.

Устройство городов было муниципальное. Во главе управления стояли лица, соответствующие количеству населения, так что были кватуорвиры, триумвиры и дуумвиры.

Созван был между тем второй собор в самой Галлии, в Арле, под председательством того самого Марина арльского, который присутствовал и на Римском соборе. Собор назначен был на 1 августа 314 г. По расследовании дела и здесь решение состоялось также в пользу Цецилиана. Выдающиеся обвинители его лишились епископского сана, прочие сектанты лишены общения впредь до обращения к католической церкви.

Видя, что и второе решение церковного суда не в их пользу, сектанты начали хлопотать пред Константином, чтобы он решил дело своею собственною властью. Император, желавший видеть в христианстве лиц более идеального направления, был возмущен этим требованием. «Какое безумие требовать суда у человека, который сам ожидает суда Христова! На суд священников (*sacerdotum*) следует смотреть как на суд Самого Бога», – говорил император. Но отщепенцы (теперь уже не *pars Majorini*, а *pars Donati*, донатисты, по имени преемника Майорина, Доната «великого») ⁸² умели найти при дворе представителей, которые разъяснили Константину, что отказывать в просьбе таким фанатичным людям не безопасно, так что Константин решился произнести суд и произнес его (10 ноября 316 г.) не в пользу донатистов. Но ввиду соблюдения спокойствия в Африке решено было Цецилиана задержать в Брешии (*Brixia*), а Донату, дозволив возвратиться в Африку, запретить жить в Карфагене*. Но когда получено было известие, что Донат самовольно возвратился в Карфаген, то отпущен был туда и Цецилиан. Император издал против донатистов строгие законы. Но преследование вызвало только еще более серьезное возбуждение в сектантах.

Известие у Оптата (I, 26) о задержке Цецилиана *Brixiae* и командировке Константином «*episcoporum Olympii et Eunomii*», которые «*apud Carthagem fue-runt per dies quadraginta, ut pronuntiarent, ubi esset catholica*» («были в Карфагене 40 дней, чтобы сообщить, когда он станет католическим»), Зеек (*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, В. X, 1889, S. 562–566) признает неподлинным ввиду несообразности с тем, что нам достоверно известно о ходе событий между Римским собором и Арльским.

Оптат помещает эти события именно в этот промежуток времени. Но нужно думать, что Оптат в этом (и только в этом хронологическом) вопросе ошибается. Если поставить эти события после 10 ноября 316 г. до 5 мая 321 г., то никаких несообразностей не будет, и аналогия отношения Константина к Це-цилиану с достоверно известным отношением императора (в 336 г.) к Афанасию Великому говорит за достоверность известия. [Прежнее мнение Зеек отстаивает и в *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, В. XXX, 1909, S. 216–220].

Наконец, в 321 г. они обратились к императору с просьбою оставить их в покое и предоставить им пользоваться правами религиозной свободы, которыми они пользовались прежде, а о своем отпадении от церкви донатисты заявляли, что никакая сила в мире не заставит их войти в церковное общение «*antistiti ipsius nebuloni*». Император удовлетворил этой просьбе и отменил действие направленных против донатистов законов. В этом отношении Константин был настолько последователен, что он не позволил себе репрессалий против донатистов даже тогда, когда дерзость их выходила из ряда вон. Они разрушили церковь, строившуюся Константином в Африке для православных. Император решился лучше восстановить церковь на свой счет, чем сталкиваться с фанатичными сектантами.

До какой степени были сильны фанатики в то время, можно судить уже по тому, что в 330 г. считалось 270 епископов донатистов. Эта секта оставалась сектою положительно африканскою⁸³. Все другие церкви признали карфагенским епископом Цецилиана. Лишь для Рима сектанты Африки поставили своего собственного епископа, который со своею паствою собирался за городом в какой-то пещере. Сделали они попытку проникнуть в Испанию. Непресекуемыми со стороны гражданской власти донатисты оставались до 348 г. В то время императору западному *Константу* пришла мысль испробовать задобрить сектантов и побудить их войти в церковное общение посредством милости. Но в это время сектанты особенно ярко выказали фанатизм свой и вошли в тесное общение с партией так называемых *циркумцеллионов*.

С какого времени появились эти люди в Африке, неизвестно. Но в истории они упоминаются в первый раз в связи с событиями 345 г. Судя по всем данным, циркумцеллионы представляют собою извращение аскетического общества. Сами донатисты сравнивали их с христианскими монахами. Это были люди, под предлогом высшего совершенства отставшие, по отзыву блаженного Августина, от всякого полезного труда. Вышли они из темных, самых низменных слоев простонародья и

обыкновенно не понимали никакого другого языка, кроме пунийского. Это были потомки того же племени, откуда вышел и Ганнибал, 9-ти лет поклявшийся быть врагом римлян и исполнявший это до своей смерти, – того племени, которое в древности изумляло своим утонченным терзанием тех, кто попадался к ним (смерть Регула), которое приносило в жертву богам своих детей. Такою же стойкостью и жестокостью отличались и циркумцеллионы. И в своей жизненной практике и в своих идеалах циркумцеллионы могли отразить в себе только полную меру недостатков темного простонародья. С дубинами в руках бродили они около хижин (*circum cellas*) и добывали себе пропитание то милостынею, а то и грабительством. Эти дубины имели у них религиозно-символическое значение, и они называли их «израилями» и носили в воспоминание о тех жезлах, которые держали в руках евреи, когда в первый раз вкушали в Египте пасху. С таким вооружением фанатичные толпы представляли опасную и в политическом смысле силу. До поры до времени они заявляли себя только диким стремлением к мученичеству. Во дни Августина, если язычники совершали у себя какой-либо праздник, то циркумцеллионы нападали на них с надеждою, в которой они очень редко и обманывались, что их убьют за веру. И действительно, их очень часто убивали. Если же не было столь благовидного предлога для страдания за веру, то циркумцеллионы не задумывались и пред другими способами. Иногда они делали нападения на вооруженных путешественников и грозно требовали от них, чтобы они их умертвили, и в случае отказа угрожали заколотить их самих своими дубинами до смерти. Иногда циркумцеллионы нападали на приезжавших начальников провинций, так называемых *judices*, и с угрозой требовали, чтобы они отдали приказ сопровождавшим их солдатам или палачам казнить их. Был случай, когда один *judex* обманул их; он приказал сопровождавшим его солдатам связать их будто для казни и, оставив их связанными, удалиться. Если же невозможно было умереть от руки какого-либо другого человека, циркумцеллионы бросались в воду или разложенные ими костры. Подобного рода смерть казалась им шуткою, которую они проделывали чуть не ежедневно. Они полагали, что этим исполняются слова апостола 1Кор. XIII, 3: «*предам тело мое, во еже сжещи е*». Около 345 г. некоторые епископы донатисты «подожгли их безумие». Под предводительством «вождей святых», Фазира и Аксида, они составили банду и начали свою противообщественную деятельность. Они насильно освобождали рабов, и кредиторы тогда считали себя счастливыми, если отделялись только тем, что разрывали долговые обязательства *proteges* цир-кумцеллионов. Если убежавший от своего

господина раб становился под их покровительство, самая жизнь господ оставалась небезопасною. Встречая на дороге повозку, в которой ехали господа, сопровождаемые своими слугами, циркумцеллионы приказывали рабам садиться в повозку, а господ заставляли бежать впереди, точно лакеев. Некоторых почетных лиц из благородного сословия они отправляли на мельницы и заставляли их вертеть жернова. Таким образом, насилие, убийства, поджоги наводили ужас на всю Нумидию и Мавританию, и гражданские власти наконец категорично потребовали от епископов донатистов, чтобы они положили конец насилиям циркумцеллионов. Но епископы в свою очередь ответили: «Что же может церковь сделать с такими разбойниками?», – и просили гражданскую власть о помощи. Тогда комит Таврин в 345 году отправил несколько отрядов вооруженных солдат, которые истребили и рассеяли несколько банд циркумцеллионов. На первый раз донатистские епископы сами рады были такому исходу до такой степени, что строго воспретили воздавать этим убитым какие-либо церковные почести; но впоследствии на каменные плиты, лежавшие на могилах убитых, донатисты указывали, как на памятники мучеников. Высланные против циркумцеллионов отряды не могли уничтожить их всех, и во дни бл. Августина эта банда оставалась тем же страшилищем, способным на всякое зверство. Например, одному епископу, добровольно присоединившемуся к кафедральной церкви, они отрезали язык, другому пресвитеру выкололи глаза и отрубили пальцы, третьего выгнали из своего дома и с всевозможными истязаниями продержали

в своей толпе целые 12 дней и потом отпустили лишь случайно; наконец, одного пресвитера ослепили с утонченною жестоко-стию: положив ему на глаза негашеную известь, полили ее уксусом. «Deo laudes» («Хвала Богу») – боевой лозунг циркумцеллионов – стал в Нумидии для поселян страшнее, чем рыкание льва. Общую характеристику этой банды Августин дает такую. «Это – сборище беспокойных людей, ужасных по своим преступлениям, отставших от всякого полезного труда: самым жестоким образом они умерщвляют других и сами лишают себя жизни, как вещи ничего не стоящей (*genus crudelissimum in morti-bus alienis, vilissimum in suis*). Что они делают нам, за то они не считают себя ответственными, и то, что делают над собою, возлагают на нашу ответственность. Они живут как разбойники, умирают как циркумцеллионы, и их чествуют, словно мучеников». Действительно, эти банды всегда представляли особенно почетное сословие в донатистской церкви. Вот с какого рода людьми в 348 г. заключили союз епископы

донатистов.

Когда Павел и Макарий явились с дарами императора и представились карфагенскому епископу сектантов Донату, этот грубо спросил: какое дело императору до церкви (*quid est imperatori ad ecclesiam*)? До такой степени сектанты, когда-то искавшие суда императора, как высшей инстанции, чем суд собора епископов, изменили теперь свое воззрение. Затем Донат, по своему обычаю, осыпал посланных всевозможными ругательствами и приказал оповестить чрез глашатая, чтобы никто не смел принимать милость от императора. В свою очередь, другие епископы (Донат багайский) стали готовиться к борьбе с посланными императора. На ярмарках приказано было кликнуть клич и приглашать всех циркумцеллионов постоять за веру. Воззвание не осталось тщетным. Явились целые вооруженные дубинами банды, которые серьезно готовились к тому, чтобы выдержать даже долговременную осаду, и сделали огромные запасы хлеба. Циркумцеллионы первые сделали нападение на конвой солдат, сопровождавший Макария и Павла, но были разбиты регулярной силою. Затем наступили так называемые «*tempora Masagiana*», которыми донатисты потом укоряли католиков. Вынужденные к обороне для самозащиты, солдаты перешли в наступление. Вожди банды были частью захвачены, частью разбежались, четыре донатиста казнены смертью, некоторые другие сосланы, в том числе сам Донат Великий, который в ссылке и умер. Базилики донатистов переданы кафоликам; разумеется, при этом дело не обходилось без насилий. В 349 г. на Карфагенском соборе официально объявлено об уничтожении раскола донатистов, и кафолические епископы единодушно благодарили Бога за то, что единение состоялось.

Но раскол в действительности продолжал существовать. Когда в 361 г. стал императором *Юлиан*, то сектанты, особенно превозносившиеся своею христианскою святостью и чистотою, теперь обратились с льстивою просьбою к этому отступнику от христианства. Донатисты взывали к высокой справедливости, одушевлявшей императора, прося его возвратить им гражданские права и свободу. Юлиан, конечно, без малейшего затруднения удовлетворил этой просьбе. С указом императора донатисты явились в Африку и, словно ураган, пронесли по Нумидии и Мавритании. В некоторых местах донатисты производили избиение кафоликов, так что церковь считает от этого времени несколько мучеников в своих мартирологиях. Отнятые храмы подверглись своеобразному очищению. Святые дары, если их находили, бросали на съедение собакам; миро выбрасывали. Самые стены, оскверненные

присутствием «предателей», теперь подвергались новой штукатурке; престолы или разламывались, если были деревянные, или поверхность их скоблилась. Очистив таким образом здания, донатисты приступили к очистке лиц. Всех, бывших в общении с «предателями», теперь подвергали покаянию (*roenitentia*), нередко даже младенцев. Древняя церковь даже за тяжкие преступления епископов лишала только сана, но всегда оставляла их в церковном общении на правах мирян (*communio laica*), руководясь тем правилом, чтобы за одно преступление не наказывать вдвое. Но здесь донатисты и епископам не давали общения и низводили их в разряд кающихся. Чтобы, наконец, лучше изгнать ту благодать посвящения, которую они получили от «предателей», донатисты обривали им головы. Вообще, фанатизм их в отношении к кафоликам в то время не находил никаких границ. Они третировали своих противников уже не как христианское общество, а как совершенно неверующих. Обыкновенно фанатичные сектанты обращались к кафоликам с такими словами: «Эй, Кай Сей, хороший ты человек, но погибнешь ты: будь христианином». Обращающихся к ним кафоликов донатисты заставляли на вопрос: «Кто ты?» отвечать: «*Paganus sum*», – и затем их снова крестили. Вообще перекрещивание всех у донатистов сделалось их обычною практикою.

Царствование Юлиана было непродолжительно. Сменившие его христианские императоры должны были принять меры к ограничению дикого произвола сектантов. К этому они вынуждаемы были не только религиозною ревностью, но и своими обязанностями, как государей. Донатистов нужно было ограничить для того, чтобы дать кафоликам возможность хотя дышать свободно в тех местах, где донатисты преобладали. Ограничительные законы императоров сопровождались значительным числом обращений сектантов в церковь, и это объясняется не одним давлением власти, которое всегда может вызвать подобное явление, а просто тем, что многие, жившие между донатистами, давно убедились в несостоятельности религиозного их общества и не решались присоединиться к кафолической церкви просто потому, что были уверены, что если бы сказали хотя одно слово в пользу кафоликов, их дома были бы немедленно разрушены.

Но временная свобода, предоставленная донатистам, дала тот результат, что сектанты сами разделились на новые, враждебные одна другой *секты*. Явились, таким образом, *urbanenses*, *claudianistae*, *rogatistae* (против *circumcelliones*), *maximianistae*.

Самая важная по своему значению была секта *максимианистов*. По смерти карфагенского епископа донатистов Пармениана поставлен был

епископом в 392 г. Примиан, который вскоре отлучил надменного своим родством с «великим» Донатом диакона Максимиана. Последний апеллировал к суду ближайших епископов, которые в числе 43 явились в Карфаген, но встречены были со стороны Примиана враждою и насилием и передали дело на суд большого собора. 24 июня 393 года до 100 епископов этой партии собрались в *Кабарсусси*, заочно низложили Примиана, назначили Максимиана ему преемником и определили шестимесячный срок, в который епископы и клир приммианистов могут войти в общение с Максимианом без лишения сана, а миряне не *re-nitentiam*. Собор 310 епископов-примианистов в *Багаи* 24 апреля 394 г. объявил в свою очередь Максимиана и его рукоположивших лишенными сана и назначил отщепенцам восьмимесячный срок для единения с Примианом: по истечении этого времени возвращавшихся ожидало лишение сана и *re-nitentia*. Епископы были восхищены теми ругательствами, которыми этот декрет осыпал максимианистов, сравнивая их с Кореем, Дафаном и Авироном. Торжествующая партия действовала против максимианистов то легальным принуждением (обращались к суду *judices*, иногда даже язычников, и на основании императорских указов против еретиков получали себе полицейское содействие против максимианистов), то самосудом и насилием (глашатаи объявляли: «кто войдет в общение с Максимианом, того дом будет подожжен»). Если эти приемы роняли нравственно дело донатистов, то оба декрета, кабарсусситский и багайский, подрывали догматическую почву, на которой стояли прежде эти сектанты: *de facto* было допущено, что действие благодати не прекращается и вне признаваемой за исключительно истинную церковь. Но торжество кафоликов было полное, когда 25 декабря 394 г. приммианисты приняли в свое общение двух епископов максимианистов в епископском же сане и крещенных ими в состоянии отлучения – без перекрещивания.

Кафолическая церковь, стараясь императорскими эдиктами оградить себя от насилий донатистов, в то же время принимала свои собственные меры для воссоединения отщепенцев. Например, в 401 г. крещение у донатистов постановлено не считать препятствием для обратившихся к занятию клировых должностей в кафолической церкви; возвращавшихся донатистских епископов и клириков, особенно если они приводили с собою и паству, принимать в их «сущем» сане.

Знаменитый Августин, епископ иппонский, старался действовать на донатистов путем убеждения. Это была задача весьма нелегкая. Донатисты боялись прений с «диалектиком», как они называли превосходившего их и

талантом и образованием Августина, и избегали тех собраний, которые устроились Августином. До какой степени донатисты не любили подобных совещаний, можно судить по тому, что когда одного донатистского епископа потребовали на собор, он сначала бросился в воду, а когда его вытащили из воды, то старался упасть таким образом, чтобы не мог больше двигаться и был оставлен в покое. Однако в 406 г. некоторые донатистские епископы изъявили желание обсудить вопрос, разделяющий их от кафоликов, на совместной конференции. Православные епископы этому исходу, разумеется, были очень рады. Поэтому в 409 и 410 г. от собора Карфагенского отправлена была к императору Гонорию депутация с просьбой о том, чтобы донатистам, уклонявшимся от публичного собеседования, было предписано явиться в Карфаген для публичного обсуждения вероисповедного вопроса. Императорский указ в этом смысле состоялся. Гонорий назначил в качестве третейского судьи трибуна и нотарию Маркеллина.

В 411 г., ровно через 100 лет после начала схизмы донатистов, состоялась «*collatio Carthageniensis*», конференция карфагенская. В Карфагене собрались 286 кафолических и 279 донатистских епископов. Предварительно обсуждали меры, путем которых вернее можно достигнуть соглашения. Приняты были все усилия к тому, чтобы получить акты, в высшей степени достоверные. Так как при таком количестве собравшихся не было возможности всем принять участие в собеседованиях, то решено было назначить для ведения прений особую комиссию. Та и другая сторона выбрала по 7 епископов для ведения прений, по 7 епископов помощников им (*consilarii*), по 4 епископа *custodes chartarum* («хранители бумаг»), наконец, по 2 нотарию для записи прений. Для полной достоверности записи постановлено, чтобы каждый из собеседников проверил, что он сказал, и скрепил своею подписью каждое свое замечание.

В инструкции, данной своим уполномоченным для ведения спора, кафолики пошли на уступки донатистам известных преимуществ. Они соглашались на то, чтобы в случае, если донатисты докажут, что они правы в своем отступлении от кафолической церкви, т. е. что истинная церковь существует только у донатистов, – все кафолические епископы были лишены сана и приняты в общение с истинною церковью на правах мирян. Напротив, если донатистам будет доказано, что истинная церковь существует лишь у кафоликов, тогда донатисты, если они пожелают возвратиться в общение с нею, удерживают и свой сан и свои кафедры. Если бы за епископом его паства не последовала, он все-таки будет

разделять кафедру с кафедральным епископом своего города. И донатисты со своей стороны готовились к диспуту, но по-своему. Уполномоченные донатистами лица употребили самые добросовестные усилия к тому, чтобы, если невозможно помешать диспуту состояться, то по крайней мере сделать так, чтобы результаты его были по возможности ничтожны. Между уполномоченными кафедральными епископами выдавались по степени догматического знания и мере того участия, которое они принимали в собеседовании: Августин иппонский, бесспорно самый главный из них, затем Аврелий карфагенский, Алипий тагастский, личный друг Августина, и Фортунан сиккский. Со стороны донатистов первенствовал в прении Петилиан константинопольский и выдавался затем Эмерит цезарейский. Уполномоченные донатистов старались тормозить дело как только возможно. *Первое заседание* конференции состоялось 1 июня 411г. Это заседание донатисты с успехом свели к нулю для самого предмета, по которому они были собраны. Когда прочитана была уполномочивающая депутатов грамота от кафедральных епископов, то донатисты пожелали удостовериться в подлинности подписей и действительно ли подписавшиеся лица дали свое согласие на диспут. Немало времени взяла эта явка почти 286 епископов и удостоверение их личностей их донатистскими соперниками. За чтением грамоты донатистов последовало такое же представление около 279 епископов их партии, и этим день закончился. Это заседание интересно с точки зрения статистики: присутствовало на заседании 286 епископов, 120 епископов отсутствовали, 64 кафедры в это время вдовствовали, и таким образом состав епископата африканской церкви равнялся 470 епископам.

Следующее заседание, назначенное на 3 июня, не состоялось, потому что донатисты отказались вести прения, так как протоколы первого заседания не были составлены и пересмотрены.

Наконец, последнее, *третье заседание* было 8 июня. Донатисты и здесь держались той же тактики. Они требовали предъявления им прошения кафедральных епископов императору, в ответ на которое дан упомянутый эдикт, чтобы знать, все ли кафедральные епископы желают конференции и чем ее мотивировали. На этом требовании донатисты стояли очень долго, и приходилось давать им не один раз ответ, что это требование к делу не относится.

Далее, Петилиан попытался с ловкостью крючкотворца отклонить собеседование на том основании, что срок, для него назначенный, по-видимому, пропущен. Затем Петилиан требовал, чтобы кафедральные епископы наперед решили, будут ли они вести спор только на основании Священного

Писания, или только на основании императорских законов (respective исторических документов). Кафоликам долго пришлось доказывать несостоятельность этой дилеммы (на основании Священного Писания нельзя было доказать, что Феликс не предатель; на основании законов невозможно было установить признаки истинной церкви). Наконец, возбуждены были пререкания по вопросу, кто на конференции истец и кто ответчик. После всех этих чрезвычайно долгих околичностей, показавших хорошее знакомство с римским правом, наконец дошло дело до расследования главного вопроса; именно, на основании Священного Писания решали, где истинная Христова церковь: у кафоликов или у донатистов. Затем перешли к вопросу, был ли Цецилиан карфагенский осужден и был ли Феликс апунский предателем. Заседание продолжалось до глубокой ночи. О продолжительности его можно составить представление по тому, что протоколы его слагались из 587 так называемых prosecutiones, т. е. 587 раз участники брали себе слово, а равно и по тому, что Петилиан говорил так много, что под конец потерял голос (prosecutio 541, ubi Petilianus – impedimento raucedinis agere se non posse testatur, выступление 541, когда Петилиан свидетельствует, что не может говорить из-за хрипоты). Маркеллин в качестве уполномоченного императора признал донатистов в прении побежденными. Донатисты этим решением довольны не остались, заявив, что Маркеллин был кафоликами подкуплен. Во всяком случае, цель их была отчасти достигнута. Диспута устранить им не удалось, но зато они достигли того, что получился из протоколов огромный том, так что немногие могли списать такой кодекс и не все имели терпение прочитать его до конца. Поэтому, чтобы не лишиться плодов этого диспута, кафолики (Маркеллин, Августин) вынуждены были составлять сокращения актов, так называемые *breviaria capitula*.

После того как донатисты объявлены были побежденными, от императора последовал указ, которым предписывалось донатистам предоставить свои базилики кафоликам. Фанатизм сектантов вспыхнул от этого с новой силой. Своими интригами донатисты довели Маркеллина до того, что его казнили смертью по обвинению в узурпации. В тех местах, где донатисты представляли господствующее население, они сделали попытку выморить кафоликов голодом, предписав хлебопекам не печь хлебов для кафоликов. Когда трибун явился в Тамугади, чтобы отобрать у донатистов базилику, то их епископ Гавдентий заявил, что, если его не оставят в покое, он сожжет себя в базилике со всею паствою. Таким образом, раскол донатистов и после этого времени, хотя и ослабленный,

продолжал существовать до самого вандальского завоевания. В это время циркумцеллионы в свою очередь начали вместе с вандалами опустошительные походы против кафоликов. Под вандальским владычеством эти сектанты были преследуемы, однако, меньше, чем кафолики. Раскол пережил существование даже вандальского королевства в Африке. Последнее историческое известие о нем относится к концу VI и началу VII века (у Григория Великого епископа римского).

В чем же, собственно, состоял спор донатистов по его вероисповедной стороне?

Догматическая связь донатизма с полемикой по вопросу о крещении еретиков видна уже из того, что все указанные выше места Священного Писания приводятся и донатистами в защиту своего раскола. По своему содержанию раскол донатистов есть выражение африканской церковной жизни, которой Киприан был таким высоким представителем, – этой жизни со всеми ее ошибками, лишь только более развитыми.

а) Вопрос о падших был для донатистов вопросом законченным, решенным, именно так, как решил его Киприан. В том, что падших следует принимать в церковное общение, донатисты не сомневались. Прѳтов ψεῦδος («первая ложь») их догматики лежит в круге киприановских понятий об *еретическом крещении*. Если, в самом деле, благодать дана для церкви и только церкви, и вне церкви вовсе нет благодати, несмотря даже на единство вероучения, что же думать о хиротонии Цецилиана? Молва настаивала, что Феликс аптунгский – традитор, и традитор в смысле совершенно бесспорном: его обвиняли именно в том, что он выдал не какие-нибудь медицинские или еретические книги, а книги Священного Писания. Если этот факт верен, то для строгих африканцев Феликс аптунгский был падшим и, как lapsus, в самый момент падения стоял уже вне церкви. Откуда же, следовательно, у него была благодать хиротонии, совершенной над Цецилианом? Как мог он совершать духовное, когда сам утратил Св. Духа? Как мог он преподавать то, чего не имел сам? Как мог, наконец, он, грешник и sacrilegus, молитвенно призывать Св. Духа на Цецилиана, когда написано: *грешника Бог не слушает*? По воззрению Киприана, крещение новатиан лишь оскверняет; также и по учению донатистов. В вопросе о действительности крещения, как и о действительности благодати вообще, нужно обращать внимание на совесть дающего, который оmyвает, и совесть приемлющего. Кто приемлет веру от неправомудрствующего, тот принимает не веру, а лишь состояние его виновности (reatum). И чего нет во главе, того не может быть и в членах. Исходя из положения, что extra

ecclesi-am nulla salus, что вне церкви нет спасения, донатисты и кафолики третировали, как язычников, некрещенных. Естественно было для них требовать, чтобы кафолик, являясь в церковь донатистов, говорил: «raganus sum», и получал крещение. Вопрос о перекрещивании кафоликов получил высокую важность у донатистов именно потому, что они держались круга тех воззрений, которыми Киприан мотивировал крещение вновь еретиков. Наконец, руководясь двумя последними из приведенных выше текстов Священного Писания, донатисты находили, что они проявляют лишь свою ревность по Богу в борьбе против кафоликов и в самом строгом отделении от них.

Таким образом, во всех главнейших своих положениях донатисты могли с удобством ссылаться на Киприана. Лишь формальная сторона различала дело донатистов от воззрений Киприана. Донатисты не признавали благодати в лице, которое церковь еще не извергла формально из своей среды. Киприан, напротив, не признавал благодати в сектантах, представлявших, несомненно, отдельное от церкви общество. Но конечно, если держаться твердо киприановских понятий об отношении благодати к церкви, то это различие не изменяло существа дела: Феликс поставил себя вне церкви ipso facto своего падения. Таким образом, чтобы придать этой разности серьезное значение, нужно было представить какое-нибудь особое воззрение, по которому и тяжко согрешающий мог еще являться сосудом благодати.

б) Вопрос об отступничестве Феликса аптунгского имел высокую важность для донатистов; но они не могли доказать факта предательства с несомненностью. В то же время кафолики говорили, что для них даже предательство Феликса не имеет решающего значения. Церковь Христова остается истинною, несмотря на измену человека. Уже это говорит о том, что кафолики значительно видоизменили положение Киприана, из которого исходили донатисты. К тому же вопрос о предательстве Феликса был до такой степени запутан, что естественно было для самих донатистов попытаться решить спор с какого-нибудь другого конца. Историческая почва расследования дела была оставлена и спор перенесен на почву догматическую.

И кафолики и донатисты не сомневались, что Христос основал одну церковь и что эту церковь апостолы утвердили. Где же единая, святая, кафолическая и апостольская церковь? у донатистов или у кафоликов? При решении этого спорного пункта кафолики исходили из понятия о церкви, как *кафолической*, понимая этот нелатинский термин в смысле, главным образом, пространственном, как равнозначный слову

«повсюдный, вселенский»); они определяли католическую церковь, как «рассеянную по всей вселенной даже до конца земли». Стоя на этой точке зрения, они могли бить жестоко своих противников, обращая в доказательство против них их локальное ничтожество. Католики постоянно требовали от донатистов, чтобы их епископы предъявили присланные им общительные грамоты от апостольских церквей: коринфской, ефесской, филиппийской, фессалоникской и т. д. Такого доказательства апостольского преемства в их обществе донатисты, разумеется, представить не могли и потому слабо отбивались на этом пункте от своих противников, ссылаясь в свою пользу на Песнь Песней I, 6: «Где пасеши, где почиваеши в полудне?» В этом они видели пророческое указание на то, что истинная церковь есть церковь южная. Южная церковь – нумидийская, она и есть католическая.

В свою очередь, донатисты для решения этого вопроса избирали такой исходный пункт, на который неохотно становились их противники. Донатисты истинную церковь определяли прежде всего как церковь *святую* в субъективном смысле (т. е. как состоящую из людей святых) и в эмпирическом осуществлении своего идеала (т.е. уже теперь очистившую себя от греховного сора). В доказательство святости донатисты приводили, во-первых, тот факт, что из своей среды они гонят явных грешников; во-вторых, тот, что самих донатистов их противники преследуют; понятно, что «*нечестивый преобидит праведного*» (Аввак. I, 4): если бы они не были праведны, то их не гнали бы. Католики были *traditores et persecutores*, следовательно, их церковь не святая и потому не католическая, и католическою церковью должны называться донатисты.

Католики, разумеется, тоже признавали свою церковь святою, и святою *in actu*, а не только *in potentia*. Доказывать только последнее, именно, что церковь обладает освящающими человека таинствами, было невозможно по самому существу спора: это было бы *retitio principii*, так как весь спор в том и состоял, где истинная церковь, в которой есть истинные освящающие человека средства. Католики поэтому доказывали ненадежность критерия донатистов, потому что в своем определении как «святая», церковь еще не дана эмпирически. Историческая церковь, по учению Августина, есть непременно тело Господне, истинное, но смешанное, или истинное и кажущееся (*Domini corpus verum et permixtum, verum et simulatum*). Видимая церковь всегда заключает в себе не только истинных своих членов, но и лиц, принадлежащих ей только по-видимому. Своих знает только Сам Бог. Он, конечно, мертвые члены отсекает от Своей церкви, но это акт глубоко таинственный и для человека

неповторимый. Видимая церковь не может исключить из своей среды всех грешников уже потому, что не знает всех их, и даже те, которые вновь войдут, может быть, сделают это по притворству, которого еще не может раскрыть церковь. В ответ на это возражение донатисты укоряли кафоликов, что они вводят две церкви, во-первых, истинную и, во-вторых, смешанную. Но это возражение Августин, конечно, без труда устранял замечанием, что здесь речь идет об одной церкви, но в двух моментах ее бытия: *in statu viae et in statu gloriae*, в моменте странствования и в моменте славы.

Необходимость строжайшего выделения из своей среды грешников донатисты доказывали теми местами Св. Писания, где говорится, что прикосновение к нечистому оскверняет чистого (Ос. IX, 4, Числ. XVI, 26). Поэтому они находили, что, по крайней мере, явных грешников нужно извергать непременно. В доказательство такой практики они приводили притчу о неводе (Мф. XIII, 47–50), в котором худые рыбы до тех пор только оставались вместе с хорошими, пока невод не был вытасчен на берег; после этого собрали только хорошие, а дурные выбросили вон. Это именно извлечение невода донатисты приурочивали к факту существования на земле церкви. Кафолики отклонили этот пример, понимая извлечение невода в смысле кончины мира, т. е. относя этот момент к единой церкви *in statu gloriae*. К земной же церкви кафолики относили притчу о пшенице и плевелах (Мф. XIII, 24–30, 37–43). Из этой притчи ясно, что из опасения вреда для пшеницы Господь повелел оставить и плевелы расти вместе с пшеницею. Донатисты ударяли на то, что здесь сказано «*поле есть мир*»; в мире, действительно, чистые могут быть вместе с нечистыми, но церковь должна состоять только из чистых.

Кафолики затем указывали на недостаточность требований донатистов для их даже собственной цели. Невозможно понять, почему грешники открытые, соприкасаясь с святыми, оскверняют, а грешники скрытые не оскверняют. Сами кафолики выходили из этого затруднения совершенно просто: под соприкосновением с нечистыми они понимали не простое совместное пребывание с нечестивыми в лоне одной церкви, а лишь сочувствие безнравственному образу действия последних. *Ad hominem* кафолики возражали, что Феликс аптунгский в момент рукоположения Цецилиана был еще тоже грешником скрытым, предполагая даже, что он выдал книги Священного Писания, следовательно, во всяком случае, африканские предатели не могли осквернить собою всей кафолической церкви, существующей в Греции и на отдаленном востоке, которая не знала даже о самом их существовании.

Не следовало поэтому из-за этих предателей отделяться от церкви донатистам, тем более что сами донатисты, чтобы «не судить чужому рабу» (Рим. XIV, 4), не отделяются даже от таких членов своего общества, которые всего менее похожи на праведников.

Конечно, кафолики отвергали состоятельность и такого критерия, как вопрос о том, кто гонит и кто гоним, доказывая, что не всегда нечестивый преобидит праведного, но нередко бывает и так, что сравнительно менее нечестивый гонит человека совсем нечестивого.

в) И донатисты и кафолики одинаково признавали, что *extra ecclesiam nulla salus*, но расходились между собою в учении об отношении *благодати* к церкви. Здесь кафолические противники донатистов сделали огромный историко-догматический успех в деле уяснения учения о таинствах сравнительно с Киприаном или Стефаном. Воззрение Стефана страдало половинчатостию; оно никак не могло выдержать удара такой цельной системы, как учение Киприана. Не отвергая того, что крестить значит совершать действие иерархическое, Стефан не допускал у сектантов действительности других таинств, кроме крещения. Такой взгляд Киприан разбивал простым указанием на слова Христа (Иоан. III, 34): «*не в меру бо Бог дает Духа*». Св. Дух есть единый и проявляется в церкви единым, следовательно, о частичном Его усвоении не может быть и речи. Где существует вода крещения, там существует все, Дух не может существовать лишь отчасти. Полемизировавшие против донатистов кафолики (начиная с Оптата милевиского) различают между ересью, искажающею содержание самой веры, и схизмою, разрывающею союз церковного единства, но веры не извращающею.

Без всяких произвольных натяжек кафолики признавали, что вера их и вера донатистов одна и та же; поэтому совершенно последовательно они признавали у сектантов и благодать не одного, а всех таинств. Это самым решительным образом разъяснял Августин: *sacramenta ubicunque sunt, ipsa sunt*. Невозможно указать никакой причины, почему тот, кто не может утратить самого крещения, может, однако же, утратить право преподавать крещение другим, потому что и крещение и хиротония преподаются человеку одинаково священнодейственным способом. Крещение преподается человеку тогда, когда он крещается; благодать священства, когда он рукополагается. Поэтому в кафолической церкви нельзя повторять ни того ни другого таинства, и таинства, где только они есть, суть те же самые таинства. На этом основании, когда донатистские епископы присоединялись к церкви, они были принимаемы в их собственном сане. Правда, бывали случаи, когда им запрещали отправлять

епископские действия; но это было решением дисциплинарным, а не догматическим: предполагалось само собою, что благодать хиротонии в них пребывает, но только, по известным основаниям, они не должны ею пользоваться. Поэтому в кафолической церкви никак не хотели возлагать рук на донатистских епископов при обращении их в кафолическую церковь и в ознаменование покаяния, чтобы таким образом не оскорбить не простого человека, а благодать таинства, в нем пребывающую. Таким образом, существование благодатных таинств в обществах некафолических здесь признано самым решительным образом.

Оставалось теперь для кафоликов показать, почему же положение, что «вне церкви нет спасения» безусловно истинно. Августин учил, что благодать таинств преподается действительно у донатистов и других не искажающих веры сектантов. Но только эта благодать, при отделении от церкви, не служит во спасение. Церковь кафолическая IV и V вв., как и ранее, оставалась исключительной носительницей всей таинственной благодати. Но только, по мнению Августина, не всегда она являлась этою носительницей и раздаятельницей непосредственно. Схизматические общества, удерживавшие и по своем отделении от церкви свою церковную веру, с точки зрения Августина, походили на ручейки, отделившиеся от главного потока. Они содержат ту же самую веру, ту же самую воду, но всегда подвергаются опасности без пользы засохнуть, если не сольются с главным руслом и не войдут в единство основного течения. Благодать, преподанная донатистами, есть благодать действительная. Поэтому совершаемые таинства действительны у донатистов, не ничтожны, а лишь неправильны. Но только для того, чтобы воспользоваться этою благодатью, каждый получивший ее должен обратиться к кафолической церкви. Кафолическая церковь представляет ту благодатную атмосферу, без которой спасение для отдельного лица невозможно. Таинства, полученные вне кафолической церкви, походят на огонь, который продолжает гореть, хотя снаружи покрывается пеплом. Этот огонь не дает ни полного тепла, ни света. Нужно, чтобы тлеющие уголья возвратились в чистую атмосферу кафолической церкви, и тогда покрытый пеплом огонь загорится ярким и полным пламенем.

Так кафолические противники донатистов выходили из того затруднения, какое представляла для них догматика их противников. А развив такое учение, они имели полную возможность и исторически ниспровергнуть доводы своих противников. С точки зрения кафоликов, человек и в отделении от церкви до известной степени может являться носителем благодати, носителем, преподающим ее совершенно

действительно, хотя и незакономерно и неправильно. Даже отпавши от церкви, он этой благодати не утрачивает окончательно. С этим донатисты никак не могли согласиться, признавая, что вне их малочисленного общества нигде не может быть благодати. Они, естественно, должны были прибегать к перекрещиванию всех, к ним обращающихся. Но в среде их самих и произошел роковой для их догматики раскол примианистов и максимианистов. Примианисты, представлявшие собою главное русло донатистического общества, смотрели на максимианистов, как и на всех отщепенцев, как на нехристиан. В их обществе они не признавали ни благодати, ни таинств. Однако по истечении назначенного для обращения срока, два епископа, упорно державшиеся Максимиана, обратились к примианистам и были приняты в их сане. Таким образом, здесь донатисты подорвали под собою ту почву, на которой стояли. И затем все, крещенные и хиротонисованные этими епископами в состоянии отделения от примианистов, признаны были точно так же законно крещенными или хиротонисованными, т. е. первые приняты в общение без перекрещивания, вторые – без покаяния, которое снимало бы с них благодать хиротонии. К этому факту Августин обращался в высшей степени часто и совершенно справедливо оценивал его значение такими словами: «Каждый из донатистов, у кого есть хотя сколько-нибудь крови в лице, должен покраснеть, читая эту страницу из своей собственной истории».

5. Мелитианский раскол

Представление о мелитианском расколе получается различное, смотря потому, будем ли мы руководствоваться источниками, изданными Маффеи (Scipione Maffei в 1738, из cod. Veronensis), или данными у Епифания (haeres, 68).

а) По известиям *Епифания*, не свободным от несомненных исторических ошибок, этот раскол возник из-за вопроса о принятии падших. Одновременно, вместе с другими исповедниками, находились в темнице архиепископ александрійский Петр и епископ ликопольский Мелитий *. Осаждаемые просьбами падших о ходатайстве за них, исповедники поставили вопрос о церковной дисциплине в отношении к отступникам веры. Мелитий высказался за строгую, Петр (в действительности представитель осмотрительно мудрой пастырской строгости) – за снисходительную. Не лишая падших надежды на принятие в общение, Мелитий стоял за продолжительный покаянный искус их (чтобы послаблением не распустить и твердых в вере); а клирики падшие могли быть приняты в общение не иначе, как в качестве мирян. Петр, выражаясь о принятии клириков глухо, высказался за сокращение покаяния падших (чтобы, запуганные строгостью, они не остались отступниками навсегда). Когда между исповедниками вышло разногласие, архиепископ вместо завесы повесил посреди темницы свою одежду (πάλλιον) и приказал диакону возгласить: «Кто на стороне моего мнения, пусть переходит ко мне, а кто держится мнения Мелития, тот к Мелитию!» На сторону Петра перешли лишь немногие, большинство примкнуло к Мелитию. С тех пор разделившиеся врознь совершали молитвы и священнодействия. Даже сосланные в фэносские рудники исповедники не имели между собою сообщения. Мелитий по дороге в ссылку всюду ставил пресвитеров и епископов и устроил свои особые церкви (например, в Элии [Иерусалиме], Элевферополе, Газе). А Петр скончался мученически.– Возвратившись, по окончании гонения, Мелитий в Александрии имел свои отдельные богослужebные собрания, но с Александром александрийским находился в дружественных отношениях, и как православный в догматическом учении (разность между мелитианами и церковью ограничивалась лишь вопросом о падших), Мелитий первый обратил внимание Александра на заблуждения пресвитера Ария.– Последователи Петра свою церковь называли «кафолическою», а мелитиане свою – «церковью мучеников».

Я с особенным ударением произношу Мелитий. Мы встретимся в дальнейшей истории с Мелетием антиохийским, имя которого нужно отличать от имени настоящего Мелития ликопольского. Некоторые производили даже имя Мелетия антиохийского от греч. μέλι – мед – медоносный, но на самом деле Μελέτιος происходит, конечно, от μελέτη («забота, попечение»), Μελίτιος же имя чисто египетское: χιεΑιπ (вместо ц|уеріТ, јуенрiг) – возлюбленный греч. Ἀγαπητός. [Ср. В. В. Болотов, Βρεβίον Мелития ликопольского, как источник для исторической географии Египта. Визант. Временник, 1908, т. XV, стр. 28, прим. 3].

б) *Веронские документы* (в подлинности которых никогда не возникало сомнения) представляют древний, часто неясный латинский перевод греческого утраченного подлинника и содержат: 1) послание Филея, епископа тмуиского, от имени его и других трех епископов исповедников (по Euseb. h. e. VIII, 13, все они скончались мученически), 2) заметки современника и 3) послание Петра alexandрийского к alexandрийскому народу- Из этих документов видно, что с вопросом о падших ме-лителианский раскол не имеет связи. Епископы исповедники упрекают Мелития, своего «возлюбленного сослужителя», за то, что в парикиях епископов исповедников он, не спрашивая соизволения ни от них, ни от архиепископа, совершает хиротонии. Так как все взятые под стражу епископы для управления своими парикиями поставили пресвитеров периодевтов, то Мелитий не может оправдываться ссылкой на то, что церквам недостает пастырей. Даже если бы до него дошли слухи об их мученической кончине, и тогда он, проверив эти слухи, должен бы был испросить соизволения архиепископа. Но Мелитий, не входя в сношения ни с Петром, ни с исповедниками, прибыл в Александрию. Два честолюбца (по-видимому, пресвитеры), Арий и Исидор, указали Мелитию периодевтов Петра. Мелитий отлучил их и поставил двух пресвитеров. Узнав об этом, Петр писал alexandрийцам, чтобы они с Мелетием не имели общения, и дело его обещался представить на рассмотрение собора епископов. Из Афанасия Великого мы узнаем, что Петр действительно на соборе в 305–306 гг. обвинил Мелития во многих противозаконных деяниях и даже в жертвоприношении (идолам). Низложенный Мелитий к другому собору не апеллировал, но образовал свое особое схизматическое общество и враждовал против Петра, Ахиллы и Александра alexandрийских (Александра мелитиане обвиняли даже пред императором).

Известия Епифания страдают очевидными неточностями. Петр и Мелитий совместно в темнице не были; оба они находились на свободе, –

Петр в каком-то убежище; действительно, Петр скончался мученически лишь в 311 г.; к Александру Мелитий относился враждебно, а не дружественно. Нужно думать, что, сам элевферопольский уроженец, Епифаний почерпнул эти сведения из мелитианских источников, отсюда столь лестное для мелитиан освещение начала их раскола. В изложении Епифания заметно пристрастие к Мелитию, и в этом он разнится от Афанасия Великого, который мелитиан, наравне с арианами, считает очень вредным обществом. Кто не дремотным оком читал произведения Афанасия Великого, тот увидит, что и Александр относился к мелитианам, как Афанасий. У Афанасия читаем (между строк), что первый вселенский собор поступил с мелитианами очень мягко, – нужно бы их совершенно извергнуть из церкви. А по Епифанию – извергать их не нужно. Не трудно догадаться, что Епифаний вращался среди таких мелитиан, которые представляли нечто вроде наших поповцев-окружников, которые на почве теории близки к православию. Так и эта часть мелитиан выставляла свою историю в благоприятном свете: Мелитий – это мученик и т.д. Известие, что мели-тиане свою церковь называли «церковью мучеников», слишком характеристичная частность, чтобы ее можно было считать взятою из воздуха. Следовательно, здесь мы стоим и у Епифания на фактической почве. Что Мелитий, потерпевший за веру изгнание, мог свысока смотреть на Петра, скрывшегося от гонения, – в этом нет ничего невероятного (как, с другой стороны, нельзя считать непонятным и того, что в ту пору, когда взаимная подозрительность возбуждена была чрезвычайно, и самого Мелития обвиняли в отречении от Христа).

Вопрос о падших, видимо, не имел места в первоначальной истории раскола, а выдвинут был как благовидный предлог мелитианами для оправдания своего отделения от церкви. Не против дисциплины в отношении к падшим, а против существующего в Египте церковно-административного строя направлялся раскол Мелития. Совершая хиротонии в чужих парикихях, Мелитий затрогивал права других епископов и вместе с тем права архиепископа александрийского. Централизация в церковном строе Египта уже в то время была весьма сильна: все епископы в Египте были посвящаемы или архиепископом александрийским или не иначе, как с его дозволения. Таким образом, каждая хиротония епископа, совершенная Мелитием, была вторжением его в права архиепископа александрийского. В новейшее время хотят осветить дело Мелития с другой точки зрения: говорят, будто бы он хотел добиться лишь автономии, самостоятельного правления для Фиваидской области, которая была населена, правда, природными коптами, но

говорящими на своем (особом) отличном от северного диалекте. Но против такого мнения говорит самый факт: 29 рукоположенных Мелитием епископов распределяются равномерно по областям; следовательно, он не стремился только к автономии Фиваидской области с ликопольским епископством во главе, а действовал как александрийский архиепископ. Мелитианство крепче держалось в верхнем Египте, на почве слабо затронутой эллинской культурой. Епископ Ликополя, самого выдающегося по своему гражданскому значению города в нижней Фивиаде, Мелитий, естественно, мог претендовать на такое же положение в верхнем Египте, какое александрийский архиепископ занимал и в нижнем и во всем Египте.

Мелитианским вопросом занимался и Никейский собор. В связи с этим вопросом стоит 6-е никейское правило (знаменитое в истории особенно тем, что на нем римские папы основывали свои чрезмерные претензии); оно предписывает «хранить древние обычаи в Египте, Ливии и Пентаполе», так что александрийский епископ имеет власть над всеми этими областями, потому что и «римскому епископу это обычно». Конкретный смысл этого канона тот, что епископ ликопольский не должен претендовать на властное положение для своей кафедры вопреки древним обычаям. По диоклетиановскому разделению египетской области, в ней было 5 провинций: 1) *Libya superior*; 2) *Libya interior*, 3) *Thebais* – Фиваида (впоследствии 2 провинции, при Диоклетиане еще одна), 4) *Aegyptus Jovia* (в честь Диоклетиана – *Diocletianus Jovius*) – западная половина северной части с Александрией; 5) *Aegyptus Herculea* (в честь *Maximianus Herculeus*) – впоследствии *Augustamnica*. Но в 6 правиле ни одним словом не упомянуто о Фиваиде. А между тем Фиваида была самым очагом мелитианского движения; там в Никополе епископствовал сам Мелитий, там же была значительная часть его приверженцев. Спрашивается, что может означать такой пропуск? Комментарии здесь возможны различные. Возможно, что восточные епископы считали для александрийского архиепископа территорию всей египетской области слишком обширной, что не могло не мешать удобству в управлении. Возможно и иное толкование, при котором логическое ударение падает на Ливию и Пентаполь. Не только Фиваида с природным египетским населением, но даже Ливия и Пентаполь, где было греческое население, говорившее, как можно догадываться, на дорическом диалекте, – даже эти провинции были закреплены за центральной властью александрийского епископа. Развязка мелитианского вопроса могла быть облегчена возможностью предоставить Фиваиде автономию. Может быть и то, что

подчинением Фиваиды хотели дать возможность уничтожить возникший раскол. Остается несомненным, что и после первого вселенского собора Фиваида была под властью епископа александрийского. Этим собор покончил с мелитианством в принципе.

По вопросу о наличных мелитианах собор издал особое послание. За Мелитием оставлен только титул епископа без права совершать хиротонии и другие иерархические действия. Мели-тианские епископы оставлены в их сане, хотя без права управлять церковью, пока жив их кафедральный совместник, епископ того же города. В случае его смерти мелитианские епископы могут занять его кафедру, если их изберет народ и утвердит архиепископ александрийский. При этом весьма трудным для понимания является выражение послания: «утверждение получает от лучших руки». Никак нельзя отрицать и той возможности, что в этих случаях александрийский архиепископ рукополагал их вновь. Вспомним, что в IV в. нередко были случаи вторичного рукоположения. Цецилиан карфагенский, например, готов был принять хиротонию в другой раз, а один епископ египетский принял вновь хиротонию от Георгия, арианского епископа. Но можно допустить, что в вышеупомянутом случае (над мелитианскими епископами) был совершаем некоторый особый обряд. Нечто подобное этому наблюдалось в сиро-персидской церкви. Здесь католикос совершал обряд «дополнения» хиротонии над епископами в том случае, когда последние были рукоположены митрополитом, а не католикосом.

Согласно с постановлениями собора дело и было устроено во многих местностях, когда мелитианские епископы сделались преемниками своих православных совместников и таким образом окончательно слились с православной церковью. Но все-таки уладить мелитианский вопрос было очень трудно: это видно уже из того, что первое соглашение между мелитианами и Александром состоялось лишь в декабре 327-январе 328 года. Но затем ариане опять успели склонить мелитиан к союзу с ними, и они часто действовали совместно с арианами против влияния архиепископа Александра. Между православными Египта мелитиане пользовались такою же нелестною репутациею, как и сами ариане.

V. Споры о времени празднования пасхи ⁸⁴

А) ПЕРВАЯ ЭПОХА: РАЗНОСТЬ МЕЖДУ РИМСКОЮ И МАЛОАЗИЙСКОЮ ПРАКТИКОЮ

Спор о крещении еретиков в III в. остался без последствий; между римскою и африканскою церковью произошел разрыв, но не схизма. Споры о времени празднования пасхи тоже лишь в позднейшее время повели к образованию сект.

а) Разность между римскою и малоазийскою практикою была весьма давняя и обсуждалась не раз.

аа) В 155 г. об этой разности зашла речь, но не спор, между св. *Поликарпом* смирнским и *Аникитой* римским. Оба епископа остались при своей практике и в мире и общении друг с другом (Поликарп совершил евхаристию в Риме).

аб) В 167 г. (Eus. IV, 20) был спор о пасхе в *Лаодикии* (во Фригии), по поводу которого писали Мелитон сардский, Аполлинарий иерапольский, Климент александрийский и Ипполит римский. Все три последние держатся того воззрения, что Христос пред страданием 13 нисана совершил последнюю вечерю, но не вкушал законной пасхи, а Сам – таинственная пасха распят был 14 нисана. Противники их (сторонники малоазийской практики) утверждали, что Христос пострадал лишь 15 нисана, а 14-го вкушал законную пасху; «поэтому и нам надлежит делать, как Христос сотворил».

ав) Между 190–192 гг. произошел третий и самый важный спор ⁸⁵. Вероятно, под влиянием схизмы Власта в Риме, утверждавшего (согласно с малоазийцами), что пасху следует праздновать не иначе, как в 14-й день лунного месяца, епископ римский *Виктор* обратился к малоазийским епископам с угрожающим требованием: присоединиться к римской практике. По этому вопросу (и может быть, по предложению самого Виктора) собраны были в различных местах соборы. Все они (Александрийский, Палестинский, Осроинский, Понтийский, Коринфский, Гальский, не говоря уже о Римском) высказались за римскую практику. Исключение составлял собор Ефесский, уполномочивший епископа ефесского Поликрата защищать асийскую практику. Поликрат, «имевший уже 65 лет о Господе», «прошедший все Святое Писание», считавший семь епископов из своих родственников (следовательно, основательно знакомый с церковною практикою), «угроз» Виктора «не побоялся» и в послании к нему и римской церкви

твердо стоял за малоазийский обряд, освященный практикою апостолов Иоанна и Филиппа и многих славных епископов. Виктор ответил малоазийским церквам, видимо, формальным отлучением; но многие епископы, державшиеся той же практики, что и в Риме, встретили эту меру Виктора несочувственно и явно порицали его за этот шаг. Ириней лионский писал в этом (примирительно-увещательном) смысле Виктору и многим другим епископам.

б) Разность между малоазийскими церквами, с одной стороны, и всеми прочими, с другой, из-за которой велся спор, касалась собственно:

аа) дня празднования пасхи. Малоазийские христиане разрешали пост и совершали пасху в 14 день (первого весеннего лунного) месяца (нисана, в день законной ветхозаветной пасхи), в какой бы день недели это 14 число ни случилось. Все прочие церкви «по апостольскому преданию» разрешали пост и «совершали таинство воскресения Господня» исключительно в воскресный день.— Но разность в обряде этим, несомненно, не исчерпывалась.

бб) Предпасхальный *пост*, по Иринею, в разных церквах имел различную продолжительность (42 часа, один день, два и более).

вв) Можно предполагать различие и в самом *тоне* празднования. Христиане западные (равно как и другие не малоазийские) держали пред пасхою строгий пост (в пятницу и субботу), затем бдение (с субботы на воскресенье, *vigiliae*), с которым соединено было ожидание второго пришествия Христова, наконец (после полуночи), совершали праздник воскресения Христова: торжество открывалось евхаристиею (даже и в позднейшие века в этот день приобщались все, имевшие «мир» с церковью, т. е. неотлученные).— По известиям о «четыренадесятниках» (т. е. позднейших, но упорно консервативных представителях мало-азийского обряда), малоазийские христиане 14 нисана держали строгий пост, а вечером того же дня совершали праздник пасхи и евхаристию. Этим одним днем их пасха и ограничивалась *. Воспоминание страданий Христовых было преобладающим моментом в малоазийском празднике: πανηγυρίξουσι του πάθους την μνήμην (праздновали память о страстях).

Мнения [K. L. Weitzera, Die Christliche Passafeier der drei ersten Jahrhun-derte. Pforzheim 1848], что сверх 14 нисана малоазийские христиане праздновали еще следующий воскресный день, как годичный праздник воскресения, что в Малой Азии были во II в. кроме четыренадесятников — кафоликов еще четы-ренадесятники иудействующие (евинитствующие), — не имеют оснований в исторических данных.

Таким образом, разность в тоне празднования определяется тем, что малоазийские христиане совершали в пасху «таинство *страдания*», τὴν τοῦ πάθους ἀνάμνησιν, христиане всех других церквей – «таинство *воскресения* Господня», το τῆς ἀναστάσεως μυστήριον. Празднование всех церквей, кроме малоазийских, выдвигало *исторический* момент: ежегодно христиане повторяли в своем воспоминании в отдельности последние дни земной жизни Христа, переживали их с теми религиозными чувствованиями (скорби и радости), которые естественно вызывает евангельская история последней вечери, страданий, смерти и воскресения Господа. Высочайший пункт (фокус) пасхи здесь был воскресение Христа, светлая радость христианина.– Евсевий (V, 23) характеристично называет малоазийскую пасху τὴν τοῦ λάσ-χα σωτηρίου εορτήν – *спасительным* праздником пасхи. Празднование там стояло на почве *догматической*. Это не было празднование одного момента евангельской истории; ветхозаветная пасха претворилась лишь в новозаветный праздник *спасения* как цельного факта в совокупности моментов, его составляющих. Не установление евхаристии, не страдания и смерть и не воскресение Христа в отдельности (последнее было никак не 14 нисана), а все эти события в *синтезе*, как единый догматически понимаемый факт искупления чрез страдания, составляли предмет празднования. Это был *праздник*, следовательно, радость спасения, но тон этой радости получался серьезно-торжественный.

в) *Происхождение* этой разности объясняется тем, что аа) праздник пасхи по своей основе есть годовщина воскресения Христова. А годовщина – понятие чисто условное. Например, Константинополь был взят турками во вторник 29 мая 1453 г. (20 числа джумади-уль-аввель 857 г. гиджры). В следующем 1454 году константинопольская церковь 29 мая в среду справляла годовщину по последнем византийском императоре. Но турки в том же году отпраздновали годовщину своей блистательной победы уже в субботу 18 мая – на том простом основании, что Константинополь был взят двадцатого числа месяца джумади-уль-аввель, 857 г. гиджры; а в 858 г. это число приходилось 18 мая. То же и с христианскою пасхою. Иисус Христос воскрес а) неизвестного числа марта или апреля, б) в воскресенье, следующее за полнолунием первого весеннего месяца, в) 16 нисана. Для христиан не из иудеев всего естественнее было бы принять первую (а) дату для празднования годовщины. Для человека латинского или греческого происхождения совершать годовой праздник воскресения Христова 16 нисана было столь же неестественно, как для турок праздновать свою победу 29 мая. Еврейский лунный год знаком лишь евреям. Эта

неестественность увеличивается еще более от того, что 16 нисана расходилось с еженедельным празднованием воскресения Христова. Таким образом, христиане из язычников были поставлены перед альтернативой: праздновать воскресение Христово (а) в то число римского месяца, в которое это событие совершилось, – или (б) в тот день недели, который был посвящен этому воспоминанию, выбирая эту неделю приблизительно: именно ту, которая следовала за полнолунием пасхального месяца, т. е. первого весеннего месяца. Но первая дата осталась и, вероятно, навсегда останется для истории неизвестною, хотя некоторые сектанты и пытались восстановить ее* ⁸⁶.

Например, одна ветвь четырнадцатников на основании актов Пилата рассчитала, что Христос пострадал 25 марта (a. d. VIII kal. apr.) (Epirh. haeres. 50, 1). Вероятно, один из представителей этого направления в начале IV в., Трикен-тий (против которого писал Петр александрийский f 26 ноября 311) говорил: «Нам нет никакого дела до иудеев и их календаря, мы желаем только одного: совершать ежегодно воспоминание страдания Христова в то самое время, в какое предали совершать самовидца от начала» (т. е. в исторически точный день).

Поэтому совершенно логично принята была вторая (б) дата – тем более, что при этом годичный и недельный праздник воскресения не разделились между собою. Но, с другой стороны, для христиан из иудеев столь же естественно было бы совершать ежегодный праздник воскресения 16 нисана (3-я дата, в), ввиду того, что этот день падает на столь знаменательное время в праздничном еврейском круге.

бб) В действительности не случилось и этого, и в малоазийском обряде сказался особый момент. Христиане из иудеев, как известно, не порывали своей связи с иерусалимским храмом и его ветхозаветными обрядами. Сами апостолы (Петр и Иоанн, Деян. ИГ, 1) ходили в храм на молитву. Даже апостол Павел (XVI, 3; XVIII, 18–21; XX, 16; XXI, 17–30) отправлялся из Греции в Иерусалим на праздник и принимал на себя назорейский обет. Во имя той же христианской свободы, по которой слагали бремя иудейского обряда с одних, не принуждали пользоваться ею других. Нельзя поэтому сомневаться, что пока существовал второй храм, иерусалимские христиане совершали со всеми законными обрядами самый торжественный из ветхозаветных праздников – пасху. В этом торжестве ночи с 14 на 15 нисана исчезало празднование воскресения Христова. Не устанавливая особого христианского самостоятельного праздника 16 нисана, верующие из иудеев удержали, до названия включительно, пасху ветхозаветную, но вложили в нее новозаветный смысл (1Кор. V, 7: пасха

наша, Христос, заклан за нас), и, конечно, соединили ее с евхаристиею. 14 нисана предвещало событие воскресения; поэтому, отрешившись от строго исторического начала, они становятся на символично-догматическую почву, и в законе установленный день (ср. мнение четырнадцатников: «проклят, кто не сотворит пасхи в день месяца»; ср. Числ. IX, 13) и под формами ветхозаветного праздника спасения совершают новозаветную «пасху спасительную».

Таким образом, пасха церковью малоазийских не была праздником новозаветным в тесном смысле этого слова (по самому установлению), это была христианизованная ветхозаветная пасха. Поэтому малоазийцы с таким ударением говорят, что «Христос совершил пасху в тот день (τότε τῆ ἡμέρα) и потом пострадал (καὶ ἔλαθεν), и нам надлежит делать, как Он сотворил»⁸⁷. Таким образом, в качестве основания для соблюдения 14 нисана они указывают не на то, что, например, в этот день Христос пострадал, а просто на то, что Сам Христос совершил этот ветхозаветный праздник и заповедал творить в Его воспоминание. Отсюда характеристичный термин «соблюдать, τηρεῖν» 14 день месяца, и у Иринея противоположение «αὐτοὶ μὴ τηροῦντες τοὺς τηροῦσιν»; ср. Деян. XV, 5, 24, ср.29, где термин τηρεῖν, соблюдать, употребляется в применении к выполнению ветхозаветных обрядов (τηρεῖν τοὺς νόμους). И вопрос еще далеко не решенный в отрицательном смысле – не употребляли ли даже в 190 г. малоазийские христиане опресноков. Поликрат говорит, что все свечки малоазийских церковей «соблюдали, ἡσχυον», тот день, когда народ, ὁ λαός, отлагал квасное, не определяя прямо, что этот народ – иудеи (у Руфина *judaeorum populus*).

вв) В борьбе из-за вопроса о дне празднования пасхи столкнулись между собою два течения христианской жизни: юдаи-стическое и антиюдаистическое (в самом умеренном смысле этих слов). Иудейская διασπορά («рассеяние») была тем нервом, по которому прежде всего прошел ток христианства, сам ап. Павел обращался с проповедью прежде всего к иудеям. Верующие от обрезания обыкновенно были начатками христианских церковей востока. Существовавшие поэтому в азийских церквах иудейские обычаи могли лишь окрепнуть вследствие долговременной деятельности здесь апостолов Иоанна Богослова и Филиппа. Вообще восточная церковь относилась мирно к этим безвредным остаткам ветхозаветного в жизни верующих. Например, суббота осталась и в христианской церкви полупраздником (апост. прав. 65: «если кто постится в воскресенье или в субботу, за исключением одной и единственной, то если это клирик, да будет низложен, а если мирянин,

да будет отлучен»). Впрочем, в некоторых местностях заходили так далеко, что, например, Лаодикийский собор должен был запретить христианам проводить субботу совершенно по-иудейски, в полном бездействии, и предписать, что в субботу должно читать при богослужении и новозаветные книги (Лаод. прав. 29, 16; впрочем, Фригия давно была довольно густо колонизована иудеями). На западе церковная жизнь развивалась вне зависимости от иудейских традиций. Например, в римской церкви в IV в. (и верно ранее) уже постились в субботу, как такой день, когда у церкви был отнят жених ее по Мф. IX, 15. Поэтому и борьба против малоазийского обряда имела характер эманципации от остатков иудейства.

Может показаться странным, что именно палестинские церкви в 190–192 гг. были против асийского обряда, находя его даже душевредным (Eus. h. e. V, 25: μη (ιαδίως πλανῶσιν εαυτῶν τὰς ψυχὰς). Но история иерусалимской церкви делает понятным это отношение. До восстания Баркохбы иерусалимская церковь почти сполна состояла из христиан из иудеев, первые 15 епископов ее все были от обрезания, но разгром 138 г. (год по Overbeck), когда Иерусалим превратился в Aelia Capitolina и евреям запрещено было жить в нем, всецело изменил состав иерусалимской церкви: в Элии Капитолине поселились все христиане из язычников, и епископ Марк открывает собою эту новую эпоху в истории иерусалимской церкви. При такой колонизации Элии Капитолины лицами языческого происхождения, понятно, иудейские предания не могли здесь удержаться и в христианской церкви.

г) [По обычному мнению, *конец* пасхальным спорам положил собор Никейский. В действительности собор этот, как показал Дюшен, имел дело не с четырнадцатниками, а с протопасхитами, совершавшими пасху всегда в воскресенье, но только непременно в одном месяце с иудеями и потому иногда раньше весеннего равноденствия; представители этого обряда жили не в Малой Азии, а в Сирии]. Упорные приверженцы [асийского обряда к IV веку уже давно] образовали секту четырнадцатников, τεσσαρεσκαδεκατίται, quartodecimani (этим именем сторонники римской практики (Ипполит) еще в III в. не стеснялись обзывать асийские церкви, третируя их как еретическую секту), слабую численно, но удержавшуюся до V в.; о ней знает Феодорит, на соборе Ефесском 431 г. была речь о лидийских четырнадцатниках.

Б) ВТОРАЯ ЭПОХА: РАЗНОСТЬ МЕЖДУ АЛЕКСАНДРИЕЙ И СИРИЕЙ. ВОПРОС О ПАСХЕ НА НИКЕЙСКОМ СОБОРЕ

Первый вселенский собор созван был для решения догматического

вопроса об учении Ария. Но был еще другой вопрос, которого должны были коснуться отцы собора. Это – вопрос о времени празднования пасхи. И на востоке и на западе этот вопрос [и в начале IV века] представлял живой интерес, потому что неудобства, которые вытекали из различия во времени празднования пасхи, неприятно отражались на репутации христиан. Поэтому отцы [западного Арльского] собора (314 г.) постановили [пр.1], чтобы римский епископ издавал постановления относительно того, когда нужно праздновать пасху. Но тот же вопрос представлял злобу дня и для востока. Константин Великий придавал едва ли меньшее значение этому вопросу, чем арианству. Такое же значение придавал ему и такой епископ, как Евсевий кесарийский. Константин Великий очень сильно вооружался против обычая праздновать пасху по примеру иудеев. Иудеи могут сказать, говорил он, что христиане даже важнейшего своего праздника не могут отпраздновать, не отрешившись от иудейского обычая. А что этот последний ошибочен, Константин доказывает тем, что иудеи иногда празднуют две пасхи в год. Во всяком случае, неприлично следовать этому богоубийственному народу. В чем же заключалась деятельность собора по данному вопросу? Об этом мы имеем мало сведений. Так как не осталось никакого канона, который касался бы этого вопроса, то сделана была попытка сочинить такой канон. Попытка произведена была на греческом языке. Но подлог доказан самым очевидным образом. Каждый хотел найти в постановлениях собора оправдание своим взглядам. И чего в самом деле не приписывали отцам собора? Им приписывали даже введение целого цикла праздников, что совершенно невероятно. Если теперь нелегко обсуждать цифровые величины, то тем труднее это было в то время и притом для лиц с старческой сединой. Очевидно, деятельность отцов собора преувеличена. Самое большое, что они могли сделать, это постановление незаписанное, неоформленное, имеющее характер товарищеского соглашения, – постановление о том, что праздновать пасху должно согласно обычаю, установившемуся в александрийской церкви. Эта последняя заслуживала внимания потому, что в Александрии особенно процветала наука [и в частности астрономия]. Но никаких твердых постановлений не было издано. Что это так, видно из того, что на следующий год после собора на востоке праздновали пасху 3 апреля, а на западе – 10 ⁸⁸.

В этом случае оказалось ошибочным ожидание Константина, что после собора все будут праздновать пасху в один день. Но в сущности были ошибочны и самые толкования того разногласия, с которым приходилось иметь дело отцам собора. В 1880 г. французским ученым

Дюшеном ⁸⁹ было представлено [новое] толкование пререканий о пасхе на Никейском соборе. Но это толкование не было достаточно ясно. Ошибка [предшествующих ученых] заключалась в том, что пререкания Никейского собора ставились в связь с теми, которые были во время Поликрата, епископа ефесского, и Виктора, епископа римского. Там дело шло о том, что церкви малоазийские праздновали пасху вместе с иудеями – в ночь с 14-го на 15-е нисана, в какой бы день недели это число ни приходилось. Этим лицам называли четырнадцатниками, и [ученые] обычно предполагали, что с ними-то и имел дело Никейский собор *. Между тем [как указал Дюшен] в дошедших до нас документах нет ни одного слова о том, что те лица, которые составляли меньшинство на соборе, действительно праздновали пасху 14-го нисана, в какой бы день оно ни приходилось. Все были согласны в том, что праздновать пасху нужно в воскресный день. История, отделяющая Никейский собор от истории Поликрата, очень длинная. Находились такие лица, которые хотели праздник пасхи превратить в неподвижный праздник. Но не об этих лицах шла речь на соборе. Епископы асийские стоят теперь на стороне большинства, и только в Сирии сохранились [иные] традиции.

[В основе этого недоразумения лежит тот факт, что как четырнадцатники праздновали пасху] в тот день, в который народ (иудейский) отлагал квасный хлеб, [следовательно, в один день с иудеями] так и лица, осуждаемые Никейским и Антиохийским соборами «праздновали пасху вместе с иудеями» [т. е. в один месяц с ними]. Находили, что в [Сирии] празднуют пасху *ἰουδαϊκῶτερων* (Сократ I, 8. Созомен, I, 16). Антиюдаистическая черта сказалась и в окончательном решении вопроса о дне пасхи на Никейском соборе: «Да не будет у нас ничего общего с ненавистным (τοῦ ἐχθίστου) иудейским народом: мы приняли от Спасителя другой путь» – вот аргумент Константина Великого против [сирийской] церковной практики. На Никейском соборе, по выражению Евсевия, «восточные отступились от богоубийц (*κυριόκτόνων*) и соединились с единоверными христианами» (Schurer, 230).

Итак, в чем же заключался вопрос о времени празднования пасхи на Никейском соборе? Как известно, для определения времени празднования пасхи нужно знать, в какой день приходится 14-е число первого лунного месяца, т. е. истинное 14-е нисана. Но, как известно, лунные месяцы не совпадают с солнечными [солнечный год содержит 365 дней (+14), а 12 лунных месяцев только 354 дня (+13)]. Поэтому приходится делать эпакту в 11 дней. Эта эпакта в каждые три года доходила до 33 дней, которые образовали целый месяц. Таким образом, чтобы вести счисление

иудейское, а не мусульманское, нужно ввести такую систему, в которой бы известные годы состояли из 13 месяцев. Из-за этого-то вставочного месяца и идет спор. Система еврейская в общем была согласна с системами других восточных народов. Позднейшие иудеи даже самые названия месяцев заимствовали из арамейско-халдейского языка. Самые важные месяцы и у евреев и у сирийцев назывались одинаково. Иудейский месяц нисан носит то же имя и у сирийцев. Следующий месяц у тех и других назывался иар [ийяр]. Таким образом, в названии месяцев у иудеев не было разногласия с сирийцами. Вопрос только мог заключаться в том, не возникало ли у иудеев разногласия из-за вставочного месяца, в один ли год вставляли месяц и один и тот же ли месяц? Евреи после адара вставляли другой адар. Между тем лунный год не требует, чтобы был вставлен какой-либо определенный месяц. Можно было вставить всякий месяц. Вследствие этого и могло возникнуть различие в системе иудеев, которые пользовались лунным календарем, и сирийцев, пользовавшихся также лунным календарем.

Когда явилась христианская церковь и стала вводить свои праздники, то, естественно, она исходила из иудейских прецедентов. Христиане должны были праздновать пасху в том месяце, который все сограждане называли нисаном. Но в одних странах могли называть нисаном один месяц, а в других – другой. Таким образом, естественно могло произойти, что какая-либо часть христиан праздновала пасху в каком-нибудь иаре, становясь в прямое противоречие с текстом Библии, которая заповедует праздновать пасху в первом месяце, а не во втором.

По вопросу о том, как распределять вставочные годы между простыми, практикою выработаны традиционные приемы, соответствующие астрономическому течению луны. Все пришли к убеждению, что самый простой цикл есть 19-летний, но этот цикл слагается из двух половин – 8-летия (ὀγδοῶς) и 11-летия (ένδεκάς). Делением на эти две половины и обуславливается вставочный год. Иудейский календарь, введенный около 358 года, имеет особенное техническое выражение: $grw''''graj$ Эти еврейские буквы и обозначают вставочные годы, а именно – 3, 6, 8, (1)1, (1)4, (1)7, (1)9 (буквы – влк означают 1, 4, 7 и 9 годы – *после 10 года*, след. 11, 14, 17, 19) ⁹⁰.

Но всякий круг имеет то свойство, что градусы в нем можно считать со всякого пункта; так и здесь не вполне определено, что такой именно год, а не иной должен состоять из 13 месяцев. Как известно, константинопольское летосчисление представляет собою наше счисление от Рождества Христова +5508 лет; иудейское же счисление представляет

собою наши годы +3760 лет. Если 5508 разделить на 19, в остатке получится 17; если 3760 – на 19, в остатке получится тоже 17. Следовательно, первый год цикла такой системы приходится первым и по нашей пасхалии. Вследствие этого счисление константинопольское и иудейское согласно. Но константинопольская церковь в своем счислении исказила счисление александрийской церкви. Вследствие такой непоследовательности произошло то, что 17-й год константинопольского счисления был первым александрийского счисления.

От этого-то и произошло столкновение, с которым имел дело Никейский собор. Если приложить guch-adzat к александрийскому счислению, то третий константинопольский год лунного цикла будет шестым по александрийскому счислению, шестой – девятым и т. д. ⁹¹. Отсюда может произойти, что год эмволимический по александрийскому счислению будет простым по иудейскому и константинопольскому, и праздник пасхи в одних церквях придется ранее или позже, чем в других. Так, 311-й год есть 8-й год 19-летия по александрийской пасхалии, и 14-е нисана этого года приходится по ней на 18-е апреля, так что пасху нужно было праздновать 22 апреля. Между тем по иудейскому счислению этот год [как 5-й год лунного круга] простой, и иудеи должны были праздновать пасху 22 марта и притом в четверг только потому, что нельзя было в среду ⁹². Если держаться обычая иудейского, то нужно бы и великий пост начинать гораздо ранее, чем начали его в Александрии.

Выходило то, что в то время, как одни веселились, другие постились. Но нужно заметить, что вопрос в указанном смысле не был поставлен в настоящем освещении. Вследствие этого разногласия во времени празднования пасхи продолжались и после Никейского собора.

Из сказанного видно, в чем заключалась сущность вопроса о пасхе на Никейском соборе ⁹³.

Р. S. В объяснение разности в праздновании пасхи в начале IV века.

А годы круга луны по александрийскому счислению.

К годы круга луны по иудейскому и константинопольскому счислению.

AD годы от Р.Х.

Буквы ю и т.д. еврейские и константинопольские эмволимические годы.

Цифры: ιξ, ιθ, γ и т.д. александрийские эмволимические годы.

Таким образом, и по К и по А годы 320, 325, 328,333, 336, 339, 344 были anni ombolismi и не давали повода ни к каким недоразумениям. Напротив, годы 322, 330,341, embolismi по александрийскому циклу, были

anni communes по циклу иудейскому, и они-то и подавали повод к недоразумениям. То полнолуние (около 18–19 марта), которое с точки зрения александрийского цикла приходилось на μήν ἐμβόλιος 'ἄπ ἴτκ, по мнению сирийских протопасхитов, было полнолунием нисана, и потому они праздновали пасху – обычно – на 28 дней [resp. 35 дней] ранее, чем в Александрии и других церквах, следовавших александрийской практике. Словом, дело шло о тех годах, когда пасхальная граница приходится по александрийской пасхалии на 17-е или 18-е апреля. Восточные епископы [на Никейском соборе] представляли слабое меньшинство против большинства втрое сильнейшего. Христианские церкви запада и юга были против сирийской практики; потому восточные поступились своим древним обычаем и примкнули к практике, можно сказать, общецерковной.

Празднование пасхи [вместе с иудеями] удержалось как одна подробность в практике архаической секты авдиан, слабой уже при Епифании, но в V в. еще существовавшей и лишь к VI веку исчезнувшей.

Антиохийский [поместный] собор 341 г. ⁹⁴ постановил (правило 1-е): клириков низлагать, мирян отлучать за празднование пасхи с иудеями ["прежде весеннего равноденствия», про τῆς εαρινῆς ἰσημερίας, как поясняет 7-е апостольское правило] ⁹⁵.

в) ТРЕТЬЯ ЭПОХА: РАЗНОСТЬ МЕЖДУ АЛЕКСАНДРИЕЙ И РИМОМ

а) Константин Великий радостно приветствовал состоявшееся на Никейском соборе соглашение между восточными и остальными церквями и надеялся, что весь христианский мир в один день будет праздновать пасху. На деле в следующем же 326 г. церкви греко-восточные праздновали пасху 3 апреля, латино-западные – 10 апреля ⁹⁶. Разность повторялась в 330, 333 ⁹⁷, 340, 341, 345, 350, 357, 360, 373 и 387 гг. Это показывает, что на соборе разрешена была одна половина спорного вопроса и осталась не затронута другая, быть может, потому, что не подозревали о ее существовании* ⁹⁸. Никейский собор на епископа александрийского возложил поручение – заранее извещать церкви о дне пасхи ⁹⁹. Выбор объясняется тем, что в Александрии процветала астрономия. Но отцы, видимо, не выразили своего желания с такою категоричностью, чтобы и римские епископы следовали беспрекословно александрийским вычислениям. Упорство Рима, защищавшего свой неудовлетворительный лунный календарь, и было причиной разногласия во вторую эпоху споров.

Собор Арльский 314 г. (пр. 1) поручил римскому епископу извещать

все церкви о дне пасхи; но, вероятно, собор имел в виду не разность, нами рассматриваемую, и не малоазийскую [и не сирийскую] практику, а разногласие от неумения вычислить день пасхи по римской даже системе. Осию кордуб-скому [по Sozomen. I, 16] император поручал уладить разность лишь с церквами восточными.

б) Никейский собор определил: праздновать пасху в воскресенье, следующее за полнолунием первого весеннего месяца, т. е. того месяца, полнолуние (14-я луна) которого или совпадает со днем весеннего равноденствия или бывает после этого дня ¹⁰⁰. Но этот последний день составлял только астрономическое искомое: римский календарь при Юлии Цезаре полагает равноденствие 25 марта, [св. Епифании и] «Апостольские постановления» – 22 марта, Ипполит – 18 марта ¹⁰¹, Анатолий – 19 марта; но после того александрийские астрономы высчитали, что равноденствие приходится на 21 марта.

Затем выступал вопрос о лунном цикле. Ипполит римский составил пасхальную таблицу (вырезанную на его статуе, найденной в 1551 г. в Риме) на 112 лет (222–333 гг.). Ее анализ показывает, что Ипполит положил в ее основу 16-летний (16x7112) цикл, хотя мог бы сократить его в 8-летний, так как он принимал, что чрез каждые 8 лет (в 1-й, 9-й, 17-й, 33-й и т.д. год) полнолуние падает на 13 апреля ¹⁰².

Ошибочность вычислений Ипполита была скоро замечена, и его таблица была оставлена; в Риме заменили ее 84-летним циклом, в котором удержалось довольно много следов канона Ипполита ¹⁰³. Дионисий александрийский составил 8-летний канон, о котором более ничего не известно. Ученый александриец Анатолий, епископ Лаодикии сирийской, издал к 277 (266?) году свой пасхальный канон с 19-летним циклом в основе ¹⁰⁴. Канон Анатолия впоследствии обработал Евсевий кесарийский ¹⁰⁵ применительно к 21 марта, как дню равноденственному, в) Разность между Александриею и Римом состояла:

1) Прежде всего в определении дня весеннего равноденствия (т. е. самого раннего terminus paschalis самого раннего полнолуния termini paschalis). Равноденственным днем в Александрии принимали 21 марта, в Риме – 18 марта (с Ипполитом ¹⁰⁶)

2) Самая ранняя (в лунном месяце) пасха в Александрии приходилась на 15 день луны, в Риме (по методу Ипполита) лишь на 16 день ¹⁰⁷. Александрийская аргументация: накануне пасхи в глубокую ночь оканчивается пост; а по закону (ветхозаветному) пасхального агнца дозволено вкушать лишь в ночь с 14 на 15 нисана; следовательно, пост нельзя кончать ранее 14 числа луны и, следовательно, пасху нельзя

праздновать ранее 14-го. Римская аргументация: Христос воскрес 16 нисана; следовательно, пасху нельзя праздновать ранее 16 числа луны.

Поэтому, а) если в субботу 21 марта случалось полнолуние, то в следующее воскресенье 22 марта в Александрии праздновали самую раннюю пасху. Напротив, в Риме полнолуние в субботу 18 марта признавали пасхальным, но воскресенье 19 марта пасхальным не считали, потому что оно приходилось на 15 день луны; пасху в подобном случае праздновали 26 марта. Таким образом, самая ранняя пасха в Риме приходилась не ранее, как на 20 марта (когда полнолуние 18 марта приходилось на пятницу ¹⁰⁸; б) Если полнолуние приходилось на 20 марта, то в Александрии не признавали его пасхальным и ожидали следующего полнолуния 18 апреля. Если на этот день приходилось воскресенье, то в следующее воскресенье, 25 апреля, праздновали пасху. 25 апреля – самая поздняя александрийская пасха. В Риме же не хотели выходить из ошибочных пасхальных пределов канона Ипполита ¹⁰⁹. Последний предполагал, что пасхальное полнолуние никогда не случится позже 13 апреля. Если это число приходилось в субботу, то 21 апреля была пасха. Это была самая поздняя римская пасха.

г) Вопрос о пасхальной разности между Александрией и Римом впервые был обсуждаем на соборе Сердикском 343 г. Римляне отказались принять александрийский пасхальный цикл, уверяя, будто у них есть предание от ап. Петра – не праздновать пасхи позднее 21 апреля. Поэтому состоялось соглашение лишь на следующие 50 лет, по которому александрийская церковь поступалась отчасти своими вычислениями в угоду римской: в 346 г. пасха назначена была на 30 марта (вместо 23 марта), в 349 г. на 26 марта (вместо 23 апреля). Но с 350 г. каждая церковь начала праздновать по-своему.

Наступил наконец критический 387 год. Полнолуние приходилось в этот год на 19 марта, пятница, и 18 апреля, воскресенье. Для Рима первое было уже пасхальным, и 21 марта здесь праздновали уже пасху. В Александрии же пасха была только 25 апреля. Разность на целые пять недель. Тогда вопросу о дне пасхи придавали необыкновенное значение, рассказывали даже о чуде, ежегодно совершающемся накануне пасхи (в одном из горных приходов великую субботу чудесным образом крещальня наполняется водою, которая затем, по совершении крещения, исчезает); понятно, какое поражающее впечатление произвело это разногласие между Римом и Александрией ¹¹⁰. Император Феодосии I потребовал ¹¹¹ от Феофила александрийского, чтобы тот разъяснил, как возможно такое невероятное разногласие. Феофил составил [по словам псевдо-Кирилла в

его прологе] пасхальный канон на 418 [resp. 428] лет [наделе же – пасхальную таблицу на 100 лет, начиная с 380 года 96 эры Диоклетиана, т. е. с 1 года 6-го александрийского 19-летнего цикла, $(19 \times 5) + 1$] ¹¹². Кирилл александрийский [по словам того же псевдо-Кирилла] сократил этот канон в 95-летний [в действительности же, вероятно, по поводу спора о пасхе 444 года составил новую пасхальную таблицу на 95 лет] (153–247 гг. эры Диоклетиана, т. е. 437–531 гг. от Р. Х. ¹¹³.

Александрийская пасха теперь была в Риме заранее известна; но там не хотели оставить своего цикла, и всякий раз, как пасха выходила за предел 21 апреля, поднимали тревогу и переписку. Так было в 444 году (пасха 23 апреля) и в 455 году (пасха 24 апреля). В последнем случае Лев Великий затронул вопрос о разности в вычислениях (в Риме предполагали праздновать 17 апреля) уже 24 июня 451 г. и написал (между прочим) по этому поводу не менее 10 писем (3 кимп. Маркиану, 1 Протерию александрийскому). 28 июля 454 г. Лев Великий циркулярно оповестил церкви христианского запада, что пасху следует праздновать 24 апреля.

При папе Иларе в 465 г. был принят 19-летний цикл, изобретенный в 457 г. Викторией аквитанским, где устранена была значительная часть разностей между римским и александрийским счислением ¹¹⁴. Но конец разногласию положен был в VI в., когда (525 г.) римский аббат Дионисий Малый ввел александрийский 19-летний цикл. В 531 г. оканчивался канон Кирилла александрийского. Дионисий, повторив последние 19 лет канона, продолжил его до 626 г. и при этом ввел в употребление наше летосчисление от рождества Христова. Цикл Дионисия тогда же был принят в Риме и Италии; в 589 г. введен в Испании. Но Галлия до Карла Великого держалась цикла Виктория; в Британии даже следовали прежнему 84-летнему циклу, и когда появилось христианство у англосаксов и введен был римский (Дионисиев) цикл, то между англами и бриттами возникли пасхальные споры, которые Колумбан (f 597) перенес и в Галлию. Лишь в 729 г. большинство старобританских христиан приняло цикл Дионисия. [В отдельных уголках Британии 84-летний цикл просуществовал до начала IX в.] ¹¹⁵.

VI. Церковный строй в первые три века христианства 116

Данные новозаветных канонических книг относительно церковного устройства сводятся к следующему. Названия «епископ», «пресвитер» и «диакон» уже известны и в этот период; но везде, где говорится об «епископах», остается место предположению, что это название равносильно другому: «пресвитер» [ср. Деян. XX, 17, 28; Тит. I, 5, 7; Филип. 1,1; 1Тим. III, 1, 8]. Пресвитериум рукополагает (1Тим IV, 14); следовательно, некоторые, носившие название пресвитеров, имеют и право хиротонии, этот существенный признак епископского сана. Но остается неизвестным, были ли в среде пресвитеров некоторые, не имевшие этого права. Таким образом, данные не позволяют нам отождествлять этих епископов-пресвитеров в целом ни с епископами, ни с пресвитерами, ни, наконец, с уверенностью утверждать, что между ними различались и те и другие. Над этими епископами-пресвитерами возвышаются некоторые отдельные лица, но мы не в состоянии решить, насколько это их положение определяется их личным значением или их чрезвычайными полномочиями, и насколько оно принадлежит их сану, их церковной степени.

Таким образом, для пополнения этих данных возникает необходимость обратиться к церковным писателям последующих веков. Естественнее всего начать с тех, которые занимаются именно интересующим нас вопросом об устройстве церкви апостольского периода – обратиться к толкователям тех мест новозаветного Священного Писания, где говорится об епископах-пресвитерах.

Самое древнее объяснение (если только его правильно понимают в этом смысле) принадлежит *св. Иринею лионскому* [Adv. haer. III, 14, 2: in Mileto enim convocatis episcopis et presbyteris, qui erant ab Epheso et a reliquis proximis civitatibus. «Ибо когда епископы и пресвитеры, пришедшие из Ефеса и других ближайших городов, собрались в Милете..."]. Если выражение Ириней не случайно и если бы оно должно было развиться в целую теорию, то смысл ее тот, что подобное смешение названий объясняется простою случайностью. Евангелист Лука умолчал, что призываются вместе с пресвитерами и епископы, и к последним обращено слово апостола. Как бы объяснил Ириней другие места, конечно неизвестно.

Восточные отцы выставляют нам три теории. По *Епифанию* [haer. 75, 5], церковные степени и тогда назывались теми же самыми именами, как и

в IV веке; молчание апостола о некоторых из них объясняется неполнотою состава церковной иерархии в тех церквях, к которым он пишет. Эта неполнота имеет только историческую причину: новость распространения христианства, отсутствие настоятельной нужды в полном составе иерархии в каждой церкви, а равно и недостаток достойных кандидатов для высших церковных степеней. Но можно заметить, что Елифаній оставляет без объяснения, почти уклончиво обходит весьма трудный пункт: для него, как и для всех его современников, несомненно, что в одной церкви только один епископ; между тем апостол говорит о многих епископах в Филиппах. Должны ли мы предположить, что, по Елифанію, в первенствующей церкви, хотя в виде исключения, бывало и по несколько епископов? Его теория ведет к этому предположению, но ясно он его не высказывает.

Иначе объясняет дело *Феодорит* [in ep. ad Philipp. I, 1; in ep. 1 ad Timoth. III, 1]. Как и Елифаній, он предполагает, что каждая из трех церковных степеней существовала при апостолах под строго определенным названием, хотя и не тем же, какое она носит в IV-V вв., именно диаконы назывались диаконами, пресвитеры – пресвитерами и епископами, а епископы – апостолами. Таким образом, ни один из терминов, удержавшихся в последующее время, не имел высшего значения и в апостольский век: тогдашние пресвитеры не были выше, тогдашние епископы были даже ниже теперешних. Эту теорию Феодорит высказал очень определенно и держался ее твердо. Но и ему пришлось погнуться, когда дело дошло до 1Тим. IV, 14: «с возложением рук пресвитерия». «Даром он назвал учение, διδασκαλία, а пресβυτέριον здесь (δέ ένταῦθα) – удостоенных апостольской благодати (τους της αποστολικής χάριτος ήξιωμένους). Так и почетных (τους έντιμους) людей в Израиле божественное писание называет ὑερούσίαν».

Сильнее других поставлена теория св. *Златоуста* [hom. I, in ep. ad Philipp. I, 17], хотя он и не старается выдвигать ее на вид в подходящем случае. Ее гибкость – ее главное преимущество. Как и Феодорит, он утверждает, что в апостольский период церковные степени назывались не совсем так, как в IV-V вв., но, в отличие от Елифанія и Феодорита, он полагает, что тогда терминология совсем еще не была устойчива: епископ назывался и епископом и пресвитером и даже диаконом, пресвитеры тоже назывались и епископами и пресвитерами. В последующее время терминология установилась – с номинальным возвышением епископов (скромные названия пресвитеров и диаконов уже были оставлены), тогда как по Феодориту – епископы высокое название апостолов обменяли на

более скромное имя лиц, им подчиненных. Таким образом, у Златоуста есть некоторое различие в понимании самого направления последующего развития церковного строя.

При всем разнообразии трех теорий восточных отцов, они имеют между собою то общее, что если и допускают мысль о тождестве епископов-пресвитеров, то лишь в названии. По сущности – епископы и пресвитеры были тогда различны.

Напротив, западные толкователи [*Иероним*, ер. 69 (al. 82, al. 83) ad *Oceanum*, ер. 146 (al. 101, al. 85) ad *Evangelum*, comm. in ер. ad Tit. I, 5, 7 и *Ambrosiaster*, comm. in ер. 1 ad *Tim. III*, 10], допускают и реальное тождество этих степеней в первоначальной церкви. Различие между епископами и пресвитерами установилось лишь исторически; прежде оно было весьма относительным: епископ – лишь первый пресвитер, председатель пресвитериума. Образование епископской степени в ее отличии от пресвитеров *Иероним* и *Ambrosiaster* не приурочивают к определенному моменту. *Ambrosiaster*, кажется, допускает, что это совершилось уже при апостолах. Мысль *Иеронима* – менее ясна.

Таким образом, уже в ту отдаленную эпоху интересующие нас места обращали на себя внимание. Но объяснения даны различные. Можно ли поэтому думать, что мы имеем дело не с учеными экзегетами, а с историками, которые опираются на определенные факты, нам неизвестные? За исключением одного места *Иеронима*, объяснения восточных и западных отцов, видимо, составлены на основании снесения известных мест Священного Писания, – представляют попытку гармонического соглашения новозаветных данных с практикою IV века. Словом, это экзегетические гипотезы, которые могли бы быть составлены и в другое время, и наиболее сильная между ними ставит историю апостольского века в наименее определенных очертаниях.

Но, по крайней мере, в каком виде существует церковная организация в начале послеапостольского периода? По этому вопросу у нас есть свидетельства Климента римского и *Игнатия*; их разделяет одно – много два десятилетия.

У *Климента* отсутствие разграничения епископа и пресвитеров тем более удивительно, что *Климент* уже ставит строй христианской церкви в аналогию с ветхозаветным, говорит о разделении ветхозаветной иерархии на первосвященников, священников и левитов, которые имели каждый свои особенные обязанности [с. 40, 41, 43]. Словом, молчание *Климента* об епископе коринфском столь полное, что, например, *Ротэ*, для спасения своей теории [о появлении епископата в церкви около 70 г.], строит целую

конъектуру, что в то время епископ коринфский умер, и его смерть послужила сигналом к взрыву партийных страстей (R. Rothe, *Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung*. Wittenberg 1837. S. 404–405)

Напротив, послание *Игнатия* представляет епископский сан в самых определенных чертах. Здесь нас может интересовать не столько это, очевидно, высокое сознание епископского достоинства – мысль о них, как наместниках Христа, не эти настойчивые увещания к повиновению епископу, – в чем одни видят доказательство более позднего происхождения Игнатиевых писем, другие, напротив, свидетельство о том, что епископат был тогда еще учреждением новым. Важнее проходящая всюду строгая определенность выражений, твердое разграничение епископа, как одного, от пресвитеров, как подчиненных ему многих. Нигде названия «епископ» и «пресвитер» не употребляются как взаимно заменимые.

В этом смысле терминология Игнатия довольно сильно разнится не только от Климента, но и от позднейших писателей. Например, в послании *Поликарпа* нигде граница между епископами и пресвитерами не проводится ясно. У *Иустина* мы знаем лишь о предстоятеле; у *Ермы* также не находят места, где бы епископ выделялся из круга подчиненных ему пресвитеров. Даже *Иринея*, во время которого различие между епископами и пресвитерами, бесспорно, уже выяснилось, все еще, говоря о временах минувших, употребляет выражения «епископ» и «пресвитер» смешанно: перечни предстоятелей церковей он называет то преемством епископов [III, 3, 1, 2], то преемством пресвитеров [III, 2, 2]. Римские епископы до Виктора называются у него пресвитерами, Поликарп смирнский – тоже «блаженный пресвитер»*.

Rothe [S. 417–418] объясняет это, впрочем, тем, что название «пресвитер» было почетнее официозного «епископ». «Старец» – в этом заключалась дань уважения или почтенному возрасту или почтенной исторической давности, которая составляет ореол первых генераций епископов. Словом, «епископ» и «пресвитер» для писателя II в. звучит приблизительно так же, как для нас имена: «епископ» или «архиерей» и «святитель».

Как отголосок далекого прошлого является одно место в *Statuta ecclesiae antiquae* [галльском памятнике начала VI в., о возложении рук на посвящаемого пресвитера не только епископом, но и всеми присутствующими при хиротонии пресвитерами]. Несомненно, эта обрядовая практика возникла не тогда, когда различие между епископом и пресвитером, между «*actus episcopalis et actus presbyteralis*» принимает

характер абсолютный. Может быть, эта практика представляет простую копию слов апостола: «с возложением рук пресвитерства» (1Тим. IV, 14). Но, во всяком случае, это был обычай древней церкви.

После этого указания естественно дать место действительно озадачивающему свидетельству *Иеронима* [об избрании и поставлении в Александрии самими пресвитерами из своей среды епископа до первой половины третьего века] ** ¹¹⁷.

* [Hieronymi epist. 146 (al. 101, al. 85) ad Evangelium. Migne, Patr. lat. t. 22, c. 1194A: Quod autem postea unus electus est, qui caeteris praeponeretur (епископ), 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, quern industrium noverint, et archidiaconum vocent].

Данные(подробности относительно места и времени) столь определены, что их нельзя отнести на счет пылкой фантазии вифлеемского пресвитера, не совсем свободного от честолюбивых поползновений. В ряду древних известий это место стоит в полном одиночестве.

Но всего страннее то, что это известие *Иеронима* встречает некоторую поддержку со стороны, с которой этого можно было бы ожидать всего труднее от патриарха александрийского *Евтихия* X века * ¹¹⁸. Судить об относительном достоинстве этого последнего источника – дело не совсем легкое. Бесспорно, это – историк не высокой пробы (сказочный характер). Но сообщаемое им до такой степени расходится с современной ему практикой, что сам он не мог этого выдумать. Едва ли верно (как предполагает Ротэ) и то, что *Евтихий* просто повторяет *Иеронима* – не те даты и подробности. Но весьма возможно, что источники, из которых черпал этот историк, были самые мутные: подозрительно уже то, что здесь замешано имя епископа *Александра*, преемника *Петра*. В то время был мелитианский раскол, возникший на почве иерархических отношений. В этом известии, по крайней мере, противоречащее позднейшей дисциплине, конечно, внесено не в позднейшее время, и с этой стороны оно всегда сохранит историческую ценность. Оно не обосновывает ничего; но известие *Иеронима* при этой поддержке со стороны *Евтихия* александрийского представляется более твердым, чем оно было бы без него.

[Eutychii, Alexandrini patriarchae, Annales. Migne, Patr. gr. t. III, c.

982B: Constituit evangelista Marcus, una cum Hanania patriarcha, duodecim presbyteros, qui nempe cum patriarcha manerent, adeo ut cum vacaret patriarchatus, unum e duodecim presbyteris eligerent, cujus capiti reliqui undecim manus imponentes ipsi benedicerent et patriarcham crearent; deinde viram aliquem insignem eligerent quem secum presbyterum constituerent loco ejus qui factus est patriarcha, ut ita semper extarent duodecim. Neque desiit Alexandriae institutum hoc de presbyteris, ut scilicet patriarchas crearent ex presbyteris duodecim, usque ad tempora Alexandri patriarchae Alexandrini, qui fuit ex numero illo trecentorum et octodecim. Is autem vetuit, ne deinceps patriarcham presbyteri crearent. Et decrevit, ut mortuo patriarcha convenirent episcopi, qui patriarcham ordinarent. Ср. *F. Cabrol* в Dictionnaire d'archeologie chretienne et de liturgie. Fasc. V (Paris 1904), col. 1204–1210].

Представленные данные таковы, что на их основании невозможно восстановить иерархический строй первенствующей церкви. Когда этот строй обрисовывают полно, то это делают или совершенно произвольно, или же расписывают картину древнейшего времени красками, взятыми из эпохи III-IV века. Наименее оправданным оказывается предполагаемый демократический принцип церковной иерархии: нигде мы не находим подтверждающих его фактов; решительно нет примера, чтобы когда-нибудь община посвятила себе пресвитера или епископа. Православному догматическому воззрению всех времен противна мысль, чтобы епископство было учреждением не апостольским, выродилось вследствие разных исторических случайностей. Смысл догматических требований прекрасно выражен у *Ambrosiaster'*а «ведь невозможно же, чтобы низший поставлял высшего: никто не может дать того, чего не получал». Следовательно, степень епископа догматически предшествует степени пресвитера. Поэтому всякое историческое представление о древних пресвитерах-епископах, как пресвитерах в строгом смысле, должно пасть как несогласное с основным догматическим воззрением вселенской церкви ¹¹⁹.

Но чтобы один епископ был в одном городе, это – факт, а не догмат. Вопрос о взаимном отношении епископов опять-таки имеет интерес только исторический. Кажется, нужно допустить, что фактические отношения пресвитеров к епископам в древнейшие времена были более близки к равенству, чем в последующие периоды. Над пресвитерами возвышается уже весьма рано один из них: «ангелы» седми апокалипсических церквей засвидетельствованы уже св. Иоанном. Что это были только президенты пресвитерских коллегий, веско это протестантами не доказано. Но даже и послания Игнатия Богоносца не

дают нам определенного заграждающего всякие уста свидетельства, что различие между епископами и пресвитерами было абсолютно; и у нас остается лишь тот скромный факт, что – если игнорировать одинокий голос Иеронима – мы не знаем ни одного определенного случая, когда бы епископа поставляли пресвитеры.

На твердую историческую, т. е. хорошо засвидетельствованную почву мы вступаем в конце II века. И здесь факт существования епископов и пресвитеров, клира и мирян не подлежит никакому сомнению. По мере возникновения потребностей клир возрастает и количественно: появляются *новые должности низшие*. Время появления каждой из них неизвестно; вместе они названы впервые в послании Корнелия, епископа римского (251, f 252): *ὑποδιάκονοι, ἀκόλουθοι, ἐξορκισταί, ἀναγνώσταί, πύλωροί* (Eus. VI, 43, 11) 'Аκόλουθοι, несмотря на греческое название, существуют только на западе. Несомненно существовали тогда и *диаконалиссы*. Начало их восходит ко временам апостольским (Фива – диаконалисса церкви кенхрейской, Рим. XVI, 1, 1Тим. V, 9, Тит. II, 3–5; *ministrae* – в письме Плиния к Траяну). Подробно обязанности их неизвестны. Но цель этого учреждения понятна сама собою: при той разобщенности между полами, какая существовала на востоке, да и в классическом мире, для епископа или пресвитера было затруднительно поддерживать сношения с христианками. Ввиду необходимости наставления христианских женщин в вере и нравственности, диаконалиссы научали приступавших к крещению женщин, что отвечать при крещении. Вероятно, они были рукополагаемы епископом в присутствии клира и народа.

Между *ordines majores*, *степенями* собственно *иерархическими*, различие установилось весьма отчетливо. Представители коллегиального начала, пресвитеры, отступают пред епископом, представителем начала монархического. Потребности времени, нужда в твердой защите церкви против еретиков, вполне благоприятствовали этой централизации церковной власти. Борьба с еретиками, особенно гностиками, могла с успехом разрешиться лишь на почве предания, сохраняемого в церкви от времен апостольских. Идеальное единство церкви следовало перевести в реальное, указать конкретных носителей этого апостольского преемства. Послания Игнатия, сочинения Иринейя и Тертуллиана дают такую постановку этому вопросу. (Влияние ветхозаветного священства можно оставить в стороне). И епископ, естественно, возвысился над своим пресвитериумом, как *ὑψίστος ἱερότατος, ἀρχιερεὺς, summus sacerdos*. Ему принадлежит высшее седалище в центре своего

пресвитериума, высший надзор за своею паствою; он поставляет членов клира; наоборот, с III века избрание епископа рассматривается как дело общецерковное, в нем принимают участие не только клир и народ, но и соседние епископы. Словом, пресвитерство, затемняемое постоянным присутствием превосходящей славы епископа, с которым оно действует совместно и нераздельно, доводится до роли весьма скромной, далеко не соответствовавшей иерархическому их положению; пресвитер фактически стоит иногда даже ниже диаконов.

В члены клира избирались люди, которых общий голос признавал наиболее достойными. Особенных учреждений для подготовки к клировым должностям еще не существовало. Подготовка эта была вполне практического характера: вероятно, этим следует объяснять примеры появления духовного сословия еще в первоначальной церкви. «И я, наименьший из всех вас, Поликрат, – с достоинством говорит этот замечательный ефесский епископ (Eus. V, 24, 6), – поступаю по преданию моих сродников, ибо некоторых из них я был преемником. А из моих родственников было семь епископов, я восьмой». Вопросы об обеспечении клира в древней церкви не существовало. Выбирались часто люди зажиточные, которые еще сами приносили церкви пожертвование. Впоследствии, когда установился взгляд, что священному сану не следует заниматься мирскими ремеслами, их содержание отнесено было на счет добровольных приношений верующих. Многие вопросы, впоследствии принявшие острый характер, улаживались чисто практически*.

Обстоятельства времени естественно располагали выбирать в духовный сан лиц очень зрелого возраста. Это предreshало собою вопрос о недозволительное™ брака для посвящаемого. Церковные правила последующего периода подтверждают такой обычай (Собор Анкирский 314 г., сап. 10 о диаконах, Ар. Constit. («Апостольские Установления») с. 6, 17, Соб. Неокесарийский, сап. 1). Случаи, следовательно, были, – Уважение к аскетическому образу жизни заставляло верующих требовать его и от духовного сана.– Отсюда естественно исключение из клира двубрачных и трибрачных.– В римской клире при Каллисте: обличение Иполлита. Тертуллиан: bigami praesident apud vos («двубрачные предстоят у вас»). Ельвирский собор 305 г., сап. 33.

Другой вопрос в сфере отношений между отдельными членами церкви – это о *клире* и *мирянах*. Это различие в продолжение всего периода существовало весьма твердо; покушений со стороны мирян не видим. Протестанты, естественно, подмечают следы существования идеи всеобщего священства. Так, у Иринея указывают Adv. haer. IV, 20: omnes

enim iusti sacerdotalem habent ordinem («ведь и все праведники относятся к священническому чину»). И у Тертуллиана De exhort, castitatis, с. 7: vani erimus, si putaverimus, quod sacerdotibus non liceat, laicis licere. Nonne et laici sacerdotes sumus? «Ведь нелепо же думать, что мирянам позволено то, что непозволительно священникам. Разве и мы, миряне, не священники? Церковный авторитет и почет, освященный восседанием с иерархией (per ordinis consessum), вот что установило различие между клиром и народом (inter ordinem et plebem). Поэтому, где нет собрания церковного чина, там ты и совершаешь и возношение и погружение, и один ты сам себе священник; но где трое, там уже церковь, хотя бы то были и миряне. Итак, коль скоро ты носишь в самом себе право священства – на случай необходимости, то следует тебе подчиняться и дисциплине священничества, так как тебе необходимо присуще право священства».

В действительности, и то и другое заявление имеет свой полный смысл лишь в нравственной области: как обязательство для всех христиан быть нравственно чистыми. А jus sacerdotis, о котором говорит Тертуллиан, – явление вовсе не церковное: это пишет монтанист, который, пока оставался православным, думал совсем иначе. «И ни малейшего-то у них порядка! – писал он о еретиках (преимущественно о гностиках), – кто у них оглашенный, кто верный, и понять невозможно. Их ординации – взбалмошны (temerariae), легкомысленны, неустойчивы. У них сегодня один епископ, а завтра – другой; сегодня диакон, а завтра уже lector; сегодня пресвитер, а завтра мирянин. Ибо они и мирянам присвоят священныя должности (nam et laicis sacerdotalia munera injungunt)» (De praescr. с.41). Словом, нет примера, чтобы миряне посягали на прерогативы священства.

Но, различая себя от клира, как низших от высшего, миряне имели право широкого участия в делах церковных, лучшею гарантией которого было самое положение вещей: зависимость клира от народа в самом содержании и отсутствие внешней силы, которая могла бы заместить собою недостаток нравственного влияния клира и доверия народа. Testimonio et sententia cleri, conscientia populi praesentis, suffragio plebis assistentis (свидетельством и мнением клира, согласием присутствующего народа, голосованием наличествующего плебса) – делались все важнейшие дела церкви (выбор в церковные степени, принятие падших). Формы строго выработаны не были: мы не можем решить, чей верх оставался в тех случаях, когда епископы, клир и народ безнадежно расходились между собою. Но – нет и необходимости придавать вопросу такую острую постановку: почему же епископы непременно должны быть противниками

достойных кандидатов? Примеров подобных столкновений история I-III веков не представляет.– Народ участвовал в делах церковных или в целом или в лице своих представителей. Подобных представителей мы встречаем в *seniores plebis* карфагенской церкви, которые, как основательно доказано Ротэ, были *virī ecclesiastici* отнюдь не в смысле членов клира – они сами отличают себя от последнего, – но в том же смысле, как старосты церковные отличаются от старост сельских. Права их в точности неизвестны, да и это учреждение, может быть, было местное, африканское.

Представляя каждая в отдельности законченное целое, церкви в общем представляли конфедерацию равноправных величин или вселенскую церковь. Этот дух единства теоретически выражался в церковном учении – особенно у Ириния и преимущественно у Киприана, практически – в сношениях отдельных церквей между собою, личных (посредством случайных или нарочных представителей) и письменных. Последние были очень развиты, что доказывается уже богатою номенклатурой подобных *посланий* – *litterae ecclesiasticae* а) *εγκύκλιαι, circulares, tractoriae* («окружные»), б) *ὑράμματα τετυλωμένα, formatae* («официальные документы»), в) *κοινωνικά, communicatoriae*, или *ειρηνικά, pacificae* («информационные или мирные»), г) *συστατικά, commendatoriae* («рекомендательные»), д) *ἐνθρονιστικά, cathedrae* («поставительные»), е) *ἀπολυτικά, remissoriae* («отпускающие грехи»), ж) *κανονικά* («канонические») – к общему сведению. Высшее выражение этого единства были церковные соборы, по обстоятельствам того времени только поместные. «Кроме того, – замечает Тертуллиан о своем времени, – в Греции бывают в известных местах эти *соборы*, на которых сообща обсуждаются и более важные вопросы и которые служат средством торжественного представительства всего имени христианского"*». Впервые о соборах упоминается около 160 г. (Eus. V, 16), в Малой Азии, по случаю движения монтанистов. Затем соборы упоминаются во время пасхальных споров – около 196 г. Во времена Тертуллиана они представляли регулярный институт (дважды в год).

De jejuniis, c. 13: Aguntur praeterea per Graeciam ilia certis locis oncilia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur et ipsa repraesentatio totius nominis christiani magna veneratione celebratur.

Таким образом, церковь представляется нам как союз самостоятельных единиц, объединяемых между собою общей целью своего существования и выразивших это свое единство фактически, когда представлялся к этому повод. Но эти средства выражения церковного единства имеют еще характер чрезвычайный. Дальнейший вопрос – о том,

как в самой *организации*, в административных порядках выражалось это единство? Представлял ли этот свободный союз церквей стройно расчлененное целое, части которого стоят между собой в отношении не только счинения (координации), но и подчинения (субординации)? Впоследствии это единство административное было проведено последовательно: епископский округ, *парокіа*, представлял собою объединение отдельных приходов, или даже нескольких хорепископий; известное число *парокіа* составляли из себя *ἐπαρχία* – митрополитский округ, И несколько епархий образовали из себя *διοίκησις* – патриархат. Насколько эти отношения подготовлены в доконстантиновский период?

Как основная единица пред нами является *парокіа*, поместная церковь в тесном смысле, епископия. Епископ является до такой степени необходимым составным элементом в понятии церкви, что – можно сказать – церковь без своего епископа была немыслима. Но о каком-нибудь внутреннем расчленении этой единицы мы знаем так мало, что эти неполные исторические известия стоят почти в противоречии с самыми необходимыми предположениями, на которые дает нам право тогдашнее положение вещей. Именно, о существовании городских приходов (управляемых пресвитерами) в доконстантиновский период мы не имеем положительных сведений. Напротив, пресвитеры постоянно представляются вместе с епископом; вся церковная жизнь сосредоточивается, – говоря языком нашего времени, – около кафедрального собора. Иустин Философ, который сообщает нам одно из древнейших сведений о христианском богослужении, представляет дело так, что все верующие, не только городские, но и окрестные поселяне, по воскресным дням собираются в одно место для евхаристии (Apol. I, 65). Но, с другой стороны, в половине III века (251–252), как мы знаем из слов Корнелия, римская церковь содержала более полутора тысяч вдов и нуждающихся; на основании статистики можно заключить, что число верующих в Риме тогда простиралось до 30 тысяч. Мало вероятно, чтобы такая масса собиралась постоянно в одном месте, будь это даже довольно обширный храм *. [По всей вероятности, в каждом из 14 *regiones*, на которые делился Рим в гражданском, было особое место для богослужебных собраний]. Первые известия о приходах [в городах] принадлежат к послеконстантиновскому периоду, хотя начала для их образования могли быть подготовлены в настоящий период. Столь же мало известий у нас и о приходах сельских. Обыкновенно христианство распространялось из городов в села. В первое время немногочисленные сельские христиане собирались для богослужения в город (Иустин). Но с

умножением их числа – не должны ли они составить самостоятельную общину? Но могли быть и исключения: христианство могло распространиться прежде в селе, потом в городе. В последнем случае, естественно, во главе сельской общины должен был стоять епископ; при выделении из городской епископии филиальной сельской общины, во главе последней могли поставить и епископа (что более вероятно), и пресвитера. В каких отношениях должна была стоять сельская парикия к городской? В первом случае епископ, естественно, мог пользоваться полной автономией; во втором – можно предполагать зависимость филиальной церкви с ее епископом от городской, но мера этой зависимости остается неизвестной. Вероятно, уже раньше IV в. существовали *χωρεπίσκοποι* (первые упоминания в IV в.), с которыми ведут городские епископы борьбу, окончившуюся полным подчинением хорепископий епископиям и уничтожением должности хорепископа. Этот процесс, может быть, восходит уже к доконстантиновскому периоду.

Это придает вероятность тому предположению, что 46 пресвитеров отвечают за 46 отдельных мест богослужебных собраний. Этой гипотезе благоприятствует и то, что цифра аколупов, экзорцистов, чтецов и привратников? также колеблется около 50 (42–52). Итак, в половине III века в Риме было около 40 приходов? Но как это невероятно, однако же мы не имеем права на такое заключение: могли быть суррогаты приходов, и все-таки не приходы. Порядки древней церкви могли представлять что-нибудь весьма оригинальное: еще в 416 г. (Иннокентий I ad Decentio Eugubino, 5) в Риме существовала такая практика, что пресвитеры собирались со своими прихожанами по титутам, – но для выражения своего единства – не совершали литургии, а получали через аколупов Св. Дары, освященные епископом (*ibid* *parochia* – в смысле сельского прихода). Встречающееся выражение *diaconus plebem geuens* показывает, что руководство богослужебными (отдельными) собраниями поручалось диаконам: ясно это не был приход. Таким образом, факт тот, что единство церкви в древности выражалось яснее даже и по форме.

На историю образования *митрополитанского* управления высказаны были различные взгляды. Златоуст, по-видимому, склонен представлять Тимофея своего рода митрополитом. Мысль об апостольском происхождении митрополитской степени в форме довольно грубой высказана была англиканскими богословами (*Usserius [Usher], De origine episcoporum et metropolitanorum, 1641; Beveregius [Beveridge], Codex canonum ecclesiae primitivae vindicatus ac illustratus, 1678*). Она смягчена уже у католических ученых, которые производят от апостолов лишь

принцип этого строя, но его осуществление относят к позднему времени. *Petrus de Marca* (*De concordia sacerdotii et imperii*, ed. Baluze, 1663) указывает прежде всего на то, что апостол Павел пишет свои послания в такие города, которые были центрами политической жизни; ап. Петр обращается к пришельцам Галатии, Понта, Вифинии. Но уже *E. du Pin* (*De antiqua ecclesiae disciplina*, 1686) совершенно справедливо заметил, что подобные указания не доказывают ничего: верующие жили не вне географического пространства; нужно было обозначить их место жительства.

Справедливого в этой католической теории лишь то, что митрополитанская система развилась из тех же естественных причин, которые расположили апостолов начать свою проповедь с политических центров. Большие города, как средоточие гражданской жизни, естественно, привлекали к себе и массу верующих из провинций. Так как евангельская проповедь направлялась из главных городов в глубь страны, то многие провинциальные церкви стояли в филиальном отношении к епископии главного города; естественное уважение к своей *ecclesia matrix* условливало известные отношения зависимости их от нее – сперва нравственной, потом перешедшей и в административную. Как исходные пункты апостольской проповеди, большие города, естественно, оказались апостольскими кафедрами. А – по общему убеждению древней церкви – апостольское предание в большей чистоте и яснее сохранялось именно в этих основанных апостолами кафедрах; к ним, естественно, обращались взоры церквей, основанных впоследствии, – когда возникал какой-либо церковный вопрос. «К этой церкви, – говорит св. Иринеи лионский о римской церкви, – вследствие ее преимущественно первенствующего положения [*propter potentioris principalitatem*], необходимо приходится (*necesse est*) собираться [*convenire*] всей церкви, т. е. всем находящимся всюду верным, и в ней теми верующими, которые отовсюду собираются, всегда сохраняется апостольское предание». Наконец, как церкви древние, они были наиболее многочисленны, как церкви городские, они заключали в себе верующих наиболее образованных; отсюда естественная возможность выдвигать на кафедру епископов наиболее просвещенных. Таким образом, централизация частных церквей провинции около ее главной церкви должна была совершиться по началам естественным.

Имя митрополита впервые встречается на первом вселенском соборе; но оно звучит здесь весьма твердо. Права митрополитов уже древний обычай, и на соборе подтверждаются. Первые намеки на эту группировку церквей представляют известия Евсевия о пасхальных спорах около 196 г.

На соборах, созванных по этому поводу, председательствуют (V, 23) – на Палестинском: Феофил кесарийский и Наркисс иерусалимский (VI, 25: Наркисс и Феофил), на Галльском – Ирине́й лионский, в Греции – Вакхилл коринфский, но на Понтийском – Πάλμας ὡς ἀρχαιότατος προϋτέτακτο – Пальма, епископ города Амастриды. Таким образом, выдвигаются предстоятели главных городов; но личный принцип еще с успехом держится против территориального. Замечательно, что в Африке он до конца удержал свою победу: там митрополитов не было (исключая Карфагена); округи группировались около старейших епископов.

Автограф данного раздела академических чтений В. В. Болотова в настоящее время хранится в ОР РНБ, ф. 102, ед. 415, лл. 39–48, причем в нем, вероятно, утеряны первые два листа, так как л. 39 имеет поставленный рукой А. И. Бриллиантова номер 3. В издании «Лекций» 1910 г. автограф был напечатан не полностью (только лл. 41–49, здесь же сохранились пометки А. И. Бриллиантова). На листах 39–41 находится следующий текст В. В. Болотова (А. С):

На основании аналогии с устройством иудейских синагог и римских муниципий *Ротэ* полагает, что управление первых христианских общин покоилось на демократическом принципе. Народное избрание, о котором часто упоминается в новозаветных книгах, здесь значило все, рукоположение имело значение просто благословения, а не хиротонии или ординации в католически церковном смысле. Пастыри были должностными лицами общины, а не церкви (S. 155, nur Gemeindebeamten, nicht Beamten der Kirche), представителями интересов общины, а не апостольских полномочий. Управление каждой общины (как и синагоги и муниципии) имело характер коллегиальный: ее предстоятели προϊστάμενοι, были епископы-пресвитеры, ее служители (исполнительный орган) – διάκονοι. Последние имеют аналогию с синагогальными hazanim, хотя с положением почетным, несравненно более высоким, чем должность этих последних. Пресвитеры, т. е. предстоятели общин христиан из иудеев или вообще верующих, знакомых с иудейскими порядками, - дословный перевод евр. zekenim. Но, так как название «старец» не имеет себе аналогии в должностном персонале греко-римских городов и – при возможном несоответствии с возрастом предстоятелей – звучало бы странно для неиудеев, то предстоятели христиан из язычников назывались ἐπίσκοποι, – имя, которое давно уже применялось у греков к различным должностным лицам. Но и епископы и пресвитеры представляют решительно одну и ту же степень, и те и другие – только члены коллегии, πρεσβυτέρων: никакого различия между ними по сану не было. И вообще в

апостольский период еще не было должностных лиц, возвышавшихся над епископами-пресвитерами: Иаков, Тимофей, Тит и др. произвольно считаются за епископов в позднейшем смысле.

Около 70 г. совершился весьма крупный переход в сознании верующих. Падение иудейской теократии обратило и сосредоточило их мысль на самих себе, и они ясно сознали себя особым религиозным обществом. До тех пор были христианские общины (Gemeinden), но не было Церкви (Kirche). Присущее христианам стремление к единству пока проявилось только в тесной сфере отношений отдельной общины. Вдохновенное слово ап. Павла расширило христианское сознание до идеи единой Церкви – тела Христова. Но это сознание в период апостольский имело характер теоретический. Практически выражалось оно лишь в сношениях всех общин с апостолами (общины входили в соприкосновение не непосредственно, а в своем общем центре). Апостолы и их делегаты (как Тимофей, Тит), посредствуя отношение единства, были только суррогатом единства, единством временным, потому что оно держалось лишь на их личности, а не коренилось в самом строе общин. По мере того, как смерть все более и более сокращала число апостолов, все настоятельнее заявляла себя забота об упрочении общения между христианскими общинами: нужно было чрезвычайные его средства превратить в органические; а это значило – осуществить, привести в действительность идею Церкви, до сих пор сознанную лишь в теории. Так как невозможно было найти в христианском мире таких лиц, которые по глубокому постижению истин христианства, по нравственной чистоте, были бы равны апостолам и так же, как они, свободно были бы признаны за верховный авторитет всем христианским миром: то преемство апостольства в чистом его виде было невыполнимо. Но можно было в каждой общине – и естественнее всего между ее предстоятелями – найти хоть одно лицо, пользовавшееся общепризнанным уважением между пасомыми. Их-то апостолы и уполномочили быть своими преемниками.

В их лице апостольство разветвилось во множественность: автократический характер апостольского правления получает теперь преимущественно аристократический оттенок. С одной стороны, они – представители своих общин (демократический характер остается и теперь в силе), но с другой – в силу своего державного авторитета высоко стоят над нею, обладают полномочиями выше тех прав, какие дало им свободное избрание: в их лице община должна была видеть представителей целого епископата, апостольства, сановников не только общинных, но и церковных. Апостолы проявили свой авторитет *in solidum*, как члены

единого целого; так и их преемники должны практиковать свой авторитет солидарно, взаимно ограничивая друг друга и вместе образуя нераздельную и единую власть. С одной стороны, они – истинное представительство общин, но с другой – их державная воля независима от воли представляемых общин; и тем не менее в их воле христианские общины должны опознать свою истинную волю, потому что в их голосе сказывается коллегиально воля церковей, их истинное «я».

Такое направление христианской организации дали еще сами апостолы. На это указание Ротэ видит в иерусалимском соборе апостолов для избрания Симона во епископа (Eus. h. e. 3, 11), в свидетельстве Иринея о вторичных распоряжениях, δευτέραις διατάξεσι, апостолов и в свидетельстве Климента римского, что апостолы сделали ἐπινομήν, дополнительные постановления, которые завещаны относительно преемства предстоятелей церкви.– Этих предстоятелей, епископов в собственном смысле, знают уже мужи апостольские, как Климент, Игнатий, Поликарп, Ерма, не говоря уже об Иринее. Послания Игнатия в краткой греческой редакции – подлинные, представляют самое полное выражение идеи христианского епископата – и его исторического значения.

Отчасти критикует, отчасти повторяет Ротэ и «католический историк».– Как необходимое средство для человеческого спасения, Христос основал церковь и в ней положил всю полноту благодатных даров, однако так, что располагать ими может не всякий верующий, а только ее предстоятели. Иерархия и миряне – это разделение предначертано уже Самим Христом. Но в свою очередь церковь в целом – выше всех своих предстоятелей. Невеста Своего Господа, она госпожа всех верующих: сами апостолы – лишь ее слуги, ее органы. Установлены церковные должности апостолами, конечно с согласия верующих, но это не было договорное отношение, от которого веет разностью (?) и холодом, а живое и свободное взаимодействие одного организма. Рукоположение – момент самый существенный: это акт передачи полномочий, совершить который могли не все, а лишь власть имеющие. Уже в диаконах, как ни сильно выступает бытовая, житейская сторона их должности, сказывается церковный характер их сана: они должны участвовать в раздавании св. Даров. А действительные предстоятели церкви, пресвитеры, преемники апостольских полномочий, несомненно не общинные должностные лица: им принадлежит право учительства и управления (власть ключей) и совершения св. Даров. Это последнее ставит вне сомнения апостольское достоинство этого сана, тождество пресвитеров и епископов. Для того, по

слову которого совершается Тело и Кровь Христовы, на земле нет действия более высокого; кто имеет право совершать это величайшее из таинств, тот должен иметь власть и хиротонии. Отрицать это значило бы проповедовать субординационизм Сына Св. Духу. Эти пресвитеры-епископы и были те предстоятели, которых знают христианские писатели первых двух веков, Климент римский, Поликарп, Ерма, Ириней.

«Но следует признать, что учрежденные должности предстоятеля пресвитерия – под именем ли епископа или пресвитера, само в себе было совершенно здоровым развитием. Это было формальное их преимущество, которое вызывалось необходимостью твердой защиты верующих и пресвитеров против различных внешних и внутренних опасностей. Завершение (*Zusammenfassung*) пресвитерства в выборном епископстве состоялось по свободному решению отдельных церквей, нуждавшихся в этом идеальном и практическом представлении их единства. Епископ был скорее самым рельефным выражением (*der prägnanteste Ausdruck*) живущего в церкви апостольства, чем официальным носителем апостольского преемства (*Erbnachfolge*)» (S. 115). Так во втором и третьем столетии, на основании, положенном апостолами, для святой цели и в святом порядке возникло епископство. Как институт, вызванный внутренней необходимостью, он действительно заслуживает названия носителей апостольского преемства. Церковь Божия наложила на него высокую печать: «изволися Духу Святому и нам».– Этот епископат изображается в посланиях Игнатия.– Само собою каждая отдельная церковь пользуется полною свободою в отношении к другим. Никакого папства апостолы не учреждали. О верховенстве Петра не говорят ни евангелия, ни послания апостолов: а с их стороны было бы преступлением не указать на такой краеугольный камень видимой церкви, как главенство Петрово, если бы оно было действительностью. Самое римское епископство Петра есть басня, созданная фантазией властолюбивых римлян и слишком рано раздутая до призрачного значения исторического факта льстивою угодливостью греков.

Пункты сходства и различия у анонимного католика и Ротэ ясны. Не говоря уже о том, что для первого церковь с самого дня пятидесятницы вступает в реальное бытие, рассуждение его о характере церкви и апостольства потрясают почву для построения церковной организации из демократического начала. Оно, на почве церковной, почти не имеет смысла. Во всяком случае диаконы и пресвитеры, уже при апостолах, должностные лица церкви, а не общины. Ротэ, как и все протестанты, ударяет преимущественно на значение предстоятелей как правителей: для

католического историка они прежде всего священники. Пресвитеры и епископы для того и тождественны, но появление последующего епископства-по ротэ – было важным переломом в церковной жизни, для анонима – ее здоровым и законным развитием. Апостольское происхождение епископства у Ротэ дано даже яснее, непосредственнее, чем у анонима, но и для последнего его существование не менее священо. Для Ротэ переход от прежнего строя к новому совершился весьма быстро: уже Климент римский знает епископов в точном смысле. Для анонима процесс образования епископата шел довольно медленно: Климент римский знает лишь пресвитеров-епископов.– 477.

3. История церкви в период вселенских соборов. (I. Церковь и государство. II. Церковный строй)

Общий характер этого периода

С началом этого периода мы вступаем в строй церковной жизни в общем весьма близкий к тому, какой существует и доселе. Сфера действия, бытовая сторона церковной жизни предшествующего периода, в своих подробностях для нас не совсем представимы: церковь мучеников, общество гонимое, отрицаемое, юридически непризнанное и тем не менее живущее такой жизнью, которая предполагает значительную публичность обнаружений, – представляет явление слишком своеобразное, экстраординарное. Интерес, который возбуждает последующая церковная история, – другого рода – не столько эстетический, сколько практически положительный. Церковная жизнь в настоящем периоде принимает характер нормальный, легче укладывается в выработанные общенным опытом формы представления. Этот период посредствует – не хронологически только – между позднейшей церковной историей и ее самым древним периодом. Необыкновенно энергичная церковная жизнь живо напоминает предшествующий период; но она развивается при таких внешних отношениях, которые общи настоящему периоду с последующими. Это сочетание новых форм и древнего содержания и силы сказалось вескими последствиями почти на всех пунктах церковной жизни.

Вопрос об *отношении между церковью и государством* впервые в этот период явился в более естественной постановке. В течение этих 6 веков эти отношения приняли те формы, которые, с изменениями несущественными, удержались и доселе в большей части христианского мира. Даже те отношения, которые как исключение существуют в немногих христианских государствах, – имеют свои прецеденты в некоторых, правда разрозненных, явлениях этого периода.

Отношения церкви к миру языческому вне пределов римской империи в настоящий период принимают тот миссионерский характер, который они сохраняют и доньше: медленное воздействие массы на массу, постепенное проникновение христиан в среду языческого населения заменяется внешним, большею частью случайным воздействием на мир языческий немногих вольных или невольных эмигрантов мира христианского, – результатом которого является не усиление церкви существующей, а зачатки новой, филиальной.

Внутренние отношения христианского общества вообще принимают такие твердые очертания, что на долю будущего остается лишь детальная

их разработка. Главные моменты иерархических отношений, мирян и клира, низшего клира к епископу, внутренние разветвления самого епископата, остаются неизменными. Формы соборного управления, положение клира должностного, чиновного, относительно членов иерархии, обрисовывается достаточно ясно.

История *богословской мысли* составляет самую блестящую страницу, а одной своей стороной – и специфическую характеристику этого периода. Этот пункт церковной жизни в эти века является центром, к которому тяготеют все жизненные силы христианской церкви. Богословская мысль развивается здесь во всей своей красоте и силе. В энергии ее проявлений, в необыкновенном – для нашего времени – по своей широте и глубине интересе, который богословская мысль возбуждает в различных слоях общества, – чувствуется непосредственность связи этого периода с предшествующим, когда люди жили своими религиозными убеждениями и умели стоять за них до самоотвержения. В сознании величайших представителей церкви нашего периода героическая стойкость за православие была естественной заменой героизма исповедников предшествующего периода. Борьба с различными ненормальными обнаружениями бого-словствующей мысли, непрерывной цепью проходящая через несколько веков, – разрешается настолько ценными в догматическом отношении результатами, что даже консервативный протестантизм не оспаривает их высокого значения. Решение существенных вопросов христианства о Троице, воплощении, благодати в настоящем периоде дано в таких формулах, против которых современное богословие критического оттенка могло выставить довольно острые возражения, но не могло предложить в замену их ничего более цельного, ни даже дать счастливый опыт разрешения выставленных им недоумений. Наряду и совместно с раскрытием содержания христианства на соборах с замечательной мощью развивается и индивидуальная богословская мысль. Греческая церковь этого периода выдвигает целую плеяду столь глубоких и тонких богословов, что другие периоды гордились бы, если бы могли насчитывать их хотя единицами. Латинская церковь также в этот период достигает кульминационного пункта своей богословской производительности, выставляя самого глубокого из своих богословов и самого многостороннего из своих ученых.

Богослужбный строй к концу этого периода – по крайней мере в греческой церкви – достигает своего завершения, и последующая история не привносит в эту область ничего кроме немногих штрихов.

Нравственная жизнь в этот период вырабатывает новые формы

аскетического подвига, неизвестные в древней церкви, сохраняющиеся впоследствии на востоке без перемен, на западе развивающиеся во всем разнообразии. Общий нравственный уровень христианской жизни этого периода сближается с последующими, – результат одинаковых общих условий для ее обнаружения; ее экстенсивность развивается не без ущерба для ее интенсивности.

Наконец, если обратить внимание на явления *отрицательного порядка*, – то и с этой стороны история этого периода сделала несомненный успех. Последующий период характеризуется разделением западной и восточной церкви и необыкновенно быстрым и сильным развитием папства. Но *разделение церквей* уже в настоящий период намечено не только в своей возможности, не только в благоприятных условиях и причинах, его произведших, – эти причины существовали раньше самого христианства, – нет, оно дано было уже в самом обнаружении: церкви греческая и латинская уже пережили 35 лет (484–519) в формальном разрыве между собой, фактически могли убедиться в возможности существования одной без другой. Равным образом и *папство* в наш период не только зародилось, но и достигло, хотя и незаметно, довольно значительного роста. Николай I, которым открывается следующий период церковной истории, имел за себя довольно солидные прецеденты; а это был, по образу своих мыслей и действий, вполне средневековый папа.

Отдел первый. Церковь и государство

Настоящий период церковной истории открывается фактом обращения римского императора в христианство. Замена враждебных отношений государства к церкви нормальными, юридическими, превращение христианской религии в государственную, – это событие, в собственном своем элементе коснувшееся лишь внешней стороны церкви, сопровождалось столь обильными последствиями, что не могло не отразиться и на внутреннем строе церковных отношений. Даже такая глубоко внутренняя сторона церковной жизни, как постепенно развивающееся выяснение учения веры, в своих исторических обнаружениях стоит в тесной зависимости от факта изменившихся отношений церкви к государству. Оставайся христианская церковь в своем прежнем положении, – прошли бы целые века прежде, чем состоялся бы вселенский собор. Борьба с ересями отличалась бы иным характером, и если догматические ее результаты были бы те же самые, то, весьма вероятно, ее история была бы значительно другая.

Значение факта новых отношений между церковью и государством для христианской религии понимают различно. Со дней Готфрида Арнольда в значительной части церковной исторической литературы установился обычай – оплакивать эту перемену. У протестантских авторов нередко слышится жалобная нотка: с эпохи Константина датируют «омирщение» церкви. При резком развитии этого взгляда, разность между двумя периодами доводится до противоположности, предполагается разрыв в церковной жизни. Свежая, полная сил и энергии жизнь древних христиан уступает место вялому византизму, вместо нравственной свободы – цезаропапизм, деспотизм совне и внутри; вместо нравственных идеальных стремлений – погоня за материальными благами и внешним преобладанием. Подобный взгляд и в самой резкой форме и в нашей духовной печати был выставлен как квинтэссенция либеральной научности.

Но богослов, который по своим вероисповедным принципам видит в периоде послеконстантиновском новый фазис развития, когда церковная жизнь входит не только в нормальные, но во многих отношениях даже образцовые формы, – с удовольствием заметит, что теперь в самой протестантской литературе точка зрения Арнольда считается уже отсталой. Ученые, которые в последнее время касались с той или с другой стороны интересующего нас вопроса, не признают уже разрыва между

двумя эпохами и Константина не думают делать ответственным за все то, чем церковная жизнь нашего периода невыгодно отличается от предшествующего. Положение, созданное Константином, по большей мере только содействовало, благоприятствовало раскрытию и обнаружению тех темных сторон, которые крылись уже в предшествующей истории церкви. И не особенно трудно убедиться в верности этого взгляда. Противоположное воззрение игнорирует хронологию до того полно, что его можно упрекнуть в неумении считать.

В самом деле, наиболее позорными представителями разлагающих влияний константиновской эпохи считаются те епископы, в которых придворный берет верх над предстоятелем церкви, которые за императорскую благосклонность готовы жертвовать и достоинством своего сана и догматическими убеждениями. Таков был, по общему верованию ученых этого лагеря, Евсевий ке-сарийский. Однако Константин ли создал этого рода тип епископа? Справка с хронологией показывает нам, что Евсевий родился, вероятно, между 253–259 г., что 313-й год застаёт его зрелым 54-летним мужем и, вероятно, даже епископом кесарийским. Следовательно, ко времени Константина это был уже вполне сложившийся и нравственно окрепший характер, который должен был бы противостоять разлагающим влияниям нового царствования. Другой епископ того же типа – Евсевий никомидийский, был, вероятно, сверстником Евсевия кесарийского: к 320 г. он успел уже переменить виритскую кафедру на никомидийскую. Следовательно, и этот епископ-полупридворный воспитался под всеми благотворными влияниями церкви свободной, не преклонявшей своего колена пред Ваалом цезаропапизма, – церкви мучеников диоклетиановской эпохи. – Словом, хронология говорит нам, что царствование Константина было не настолько продолжительным, чтобы в это время могли занять первенствующую роль в церкви лица, воспитавшиеся под новыми влияниями: разве лишь Урсакий и Валент, игравшие такую позорную роль при Константине, нравственно возросли при новых условиях церковной жизни. Все другие церковные деятели, с которыми вступал в отношения Константин, принадлежат по воспитанию предшествующему периоду и обязаны своим положением свободному выбору верующих, незатронутых влияниями нарождающегося византизма.

А если мы припомним кое-какие подробности из жизни последних десятилетий этого периода, то увидим, что современники Константина действуют в том же направлении, в каком действовали бы их предшественники, которых смело диоклетианово гонение. Люди эпохи

Константина слишком высоко ценят свой союз с императором; но не низко ценил его, например, и епископ Феона, дававший известную инструкцию обер-камергеру Диоклетиана ¹²⁰. Епископат времени Константина считает в своих рядах лиц недостойных. Как узнаем из Евсевия, и епископы времени Диоклетиана далеко не все были лучезарными светилами религиозного и нравственного; и их деяния были таковы, что нуждались в прикрывающем молчании нашего историка.

Сводя вместе все разнородные следствия происшедшей перемены, мы найдем здесь не упадок на всех пунктах, а поступательное движение. Церковная жизнь входит теперь в свои обычные формы, которые она удерживает и в своей последующей истории. Факт же, открывающий настоящий период церковной истории, будет предметом пререканий до тех пор, пока не будет найдена идеальная форма отношений между церковью и государством. Попытаемся выяснить истинный объем его следствий и меру участия в них обоих вступающих в союз элементов, церкви и государства.

I. Обращение в христианство Константина Великого ¹²¹

В деле установления новых отношений между этими новыми союзниками многое зависело от личных воззрений первого христианского императора, от мотивов, которыми он руководствовался в усвоении христианства, от искренности его расположения к новой вере.

Для многих протестантских ученых представляется бесспорным, что Константин перешел в христианство не путем внутреннего убеждения. Если так, то факт этот уже не триумф для церкви, и возникает вопрос: зачем церковь приняла такого человека в свои недра? Но подобное толкование обращения («не по внутреннему убеждению») не изменяет существа дела, и факт обращения по-прежнему нуждается в объяснении: если Константин принял христианство, не будучи убежден в его истинности, то где мотивы такого поступка?

Всем известен рассказ древних церковных историков, прежде всего Евсевия, об обращении Константина по случаю видения пред решительной битвой с Максентием в 312 г. креста с надписью: «in hoc vinces» («Сим победиши»). Тропарь: «Креста Твоего образ на небеси видеви, яко же Павел, звание не от человек прием», походит на цитату из церковной истории Фео-дорита; Созомен в числе побуждений к обращению также указывает в особенности на это знамение.

По этому вопросу уже давно написана целая литература. Ставили его в такой форме: имело ли это событие характер чуда или было только провиденциальной случайностью? Дело в том, что около солнца видны бывают иногда полосы, принимающие, – если это явление, «Parhelion», «ложное солнце» – бывает около полудня, форму креста. Но в такой постановке нам задаваться этим вопросом не приходится. В сущности – то и другое представление отделяются лезвием бритвы. Ведь и для чуда не требуется творческого акта: Бог пользуется здесь теми же силами, которые расположены в мировой массе. Чем бы мы ни объясняли этот факт: сверхъестественным ли вмешательством, или естественными факторами, – дело в сущности не изменяется.

Нам приходится считаться с различиями не столь тонкими, а с самой установкой факта. О θεοσημεία (божественном знамении) существуют три рассказа: Лактанция, Евсевия кесарийского и Созомена. Руфин, Сократ и Феодорит в счет не идут в данном случае, потому что они передают известия других.

Древнейшее известие идет от *Лактанция* (*De mortibus persecutorum*,

с. 44). Сочинение Лактанция, в котором рассказывается об этом событии, появилось, по моему мнению, в конце 313 года, как думают другие – не позже 315-го ¹²². Рассказ Лактанция следующий. Константин остановился против моста Мульвия. Приближалось 27 октября. Во время сна (in quiete) Константин получил вразумление (commonitus est), чтобы он изобразил на щитах небесное знамение Бога (coeleste Signum Dei). Константин и сделал так, как ему было открыто: изобразил на щитах монограмму и вооруженный этим знаменем выступил в поход. Произошла битва с Максентием, и Константину досталась победа.

О знамени на солнце нет здесь и речи, а повеление изобразить монограмму было получено во сне. Если бы один Лактанций передавал об этом событии, тогда не было бы о нем и никаких споров и дело представлялось бы совершенно естественным. Нужно припомнить, что у Константина было меньше войска, чем у Максентия: галльские легионы считали этот поход делом прямо отчаянным; намерения выступить в борьбу никто не одобрял; в войсках роптали; ауспиции предвещали несчастья. На стороне Максентия были испытанные преторианцы, которые в сражении 27 октября доказали, что они стоили своей репутации: они легли здесь костьми, но не уступили неприятелю ни пяди. Схватка предстояла жестокая, тем не менее Константин шел с уверенностью и этой уверенностью желал заразить и свои войска. Нужно иметь в виду, что отсутствие веры в языческих богов хорошо уживается с разными суевериями. Максентий совершил все языческие sacramenta, вопрошал внутренности жертв, Сивиллины книги*. Таким образом все «omina» (предзнаменования) были против Константина. Ему нужно было поднять дух в своем войске. С этой целью он и повелел, быть может, выставить на щитах таинственный знак, заявив воинам, что это даст им победу. Действие этого знамени на умы было тем более мощно, чем менее его понимали. Итак, все по этому рассказу естественно и психологически объяснимо.

Следующий по времени рассказ об обращении Константина принадлежит Евсевию кесарийскому. Он рассказывает об этом событии два раза. Первый раз – в IX книге своей истории (IX, 9, 2), написанной между 313 и 323 гг. Константин изображается у Евсевия высоконравственным человеком, от отца наследовавшим все добрые качества. «Когда он, – рассказывает Евсевий, – шел освобождать Рим, то он призвал в молитве в союзники Бога небесного и Его Слово, Иисуса Христа». О внешних знаках на щитах у Евсевия нет и речи. Константин выступил на борьбу, одержал победу и засвидетельствовал свою веру во Христа. Свидетельство это

прикровенного характера: он велел поставить в Риме свою статую, со спасительным знаменем креста в руке; в руке статуи был крест, но не крест поднятый, как у проповедника, а копье с вершиною в виде креста. Таким образом, это знамение можно было понимать двояко: язычники полагали, что победа одержана силой оружия Константина, тогда как христиане приписывали это дело силе креста.

Другое известие о рассматриваемом событии находится в сочинении Евсевия кесарийского *Vita Constantini*, написанном между 337–340 гг. В первой книге этого сочинения (I, 26–31) Евсевий а) передает то же событие, о котором есть рассказ и в истории, и при этом аа) в рассказе о статуе нет ничего нового сравнительно с прежним повествованием. Но бб) когда он говорит о молитве перед походом, – прибавляет: «призвав к себе на помощь Бога всех и Христа и победный трофей – спасительное знамение...», т. е. очевидно св. крест. Но б) сверх того еще ранее Евсевий передает известие о θεοσημεία, предваряя, что факт чудесен, но он заимствован из достоверного источника: сам царь много лет спустя рассказывал об этом и заверил клятвенно. «Около полудня, когда день склонялся к вечеру (по нашему около 3-х часов), император увидел выше солнца (ὕπερκειμένον τοῦ ἡλίου) знамение креста с надписью: «сим побеждай» (τοῦτω νικά – hoc vince). Ужас объял его и свиту. Ночью явился ему Христос с крестом же и повелел сделать подобие его и с этим знаменем выступить против своих врагов. Утром Константин рассказал свой сон друзьям, призвал художников и повелел им сделать это изображение (labarum) *. Далее идет описание знамени; описание сводится к тому же, к чему и рассказ Лактанция. Знамя это водружено было на древке и обведено было золотым венком с драгоценными камнями; на шелковой ткани, прикрепленной к древку, были изображения Константина и сынов его. Монограмма украшала и шлем Константина, а о щитах у Евсевия ничего не говорится.

Это слово принадлежит баскам, жителям Пиринеев, но не греческое и не латинское. Могло употребляться и в Галлии, благодаря соседству и близости. Буквальное значение его, вероятно, – «знамя».

Давно неблагоприятно относятся к этому рассказу протестанты, основываясь на его различии от первого рассказа. Но разность эта не имеет значения: Константин мог дополнить рассказ, передать его обстоятельнее и лучше. Пускают в ход догматические соображения: Бог любви и мира будто бы является в рассказе Евсевия богом войны, поэтому весь рассказ нужно предать забвению и презрению, как natürlich erlogen (несомненно вымышленный). Такая критика не заслуживает одного красивого мыльного

пузыря. Говорю это не потому, чтобы мы были обязаны отстаивать святость Евсевия, которая – в таком случае – не дает места таким предположениям, но потому, что возражение это методически никуда не годится. Говорят: если все знали об этом событии, то Константину незачем было и клясться. Но когда ставится дело таким образом, я посоветовал бы ученым протереть свои очки. Рассказ о клятве помещается перед повествованием о чуде. А это чудо, которое передает Евсевий, состоит из двух фактов – а) знамения и б) сна.

Для Евсевия рассказ о сне является несомненным потому, что о нем рассказал Константин; а ведь только он один в действительности и мог передать содержание этого сна точно. Предпосылая рассказу о чуде клятвенное заверение Константина, Евсевий является эмпирически тонким психологом; вероятно ли, чтобы ничего о Христе не знавший язычник увидел Христа во сне? Это – обоснованное психологически – сомнение рассеяла в Евсевий клятва Константина. Но суммарное заверение, что клятва была не нужна, хромает и в том случае, если мы центр тяжести в чуде перенесем на θεοσημεία. Говорят: это знамение на небе видели все, и Евсевий мог узнать об этом и не от Константина. Но Евсевий выражается очень осторожно: знамение креста, по Евсевию, видело στρατιωτικόν ἄπαι, т. е., собственно, все военные; а это, быть может, означает только свиту. Евсевий не употребил выражений στρατιά или στρατεύμα, которые бесспорно означали бы все войско. Мысль, что знамение креста на небе было всем известно, – поэтому критически не обоснована. Да притом галльские легионы, вероятно, по выслуге лет военной службы возвратились к себе на родину и там сообщали рассказ о небесном видении, а в Палестину, быть может, ни один солдат из этих легионов и не появлялся; и Евсевию точных известий и о θεοσημεία собрать было неоткуда.

При оценке сказания Евсевия кесарийского о знамени креста не следует опускать параллельных языческих сказаний.

Осенью 313 г. в Галлии оратор Евмений, говоривший похвальное слово Константину, выразился очень неопределенно: «Какой-то бог побудил Константина отправиться в поход, как на победу, обещанную уже богом». Для объяснения этого достаточно одного сновидения. В 321 г. галльский ритор Назарий, говоривший похвальное слово Константину Великому, утверждал, будто во всей Галлии рассказывали, что видны были на небе войска, заявлявшие, что они посланы от Бога. И хотя небесное не является земному, однако видели, как помощь страшно сияла, и щиты, которые воины несли, блестели, а сами они говорили: «Мы идем на

помощь Константину». Таким образом, в языческом сказании особенно подчеркивается одна черта – о свете, истолкованном язычниками, как блеске оружия и сиянии щитов. Следовательно, утверждать, что рассказ о кресте покоится на одном Евсевий, не представляется возможным. Утверждать Назарию о видении так смело было неудобно, если бы рассказ о видении не имел в Галлии большой огласки.

Но Евсевий подлежит критике – и серьезной – с другого конца. Отдел о Константине представляет самые плохие страницы в его сочинениях. Он просто не понял рассказа, сообщенного ему Константином. Император не такой собеседник, которого можно интервьюировать и ставить ему вопросы. Он сказал несколько слов, а Евсевий истолковал их по-своему. Настроение Константина обрисовывается очень смутно. Когда он видит крест и надпись, то смущается и не знает, что это означает. Очевидно, он был настолько неосведомлен в христианстве, что и крест ему был неизвестен. Господь является ему во сне, а проснувшись он спрашивает: «Кто это был? Кто явился?» Но потом он для истолкования сна призывает почему-то христианских епископов, которые и сообщают Константину сведения о Христе. Как Константин догадался пригласить епископов?...

Бьет Евсевия и другая сторона дела. Константин видит крест с надписью и в сонном видении ему является Христос с крестом. А у себя на знамени и на шлемах он воздвигает не крест, а монограмму Христа. Таким образом, он употребляет особый, неявленный ему знак. Очевидно, Евсевий сбит с толку предвзятым мнением, что Константин видел крест, и в этом смысле понял выражение Константина о небесном Божьем знамени ему. Христианское настроение Константина он усмотрел в том, что Константин поставил свою статую с копьем, увенчанным крестом. Выражения Лактанция о небесном Божьем знамени он не понял. Во всяком случае возможно было перетолкование небесного видения, и все затруднения являются примесью собственных недоразумений Евсевия.

В заключение отметим третье повествование – *Созомена* о том, что Константину было богознамение (I, 3). Когда Константин отправлялся в поход против Максентия, он видел во сне знамение креста, на небеси блистающее, и представший ангел сказал: «О Константин, сим побеждай» А другие говорят, что явился сам Христос. И затем идет повествование Евсевия. Повествование Созомена очень характерно: оно посвящено Феодосию Младшему и в 440 году передано ему в Константинополе, как наиболее вероятное. Если же в нем и приводится Евсевий, то ему, однако, здесь не придается безусловного значения.

Таким образом, объективная сторона дела передается у историков

различно, так что точный характер повествования установить трудно: что видел Константин? во сне или наяву? было ли это явление совершенно естественное или сверхъестественное? Таким образом, этот рассказ по своей неопределенности не может быть предметом исторического повествования, и его можно устранить. Гораздо важнее для нас установить связь между видением и принятием Константином христианства.

Религиозное настроение Константина было крайне неопределенно. Его отец Константий был поклонником солнца, или бога Митры, – культ которого был очень распространен на западе среди войск. Даже во времена Константина изображение этого божества встречалось на монетах, и настроение Константина перед 313 г. было так неопределенно, что Евсевий прав, говоря, что Константин весьма мало знал о христианстве, и его знания сводились почти ни к чему. Принятие христианства было у Константина скорее делом политики, чем религиозного убеждения. Он мог наблюдать, что императоры-гонители христианства кончали жизнь свою несчастно, а отец его Константий, благосклонно относившийся к христианам, умер естественной смертью. Это не могло не наводить Константина на раздумье.

Видение же или откровение во сне не могло произвести в его душе рокового перелома. Сравнение Константина с ап. Павлом неудачно. Эти натуры совершенно диспаратны. В 1666 г. на глазах Ньютона упало яблоко, а в 1687 г. появилась его натурфилософия с объяснением закона тяготения. Миллионы яблок падали и раньше и после Ньютона, однако закон тяготения не был открыт ни раньше, ни после его каким-нибудь самоучкой. Следовательно, одно и то же явление может производить различные впечатления, смотря по различным настроениям. Ньютон был очень наблюдателен, и из известного явления он вывел закон. У ап. Павла пред путешествием в Дамаск все религиозные вопросы доведены были до высшей точки кипения, и потому одно краткое «да» или «нет» могло сразу радикально изменить его настроение. Из Евсевия же видно, что воззрения Константина были неопределенны, и знамение на небеси не давало определенного ответа на несуществующие определенные вопросы: Константин вообще не отличался религиозностью. Он приблизился к христианству не во мгновение ока, а постепенно.

Нет побуждений думать, что до видения знамения Константин был язычник, а после него сделался христианином. Евмений достаточно дает понять это, придавая «богознамению» неопределенную окраску: «какой-то бог». Сенат видел, что Константин в религиозном настроении стоит на особой почве, а не строго языческой. Сенат редактировал надпись на арке

Константину (315 г.) в форме довольно неопределенного свойства: «Константин освободил Рим по внушению божества (*instinctu divinitatis*)». Для сената естественно было написать: «повелением Юпитера», но он чувствовал, что это было бы смело и неуютно Константину. Очевидно, что настроение Константина не было строго языческое. Но не было оно и строго христианское. Если бы сенат и мог скрыть его под указанной формулой, будучи большой силой (как он и сделал, например, усвоив ему имя *pontifex maximus*, или провозгласив Константина после его смерти, т. е. после принятия им христианства, – богом), то этого никак не мог сделать Евмений. Этот простой галльский ритор вряд ли решился бы на такое толкование, если бы знал, что всем известно христианство Константина.

Сама монограмма могла быть простой аббревиатурой, составленной из греческих букв ХР или РХ, – как угодно. Ее носили все, имеющие имена, начинающиеся этими буквами. Монограмма эта сама по себе ничего не говорила, и только христиане понимали ее как указание на благоприятный поворот в их положении; для язычников же она была неясна. Эта монограмма и потом часто встречается на многих других предметах, так что один ученый считает ее знаком расположения носившего ее к войску. В жизни Константина она была только начальным шагом к христианству. Только одно вероятно, что монограмма эта была употреблена в походе против Ликиния.

Итак, сверхъестественное событие, в чем бы Константин ни полагал в нем центр тяжести, не могло иметь для него решающего значения. Каковы же были мотивы к тому, что Константин дал христианству господствующее положение? – Если он стал на сторону христианства без глубокого религиозного убеждения, то мотивов для этого, очевидно, должно искать в политике.

Вопрос может быть лишь о специальном характере того политического вопроса, с которым он обращался к новой вере, того – пожалуй – расчета, который имел свою долю влияния на обращение Константина. Видел ли он в христианстве людей, в силу своих нравственных убеждений неограниченно преданных правительству? Или он рассматривал их как партию, на которую выгодно было опереться в борьбе со своими соперниками за единодержавие? Первое невероятно; история христиан за три века достаточно показала, что в их убеждениях есть такие тайники, коснуться которых они не позволяют никакому правительству в мире. В свою очередь, как значительная политическая партия, т. е. как готовая, организованная сила, содействием которой

можно было воспользоваться в вооруженной борьбе с врагами наличными, христиане не существовали.

Константин видел, что преследования христиан вносили лихорадку в организм римской империи, возбуждали нездоровое настроение умов. При Диоклетиане уже масса язычников не сочувствовала гонениям, и таким образом перелом в отношениях правительства к христианам не представлял опасности со стороны язычества, тем более что и жизнь христиан была устроена так, что они предъявляли самые ничтожные требования. Они хотели только верить в Бога по своему усмотрению, не добивались должностей и даже готовы были отказаться от предоставления их религии особых привилегий (например, дозволения процессий). Для них достаточно было иметь религиозные дома, в которых они свободно могли бы молиться. Константин мог бы этим удовлетвориться, но он идет дальше: дает не свободу только, но и господствующее положение.

К некоторым вещам люди способны относиться безразлично, когда они не выглядят, как личное ограничение. Язычники могли быть настроены не религиозно, могли не защищать своих богов. Но когда христианство становилось религией господствующей, а язычество отодвигалось на второй план, становилось, так сказать, в разряд униженных и оскорбленных, тогда подобный перелом был риском недюжинным.

Важно, очевидно, знать, как много христиан было тогда в римской империи, какой они составляли процент в государстве? ¹²³. Если их было половина на половину, то выбор был, конечно, не труден, ибо христиане были энергичны. Но вопрос терпит крушение даже на том, как велико было население вообще римской империи. По мнению Гиббона, при Константине Великом христиане составляли *120 часть всего населения римской империи. К нему присоединяется и Фридлэндер. Другой историк, Рихтер [H. Richter, Das west-römische Reich. Berlin 1865* полагает, что христиане составляли *110 часть населения: 5–6 миллионов их приходилось на 45 миллионов язычников. Последняя цифра находит подтверждение в результатах исследования Юлиуса Бэлоха о населении классического мира [Beloch, Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt. Leipzig 1886].*

Вообще нужно сказать, что о точной статистике в отдаленной древности нечего и думать. Встречаются у классических писателей записи о плотности населения и приводятся цифровые Данные, например, о составе армии; но к ним следует относиться осторожно. Бэлох пришел к заключению, что на греческом востоке ко времени смерти Августа было 28 милл. жителей, а на латинском западе, с включением земель на Дунае – 26

милл., всего в римской империи 54 милл. В определенности эти цифры разбиваются таким образом: в Европе 23 милл., в Азии 19 12, в Африке – 11 12 милл.; в частности: в Египте – 5 милл., в Италии, Испании, Азии и Сирии по 6 милл.

Для нас интересно, повысилась ли цифра ко времени Константина Великого и насколько? Если положиться на Рихтера, то произошла даже убыль. Во всяком случае важен факт, что при Августе не включалась в состав империи Месопотамия, которая присоединена впоследствии. Но существуют точные признаки, что если население увеличилось, то весьма слабо, а может быть – уменьшилось. В 252 г. в империи появилась чума – *pestis*, и длилась 15 лет; опустошение было произведено страшное; прореха не могла быть заполнена ко времени Константина. Можно вообще предполагать, что при императорах население не разрасталось. Конечно, ныне всеми уже оставлена легенда, что при императорах водворился деспотизм и всем жилось худо. Напротив, провинциям при республике было хуже. Знатные римляне наживали в Риме долги и отправлялись в провинции для обогащения, а суд и управу в Риме при республике найти было трудно. Такие порядки при императорах были редки и даже невозможны. Таким образом, провинции при императорах находились в состоянии процветания.

Но политика не составляет всего. В Греции еще раньше была заметна убыль населения вследствие недостатка пропитания. Индустрия и торговля служили интересам богатых, масса же населения жила земледелием. В Италии земледелие было экстенсивное: о каком-либо удобрении, например, гуано, не могло быть речи, а такое земледелие истощает почву. Варрон (ум. 27 г. до Р. Х.) писал, что на 10 югеров высевается 5 или 6 модиев ячменя и урожай бывает сам 10. Цицерон в своей речи против Верреса говорит также, что урожай в Италии сам 10 и 8, именно из 6 посеянных модиев собирается 48, а при выдающемся урожае – 60. Между тем, Колумелла, писавший при Клавдии (ум. 13 окт. 54 по Р. Х.) говорит: «Едва ли кто запомнит случай, когда урожай был сам 5». Таким образом, мы видим падение урожая наполовину. При подобных обстоятельствах жить среднему человеку было трудно. Поэтому цифру Бэлоха, определяющую население империи при Августе в 54 милл., можно принять и ко времени Константина Великого.

Для дальнейших рассуждений важны сведения о населении больших городов: Рима, Александрии и Антиохии. В цветущее время в Александрии всего жителей с рабами было около 12 милл., а при Августе и его преемниках, может быть, увеличилось. В Антиохии в начале нашей

эры было 300 тыс. свободных, так что по населению она соперничала с Александрией. Не так ясны сведения о населении Рима. Многие решали этот вопрос и впадали в преувеличения. Соблазнительным представлялся тот факт, что правительство решилось сначала за умеренное вознаграждение, а потом и даром выдавать пшеницу гражданам. Но значение этого факта не следует преувеличивать. Цифра выдачи полагалась определенная, и не всякий мог рассчитывать на получение, а тот, кто попадал в список. Притом, выдавалось не только римлянам, но и жителям ближайших селений. *Civis Romanus*, хотя бы он жил в Остии или во Флоренции, оставался тем же гражданином Рима и имел право на получение хлеба. Но вопрос в том, выгодно ли было ему прибыть из Флоренции в Рим, чтобы получить 5 модиев пшеницы? Таким образом, цифра выдачи хлеба не дает оснований для суждения о числе жителей Рима.

К счастью, у нас есть твердые данные для определения всего населения Рима. По свидетельству Спартиана (п. 23), император Септимий Север (ум. 4 февр. 211 года в Йорке) оставил *canon frumentarius* на 7 лет, по которому в Риме должно было расходоваться 75 тыс. модиев пшеницы ежедневно; если же меньше, то наступал голод. Параллельное известие находится в схолиях к Лукану, именно, что в Риме расходовалось ежедневно 80 тыс. модиев. Из этих цифр можно вывести от 750 до 800 тыс. населения Рима. Эта цифра определяется следующим образом.

Известно, что древние греки и римляне были вегетарианцы; мяса ели мало, не потому что оно было дорого, а потому что было мало потребности в сильном питании: юг проявлял свое действие. И в настоящее время в Италии питаются более пшеницей, а в древности весь стол римлянина сводился к зерновому хлебу, причем предполагалось, что сами мололи и пекли хлеб. В Риме дневная порция раба равнялась одному хинику* ячменя.

Известно, что римский модий равен 8 3/4 франц. литра, так что наш четверик равен 3 модиям, модий же содержит 40 хиников: хиник составляет 1/40 модия.

Но ячмень был не вкусен и поэтому заменялся пшеницей, которой для одного человека полагалось от 3 до 5 хиников. Для солдата пехотинца полагалось 4 хиника, 5 же хиников считалось щедрым продовольствием. Дети до 11 лет и женщины не получали ничего; поэтому предполагалось, что мужчина будет делиться с ними. Если на дневное содержание солдата хватало 4 хиника, то для обыкновенного человека их было достаточно вполне: женщины и дети ели меньше, так что круглым числом на каждого

человека можно считать 36 модиев в год. На основании этого расчета и определено количество населения Рима в 800 тысяч. Нужно предполагать, что ко времени Константина Великого эта цифра населения не понизилась, а повысилась, потому что обыкновенно большие города втягивают в себя бедных поселян, которые при упадке земледелия ищут заработков в городе*.

Если мы от времени Константина Великого перенесемся к началу нашей эры, то получатся самые удачные сопоставления. Роль хиника в жизни раба была настолько характеристична, что коринфяне назывались *χοϊνκορέτρί*. У них было много рабов (на одного свободного – 15 рабов), и они целый день отмеривали им хиники. Здесь должны быть сопоставлены следующие места из Нового Завета: Апок. VТ, 6; Матф. XX, 2, 13, 14; Лук. X, 35. В притче о милосердном са-марянинe видно, что в Палестине 2 динария составляли порядочную сумму: са-марянин, оставляя больного на попечение хозяина гостиницы, считает вполне достаточным уплатить за все это 2 динария. Из притчи о работниках в винограднике следует, что один динарий считался щедрой платой поденщику. Апокалипсисе, описывая грядущее бедствие, говорит, что будет продаваться один хиник пшеницы и 3 хиника ячменя по динарию. Таким образом, получая один динарий в день, поденщик истрачивает его весь, а если какой день не работает, то принужден был голодать. В Риме модий стоил один динарий, так что рабочий, поступая к хорошему хозяину, мог во времена Христа Спасителя заработать в один день пшеницы на 8 дней. Это заставляет предполагать, что в Риме и низший класс пользовался экономическим довольством.

После этих предварительных замечаний мы приступим к проверке процентного отношения язычников и христиан во времена Константина Великого. Одни говорят, что христиане составляли 120 часть всего населения, другие – 110. В 1887 году занялся подробным рассмотрением этого вопроса Макс Виктор Шульце [*V. Schultze, Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums. I. Staat und Kirche im Kampfe mit dem Heidentum. Jena 1887*]. Он пришел к заключению, что христиан при Константине Великом было минимум 10 милл., а вероятно – 16, что составляет 16 населения. Но это исследование имело плачевный исход: оно попало для рецензии профессору берлинского университета Юлихеру [*Theolog. Literaturzeitung 1887, № 22, 513–518*]. Он занялся подсчетом христиан по самому сочинению Шульце и пришел к удивительному результату, что христиан было 4 милл., а не 16 милл. Если в Азии, наиболее христианской стране, христиане составляли, по

Шульце, 19 всего населения, то каким образом они могли составить 16 населения во всей римской империи? Это тем более удивительно, что на западе христиан было меньше, – в Италии с Римом, Африке, Испании и Галлии было 400 тыс., а вообще с Германией, Британией и Балканским полуостровом едва ли более 12 милл.

Некоторые определяют количество христиан при Константине по количеству епископов, бывших на первом вселенском соборе. Но число епископов имеет условную ценность. Из лучшего списка епископов, каким является сирийский, явствует, что *diocesis Oriens*, митрополией которого была Антиохия, выставил 91 епископа: *diocesis Asia* (митрополия Ефес) – 51; *diocesis Pontus* (митрополия Кесария каппадокийская; к нему причисляются Халкидон, Никея, вообще север Малой Азии) – 37; Египет с Фиваидой – 19; Палестина – 19. Но означает ли падение цифр епископов падение христианского населения? Нет; во-первых, потому что не все были в одинаковой мере заинтересованы вопросами вселенского собора; во-вторых, епархия не приходилась на епархию.

В Африке на 294000 кв. километров в 484 г. приходилось 450 епархий, т. е. на каждую епархию – 680 кв. км. Представим себе вещь практически невозможную, что каждая епархия была в виде круга, а кафедральный город находился в центре; тогда бы радиус равнялся 14 12 км. *Русский аршин равен 71,119 см, так что километр немного меньше версты. Поэтому епископ по грязной грунтовой дороге мог объехать епархию в 1 12 часа.* Епископии *diocesis Oriens* равнялись 1492 кв. км., в Понте – 4272 кв. км, в Азии – 799, близко к африканским. Приводя к одному знаменателю, можно сказать, что в нашей новгородской епархии было бы 29 епархий понтийских, 39 каппадокийских, 82 восточных, 153 асийских и 185 африканских. Разница между 185 и 29 подавляющая, да и расстояние между 29 и 153, если брать восточные епархии, также немалое.

Если что мы знаем подробно, то это об епархии Феодорита кирского – Кирестике. В послании ко Льву Великому он пишет, что у него – 800 парикий, т. е. приходов. Пред гражданской властью – *praefectus praetorii* – он свидетельствует, что Кирестика имеет 40 *millia passuum* в длину и 40 *millia pass*, в ширину. Это свидетельство точно и не опровергается вычислением территории по карте. По словам Феодорита, Кирестика имела 3498 кв. км, а по карте 3562 кв. км. Отсюда видно, что эта епископия несравнима с другими восточными. Таким образом, вычисления числа христиан по числу епископов не ведут ни к чему ¹²⁴.

Сведения о христианском населении Александрии заимствуются у Афанасия из его апологии к Константию (п. 16). Совершенно случайные

обстоятельства побудили Афанасия дать эти сведения. Пресловутая Клеопатра когда-то вздумала строить ἱεῖον в честь Кесаря, нечто вроде полухрама-полумузея. Явилось здание Καισάρειον, храм в честь кесаря. В IV в. этот храм был передан в распоряжение христиан для христианской церкви. Расходы на постройку принял на себя император Кон-стантий, при котором должно было происходить торжество освящения церкви ¹²⁵. Естественно, что он был заинтересован в освящении этого храма. Он сам хотел прибыть в Александрию, но злые языки донесли Констанцию, что Афанасий уже совершил обновление храма и он должен был дать подробное объяснение по этому поводу.

Он писал: «Обновления храма еще не было; обновить ты его сам, государь». Глупые языки говорят, что обновление уже было, потому что в пасху уже было совершено богослужение в этом храме. Когда его предшественник Александр строил церковь, именно Θεωνά, то обновление совершено было после, хотя в церковь собирались для богослужения во дни св. четырехдесятницы еще ранее обновления. На западе было в обычае, что в церкви, которая строилась, богослужение совершалось ранее обновления, и потом торжественно совершался праздник самого обновления храма. Разумеется, Афанасий подчеркивает, что храм необновленный освящался молитвою. Все церкви Александрии, со включением и Θεωνά, в настоящее время, благодатию

Божию, оказывались уже тесными, и когда люди собирались в дни четырехдесятницы, то пострадало много детей, молодых женщин, старух и молодых людей. Они были так сдавлены, что их нужно было вынести на руках. Хотя из пострадавших никто не умер, но произошел ропот. Если такая давка была во время четырехдесятницы, то что могло быть в пасху? Афанасий говорит, что он предлагал собраться в пасху в различных местах, но народ не хотел и слышать: непременно хотели быть вместе, и ему предложили совершить богослужение в пустыне под открытым небом, лишь бы только собрались все вместе. Церковь строящаяся могла вместить всех, и Афанасий решил совершить в ней литургию в день пасхи .

Афанасий сообщает нам сведения драгоценные, что христиан в Александрии было в его время, с одной стороны, так много, что они не вмещались в одном храме, а с другой – и так немного, что могли все поместиться в соборе Καισάρειον. Какую же цифру дает нам это сообщение?

В нашей литературе высказываются странные взгляды, будто бы Афанасия обвиняли за то, что он совершил богослужение в неосвященном еще храме, да он – будто бы – и сам не оспаривает того, что поступил

неправильно и как бы извиняется. Это представление дела наивное. Афанасий не в этом оправдывается. Понятие о церкви было совершенно реальное. Раз народ был вместе со своим епископом, никто не мог обвинить его в парасинагогии. И если народ не сомневался в личности своего епископа, то епископ имел право совершить богослужение и в неосвященном храме. Ведь и наши антимины удостоверяют только о том, что в данном храме епископ разрешил совершать богослужение. Припомним, что мученик Лукиан антиохийский перед своей мученической кончиной не затруднился совершить евхаристию у себя на груди. Он лежал, изнуренный мучениями, в темнице и у себя на груди совершил евхаристию. Когда Феодорит кирский посетил одного подвижника в затворе, то спросил его, какое ему можно доставить удовольствие. Подвижник поведал епископу свою скорбь, что он, прекрасный певец, не видал много лет совершения богослужения. Феодорит потребовал священные сосуды из соседней церкви, заставил диаконов Держать их в руках и здесь и совершил богослужение. Афанасия поэтому никто не мог обвинять в том, что он совершил богослужение в неосвященном храме.

Римский собор св. Петра может вместить 54 тыс. человек, собор миланский – 37 тыс., знаменитый собор парижский – 21 тыс. Я привожу сведения иностранные, и вы могли бы спросить, почему я не говорю о петербургских церквях. Откровенно сказать – я не знаю: имеющиеся в моем распоряжении путеводители дают сведения довольно своеобразные. Сказано об Исаакиевском соборе, сколько под ним вбито трехсаженных свай, а не сказано, сколько он может вместить молящихся. О соборе в Измайловском полку сказано, что он имеет 37 саж. высоты, а о вместимости – ни слова. Но главное основание, по которому приходится предпочесть приведенные выше даты, следующие: и в IV в. и позже в восточных церквях богослужение слушали если не все, то многие, сидя, и возглас «ορθοί» – «прости» имел смысл приглашения встать. Можно предположить, что в пасху сидели при Афанасии не все, но все-таки было много и сидящих. В западных соборах удержался этот обычай и до нашего времени, поэтому и приходится пользоваться сведениями западными, а не нашими. Римский собор вмещает 54 тыс. человек. Предположим, что такая же вместимость была и в александрийском строящемся храме. Вывод получится не особенно определенный.

Состав христиан при Афанасии Великом был не особенно велик, так как многие принимали крещение в зрелом возрасте, а некоторые откладывали до престарелых дней. Дети еще только готовились быть

христианами, молодые люди находились в состоянии оглашения, и лишь лица зрелого возраста крестились, делались христианами совершенными, которые и присутствовали при литургии верных. Но Афанасий едва ли имел в виду только крещеных (имевших право присутствовать при литургии верных). Невероятно, чтобы оглашенные не пожелали присутствовать при христианском пасхальном богослужении. По всей вероятности, Афанасий считает присутствовавших в храме не только верных, но и оглашенных. Он начинает перечисление с детей, включает молодых людей и заканчивает старыми. Здесь были и дети, были старики и старухи, кроме больных. Можно предположить, что некоторые остались дома для домашних хлопот. Для древнего времени вопрос о домашней прислуге был вопросом о рабах; рабы же могли быть и не христианами. Таким образом, цифру оставшихся дома мы не можем считать великой. Вероятно, около 13 (*и это тахитит*) в это время осталось дома. Если предположить, что присутствовало в храме 50 тыс. человек, то мы дойдем до цифры – 70 тыс. христиан в Александрии. Если предположить, что цифра всего населения Александрии равнялась 12 милл., то получится очень незначительный процент христиан – 1 христианин на 7 человек, а то и на десять.

Затем у нас имеются сведения о церкви римской. Они заимствуются из послания римского епископа Корнилия – ок. 252 г. Он, говоря о расколе Новатиана, замечает, что он, образовав схизму, не изволил обратить внимания на то, что римская церковь немалочисленна: в римской церкви пресвитеров – 46, диаконов – 7, иподиаконов – 7, аколуфов – 42, эксоркистов и чтецов вместе с остиариями (*ostiarīi πυλωροί*, привратники) – 52, вдов вместе с нуждающимися в помощи (*συν θλιβομένοις*) – свыше 1500 (*υπέρ τὰς χιλιάς πεντακόσιας*), и всех их пропитывает благодать и человеколюбие Господа (Eus. h. e. VI, 43, И). Вот показания о римской церкви.

Здесь требуется отклонить объяснение, которого держатся многие. Епископ африканский Опат милевский писал сочинение о схизме донатистов. Он рассказывает, что в начале IV в. явился у донатистов епископ в лице Виктора гарбенского. Этот *Victor garbensis* присутствовал на соборе нумидийском в 305 году. Он характеризует Виктора как пастыря без паствы; нельзя же считать за паству ничтожное число его последователей. Для паствы Виктора не нашлось места в сорока и более базиликах в Риме. Итак, римские христиане в начале IV в. имели более 40 базилик. Так как и Корнилий насчитывает 46 пресвитеров, то ученые и полагают, что при Корнилии у христиан было 40 богослужбных мест.

Я думаю, что это не так. Корнилий называет 7 диаконов и 7 иподиаконов. Цифре 7 церковь римская всегда оставалась верна; тогда многие полагали, что в каждой церкви (епископии) не должно был» более 7 диаконов и иподиаконов. Параллельно с иподиаконами держался чин аколупов, который считался почетным наряду с иподиаконами. Понятие аколупов включает в себе идею последования, сопровождения. Аколупов Корнилий называет 42; эта цифра, делимая на 7, и дает 6 человек, а по разделении на 14 – 3 человека. В гражданском отношении Рим делился на 14 *regiones*. Деление Рима и в христианском отношении на 14 частей есть бесспорный факт: 7 диаконов и 7 иподиаконов 14. Это были лица, которым было поручено заведование 14 *regiones*, а аколупы должны были сопровождать диаконов и иподиаконов при их обходе в определенном *regio*. Таким образом, мы получаем диакона и иподиакона во главе и трех аколупов при каждом из них; 4 человека могли, например, легко перенести больного, если бы это потребовалось, и таким образом цифра 14 имеет смысл реальный и совершенно понятный.

Тогда получит известное освещение и цифра 52, которой обозначает Корнилий число экзоркистов, остиариев и чтецов. Экзоркисты произносили заклинательные молитвы, например, При крещении. Нельзя думать, чтобы экзоркистов, чтецов и остиариев было поровну. Несомненно, что для каждого богослужебного места требовалось по чтецу и по остиарию – привратнику. В то время христиане должны были жить осторожно: возглас – «возлюбим друг друга» – и тогда даже формулировали так: «смотрите друг на друга и признавайте друг друга» (предосторожность против не-христиан); в то время совершать богослужение, не имея остиария, было бы неосторожно. Необходим был и чтец, так же, как остиарий. Но на 40 базилик невозможно было из 52 лиц получить по одному чтецу и остиарию. Следовательно, базилик было меньше. Легко предположить, что оставалось по 14 чтецов и по 14 привратников или остиариев, а может быть, чтецов было и больше – по 2 чтеца при одном богослужебном собрании, откуда 28 чтецов + 14 остиариев + 10 экзоркистов 52. Следовательно, весьма возможно, что в это время в каждом *regio* было только по одному месту для богослужебных собраний, куда собирались для богослужения в большие праздники.

Но остается сделать расчет, как много людей могла вместить подобная частная базилика? К сожалению, точных данных не имеется, приблизительный же расчет возможен. Древние христиане при богослужении сидели, а сидящий человек занимает 0,4 кв. метра, следовательно, 10 человек занимают 4 кв. метра и требуется очень

большая зала, чтобы вместить 1000 человек (примерно 5 саж. в ширину и 20 саж. в длину). Разумеется, римские христиане были не так богаты, чтобы у них было много зал, вмещавших такое количество человек. Поэтому мы должны предположить, что к богослужению собирались далеко не все, а по очереди. Мы можем начать с цифры 14–15 тысяч верующих. Удвоить эту цифру будет уже очень смело (30 тысяч вероятно maximum).

Далее, у нас есть сведение о 12 тысячах чел. вдов вместе с нуждающимися в помощи. Трудно решить, как от количества лиц, нуждающихся в помощи, заключать к определенной цифре христиан вообще. Иоанн Златоуст в одной проповеди высказывает, что в состав антиохийского населения входила 110 часть богатых и 110 часть бедных, таким образом он определяет суммарно бедных 110 частью населения. Но в сущности далеко не все бедные нуждались в постоянной церковной помощи. Иные из них пользовались помощью лишь от времени до времени. Таким образом, цифра: 110 часть целого бедные – несколько рискованна. Если взять это отношение, то от 1500 человек бедняков придется заключить к общей цифре христиан в 15 тыс., но эта цифра подавляюще большая. По переписи 1880 г. в г. Париже зарегистрировано 130 тыс. лиц, признанных совершенно бедными, и 1 бедняк приходится на 18 жителей. На основании этого можно допустить, что среди римских христиан 1 нуждающийся приходился даже на 20 человек; и тогда общая цифра будет 30000 христиан в половине III века.

Как незначительно могло быть чисто христианское население даже в позднейшее время в городах с большим сравнительно населением, показывают данные жития Порфирия газского, составленного диаконом его Марком (конец IV – начало V века).

Житие это, как памятник, представляет довольно значительную загадку для историка, но трудности не заставляют заподозривать, что показания его неверны. Газа – приморский, богатый и довольно населенный город Палестины. Это видно из того, что в нем было 8 языческих храмов. И так как языческое богослужение состояло в принесении жертв, жертвы же могли приноситься везде, то можно предположить, какому количеству жителей удовлетворяли эти храмы; именно – не будет рискованным сказать, что число жителей Газы простиралось до 30–40 тыс. Порфирий был по меньшей мере пятым епископом Газы (первым был Сильван, пострадавший при Максимине). Когда он явился в Газу в качестве епископа, языческое население города отнеслось к нему очень враждебно. Как известно, благоденствие

Палестины зависело от ранних дождей. Дождь Должен падать около 3 ноября – около дня Георгия, – и если Дождь начинался за 15 дней до этого времени, то все радовались, а между тем в год вступления Порфирия на газскую кафедру дождь к этому времени не выпал. Мало того, прошел ноябрь, декабрь, наступил 3-й месяц, а дождя все нет. Тогда язычники стали говорить, что это случилось из-за Порфирия, потому что в лице его они впустили в город врага богу Марне. В 7 день 3 месяца собрались мужчины, женщины и дети в количестве 280 и упрости Порфирия совершить христианскую литанию и обойти вокруг города. Нельзя предположить, что здесь идет речь о депутации от христиан, потому что для такого простого случая ее не требовалось. Можно думать, что эти 280 человек и составляли все христианское население Газы. Может быть, даже вероятно, что в этот счет не вошли старики, малолетние и оберегающие дома. Это моление совершено было 8-го авдинея (4 января). Когда же христиане, обойдя город, подошли к воротам, то нашли их запертыми. Но, к счастью, вдруг показались дождевые капли и пошел дождь. Язычники отворили ворота, большой толпой сопровождали христиан по городу и некоторые кричали: «Велик Бог христианский». В этот день, замечает писатель, в христианство обратилось 127 человек, именно – 78 мужчин, 35 женщин, 14 детей, в том числе 5 девочек. Дождь этот был так велик, что жители стали опасаться, чтобы не смыло их домов, которые сложены из необожженных кирпичей. Все эти мелкие детали дают право полагать, что цифра сообщается точная. Христиан, значит, было очень мало. Число их едва ли доходило до 400. Это видно и из того, что впоследствии, когда христианство было в полном расцвете, когда разрушен был идол Марны и строился христианский храм, то и тогда число христиан было не очень велико. Это видно из того, что народ роптал на Порфирия за то, что он взял слишком большой масштаб для храма, говоря: «Зачем он строит такой большой храм, когда народу мало». Но Порфирий утешал его словами, что Бог пополнит и увеличит число верующих.

Если примем во внимание все эти цифровые данные, то увидим, какое малое число христиан нужно было для основания епархии, а это обстоятельство должно служить препятствием к заключению о большом количестве христиан. Мы не должны считать христиан в епархиях миллионами. Даже тысяча для многих из них велика.

Поэтому безопасно можно предположить минимальные цифры и относительно населения всей империи и относительно количества христиан: первая цифра колеблется между 50 и 60 миллионами, а вторая между 4 и 5 мил. В свое время Тертуллиан насчитывал, что христиан

гораздо меньше, чем язычников. «Что сделается с Карфагеном, – говорит он карфагенскому проконсулу Скапуле, – если ты подвергнешь христиан децимации?» (decimatio – военная казнь десятого). Это показывает, что, истребив христиан, он лишится 110 населения. Эта цифра очень преувеличенная. Очень может быть, что только ко времени Константина Великого население христианское равнялось 110 всего населения; но может быть и эту цифру нужно понизить. Всякое же представление, что христиан было более 10% в массе населения, будет рискованным.

Но тогда нужно предположить, что Константин Великий решился опереться на 110 часть населения. Но опираться на 110 часть, относительно которой истории известно, что она не вмешивалась в политику, было бы нерасчетливо, и с этой точки зрения оказываются необъяснимыми политические мотивы Константина Великого. Опереться на 110 часть населения, опереться на ту часть, которая не бросалась на политические расчеты, для него было бы большим риском, если бы он не имел кроме политических расчетов других – свойства более идеального.

Правда, разные случаи из времен гонения довольно ясно показали, что масса ничего не имеет против христианства, но это было тогда, когда христианство не было господствующим. Между тем неизвестно было, как посмотрят, если меньшинству даны будут преимущества, а большинство будет отодвинуто назад. Поэтому, чтобы решиться на такую меру, нужны были не одни политические рассуждения, но и вера и убеждение, что христианство – истинная религия. Константин, нужно заметить, был государь, а не частный человек, а потому следует принять во внимание и особенности этого положения. Тертуллиан остроумно замечает, что христиан так много, что и сам император мог бы стать христианином, если бы мир мог обойтись без императора. Стало быть, если бы Константин был из числа таких людей, которых религиозный пламень охватывает сразу, то ему нужно было бы сложить порфиру. Но Высшая рука поставляет в лице его такого государя, который довольствуется минимальным в области религии. Своим детям Константин дает христианское воспитание, а сам остается «pontifex maximus»; к христианам в первые годы он проявляет довольно скромные отношения большей частью охранительного характера, например, издает закон, защищающий христиан от иудеев, предоставляет церкви отпускать рабов на волю, и только уже к 321 г. объявляет, что досточтимый «день солнца» должен быть свободным от занятий в городах, хотя определенно высказывался, что земледельцы должны работать и в воскресенье.

Воскресенье он не называл другим словом, как «dies solis», которое много говорило и язычникам.

Предполагать особенное благотворное влияние на него Елены нет оснований. Напротив, Амвросий медиоланский говорит, что сама Елена обязана влиянию Константина. По всей вероятности, для Константина в молодости был идеалом достойный подражания образ отца. Когда Константин сделался кесарем, то Константин принужден был видеть, как порываются связи между отцом и матерью. По своему положению Константин должен был развестись с Еленой и жениться на Феодоре, падчерице Максимиана. От этого брака появились дети, которые должны были разделить власть Констанция. Правда, и Константину было дано понять, что его не забудут, именно – маленькая дочь Максимиана поднесла ему шлем. Но в сущности на востоке Константин был в качестве заложника. Положение его при Галерии было незавидное. Правда, были случаи отличиться, но с риском сломать себе голову. Когда Диоклетиан и Галерий отказались от престола, то Константин неделикатно был обойден и в Италию назначен был Север. Едва он получил разрешение явиться к отцу, как уже должен был считаться с тем, что в Италии его враждебно встретил Север и хотел схватить его, вследствие чего служители Константина заходили на станциях в конюшни и перерезали коням жилы, чтобы не было погони. Вот каково было детство Константина.

Константин в своей деятельности должен был поддерживать мирную политику отца, который был близок к христианству и не преследовал его. Константин был монотеист. Нужно заметить, что были двух родов монотеисты. Первые – монотеисты неоплатонической школы. Они истолковывали в философском смысле сказания о богах, истолковывали в смысле сил и заключали их в одном теоретическом боге, по большей части в лице Зевса. Монотеисты этого сорта были враждебны христианству. Во главе их стояли ученые, и они видели, что христианство противно их монотеизму, который они не успели еще утвердить, и поэтому истребление христианства было для них самым задушевным желанием. Вторые монотеисты – это поклонники культа «непобедимого солнца» – *invicti solis*, к которым принадлежал и Константин Хлор. Под этим именем скрывается персидский культ Митры, производивший большое впечатление своими различными церемониями. Важно то, что культ этот иноземный, ввозный. Поэтому поклонники его могли считать христианство однородным с ним и одноправным. И у Константина является культ непобедимого солнца, но только он преобразуется в культ Аполлона, что видно из приветственной речи одного оратора

Константину, где он употребляет выражение «Apollo tuus» («твой Аполлон»). Дальнейшее знакомство Константина с христианами зародило еще большее к ним расположение. Он видел, что христиане, как подданные, народ хороший, что они подчиняются двоякой дисциплине – императора и епископа.

Можно видеть, что Константин вел дела весьма последовательно и после 312 г., когда в начале 313 г. он, вместе с соправителем Ликинием, дал христианам только свободу вероисповедания, и не только христианам, но и всему населению империи, свободу держаться каждому своей религии, чтить того Бога, в которого сам верует; если о христианах и говорится в эдикте, то это потому, что они особенно настойчиво просили свободы. Эта милость простиралась и на собрания христиан. Эдикт 313 г. не стеснял язычников в их верованиях, но он давал возможность перехода не только в христианство, но и в другие языческие культы. Этот эдикт заключал в себе элементы большой веротерпимости. В сущности можно допустить, что человек, бывший поклонником Митры, прежде мог считать его верховным богом и в то же время был обязан признавать и Юпитера. Теперь же он получил возможность чтить только Митру и не чтить других римских богов, чего он прежде не мог сделать без опасности. Таким образом, первый шаг Константина был таков, что христианству ничего не обещал, кроме равенства с другими религиями, кроме свободы исповедания. Дальнейшее было только проявлением благородства Константина; он видел, что христиане представляли из себя сторону жестоко потерпевшую: у них отбирали собственность лишь за то, что они чтили Бога по своему вероисповеданию. Константин был настолько великодушен, что дал распоряжение возвратить христианам отнятые имущества (места богослужебных собраний).

Один шаг влек за собой и другой. По первому слову императора легко было возвратить христианам имущества, которые составляли еще казенную собственность (перешли от христиан в казну). Но много было имуществ, которые стали частной собственностью, когда их продали с аукционного торга. Это вносило бы неравенство в среду христиан: одни могли получить, а другие – нет. Решено было, поэтому, выкупить имущества у частных владельцев. Затем открылась третья категория. Храмы христиан не только отбирались в предшествующее гонение, но и были разрушаемы: делали зло для зла. Нужно было восстановить равенство между христианами и здесь. Константин решился восстановить разрушенные храмы: стал отпускать суммы на постройку храмов; посредником для него явился проконсул Африки Аннулин, который

прежде преследовал христиан. Константин думал, что если дать христианам то, чего они лишились ранее, то этим он никого не оскорбит из язычников, или если и заденет более рьяных из них, то во всяком случае немногих, так как предшествующее гонение велось только формально.

Таким образом, первый шаг, благоприятный для христианства, Константин в 313 г. мог сделать совершенно безопасно. Для его объяснения не требовалось бы никакого сверхъестественного посредства, для этого не нужно было бы ни небесного знамения, ни откровения во сне. Это – излияние благородства духа Константина. Но зато эти первые шаги нисколько не объясняют того, что он сам стал на сторону христианства. В этом направлении он шел весьма медленно и осторожно. Это был мудрый, просвещенный и осмотрительный государь. Он мог оставаться навсегда язычником, как это мы и видим из обстоятельств его жизни. Константин не считал нужным сложить с себя титул «pontifex maximus». Ни в чем в действительности жрецы языческие и жреческая коллегия не были стеснены. Разумеется, и язычество неизбежно должно было понести некоторую поруху: теперь нельзя было привлекать к исполнению религиозных языческих обязанностей лиц нежелающих. Не воспрещалось, вместе с тем, язычникам строить новые храмы в честь его. Один храм был построен, например, в честь фамилии императора – gens Flavia.

Если Константину и приходилось ограничивать «свободу» язычников, то лишь в ее безобразных проявлениях: удары были направлены против тех языческих храмов, в которых практиковались безнравственные культы; правда, отняты были у язычников и такие храмы, которые стояли на тех местах, которые для христиан были по преимуществу священными; но это был лишь вывод из того общего положения, что и христиане имеют право чтить своего Бога. Как место святое для христиан, возвращен был им, например, знаменитый мамврийский дуб. Столь же ничтожны были и другие ограничения, которым языческая религия подверглась при Константине Великом. Правительство преследовало язычников за «divinationes»; это были темные, секретные гадания с целью узнать будущее относительно императора; за другие гадания, признаваемые языческой религией, не преследовали. В последние годы Константин Великий пытался отменить sacrificia – кровавые жертвы. Если не был приведен в исполнение этот закон, то только потому, что эта мера для многих была неприятна.

Таким образом, совершенно справедливо, что положение религии при Константине Великом должно быть рассматриваемо, как Parität, – как равенство между религиями. Константин Великий старался соблюдать это

равенство всюду, даже в мелочах, например, в символических изображениях на монетах встречаются символы и христианские, и языческие, хотя с течением времени начинают преобладать символы христианские. Все это, очевидно, несколько не определяет Константина как лицо, которое заявляет формально о том, что он более не язычник, а христианин.

Однако он, хотя и медленно, но верно приближался к тому, чтобы христианство сделать религией господствующей. Сам оставаясь на нейтральной почве, он, однако, детям дал христианское воспитание, чем поставил их в невозможность соблюдать нейтралитет. Всем было очевидно, что такое мероприятие Константина сменится торжеством христианской религии. Думать, что Константин это сделал без сознания превосходства христианства, нельзя; если бы этого сознания не было, Константин и детей своих воспитал бы так, чтобы они могли играть ту роль, которую играл он, – однако, им готовил он лучшее будущее.

Сам Константин приближался к христианству постепенно ¹²⁶. Языческие писатели замечают в его характере не прогресс, а регресс. По замечанию одного из них, Константин Великий «начал как муж, кончил как почти отрок» (раене руер). Энергия его характера ослабевала, и, вероятно, это отозвалось на его решимости принять христианство: он, хотя и желал креститься в водах иорданских, но отлагал свое крещение. Это обстоятельство не представляло ничего странного с точки зрения современников Константина Великого. У Константина не доставало только веры в самого себя, а не веры во Христа. Он надеялся таинственно очиститься в крещении, чтобы вступить в будущую жизнь совершенно чистым.

Правда, против этого христианского его настроения указывают на то, что некоторые его деяния были нехристианские. Указывают на казнь Максимиана, тестя Константина, Лики-ния, зятя Константина, Ликиниана, сына Ликиния, наконец, Криспа, сына Константина.

Казнь Максимиана была делом политической необходимости. Максимиан, по условию с Диоклетианом, должен был через 20 лет отказаться от титула августа и сложить порфиру. Но он сделал это против своей воли. В это время войска, бывшие в Британии и Галлии, провозгласили августом Константина, а римские войска (преториане) – Максентия, сына Максимиана. Для Максимиана это было хорошим поводом захватить корону. Он явился в Рим, попытался побудить Диоклетиана возвратить ему правление и даже попытался возбудить римские войска против сына. Но осмеянный, он должен был бежать в

Галлию. Здесь он встретил Константина и отдал ему с титулом августа руку своей дочери Фаусты. Отношения между Константином и Максимианом были непрочны. Максимиан распустил молву, что Константин умер в походе против галлов, чтобы самому завладеть короной. Константин сослал его в Марсель с тем, чтобы он жил там, как частный человек. Но Максимиан не остановился на этом. Он предложил дочери Фаусте быть участницей в убийстве ее мужа. Фаусте, таким образом, предстоял выбор между отцом и мужем. Но она предпочла мужа и открыла ему замыслы отца. Когда Максимиан шел с кинжалом с целью убить Константина, раб, спрятанный последним для наблюдений, схватил его, и уличенный тесть был казнен.

Что касается казни Ликиния, то говорят, что Константин Великий карал Ликиния *contra fidem sacramenti* – против клятвенного обещания пощадить его жизнь. Но это весьма веское выражение уничтожается показанием, которое читается в Anonymus Valesianus (pars prior, Origo Constantini imperatoris, часть первая, Происхождение императора Константина), источнике, имеющем бесспорно историческую ценность: «tumultu militari-bus exigentibus in thessalonica jussit occidi» («когда воины подняли мятеж в Фессалонике, он повелел совершить казнь»). Никакое клятвенное обещание не может иметь постоянной действительности, если противная сторона принуждает нарушить обещание. Например, государство NN дало обещание щадить другое государство PP. Но если государство PP вторгается с вооруженной силой в государство NN, то странно было бы, чтобы государство PP продолжало щадить NN. Опасались воины, как бы Ликиний в Фессалонике не устроил заговора, и вынудили у Константина повеление казнить его.

Нравственным пятном в жизни Константина остается еще казнь сына Ликиния – Ликиниана. Но принудить к этому могли Константина те же легионы, преданные ему. Что они способны были принудить Константина к такому поступку, об этом свидетельствует факт избиения ими родственников Константина, детей Феодоры, второй супруги Константия Хлора. По смерти Константина, из преданности Константину и его детям они не желали, чтобы были другие претенденты на его престол.

Указывают, наконец, на казнь сына Константина – Криспа (от первой супруги его Минервины). Дело это чрезвычайно темно, и нет причин не доверять рассказу язычника Зосима, в котором замечено, что сам император раскаялся в этом поступке и поставил убитому статую с надписью: ἡδικημένω (жертве несправедливости). Казнь была обставлена как-то таинственно, и очень возможно, что Криспа обвиняли в том, что он

задумал против отца заговор. Во всяком случае, было ли это преступление политическое, или семейное недоразумение (обвинение в прелюбодеянии с Фаустою, которая тоже скоро была казнена) – трудно сказать.

II. Значение национальных особенностей греков и римлян и традиций римского государства и христианской церкви при установлении отношений между церковью и государством

Другой деятель в определении отношений между церковью и государством – сами члены христианской церкви. В то время христианство в главной своей массе совпадало с пределами классического мира, и сложившиеся под влиянием естественных задатков и истории черты национального характера греков и римлян привнесли свою долю влияния в практическую выработку подробностей этих новых отношений.

С представлением о греках естественно возникает мысль о народе, богато одаренном умственными способностями, со славой заявившем себя в философии, науке, искусстве, – народе с пламенным чувством свободы, с ненавистью к тирании, племени республиканском по преимуществу. Скромно, почти в тени является наряду с идеальным греком фигура римлянина, с его ограниченным кругозором, бедностью теоретических начал, слабостью умозрения, с практицизмом часто сухим, с узкою положительностью. Мировая империя, которую осуществили властительные римляне, цезаризм, явившийся как завершение их исторического развития, часто ниспадавший до деспотизма, не говорит в пользу энергии чувства свободы, присущего римской расе. И когда мы только подумаем, что с Константина Великого политический центр тяжести переносится с латинского запада на греческий восток, то, по-видимому, остается только приветствовать это счастливое историческое совпадение. Однако подробное рассмотрение дела представляет его в другом свете.

Вопрос об отношении между церковью и государством, по своему существу, есть юридический. Между тем юридические начала, которыми жил греческий мир, не возбуждают ни в ком особенного интереса, тогда как юридический смысл римского народа всегда был предметом почтительного удивления ученых. Римляне были недалеки в области умозрения, под пером их мыслителей философские вопросы весьма скоро получали узко практическую постановку; но зато этот народ был силен административным, организаторским талантом; он умел властвовать, но умел и управлять. Между тем этого дара именно и недоставало грекам. В цветущий период своей истории они никогда не могли образовать из своих

республик плотного, солидарного политического целого; даже когда гегемония в греческом мире перешла в мощные руки государей Македонии, и тогда центробежные силы взяли верх над центростремительными: монархия Александра не пережила его. Склонный более к умозрению, грек естественно расположен был сосредоточить все свое внимание на развитии догматической мысли и оставить в забвении область практических отношений.

Равным образом, одушевлявшее греков чувство свободы едва ли дает их национальному характеру много преимуществ перед римлянами. Свобода греков – понятие очень относительное; их постоянный трепет перед тиранией, может быть, был одним из спасительных инстинктов, в помощи которого они нуждались более, чем другие народы. В самом деле, в правлении самых чистых представителей греческой расы, афинян, весьма сильно дает себя знать личное начало. История Афин довольно полно может быть изложена в биографиях знаменитых лиц, стоявших во главе их республики; это едва ли возможно сказать относительно Рима. У греков в разряде исторических деятелей преобладают люди высокоталантливые; у римлян – более или менее посредственные; там имеет больше значения гений индивидуума, здесь – сложившаяся система. Герои греческого мира управляли судьбами своего отечества в смысле гораздо более полном, чем это можно сказать о римлянах. В отношениях этих двух народов к своим представителям есть значительная разность. Государственные люди Афин были более, чем доверенные лица народа, это были его любимцы; римские консулы обыкновенно были просто чиновники. Римский консул по прошествии срока естественно стуживался, сходил в почетный ряд консуляров. Для исторических деятелей Афин не было этого срока: они стояли во главе управления всю жизнь; если же они оставляли свой пост, то была народная опала. Они кончали даже хуже, – почти государственной изменой: припомните Фемистокла. Афиняне любили своих выдающихся деятелей; если же их только уважали, то их уже начинали бояться, и спешили избавиться от их присутствия остракизмом. В этой практике чувствуется признание беспомощности перед обаянием умственной силы, неспособности удержать его деятельность в должных границах. Афинянин колебался между крайностями бунта и благоговения. Римляне умели просто уважать своих героев: в то время как квириты воздавали заслуженную честь своему чиновнику-генералу, верные ему солдаты забрызгивали его грязью как частного человека. Личность героя в Риме значила не очень много; сцена римского триумфа на улицах Афин просто невероятна. В Греции государственный человек мог увлечь за собой

общественное мнение до того, что становился тираном своего подвижного, часто легкомысленного народа; тирания в Афинах имеет гражданский характер. В Риме даровитая индивидуальность немного могла сделать против твердо установившихся форм правовых отношений; и если тиранов знавали и в Риме, то они все же должны были опираться на грубую военную силу. Тирания в Риме была господством милитаризма.

Еще одно обстоятельство значительно повлияло на характер греков: при их любви к свободе, они подпали железной власти Рима, и никогда не могли свергнуть с себя этого ига. Рабство даже на устойчивых римлян действовало разлагающим образом, даже их оно нравственно принижало. Грека оно просто подавляло: не будучи в силах добиваться простора открытым путем, он действовал темными средствами, шел к нему окольным путем интриг, заговоров, лукавства и мести. Эти низкие проявления сделали греков ненавистными для римлян: Ювенал, далеко не в розовом свете представлявший нравственное состояние своих соотечественников, о греках говорит с глубоким презрением: *patio tota comoea*; они представляются ему насквозь фальшивыми и низко льстивыми. Эта сторона греческого характера, конечно, не может быть допущена без сильных ограничений; разложение коснулось, конечно, главным образом, культурных слоев греческого племени; притом не все говорившие по-гречески были чистыми греками. Но и смесь национальностей не всегда их облагораживала.

Во всяком случае, эти два классические народа противостоят один другому как более упругий, суровый, прямой и устойчивый, – и с другой стороны – более утонченный, мягкий, иногда легкомысленный, непостоянный, уклончивый до лукавства и хитрости, льстиво-искательный. Оба эти народа имели свои достоинства и свои недостатки. От римских христиан естественнее ожидать более стойкой, главное систематической защиты церковной свободы против возможного покушения на нее государственной власти. Но они могли преувеличить значение спорных вопросов и из борьбы за свободу сделать борьбу за преобладание. Греческий христианский мир, после трех веков страданий, легко мог поддаться обаянию новых отношений христианского государя и ослабить необходимый контроль над его действиями. Ради догматических преобладающих интересов грек легко мог поступиться некоторыми формальными прерогативами. Первые могли решить вопрос об отношении между государством и церковью неправильно, из вопроса о свободе сделать вопрос властолюбия; в характере греков были задатки для того, чтобы не решить этого вопроса вовсе, не понять его в его простейшей,

элементарной постановке, с слишком большим доверием положиться на действия благорасположенного государя и начать борьбу за церковную свободу лишь тогда, когда притязания государственной власти коснутся области догматических верований.

Само собой разумеется, что подобное влияние национальных различий трудно оправдать в каждом частном факте; поведши дело таким образом, мы непременно встретим множество ис' ключений. И это понятно. Главный колорит исторических фактов зависит от общих свойств и слабостей человеческой природы: римлянин всего чаще действует так же, как и грек, по тем же мотивам, по каким стал бы действовать и германец, и славянин. То, что привносит национальный элемент, слабо, но постоянно отражается во второстепенных тонах общего колорита; но в конце концов дает такую сумму влияний, что римская церковь ведет сильную борьбу за мировую власть, за господство над государством, тогда как восточную церковь никогда нельзя было обвинить в серьезном посягательстве на права государства.

Кроме личных особенностей императора Константина, с одной стороны, и национального характера греко-римских христиан – с другой, на отношения церкви и государства должны были влиять, и даже более чем что другое, исторически сложившиеся черты этих членов образующегося союза.

Император волей или неволей должен был являться представителем традиций античного государства, а эти традиции таковы, что они всего более вели к отрицанию равноправности нового союзника. Римское государство исторически развивалось совместно с римским культом, в строгом смысле включая его в себя, как часть в свое целое. О разделении церкви от государства, о принципиальном различии религиозных и политических учреждений в предшествующей истории Рима не было и речи. Напротив, история его сложилась так, что он не имел повода узнать своеобразный характер этих учреждений. Как религия естественная, религия римского народа заключала в себе слишком мало таких нравственных элементов, которые могли бы возложить на римский народ обязанности, противоположные его политическим задачам и стремлениям. Коллизии между религией и государственностью не могли быть значительно сильнее, чем возможные в современном государстве столкновения различных ведомств. Серьезных столкновений не могло быть. Да и там, где религия давала чувствовать свое значение государственной власти (разумеется, где этот авторитет был факт, а не ораторская фраза), и в этих случаях религия чаще всего оказывалась

только ширмой, за которой действуют органы аристократической партии. В доказательство смешения государственного и религиозного начала можно сослаться, например, на то, что те же патриции, в руках которых сосредоточены были и важнейшие государственные должности, были и жрецами. Наконец, с Августа римские императоры были верховными первосвященниками. Соединение в одном лице этих званий могло лишь усложнять задачу.

Христианам приходилось ведаться с силой привычки. Не в том дело, чтобы христианские императоры стали сознательно и намеренно действовать как pontifices maximi христианской Церкви. Но то опасно, что римский император привык все окружающее окидывать взором неограниченного властелина; для него необычно было видеть предел своей воле, простиравшейся на все государство, следовательно и на его религию. Прерогативы звания pontifex maximus входили как неотъемлемая часть в его сознание о себе как верховном, самодержавном государе. Сохраняя за собой полноту самодержавных прав, христианский император несознательно мог заявлять такие притязания, в основе которых лежит его звание первосвященника языческого культа. А при различии в основном тоне религии христианской и языческой (последняя была по преимуществу внешний культ, первая – внутреннее убеждение в догматической истине) эта старая закваска могла перенести насилие с поверхности вовнутрь могла отзываться давлением на самые глубокие тайники человеческого духа. Официальный религиозный синкретизм не мог не притупить тонкой восприимчивости к оттенкам религиозных понятий; их мало ценили. А в христианстве в этих оттенках иногда заключается вся сущность догмата. Следовательно, синкретизм мог отозваться и человеческой терпимостью к различию догматических мнений, и – бессмысленным насилием над этим разномыслием, как неважным и несущественным.

Совершенно противоположны были исторические традиции христианской церкви. Она несла с собой дух независимости и религиозной свободы. В продолжение трех веков она существовала как государство в государстве; гонимая им она все-таки была независима от него в своей внутренней жизни в своем устройстве. В то время, когда все государственные права сосредоточивались в руках императора, каждый член церкви располагал правом голоса при выборе членов своей иерархии. И христиане умели пользоваться этим правом так дельно, что римские государственные люди с прискорбием ставили их в пример квиритам.– Благодаря этому, христианская церковь обладала организацией уже

окрепшей, нравственная зависимость мирян от клира, клира от епископов, священная власть последних, – все это установилось настолько прочно, что с успехом могло выдержать внешние давления.

Сознание разности между тем, что принадлежит Богу и что кесарю, – в древний период церковной жизни выяснилось на самом существенном пункте, в вопросе о свободе религиозного убеждения. Классическое государство допускало Поклонение только божествам, им признанным, официально дозволенным. Принцип законодательства, по воззрению Цицерона, что никто не должен почитать никаких богов, nisi publice adscitos, кроме признанных государственной властью. С этой отрицательной стороной тесно связана была положительная: дозволение переходило в принудительное обязательство. Меценат советовал Августу: «Ненавидь и наказывай тех, которые вводят чужих богов. Почитай богов по обычаю предков и принуждай – *συνάγκαζε* – других почитать их». Напротив, христианин не признавал в области религии никакого другого законодательства, кроме своего собственного религиозного чувства. Официальной религии классического государства, единственно дозволенной, исповедание которой было обязательно для всех и гарантировалось принудительными мерами, – христиане противопоставили свободу вероисповедания. В делах веры христианин не признавал другого законодательства, кроме своего собственного религиозного чувства и совести, выразившихся в определенном религиозном убеждении. Христианские писатели не только высказали этот принцип, но и обставили его весьма сильными психологическими мотивами.

«Каждый человек, – писал Тертуллиан, – имеет естественное право и власть почитать то, что он признает достойным поклонения. Религия известного человека никому другому не приносит ни вреда, ни пользы. Но нерелигиозно принуждать кого бы то ни было к религиозному почтению. Его должно воздавать добровольно, не вследствие насилия; потому что и жертв требуют от свободного расположения духа. Следовательно, если вы и принудите нас принести жертву, вы не сделаете этим ничего угодного богам вашим. Они не могут желать жертв подневольных, если только они не притязательны, а Бог не может быть таким» (Ad Scapul. 2). «Смотрите, не послужит ли доказательством вашей нерелигиозности и то, что вы отнимаете у нас религиозную свободу и налагаете запрет на наше стремление к Божеству, так что мне не позволяют почитать, кого я хочу, и принуждают меня почитать, кого не хочу. Ведь никто, ни даже человек, не пожелает, чтобы его чтили поневоле» (Apologet. 24).

«Нет нужды прибегать к насилию, – писал Лактанций, – потому что нельзя вынудить религии; чтобы возбудить ее добровольно, нужно действовать словами, а не ударами (*verbis potius, quam verberibus*). Нужно защищать религию не убивая, но уми-Рая; не жестокостью, а терпением; не злодеянием, а честностью. А если ты вздумаешь защищать религию кровопролитием, истязаниями, злодействами, – ты не защитишь, а опозоришь и оскорбишь ее. Ибо нет ничего в такой мере свободного (добровольного), как религия, и если в приносящем жертву нет сердечного расположения, то религия уже подорвана, уже ее вовсе нет (*jam sublata, jam nulla est*)» (*Instit. divin. V, 19*).

Как видно отсюда, христиане вступают в новый период с ясно осознанными и прекрасно поставленными началами религиозной свободы. Вопрос сведен с почвы, так сказать, догматической на чисто нравственную: языческому правительству делают упрек не в том (только), что оно привлекает людей к поклонению ложным богам, но в том, что оно прибегает к насилию, действует не убеждением, а принуждением, и через то вступает в противоречие с самым существом религиозных отношений. Равным образом, и организация церковного общества приняла такие устойчивые формы, что оно с успехом могло выдерживать внешние давления: нравственная зависимость мирян от клира, низшего клира от епископа, основанная на вере в божественный, сакраментальный характер священства, с успехом могла противостоять внешним давлениям.

Таковы теоретические возможности для развития правильных или неправильных отношений между церковью и государством. Представителями этого нового союза являются, с одной стороны, – государь, понимающий христианство неглубоко, расположенный рассматривать его как политическую силу, которая может стать прочной основой государственной системы, – но способный и ценить его за то, – верующий без сильного энтузиазма, но искренно. Его душа не закрыта для благотворных влияний представителей христианства; он, видимо, расположен вполне отказаться от языческих верований, но может бессознательно стать в то положение в отношении к христианству, какое занимал в языческом культе, как его верховный представитель. С другой стороны, верующие, с явным, исторически сложившимся сознанием своей независимости от государства, по различию национальных характеров – одни, способные отстаивать эту свободу от внешней силы [лишь нерешительно, неумело, другие – [готовые превратить борьбу за свободу в борьбу за преобладание.

III. История отношений между Церковью и государством со времени Константина Великого 127

1. Религиозная политика Константина Великого и его сыновей

В чем же выразились фактически эти отношения между церковью и государством в первое царствование христианского императора?

Признавало ли государство за церковью право на существование ее, как самостоятельного общества, имеющего свою определенную задачу, которую оно может и должно разрешить своими средствами? Теоретически, в ясных формулах на эти вопросы не дано еще точного и определенного ответа, но насколько можно судить о нем, он был бы положительным. Однако практически важный в этих отношениях вопрос лежит дальше этих общих формул. Его можно определить так: если христианская церковь есть такой институт, в благосостоянии и всестороннем развитии которого государство не может не быть заинтересовано, то как со своей стороны оно может содействовать его процветанию? Вопрос, словом, шел о способе покровительства церкви со стороны государства. Что оно может покровительствовать ей, в этом не сомневались; что оно – с своей стороны, как институт самостоятельный, может покровительствовать ей, не уклоняясь от специальной цели, об этом не было и речи. Но какие средства для этого воздействия? Должно ли государство ограничиться только отрицательными мерами, устраняя чисто внешние препятствия, которые оно само положило на пути церковной жизни? Или оно может воздействовать на нее и положительно, создавая благоприятную для нее внешнюю обстановку, – или проникая непосредственно в область внутренних церковных отношений? Наконец, в этой последней роли не может ли оно признать за собой известного права над церковью?

Первые шаги Константина Великого, как покровителя церкви, таковы, что их трудно осудить даже стоя на точке зрения самого строгого невмешательства государства в дела церкви. Доселе государство не признавало христианства, запрещало присоединяться к этому обществу; во время гонения были конфискованы или распроданы в частную собственность церкви и церковная недвижимая собственность. Миланским эдиктом 313 г. Константин дозволил принимать христианство всем, кому угодно, приказал возвратить христианам отнятые у них имущества и запретил привлекать христиан к участию в общественных языческих жертвоприношениях. Как общество признанное законом, христианская церковь утверждает в своем праве принимать дары по духовным

завещаниям. Клирики освобождаются от обременительных общественных должностей и повинностей, и в этом случае на них распространяется привилегия, которой давно пользовались не только языческие жрецы, но и медики, риторы, предстоятели иудейских синагог. Прекращается судопроизводство и другие работы в «достопочтенный день солнца, «*venerabili die sous*» (321 г.). Словом, в покровительстве Константин до сих пор не выходит из роли обыкновенного законодателя, а в последнем законе – он выглядит даже как *pontifex maximus*. Никакого вторжения в пределы церкви не видно; устраняются лишь внешние искусственные преграды, и открывается большой простор для деятельности ее членов.

Своеобразное отношение Константина к христианству, руководящий им политический расчет просвечивает лишь в одной черте закона, правда, одного из самых первоначальных, изданного в 313 г. В этом эдикте, данном на имя Анули-на, проконсула Африки, сказано, что свобода от всех повинностей предоставляется «клирикам католической церкви, в которой председательствует Цецилиан». В этих незначительных, по-видимому, словах, скрывается тот смысл, что на клир еретиков и раскольников эти права не распространяются. Очевидно, Константин, при его воззрении на христианство как на силу, которая должна упрочить связи государства, действовал бы против своей цели, если бы стал на счет государства поддерживать аномальные явления в христианстве, ослабляющие его единство.

Этот эдикт послужил поводом к целому ряду сношений Константина с церковью по вопросу о донатистах. В том же 313 г. тот же самый проконсул Анулин переслал Константину *libellum* донатистов, в котором они обращаются к нему как справедливому государю, сыну того Констанция Хлора, который один не был гонителем христиан, – и просят дать им судей из Галлии, чтобы покончить их спор с Цецилианом, епископом карфагенским. По назначению Константина состоялся собор (в октябре 313) в Риме под председательством папы Мельхиада (15 итал. епископов и 3 галльских); он решил дело против донатистов. Те опротестовали этот приговор на том основании, что отцы собора недостаточно обследовали некоторые важные пункты их жалобы. Константин поручил расследовать этот вопрос на месте в Африке проконсулу Элиану, и назначил новый собор в Арле 314 г. (в августе). Соборное решение было опять не в пользу донатистов. Однако они не остановились и на этом и – апеллировали к суду императора. Это возбудило сильное негодование в Константине. «Какое безумное упрямство просят от меня суда, тогда как я сам ожидаю суда Христова

Приговор епископов должно принимать так же, как если бы сам Господь председательствовал на суде». Сначала Константин не признал себя компетентным расследовать дело, решенное на соборе; потом уступил постоянным просьбам донатистов, которые нашли себе поддержку в придворных сферах, а может быть думая предотвратить и беспокойства, которые могли произвести недовольные судом донатисты. На этот раз император приговорил в 316 (в ноябре) их епископов к изгнанию и приказал конфисковать их церкви. Этот приговор в 321 г. был отменен, – и отщепенцам предоставлена была полная религиозная свобода, которой они и пользовались до самой смерти Константина.

Таков был ход этого оригинального дела. Это был первый Урок практики невмешательства в церковные дела, данный императору, может быть даже и оглашенному язычнику, христианскими епископами. Несколько аналогичный пример в этом ро-Де представляет дело Павла Самосатского. Этот вельможный епископ, низложенный собором, не хотел оставить занимаемого им епископского дома. Низложившие его вынуждены были прибегнуть к содействию полицейской силы, и просили императора Аврелиана об изгнании непокорного епископа. Язычник император решил дело в пользу тех, с кем поддерживают общение епископы Рима и Италии. Дело донатистов не имеет за себя даже подобного оправдания. Эти люди настолько мало уважали внутреннюю свободу церковных отношений, что прямо начали с светской власти. Едва ли их мотивы были совсем бескорыстны: если бы суд признал их епископами кафолическими, это был бы для императора прекрасный повод распространить, а то, может быть, и перенести на них те привилегии, которые он предоставил кафолическому клиру; ознакомление императора с их делом для донатистов представлялось, таким образом, весьма и весьма неизлишним. Их жалобы ставят императора в необходимость против своего желания вмешаться в дело чисто церковное. Их протесты против приговора римского собора заставляют императора ввести в этот судебный процесс в качестве следователя гражданского чиновника; к счастью, его роль ограничивается чисто архивной справкой. Новый приговор Арль-ского собора тоже не удовлетворяет их, потому что он против них, и они от церковного суда апеллируют к суду императора... точно его приговора, хотя бы для них и благоприятного, было достаточно для того, чтобы сообщить им характер кафолического. Император показал первый пример вмешательства в дела церкви. Но в поведении донатистов так сильно просвечивает эгоистическая подкладка, а император так долго – для самодержавного государя и для pontifex maximus, так добросовестно

противится призыву вмешаться в это церковное дело, что приходится признаться, что если в этом процессе кто стоял ниже своего положения, то это был не император *.

Из дела донатистов Константин Великий мог вывести два следствия: а) есть представители христианства, которые готовы признать за ним весьма широкое право на вмешательство в церковные дела, поставить его компетенцию в них даже выше соборов; б) репрессивные меры, принятые с целью установления церковного единства, не всегда приводят к цели.

Не лишено интереса то обстоятельство, что в 347 г. Донат отказался принять подарок от комиссаров императора, заметив: «Какое дело императору до церкви?» А в V в. Петилиан, епископ донатистов, весьма сильно защищал против Августина свободу совести.

Дальнейший случай вмешательства Константина в церковный вопрос имел место на востоке. Это был арианский спор. Как и в первом случае, Константин выступил защитником интересов церковного мира. Различие лишь в том, что он здесь сам вмешался в это дело без апелляции. Это было дружелюбное увещание к примирению; но так как император весьма слабо понимал догматическое значение вопроса, то он и не мог создать базиса для примирения между спорившими. Вероятно, разъяснения окружавших его епископов указали ему как на средство для восстановления церковного мира на вселенский собор. Роль, которую отцы собора предоставили Константину, была довольно значительна. Его вмешательство, вероятно, сильно расположило некоторых к принятию выражения «единосущный». «Выслушав это изложение нашей веры, – пишет Евсевий кесарийский, – никто не нашел в нем повода к противоречию; напротив, и сам боголюбивейший царь наш – первый засвидетельствовал, что оно совершенно православно; „так сказал он, и сам я мыслю», и повелел принять его всем, подписать эти догматы и соглашаться с ними, прибавив только одно слово: „единосущный“». Император держит здесь речь; тон ее слишком высокий для человека, который был, с христианской точки зрения, не более как оглашенный. Он располагал, по-видимому, правом голоса, хотя и совещательного. Догматическая проницательность императора в это время была так еще ограничена, что он очень смутно представлял себе значение слов: «рожденного прежде всех век». Собор окончился осуждением арианства и низложением главных его приверженцев. Император, со своей стороны, сделал распоряжение о ссылке упорных приверженцев арианства, приказал называть ариан позорным именем порфириан и сжигать сочинения ариан под угрозой смертной казни тому, кто попытается скрыть их.

Таким образом, с первого вселенского собора начинается преследование еретиков за веру мерами уголовного правосудия. Энергичное сознание бессмысленности религиозного преследования, несоответствия его с самым существом религиозного чувства, – видимо затемняется. По крайней мере, эти действия Константина не были опротестованы отцами собора. Этот момент имеет глубокую важность в истории отношений между церковью и государством. – Нет надобности считать подлинной речь от имени собора императору. «Причиной же настоящего собрания и рассуждений наших – неистовый Арий... Ибо едиnorodного Сына и Слово Отчее он не признает единосущным и равным Отцу... Повели, государь, чтобы он оставил свое заблуждение, не восставал против учения апостольского, или, если остается упорным в своем нечестивом мнении, изгони его из общества православной церкви, да не колеблет он более нечестивыми мнениями веры душ слабых» (Apid Gregorium presbyterum Caesariens). Но во всяком случае факт тот, что соборному определению придается значение государственного закона; церковное осуждение еретиков сопровождается и карательными мерами против них со стороны государства, и отцы собора, насколько известно, ни единым словом не протестуют против такого усердия императора. Вопрос здесь даже не о том, что этим фактом нарушались красноречиво защищаемые христианскими апологетами права совести, свободного религиозного убеждения (насилие над душой человеческой, превосходящее даже практику языческих государей; там: принеси этой статуе жертву и думай о ней про себя, как знаешь; здесь: перестань о Сыне Божием думать, как ты думаешь).

Обобщите только этот единичный факт, примите за общее правило, что определение соборов сопровождается известными гражданскими следствиями. Тогда государство должно будет предупредительно предоставлять свои уголовные кары в распоряжение или всякого собрания епископов, которое усвоит себе название святого собора, или не всякого, а только некоторых из них.

Опасные последствия первого ответа слишком очевидны. Но не менее опасно допустить, что такое значение должны получить лишь некоторые соборы. Тогда возникает вопрос о критерии, и государство, и, конечно, уже только оно одно, призывается различать истинные соборы от ложных, законные соборы от противозаконных соборы. Открывается широкий путь для вмешательства государства в дела церкви. Должно же оно знать, чему оно оказывает содействие своей сильной рукой, а следовательно оно должно и сознавать себя компетентным в церковных вопросах,

административных и догматических, которые могут быть обсуждаемы на соборах. И против такого контроля над соборами, против этих притязаний государства не могут возражать по существу представители церкви, не отрицая вместе с тем и его права оказывать покровительство церкви мерами давления. Между правом государства оказывать содействие тем религиозным обществам, которые оно признает благотворными, и правом карать тех, которые от этих обществ отступают, лишь за самый факт отступления, проходит та, как кажется, непреложная граница нормальной церковной политики, которая в 325 г. была нарушена.

Видимо, Константин ко времени Никейского собора значительно отделился от той точки зрения, на которой он стоял в 313 г. Однако и в 325 г. он был не ниже своего положения, – имел достаточно самообладания, чтобы отклонить от себя суд над епископами, которые обратились к нему с массой прошений друг на друга; свое уважение перед священным характером этих представителей церкви император высказал в таких словах: если бы я увидел епископа на месте прелюбодеяния, я прикрыл бы его своей порфирой, чтобы только это зрелище не соблазнило зрителей.

За обедом, который император дал отцам собора, он сказал им: «Вы – епископы внутренних дел церкви, я – поставленный от Бога епископ внешних дел» (των εἰτῆς ἐκκλησίας и των ἐκτός). Этим словам придают весьма важное значение, – что не совсем [точно]. Это была скорее шутка, любезность, чем серьезная программа церковной политики. Однако по сознанию историка-панегириста [Евсевия], это выражение верно характеризует положение, занятое Константином. Смысл этих слов находят темным. Лучший комментатор их, конечно, сам Евсевий; а по его мнению, из этого принципа вытекали попечения Константина о том, чтобы руководить, насколько от него зависело, всех подданных по пути спасения, – его законодательство, направленное к ограничению языческого богослужения, то живое участие, какое он принимал в церковных соборах, увещая всех к единомыслию, убеждая упорствующих, поощряя знаками своего благоволения тех, которые выражали примирительное настроение. В этих же видах Константин позволял себе действия церковного характера: он читал в своей консистории Священное Писание, говорил своего рода проповеди придворным, заботился – по своему – о распространении христианства, составлял молитвы для своего войска и т.п. Таким образом, епископат Константина простирался на всех его подданных, как язычников, так и христиан, и ограничивался не одной только политической стороной, гражданскими их правами, но прежде всего и более всего направлялся на религиозные отношения: епископ

внешних дел ограничивает свободу языческого культа-и созывает соборы и принимает живое участие в них ¹²⁸.

В своих отношениях к христианской церкви Константин идет в том же направлении: он низлагает ариан, посылает их в ссылку, возвращает их оттуда, когда они изъявляют желание раскаяться, сам принимает исповедание веры от Ария, отдает распоряжение о присоединении его к церкви александрийской и константинопольской. Впрочем, нельзя ставить строго ему в вину ссылки св. Афанасия александрийского. История этого дела служит новым свидетельством, что император стоял нравственно выше окружавшего его епископата: он предоставил епископам церковным порядком расследовать взводимые на Афанасия обвинения, и александрийский епископ вынужден был у императора искать той справедливости, которой он не нашел перед трибуналом своих собратий. Последние распоряжения императора в этом деле весьма характерны: если бы он не сослал Афанасия в Галлию по обвинению его в политическом преступлении, а предоставил бы этот процесс его естественному ходу, то мир увидел бы целый собор епископов на суде у императора мирянина.

Отношения церкви к государству, как они сложились в царствование Константина, конечно не идеальны. Император отказывается от занятого им первоначально положения, от своего благодетельного для церковной жизни нейтралитета, и позволяет себе довольно часто вмешиваться в дела церкви. Не став еще ее сыном, он действует как ее покровитель, даже как руководитель. Его отношения к ней не ограничиваются созданием благоприятных для ее существования условий. Но трудно сказать и то, приобрело ли в его сознании это вмешательство характер правовой. Сфера, в которой живет и действует Константин Великий, весьма благоприятна для развития власти на счет церкви. Кажется, скорее слабость, чем тонкое понимание положения вещей руководили поведением большинства приближенных Константина: его окружает душная атмосфера придворной лести; его действия, в которых заметно стремление к блюстительству церкви, не опротестованы; всякий шаг его в этом направлении отмечен сочувствием его панегириста-историка. Император встречал мало преград, и можно дивиться не тому, что он переходил ту границу, которая отделяет Божье от кесарева, – а тому, почему он не нарушал ее чаще. Замечательно, например, уже то, что он сослал епископов, несогласных с собором, но не замещал их места своей властью. Он всегда действовал по лучшему своему разумению церковных интересов, но далеко не всегда имел подле себя хороших советников, которые раскрывали бы ему истинные потребности церкви. Не он создал своим влиянием тех, которые его окружали: они

выбраны были свободным голосом независимой церкви, и то, что было в устанавливающихся отношениях неправильного, зависит не исключительно от личных несовершенств Константина, но и от недостатков нравственных и интеллектуальных самих членов церкви ¹²⁹”).

При ближайших преемниках Константина эти отношения не изменяются к лучшему. Напротив, дети Константина, в особенности Константин, идут еще далее по тому направлению, которому следовал отец их в последние годы.

Константин (337–361), не наследовав лучших сторон характера своего отца, его умеренности, политического смысла, осторожности, – в увеличенном объеме совместил в себе его недостатки, склонность к деспотизму, к жестокости, при слабости характера, открывавшей сильный простор всяким придворным влияниям; его лукавство, мстительность, даже вероломство, показывают, как мало в нем было личного величия. В лице Константина мы в первый раз в истории встречаем тип богослова на престоле. Преобладание интересов церковных над государственными лучше всего видно из слов самого Константина. Устранение от управления церковными делами такого преступного человека, как Афанасий Великий, доставило бы императору больше отрады, чем его счастливые победы над Магнентием и Сильваном.

Действия Константина против язычества принимают агрессивный характер. Он открыто вступил в борьбу с язычеством, издавая против него законы. Закон 341 г. требовал прекращения **суеверных** языческих культов (*superstitio*) и уничтожения кровавых жертв (*sacrificatio*). В 353 г. последовало запрещение ночных жертвоприношений, а в 356 г. назначены были страшные наказания за жертвы ¹³⁰. Но эти законы исполнялись там, где удобно было исполнять их. В Риме же, переполненном язычниками, их нельзя было исполнять. Симмах говорит, что когда Константин был в Риме, то, проходя по городу, он восхищался архитектурой, расспрашивал о надписях статуй. Чествование идолов в храмах продолжалось. Только не приносились кровавые жертвы. Внешней силой пытался он действовать и против тех, кого считал еретиками. История преследований Афанасия Великого представляет не один пример – можно сказать – войны государя против своего подданного. Когда хотели арестовать его, к Александрии двинуты были форсированным маршем войска из Ливии и верхнего Египта. Пять тысяч солдат, готовых к бою, потребовалось для того, чтобы произвести обыск в церкви св. Феоны (356 февр. 9). Когда же, несмотря на эти энергичные мероприятия, Афанасий Великий успел скрыться, то для поимки его по эдиктам императора двигались трибуны, префекты, ко-

миты, даже армии; назначены были награды тому, кто выдаст Афанасия, живого или уж хоть мертвого; отправлено было послание к князькам абиссинским с просьбой не принимать Афанасия; чиновники императора обыскали многочисленные **монастыри** Египта, и все было бесполезно.

Несмотря на эти грубые, внешние меры, признание – в теории – церкви особым от государства обществом остается во всей силе. Исчезает дух правильных отношений, но – спасается форма. Единодержавный император римский чувствует слабость своей власти в делах церковных, сознает, что его декретов не достаточно для низложения одного даже епископа александрийского, и не щадит никаких усилий для того, чтобы санкционировать свои действия авторитетом собора. Император вмешивается в выбор епископов константинопольских, приходит в ярость, когда узнает, что эта кафедра замещена без его соизволения, незаконно переводит Евсевия никомидийского в Константинополь. Но чаще всего прикрывает себя авторитетом какого-нибудь собора. Едва ли когда собиралось так много соборов, как при Константине, и не без основания жаловались, что разъезды епископов на соборы по повелению Констанция истощили все средства ведомства почт империи.

Что свободы на этих соборах было немного, это можно предположить с первого раза. Хитрые махинации придворных епископов, тонкий по форме, но сильный нравственный гнет, были еще не последними средствами к тому, чтобы превратить эти церковные учреждения в слепое орудие арианской партии. На Миланском соборе 355 г. император потребовал от епископов прямо и решительно, чтобы они подписали осуждение Афанасия. Те заявили, что это будет против канонов. «Чего я хочу, то вам и канон, – загремел на них император, – епископы сирийские позволяют мне говорить таким образом. Или повинуйтесь, или и вам быть в ссылке». Западные епископы имели настолько присутствия духа, что, подняв руки к небу, смело опротестовали эту новую формулу отношений между церковью и государством, которую терпеливо выслушали их сирийские собратья, напомнили императору, что его царство принадлежит не ему, а Богу, который дал его, – «бойся, чтобы он не лишил тебя его», – напомнили ему о будущем суде, и советовали не производить беспорядка в делах церковных и не смешивать власть над римской империей с церковным управлением. Эти отцы Миланского собора не утрастились даже и тогда, когда император вздумал угрожать им обнаженным мечом, и мужественно отправились в далекое изгнание. Папа Либерии столь же твердо выдержал допрос императора и – отправился в ссылку, отвергнув предложенную ему императором и императрицей сумму в 500 золотых,

сказав, что она нужнее самому императору – на наем солдат, а то, может быть, и придворных епископов.

События Миланского собора, ссылка таких лиц, как Люцифер каларисский, Иларий пиктавийский, – послужили поводом к тому, что православные епископы сильнее и полнее, чем когда-либо, высказались о свободе церкви от вмешательства государства. Афанасий Великий и Иларий пиктавийский протестовали против действий Константия на том основании, что насильственные меры противны самому существу религиозного Убеждения. Осий кордубский возражал против Константия с другой, более практической (юридической) точки зрения, – с точки зрения раздельности церкви и государства.

«Новая и гнусная арианская ересь, – писал Афанасий,– пытается насилем, побоями и заключением в темницы привлечь к себе тех, кого не в состоянии убедить разумными доводами (λόγους), – показывая и этим, что она – все что угодно, только не богочестие (γνωρίζουσα ἑαυτήν και οὕτως, ὡς πάντα μᾶλλον ἐστὶν ἢ θεοσεβείας). Ибо богочестие (религии) свойственно, как мы сказали, не принуждать, но убеждать (θεοσέβειας μὲν γὰρ ἴδιον, μὴ ἀναγκάζειν, ἀλλὰ πείθειν). Ибо и сам Господь не принуждает, а отдает на свободное произволение (τη προαιρέσει δίδους), когда говорит всем: „если кто хочет идти за Мною» (Мф. XVI, 24), и ученикам: „не хотите ли и вы отойти?» (Иоанн. VI, 67). Эта ересь совершенно чужда богочестия» (Hist, arian. ad monachos 67). «Если позорно во всех отношениях, что некоторые епископы по страху переменили свою веру, то еще позорнее и свойственно только людям, которые сами не верят в состоятельность своего исповедания (ου θαρρούντων οἷς λεπίστεύκασι), – употреблять насилие и принуждать тех, кто не желает. Так и дьявол, поелику в нем нет ничего истинного, приходит „с секирами и бердышами» (II с. 73, 6) и разламывает двери принимающих его. А Спаситель так кроток, что учит „если кто хочет идти за Мною» (Мф. XVI, 24) и „кто хочет быть Моим учеником»; (Лк. VIII, 20) и, приходя ко всякому, не вторгается с насилием, а только (μᾶλλον) стучит (Апок. III, 20) и говорит: „отвори Мне, сестра Моя, невеста» (Песн. V, 2); и когда отворяют, входит, а когда медлят и не желают принять, уходит. Нет, не мечами и стрелами, не посредством военных отрядов, а убеждением и советом возвещается истина. А какое убеждение там, где страх от царя? Какой совет там, где возражающего наказывают изгнанием или смертью? И Давид бых царь; но когда враг попался в руки его и воины хотели убить врага, он не запретил им властно, а – как говорит Писание (1 Царств. XXVI, 9), убедил Давид мужей своими словами и не дал им убить Саула. А

этот (Кон-стантий), не имея доводов (λόγος), всех принуждает со властью, чтобы показать всем, что их мудрование – человеческое, а не по Богу, и что арианомудрствующие по истине не имеют царя, кроме кесаря; так как через него эти христорборцы и делают все, что им вздумается» (ibid. 33).

«Для того вы и поставлены, – обращается к Константию *Иларий*, – за тем вы и смотрите, чтобы все ваши подданные пользовались дорогой для них свободой (dulcissima libertate). Возмущенный мир церкви нельзя восстановить, разрозненных нельзя собрать иначе (alia ratione), как предоставив им полную свободу жить (integrum vivendi arbitrium) по своим убеждениям, без всякого рабского принуждения» (Ad Const. I, 2). «И если даже вы употребили бы подобное насилие в интересах истинной веры, и тогда епископы, с их учительским авторитетом, пошли бы против вас и сказали: Бог – Господь всей вселенной, не нуждается Он в подневольном послушании, не требует вынужденного исповедания. Его нельзя обмануть, а Его благоволение можно заслужить искренним исповеданием Его. Не для Него, а ради нас самих должны мы чтить Его. Я и до крещения могу допустить только желającego, выслушать лишь того, кто просит, и запечатлеть печатью дара Св. Духа того, кто исповедует веру» (I, 7).

«Перестань принуждать (βιάζεσθαι), – писал Константию *Осий*, – не издавай эдиктов, не посылай комитов, возврати изгнанных.– Перестань, прошу тебя, и помни, что ты смертный человек. Побойся дня судного, сохрани себя к этому дню чистым. Не мешайся в дела церковные и не давай нам приказов; не тебе нас учить в этой области, ты сам должен слушаться нас. Тебе Бог вручил царство, нам вверил церковь. Кто подрывает твою власть, противится Богу, поставившему тебя; бойся же и ты, чтобы не впасть в тяжкое преступление, привлекая в свое заведование дела церкви. Написано: „воздавайте кесарево кесарю и Божие Богу» (Мф. XXII, 21). Нам не должно начальствовать на земле, ни тебе воскурять фимиам» (Ap. Athan. Hist, arian. ad monachos 44).

Принцип свободы церкви, свободы религиозного убеждения, независимости церкви от государства, выражен был весьма ясно и энергично. Однако же эти протесты едва ли производили должное впечатление на императора и сторонников его, и это не потому только, что голос разума вообще редко выслушивают во время страстного возбуждения, что Константин был Деспот по природе. Нет, значение этих протестов ослаблялось Уже тем, что они исходили от партии гонимой. Будь эти слова сказаны тогда, когда громы императорской власти разражались над арианами, – их действие, может быть, было бы более

сильное. А теперь противная, торжествующая партия естественно могла смотреть на эти слова своих соперников как на обычную апелляцию к праву со стороны тех, кто не может действовать силой. Так свободу вероисповедания сильно отстаивали гонимые христианские апологеты; а с изменившимися политическими обстоятельствами красноречивые языческие ораторы пополнили собой ряды ее энергичных защитников.– К тому же самого важного практического вопроса: должна ли государственная власть оказывать хоть какое-нибудь внешнее содействие распоряжениям власти церковной, не решали даже заявления Осия. А возвышенное сознание необходимости полной свободы в делах религиозного убеждения было достоянием далеко не всех христиан того времени. Тому же Констанцию, к которому адресовал свое сочинение Иларий пиктавийский, в 348 г. посвятил свое сочинение «De errore profanarum religionum» («О заблуждении языческих религий») и Юлий Фирмик Матерн, где он рекомендовал императору – позаботиться об искоренении язычества насильственными мерами, указывая на библейский пример истребления хананеев. Следствия подобной точки зрения для церковной политики вообще ясны сами собой.

И во всяком случае действиями Констанция заправляли христианские же епископы, хотя бы то и придворные. Впрочем, даже и те, которые избраны были не только не по влиянию Констанция, а даже вопреки его видам, не все подавали пример высокого уважения ко внутренней свободе церковных отношений. Сторонники Македония хвалили его за святость жизни (Socr. IV, 6; Soz. III, 3). Между тем средства, которые этот константинопольский епископ практиковал против тех, которые уклонялись от общения с ним (т. е. против православных и новатиан), напоминали собой времена языческих гонений. Так до 4000 солдат были отправлены им против одной новатианской общины в Пафлагонии для привлечения ее к союзу с константинопольской церковью. Произошло побоище столь сильное, что из посланного отряда возвратились весьма немногие. Детей вырывали из рук матерей и отдавали их константинопольскому епископу для крещения. Палкой разжимали зубы сектантов, сподобляли их таким образом св. причащения и приводили в общение с епископом. Женщин подвергали таким утонченным истязаниям, до которых, кажется, не додумались и палачи времени Диоклетиана (Socr. II, 27–38; Soz. IV, 20, 21). Ввиду таких действий христианского епископа, насилия и жестокости Констанция теряют свои грандиозные размеры. Словом, общее настроение христиан того времени было еще таково, что если многие сочувствовали протестам Афанасия

Великого или Осия, то у большинства этому сочувствию недоставало принципиальной почвы. Констанция могли осуждать за его насилия, но больше потому, что его действия были направлены к подавлению *истинной* веры, а не потому, что он вмешивался в дела церкви; осуждали скорее направление, точку приложения действий императора, а не самый их характер.

2. Языческая реакция при Юлиане Отступнике

В 361 г. Константин умер. В царствование его преемника Юлиана произошла реакция. Эта реакция была связана с натурой Юлиана и обстоятельствами царствования Констанция. Константин был богослов, принимал участие в богословских спорах, собирал соборы. Соборы вели к большим государственным расходам, и тем самым подготовлялась почва для негодования против христиан. Побежденные язычники мечтали о восстановлении язычества.

Флавий Клавдий *Юлиан* (361–363) был двоюродный брат Констанция от одного из сыновей второй супруги Констанция Хлора. По смерти Константина вся эта линия была убита. Были пощажены только два брата: Галл, потому что был болен, и Юлиан, которому было 7–8 лет. [Галл был сослан в Асию. Юлиан был отдан на воспитание Евсевию никоидийскому. При нем также находился в качестве дядьки Мардоний, человек образованный, который ввел Юлиана в мир классической поэзии. Следовательно, образование мальчика шло параллельно. С одной стороны, он получал образование классическое под влиянием Мардония, с другой – христианское под влиянием Евсевия никоидийского.

По смерти последнего Константин поместил братьев в Ма-келле в Каппадокии. Оба брата были крещены и были чтецами в церкви. Юлиан был человек даровитый, но отличался странностями, имел склонность к теургии, астрологии (по целым ночам наблюдал за течением звезд), наблюдал отношения к себе других и в Константине видел виновника всех своих бед. Очень рано развилась в нем подозрительность: всюду видел он интриги. Поэтому он рано привык притворяться, воля его приняла странное направление, советы других он встречал с подозрением и видел благо в том, что ему запрещали. Из Македони Константин вызвал братьев в Константинополь. Здесь Юлиан слушал раторов. Но Констанцию показалось опасным пребывание его в Константинополе, и он отправил его в Никоидию, причем советовал ему изучать Священное Писание и не слушать ратора Ливания, потому что он язычник. Юлиан не ходил к Ливанию, но зато с большим увлечением читал его произведения. В высылке Юлиана в Никоидию заключалась громадная ошибка Констанция. Константинополь по самому своему основанию был городом христианским; языческий элемент был в нем не очень силен. Между тем старая религия со всеми ее характеристическими особенностями преобладала в местах отдаленных. Юлиан и попал в эти места, в круг

поклонников старой веры, и занимался науками под руководством языческих ученых, которые выработали особые планы восстановления язычества. Из этих лиц особенно замечательны Евсевий, Хрисанфий и Максим. Евсевий был большой знаток классического мира. Свои речи об этом предмете он обыкновенно заканчивал увещанием «опасаться обманщиков и беречься шарлатанов». Хрисанфий старался обратить особое внимание Юлиана на эти последние слова; но сам объяснить их отказывался, и советовал обратиться за разъяснением их к самому Евсевию. Евсевий таким образом пояснил свои слова: «Необходимо беречься шарлатанов, к числу которых принадлежит Максим. Мы однажды, – продолжал он, – вошли вместе с Максимом в храм. Здесь, между прочим, Максим сказал нам, что статуя одной богини будет улыбаться и смотреть, как живая. Мы, конечно, отнеслись к его словам с недоверием. Но статуя действительно улыбнулась и стала смотреть, как живая. Максим заметил, что он может сделать еще большее, и в ту же минуту факел, находившийся в руках богини, ярко запылал». Выслушав эти разъяснения, Юлиан направился к Максиму. Последний своими таинственными действиями произвел неотразимое впечатление на Юлиана.

Тогда-то собственно и совершилось действительное отпадение его от христианства. Но только в это время Юлиан не мог открыто заявить своих симпатий к язычеству, тем более, что в это время его брат Галл несчастно окончил свою жизнь. Как известно, Галл был назначен правителем Антиохии, но своей жестокостью он возбудил неудовольствие ее жителей и имел несчастье навлечь на себя подозрение Констанция. Константин вызвал Галла в [Милани казнил его. После этого подозрительные взоры императора обратились на Юлиана. Он также был вызван в Италию там провел 7 месяцев как арестант. Только по просьбе императрицы Евсевий ему было позволено отправиться в Афины для окончания образования.

Пребывание Юлиана в Афинах продолжалось лишь несколько месяцев. Оно замечательно тем, что товарищами Юлиана по образованию оказались Василий Великий и Григорий Богослов. Последний говорит о Юлиане как о натуре весьма непостоянной: взгляд его, по словам св. отца, не имел прямоты; речь его была уклончива, отрывочна и иронична; всегда можно было заметить, что он что-то скрывает; во всем характере его замечалась какая-то таинственность. На основании этого Григорий Богослов предвидел, что Юлиан не обещает быть хорошим правителем, хотя, как выражается св. отец, «я и не желал бы оказаться пророком». Все в это время обращали внимание на Юлиана и видели в нем преемника

бездетного Константия, Занятия Юлиана в Афинах были непродолжительны. В 355 г. Юлиан был назначен кесарем в Галлию.

Во время путешествия из Афин Юлиан решил вернуться в Малую Азию и посетить те места, где велись войны ахейцев с троянцами. Когда он прибыл туда, местный епископ Пигасий вызвался быть его проводником. Они, между прочим, осматривали статуи троянских героев. Юлиану бросилось в глаза, что алтарь, находившийся перед этими статуями, горяч, что свидетельствовало о недавно еще принесенной жертве. Юлиан высказал перед епископом недоумение, неужели на алтаре совершаются жертвоприношения вопреки императорским законам. Пигасий ответил: «Почему же язычникам не приносить жертвы; ведь и мы чтим мучеников, как они – героев». Юлиан обратил внимание на эти слова епископа и сделал его своим чичероне при осмотре языческих храмов. При входе в последние епископ не свистал, как делали это другие христиане для осмеяния языческих божеств, и не совершал крестного знамения. На основании этого Юлиан стал видеть в Пигасии тайного язычника и по вступлении на престол сделал его жрецом к удивлению многих язычников.

Когда Юлиан прибыл в [Милан], Константин объявил, что назначает его кесарем в Галлию для защиты ее пределов от нападения германцев. Таким образом, афинский ученый стал римским генералом. Церемония посвящения Юлиана в кесаря состоялась в ноябре месяце. Юлиан чувствовал себя не по себе, когда его облекали в порфиру кесаря. Тогда же Юлиан получил в замужество сестру Константия Елену. Со времени назначения Юлиана кесарем, на востоке стали распространяться слухи о симпатиях Юлиана к язычеству. Одна слепая прорицательница говорила, что этот человек отопрет языческие храмы.

Во время управления Галлией Юлиан был счастлив в борьбе с германцами. Он обратил внимание и на внутреннее благоустройство страны. Все поведение Юлиана во время его кесарства в Галлии носит на себе отпечаток скрытности, лицемерия и двоедушия. Юлиан старался показать себя незамечающим подозрительного отношения к нему Константия. По распоряжению последнего все близкие к Юлиану лица были удаляемы от него. Только хитростью Юлиану удалось оставить около себя несколько близких служителей: он показывал вид, что незнаком с ними, хотя втайне находился в самом тесном общении с ними. Между тем Константин окружил Юлиана множеством шпионов, которые должны были следить за всяким его шагом. Правление Юлиана было благоприятно для Галлии. Поголовная подать (плата от определенного участка земли), простиравшаяся ранее до 25 солидов (солид равен нашим 3

р. 87 к.), была понижена Юлианом до 7 солидов. Такими действиями Юлиан приобрел симпатии населения Галлии.

Когда Константин, запутавшись в войне с персами, около 360 г. потребовал к себе на помощь галльские войска, то они провозгласили августом Юлиана. В письме к Константию Юлиан извещает последнего о своем избрании и выставляет себя невинной жертвой политического заговора, но тем не менее не стесняется вступать в переговоры с Константием, соглашаясь признать его власть над собой, но отказываясь сдаться на полную его волю. В это время Юлиан продолжал казаться христианином. 6 января 361 года – в день Богоявления – Юлиан был в церкви. Между Юлианом и Константием ожидалась борьба. Константин двигался к западу, а Юлиан к востоку.

3 ноября 361 года Константин скончался. Юлиан узнал об этом в Наиссе, нынешнем Нише. В речи к своим друзьям Юлиан высказал радость по поводу того, что возвращаются благие времена для свободного поклонения богам. Когда таким образом Юлиан открыто стал на сторону язычества, в него стали переходить даже христиане. Между прочим, перешел христианский ритор Евлогий. Юлиан быстро продвигался к Константинополю. Везде он чтит богов, а по прибытии в Константинополь участвовал в языческих празднествах Сатурналий и произнес даже речь в честь богов. Около того же времени он заявил себя и как писатель. Он написал сатиру на предшествующих царей. В ней он особенно насмехается над Константином. Даже Марк Аврелий вышел из-под его пера не совсем чистым. Кроме того, Юлиан писал много религиозных трактатов. Часто он просиживал над ними по целым ночам. Таким образом он подготавливал восстановление язычества. В то же время Юлиан продолжал и войну с персами, начатую Константием. По дороге на восток он посещал различные языческие храмы.

Но в сущности Юлиан не проявил себя как ясный мыслитель, и задача его восстановить язычество была не по силам даже гениальному человеку. Это объясняется тем, что язычество было в упадке даже во время господства римской религии. Были различные попытки поддержать упадавшее язычество. Философы находили, что римская религия слишком вульгарна и носит сельскохозяйственный характер. Греческая религия, по их мнению, наполнена мифами, которые годятся более для представления на сцене. Тем не менее новых религий вводить не желали. Некоторые мечтали о восстановлении религии через удаление ее недостатков. Предпринимали к этому разного рода попытки, но все они оказались безуспешными.

Вообще старались осмыслить мифы греческой религии и истолковать их духовно.

Что касается Юлиана, то он был увлечен греческой культурой и язычеством, как ее составной частью. Его, при этом, как склонного к теургии и магии, особенно привлекали восточные культы. Он был намерен составить теософическую религию, в которую вошли бы как классические, так и неклассические элементы. Тем не менее основное его воззрение было неоплатоническое, именно учение о трех мирах: 1) о мире мысли (νοητός), 2) о мире мыслящем (νοερός) и 3) о мире чувственном (αισθητός). Мир мысли – самый высший, не могущий входить в посредство с миром чувственным: он сообщается с последним через мир мыслящий, в центре которого находится бог солнца, нечто вроде Филонова Логоса. Бога солнца Юлиан почитал более других богов и чуть ли не более самого Зевса. Его представления о второстепенных божествах трудно определить. Иногда он смотрел на богов, как на идеи, выражающие верховное божество, иногда усматривал в божествах национальный характер и думал, что для каждого народа существует свой особый бог, в котором совмещаются религиозные воззрения известного народа. При таком взгляде приходилось оправдывать все языческие религии.

Многие религиозные воззрения Юлиан заимствовал из христианства. Он шокировался поведением жрецов, не признававших никаких нравственных правил. Из жрецов он хотел сделать образцы нравственной жизни для народа: запретил им заниматься подозрительными ремеслами, посещать тогдашние трактиры; требовал, чтобы они вели благочестивую жизнь, не были атеистами (христианами), и вообще служили светильниками для народа. Недостойных жрецов он рекомендовал удалять от должности и сам отстранил от должности на несколько месяцев одного жреца, ударившего своего собрата. Жрецы, по предписанию Юлиана, должны были читать произведения поэтов, чтобы научиться правильному богочтению. Они могли заниматься и философией, но только высокой и серьезной и далекой от пир-ронизма, который вел к скептицизму. Юлиан намеревался ввести в сословии жрецов нечто вроде монашества – «ἀγνευτήρια τε καὶ παρθενώνας» ¹³¹. Обращая внимание на взаимное отношение между жрецами, Юлиан учредил нечто вроде должности провинциальных архиереев, – главных pontifex'ов. Они должны были наблюдать за подчиненными жрецами и неисправных отрешать от должности. Такими провинциальными pontifex'ами были: феодор для Азии, Арсакий для Галатии и еще один в Пессинунте. Юлиан обратил особенное внимание на отношение самих язычников к своей вере и был

поражен их нравственной холодностью и отсутствием милосердия. Последнее философы старались оправдать философски. Если Бог, говорили они, обрекает человека на нужды, то бесполезно и помогать такому. На это Юлиан возражал, что совершенно позорно для язычников не оказывать помощи нуждающимся и бедным, когда евреи благотворят своим нищим, а галилеяне (христиане) помогают не только своим, но и чужим. Он сам решил придти на помощь бедным язычникам, как государь. В Галатию он послал 30 тыс. модиев пшеницы и 60 тыс. секстариев вина; 15 часть этого назначалась для прислужников при храмах, а остальные 45 части – на бедных. Затем, он высказывал желание, чтобы и другие располагали язычников к жертвованиям, ибо и во времена Гомера было оказываемо милосердие странникам, и кто оскорбляет странника, тот оскорбляет Зевса. Таким образом, Юлиан думал восстановить язычество на новых началах.

Во время движения к Антиохии Юлиану пришлось встретить неприятности со стороны христиан, но в Антиохии его ожидало еще большее разочарование в самих язычниках. Анти-охия была тогда едва ли не вторым городом после Александрии по вольности языка. Если александриец отличался от других свободой слова и склонностью к возмущениям, то антиохиец по свободе слова оставлял за собой уже всех других. Антиохийцы чувствовали себя истинными потомками эллинов и вели себя, как таковые. Юлиан думал, что, возвещая восстановление язычества, он возбудит радость в язычниках. Но оказалось, что сами язычники не сочувствуют ему. Знакомый с теургами и философами, император не знал, что представляет из себя средний язычник. В сущности он был безбожник, державшийся старых убеждений и не отдававший себе отчета в них. Твердых понятий о богах у него не было. Язычество во всяком случае было такой религией, которая была тесно связана с эллинской культурой. Плодами этой культуры язычник пользовался, но вопросом, в какой связи стоит она с языческой религией, он не задавался. Общего мировоззрения средний язычник не имел. Язычество на него ничего не налагало, и он содержал языческую религию, как религию своих предков, считал только себя язычником, но не заявлял таковым на деле, а если и заявлял свою преданность религии, то только по-видимому и в виде демонстрации правительству.

Скоро Юлиан узнал о недовольстве против него язычников за то, что он требовал от них исполнения религиозных предписаний. Антиохийцы говорили, что их городу не причиняли огорчений ни Х, ни К (т. е. ни Христос, ни Константин), и что они по-прежнему хотят жить спокойно.

Не таков был сам император. Он не только заявлял себя ревностным язычником, но хотел быть и был на самом деле главой языческих жрецов: сам приносил дрова, разводил огонь, осматривал внутренности приносимых в жертву животных, а языческий календарь, заключающий в себе указание языческих праздников, знал едва ли не лучше тех жрецов, которые были его советниками. Таким образом, между антиохийцами и Юлианом возникли взаимные неудовольствия, которые с обеих сторон разрешались сатирой. Многие из антиохийцев говорили, что своим мелочным участием в технике жертвоприношений он унижает достоинство императора, являясь как »βωμολόχος«. Это слово означает буквально человека, высматривающего около жертвенника (βωμός + λοχάω). Некоторые из городских жителей толпились около жертвенника и выпрашивали кусочки мяса, оставшегося от жертвоприношений, а если удавалось, то и похищали воровским образом, или же, наконец, выманивали паясничеством. Такие лица назывались именем »βωμολόχοι«. Этим же именем антиохийцы обзывали и Юлиана, потому что ему по необходимости приходилось быть среди компании, представляющей из себя всякий сброд, где мужчины были плохи, а женщины еще хуже. Поэтому процессии производили на некоторых скандальное впечатление.

О ревности Юлиана к язычеству и о равнодушии к нему самих язычников говорит такой факт. Около Дафны (известного кипарисами предместья Антиохии) был некогда храм Аполлона-прорицателя. Этот храм был закрыт. Юлиану сказали, что боги перестали говорить потому, что около храма было много мертвых (на христианском кладбище). Юлиан, желая восстановить

службу языческих прорицателей, приказал расчистить кладбище. Христиане в обличение язычников с пением псалмов перенесли мощи мученика Вавилы. При этом пострадали отрок Феодор и женщина Публия, но не были замучены, так что они являются только исповедниками. После того как место было расчищено, храм в ночь на 22 октября сгорел. Общественное мнение обвинило в поджоге христиан, которые будто бы сделали это в возмездие за то, что им приказали очистить кладбище. Но это подозрение представляло не одну версию. Многие приписывали пожар случаю. Какой-то блуждающий философ-язычник пришел в храм, поставил здесь статуэтку, зажег перед ней свечи и ушел. Ночью от этих свечей и произошел пожари огонь распространился. Как бы то ни было, но Юлиан обвинил христиан и в наказание повелел разрушить храмы в честь мучеников близ Милета. Кафедральный храм в Антиохии был закрыт, сосуды кощунственно разграблены со свойственной ренегатам Юлиана

жестокостью. Впрочем виновники этого разгрома погибли. Над Юлианом даже стали трунить. Он имел такой титул: «Julianus Felix Augustus», но язычники произносили эти слова раздельно: «Julianus»,... «Felix»,... «Augustus»,... намекая этим на смерть Юлиана, ибо в числе погибших виновников разгрома христианского храма были личности, носившие имена «Julianus» и «Felix»; следовательно, оставалась очередь за носящим имя «Augustus».

Особенно раздражало Юлиана равнодушие язычников к празднествам. В Антиохии ежегодно совершалось празднество в честь Аполлона. Однажды в день этого празднества рано утром Юлиан отправился из храма Зевса Касия в Дафну, причем думал там найти торжественное собрание народа для жертвоприношений, но вместо этого встретил одного только жреца, несшего гуся. Юлиан спросил, какая жертва будет приноситься? Жрец ответил: «Я от себя несу гуся». «А народа почему нет?» Жрец объяснил, что народ не находит нужным тратиться на жертвы. Юлиан вследствие этого корил антиохийцев. Он говорил: «Я полагал, что каждая фила (союз) принесет по белому быку, или, по крайней мере, весь город представит одного быка». Антиохийцы за это отплатили ему двустигмией: «белые быки приветствуют Юлиана; если он победит персов, то белым быкам житья не будет».

Юлиан своей снисходительностью думал завоевать расположение язычников, но его снисходительностью злоупотребляли. Так, Юлиан хотел пополнить состав декурионов. Но антиохийский сенат поступил бесцеремонно: он даже назначил декурионам литургии (λεῖτουργία), т. е. общественные повинности. Этим сенат пересолил дело: указ был только об увеличении состава декурионов, а о назначении им занятий ничего не говорилось. Однажды, когда Юлиан прибыл в театр, народ встретил его криками: «Всего много и все дорого». Оказалось, что торговцы на рынке вступили между собой в сделки и повысили цены на товары. Юлиан на счет своих доходов скупал хлеб, желая помочь антиохийцам. Хлеба, действительно, на рынке явилось очень много, так что стали отпускать не по 10, как было прежде, а по 15 модиев. Но и тут антиохийцы остались неблагодарными. Они стали кричать Юлиану: «Есть хлеб и масло, но нет рыбы и мяса». Юлиан уже ответил, что был бы хлеб, а рыба и мясо – роскошь; человеку умеренному достаточно и того, что есть. Дело дошло до насмешек над наружностью Юлиана, особенно над его бородой, которую он философски отпустил, сделавшись августом (она оканчивалась острием и была действительно солидной). Смеялись и над его странным образом жизни. Юлиан на эти насмешки ответил сочинением «Αντιοχικός ἥ

Μισολῶγων» («Антиохиец, или Бородоне-навистник»), из коего мы и узнаем об отношениях его к антиохийцам. К концу 363 года отношения эти настолько обострились, что Юлиан принужден был оставить Антиохию. Антиохийцы были правы: они должны были платить на содержание двора императора, и потому им не нравилось его пребывание у них. «Пускай-де, – рассуждали они, – август накажет и другие города». Вследствие такого недоброжелательства антиохийцев Юлиан, отправляясь в персидский поход, прямо заявил, что он навсегда оставляет Антиохию и избирает местом своего пребывания Таре. Таким образом, Юлиан не мог ужиться даже с язычниками.

Но счастлив был Юлиан хотя тем, что умер со славой. Обманутый проводниками, он ушел в Персию и здесь внезапно был окружен военными силами персидского царя. В пылу храбрости он, не надевши лат, бросился объезжать более опасные пункты, ранен был в руку и бок, так что дротик дошел до печени. Впрочем, есть другое мнение о смерти Юлиана, будто он намеренно не надел латы, чтобы хотя умереть со славой, так как был разочарован в жизни, по причине недовольства им со стороны подданных. Созомен утверждает, что Юлиан пал от руки христианина, и это, по его мнению, ничуть не возмутительно, так как здесь действовала ревность о благочестии. Но христиане неповинны в смерти Юлиана. Он был ранен в сумятице и все-таки умер геройской смертью. Когда Юлиан был найден раненым, его перенесли в палатку и перевязали рану. Это облегчило его страдание и он потребовал коня, намереваясь снова ехать на поле битвы. Но его не пустили, так как кровотечение было очень сильно. Он стал беседовать с философами и друзьями о загробной жизни, о бессмертии души. В ночь с 27 на 28 июня Юлиана не стало.

Об отношениях Юлиана к христианам нужно сказать, что он решился выступить врагом христиан, но врагом мудрым и осторожным. Он заявил, что безбожных галилеян не следует бить или наказывать, а убеждениями склонять к тому, чтобы они обращались к богопочтению. Он, как человек начитанный, понимал, что можно вредить христианам иначе – через иудеев. И вот в литературе он заявляет себя полемистом против христиан. Он в сочинениях своих проводит ту мысль, что христианство выродилось из иудейства, что христиане взяли у иудеев все, что у них есть дурного, что иудеи в религиозном отношении преобладают перед христианами, по крайней мере, тем, что имеют национальную веру. Юлиан писал иудейскому первосвященнику очень любезные письма. В них он обещал посетить Иерусалим и храм и возобновить последний. Но это, как известно, ему не удалось.

Прямыми репрессивными мерами Юлиана по отношению к христианам были – 1) отстранение их от общественных должностей и 2) стеснение в получении классического образования. Эти меры проводились Юлианом с хитрой политикой. Так, он говорил, что христианство запрещает употреблять меч. Как же он назначит на службу христианина и как тот будет служить, не нарушая своей веры? Желая стеснить образование христиан, Юлиан постановил, чтобы открывающиеся места учителей замещались кандидатами, утвержденными местными куриями. Это средство было действительным к устранению христианских учителей из тогдашних школ, так как сами курии состояли из язычников. В 42 письме к Проэресию [?], которого Юлиан пытался склонить к язычеству и предлагал ему место своего историографа, он последовательно рассуждает о неудобстве замещения учительских должностей христианами. По его письму, преподавание словесности без изучения классических образцов немыслимо; а кто изучает их, тому по необходимости приходится знакомиться с языческими религиозными взглядами и объяснять их. Но стоит ли христианину унижать себя из-за нескольких драхм? Поэтому пусть лучше преподавателями будут язычники, а христиане пусть в церквях толкуют Матфея и Луку. Эта мера Юлиана некоторыми была понята и истолкована в преувеличенном смысле, будто он вовсе лишил христиан классического образования. Но Юлиан только требовал, чтобы в училищах юношество обучалось под руководством риторов-язычников, а христиане родители сами не посылали своих детей в школу, где учителями были язычники. Впрочем, царствование Юлиана было непродолжительно и не успело положить большого отпечатка на образование христиан.

В своих отношениях к предстоятелям церкви Юлиан старался щегольнуть великодушием, но с целями благоприятными для язычества и вредными для христианства. Между христианами были разделения. Виновники этих разделений были сосланы, но Юлиан позволил возвратиться им, кто бы они ни были – православные или сектанты. Это мнимое великодушие Юлиан в кругу своих друзей объяснил тем, что никто так друг друга не ненавидит, как христиане, так что если их соединить и дать волю, то они будут грызться, как собаки. Поэтому Юлиан издал позволение возвратиться из места ссылки представителям как православия, так и всех христианских сект. В то время епископом александрийским был Георгий Каппадокиянин, проживавший вдали от Александрии – на востоке. На основании указа Юлиана, он возвратился в Александрию. Его возвращение вызвало бунт, ибо он отличался жестокостью, и дело кончилось тем, что он был убит населением города.

Юлиан в письме к александрийцам сделал им строгий выговор за это убийство. Он повелел разыскать библиотеку Георгия александрийского и вручить ее ему, Юлиану, во всей целости. Дело в том, что при убийстве Георгия его дом был разграблен и имущество растаскано. По освобождении александрийской кафедры в январе месяце возвратился в Александрию св. Афанасий. Занявши кафедру, св. Афанасий деятельно стал приводить в порядок дела александрийской церкви. Вместо разделения он установил между христианами полное единомыслие. Под его влиянием даже некоторые из язычников стали принимать крещение. Видя, что дела александрийской церкви приняли хороший оборот, Юлиан напустил на себя вид оскорбленного величия. Он говорил, что им было дано разрешение – сосланным ранее епископам только возвратиться на родину, а не занимать свои кафедры, и что Афанасий не понял указа. А когда Афанасий обратил некоторых язычников, Юлиан в негодовании воскликнул: «И он осмелился окрестить некоторых ελληνας, т. е. знатных женщин?» Афанасий принужден был удалиться из Александрии, а потом и из Египта.

Но Юлиан не выдержал себя. Он только щеголял великодушием и по видимому старался сблизиться с предстоятелями церкви; на самом же деле он не стеснялся подсмеиваться над ними. Он трунил над Марием халкидонским, который был слеп. Но Марий показал себя героем. Он прямо в глаза сказал Юлиану: «Благодарю Бога за свою слепоту, потому что имею счастье не видеть безобразия отступника». Юлиан отнесся к этому с видимым равнодушием. В Антиохии Юлиан явился неустойчивым. Здесь он посланиями старался возбудить ссоры между христианами и епископом. В 362 г. в Антиохии между христианами и язычниками возникли неудовольствия. Юлиан еще ранее писал в Бост-РУ епископу Титу, что он возлагает на него ответственность за беспорядки, производимые христианами. Тит отвечал императору, что христиане никогда не будут повинны в общем движении, что они послушны пастырю, и не было признаков каких-либо беспорядков. Юлиан отвечал христианам Антиохии, что они Унижают себя, не смея ничего сделать без епископа, что они потому живут смиренно, что их сдерживает епископ.

Юлиан откровенно заявил, что сам он не позволит причинить зла галилеянам; между тем другие перехватывали через край, так что через них являлся виновным в насилии над христианами и Юлиан. Эти насилия производились особенно во время разрушения храмов в Сирии. О том, как Юлиан относился к этим несчастьям христиан, говорит следующее обстоятельство. Недалеко от Газы при море находилась гавань Майюм, в

которой все жители были христианами еще в предшествовавшие царствования, за что получили от императоров христиан самостоятельное, независимое от Газы, управление. На этом-то пункте и произошло столкновение у жителей Майюма и Газы, причем было убито до 10 майюмских христиан. Когда об этом донесли Юлиану, то он ответил: «Что за важность, что рука эллина сокрушила каких-нибудь 10 галилеян»

Юлиан не только гнал христиан, но и издевался над ними, пользуясь знакомством с их учением. Так, однажды проезжая мимо пещеры подвижника Дометия, он обратил внимание на собравшуюся около пещеры толпу христиан и, желая поиздеваться над ними, обратился к Дометию с такими словами: «Если ты желаешь спастись, то для чего собираешь народ? проводи жизнь уединенную» – и приказал заложить пещеру камнями. Подвижник, таким образом, был заживо погребен в ней.– В другой раз, отправляясь в персидский поход, он проходил мимо Харрана, прославленного языческими жертвоприношениями, и принес здесь жертву божествам. Отсюда он оштрафовал эдесскую церковь и при этом выразился так: «Христиане несчастны, если их не преследуют», и чтобы «облегчить им вход в царствие небесное», приказал отобрать все сокровища церкви эдес-ской.– В интересах язычества он по отношению к своим воинам сделал такое распоряжение: его персона должна была изображаться на статуях и картинах вместе с языческими божествами, так что солдат христианин, поклоняясь императору, против воли своей должен был поклоняться и языческим божествам. Точно так же при раздаче денежных подарков солдатам он сделал распоряжение, чтобы солдат, подходя к нему, якобы в гигиенических целях, бросал на огонь ладан; за гардиной же скрыты были изображения языческих божеств, так что курение на самом деле относилось к языческим божествам. Когда же язычники указывали на это христианским солдатам, последние с негодованием бросали полученные деньги на землю. В тех же видах стеснения христиан он приказал, чтобы все продукты на рынках были освящаемы жертвенной кровью.

Юлиан предоставил христианам свободу религиозных воззрений; но, с другой стороны, он оставлял безнаказанным зверские поступки язычников против христиан. Установилась наихудшая форма гонений, причем мы видим такие излишества, которые трудно было встретить в предыдущие времена. Так, в Газе и Аскалоне толпа язычников, убивши священников и девственников, подвергла тела их расчленению и, начинивши их внутренности ячменем, бросала на съедение свиньям. В финикийском городе Гелиополе один изуверный язычник вырвал у диакона Кирилла

кусочек печени и начал грызть зубами. Язычники разрушали христианские кладбища и вырывали кости погребенных христиан. Были попытки уничтожить открытые мощи Иоанна Крестителя в Севастии, но последнее не удалось. Череп одного замученного христианского епископа язычники привесили вместо лампы. Торжественное восстановление языческого чествования в Египте сопровождалось смертными ударами для некоторых египетских епископов. Арефузскому епископу Марку язычники предложили требование восстановить разрушенный языческий храм. Он отказался. Тогда язычники потребовали от него хоть часть денег, на что снова получен был отказ. Тогда толпа намазала епископа медом и выставила на солнце для уязвления насекомыми. Тем не менее Марк остался невредим, и в этом сами благоразумные язычники видели предостережение прекратить издевательство. Сам Ливаний обращался с ходатайством к Юлиану за христиан, указывая пример Марка.

3. Религиозная политика императоров после Юлиана

За Юлианом престол перешел к *Иовиану* (363–364). Его недолгое правление отмечено было строгим применением начала веротерпимости. Объявив себя за православие, Иовиан возвратил сосланных при Юлиане епископов, но предоставил и христианским сектам, и язычникам полную свободу в делах веры, находя, что разногласие – неизбежный удел человеческой ограниченности. На эту точку зрения император стал скорее вопреки требованиям большинства епископов, чем по их внушениям.

Преемник Иовиана, *Валентиниан I* (364–375), держался той же политики невмешательства в дела религии. Напротив, восток страдал от покровительства соправителя Валентиниана, *Валента* (364–378), тому, что он считал православием. Преемник Валентиниана I, *Гратуан* (375–383), высказался в смысле его принципов, предоставив религиозную свободу большинству христианских партий (исключая манихеев, евномиян, фотириан). В правление *Валентиниана II* (383–392) – замечается колебание.

Его восточный соправитель *Феодосии Великий* (379–395) объявил себя за кафолическое православие, ту веру, которой держится римский епископ *Дамас* и *александрийский Петр*, – и против еретиков. «Привилегиями в делах веры должны пользоваться только соблюдающие кафолический закон. Мы желаем, чтобы еретики и раскольники не только были чужды этих привилегий, но и подвержены различным повинностям. Заклейменные позорным именем еретиков, они, кроме осуждения божественного правосудия, должны ожидать еще тяжких наказаний, которым по внушению небесной мудрости заблагорассудит подвергнуть их наше величество» (Cod. Theod. XVI, 1, 2). Вообще Феодосии Великий не был свободен от вмешательства в дела веры. В свое 15-летнее царствование он издал, по крайней мере, 15 законов против еретиков (Cod. Theod. XVI, 5, 6–23), которыми сильно ограничивались их гражданские и религиозные права: им запрещено было собираться в городской черте на общественную молитву, проповедовать, рукополагать.

Царствование Феодосия Великого было во многих отношениях весьма замечательной эпохой в истории церкви. Лично это был один из немногих государей, украшавших трон Византии. Воспитанный в благочестивой христианской семье, Феодосии с покорностью подчинялся велениям церкви, доступен был всем лучшим нравственным влияниям приближенных к нему епископов, умел уважать их за стойкое исполнение своего нравственного долга даже и тогда, когда они давали ему

почувствовать все различия между властью епископа и государя. Феодосии, как личность, был выше Константина, поэтому его церковная политика могла быть направлена вполне сообразно с потребностями церкви. Если прибавим к этому, что современником Феодосия был такой великий епископ, как Амвросий медиоланский, что этот глубоко проникнутый сознанием церковного достоинства и церковных интересов пастырь стоял в близких отношениях к Феодосию и его свободное слово раздавалось даже и против императора, то можно представить интерес тех фактических данных, из которых слагаются отношения между церковью и государством в это царствование.

Мы видим, что на первых же порах своего царствования он объявляет себя за кафолическое православие. Как действовал Феодосии, это видно из следующих примеров. По вступлении своем в Константинополь, он приказал арианскому епископу Димофилу или признать учение о единосущии, или оставить константинопольские церкви. Димофил предпочел последнее, и ариане стали собираться за городом (Soz. VII, 5; Socr. V, 7). Император сам ввел Григория Богослова в кафедральную церковь св. Апостолов. Потребовав от епископов различных партий исповедания веры, император утвердил законодательной властью символ православный и разорвал все остальные (Soz. VII, 12; Socr. V, 10). Впрочем, по замечанию историка Созомена (Soz. VII, 12), строгими законами император хотел лишь устрасить еретиков, но не приводил их в исполнение, и изгнание Евномия за то, что он продолжал в Константинополе рассеивать свое учение между православными, – было единственной насильственной мерой императора против ариан (Socr. V, 20; Soz. VII, 17).

Конечно, в этих мероприятиях император действовал не без влияния епископов. Как же смотрели на эти действия императора представители христианского епископата? Каковы были их воззрения на отношения между церковью и государством? – Между их словом и делом можно подметить некоторое противоречие.

В 385 г. Амвросий медиоланский получил приглашение явиться по делу о своем споре с арианским епископом Авксентием в императорскую консисторию. Третейским судьей (arbiter) между ними хотел быть сам император Валентиниан II (род. 370–371), находившийся под сильным влиянием своей матери Юстины, ревностной арианки. Вот что ответил императору в своем письме Амвросий (epist. 21). «Когда же ты слышал, всемилостивейший император, чтобы в деле веры миряне были судьями епископа? И какие-то льстецы склоняют нас – забыть о своем

священническом праве и добровольно другим отдать то, что мне даровал Бог И если епископ должен учиться у мирянина, то что же выйдет? ¹³² Но кто же это может отрицать, что в вопросах веры, – вопросах веры, говорю я, – не императоры бывают судьями над епископами, а епископы над христианскими императорами (п. 4)». «Вот, станешь, Бог даст, постарше, тогда и сам поймешь, чего стоит тот епископ, который священническое право, *jus sacerdotale*, повергает к ногам мирянина. Отец твой, по милости Божией, муж зрелого возраста, говаривал: „Не мне быть судьей между епископами»; а твоя милость вот говорит: „Я должен судить». Он, крещенный во Христа, считал себя неспособным поднять такую тяжесть, как суд над епископом; тебе же, всемилостивейший государь, еще только предстоит сподобиться таинства крещения, и, однако, ты изъясляешь притязание на суде о вере, тогда как ты не знаешь таинств этой веры (п. 5)». (Нет, не могу я явиться в консисторию; да и моя паства не позволит мне идти на этот суд; притом же неизвестно, какие миряне будут судьями: что, если Авксентий выберет для этого иудеев. Нет,) «если уже рассуждать, то рассуждать в церкви: так делали, тому и меня научили мои предшественники. Если совещаться (*conferendum*) о вере, то это должно быть совещание священников, как это было при Константине. Этот священной памяти государь не издал предварительно никаких законов, но предоставил священникам свободный суд... (п. 15)». «Если Авксентий апеллирует к собору, чтобы рассуждать о вере (хотя и не следовало бы из-за одного беспокоить столько епископов: будь он даже ангел с неба (Гал. I, 8), – и тогда его не должно предпочитать миру церквей): то, когда услышу, что собирается собор, и сам буду на нем (п. 16)"*.

Ambros. epist. 21 Valentiniano ang. (script. a. D. 386). (Migne, Patr. lat. t. 16, c 1003–1007); η. 4. Quando audisti, clementissime imperator, in causa fidei laicos de episcopo judicasse? Ita ergo quadam adulatione curvamus, ut sacerdotalis juris simus immemores, et quod Deus donavit mihi, hoc ipse aliis putem esse credendum? Si docendus est episcopus a laico, quid sequetur? Laicus ergo disputet, et episcopus audiat: episcopus discat a laico. Quis est qui abnuat in causa fidei, in causa, inquam, fidei, epis-copos solere de imperatoribus christianis, non imperatores de episcopis judicare? n. 5. Eris, Deo favente, etiam senectutis maturitate provector, et tune de hoc censebis, qualis ille episcopus sit, qui laicis *jus sacerdotale* substernit. Pater tuus, Deo favente, vir maturioris aevi, dicebat: «Non est meum judicare inter episcopos», tua nunc dicit clementiä «Ego debeo judicare». Et ille baptizatus in Christo inhabilem se ponderi tanti putabat esse judicii; clementia tua, cui adhuc emerenda baptismatis sacramenta ser-vantur, arrogat de fide iudicium, cum

fidei ipsius sacramenta non noverit. n. 15. Si tractandum, est, tractare in ecclesia didicī quod majores fecerunt mei. Si conferendum de fide, sacerdotum debet esse collatio, sicut tactum est sub Constantino augustae memoriae principe, qui nullas leges ante praemisit, sed liberum dedit iudicium sacerdotibus... ft-16. Si ad synodum provocat Auxentius, ut de fide disputet (licet non sit necesse propter unum tot episcopos fatigari, qui etiam si angelus de coelo (Galat. 1, 8) esset, paci ecclesiarum non deberet praeferri); cum audiero synodum congregari, et ipse non deero.

В том же году император потребовал от Амвросия, чтобы он передал Авксентию базилику. Амвросий отказался. Вот что он говорил по этому поводу (epist. 20; sermo c. Auxentium). «Передают мне приказ: „Отдай базилику». Отвечаю: „И мне нельзя отдать (sermo п. 5: того, что я получил для сохранения, не для выдачи), и тебе, император, не полезно взять»... Ссылаются на то, что императору все позволительно, что все – его (allegatur imperatori licere omnia ipsius esse universa). Отвечаю: „Пожалуйста, не воображай, государь, что ты имеешь какое-нибудь императорское право и над божественными предметами (epist.)”». «Мы воздаем кесарево кесарю и Божие Богу (Мф. XXII, 21). Дань (tributum) – кесарева; в ней и не отказывают; церковь – Божия; стало быть, ее нельзя присудить кесарю; потому что право кесаря не может простираться на храм Божий (sermo п. 35)». «Императору принадлежат дворцы, церкви – священнику. Тебе вверено право над общественными стенами, а не над священными (epist.)». «Что может быть почетнее для императора, как не то, что его называют сыном церкви? Но император в церкви, а не выше церкви, imperator enim intra ecclesiam, non supra ecclesiam est (sermo п. 36)». «Наконец говорят, что император сказал: „Должен же и я иметь (хотя) одну базилику». Я ответил: „Не позволительно тебе иметь ее; зачем тебе прелюбодейца? А церковь, не соединенная законным браком со Христом, есть прелюбодейца”» (epist.)* ¹³³.

Ambros. epist. 20 Marcellinae sorori. (Migne, Patr. lat. t. 16, c 994–1002). η. 19. Mandaten «Trade basilicam». Respondeo «Nee mihi fas est tradere, nee tibi accipere, imperator, expedit. Domum privati nullo potes jure temerare, domum Dei existimas auferendam?» Allegatur imperatori licere omnia, ipsius esse universa. Respondeo «Noli te gravare, imperator, ut putes te in ea, quae divina sunt, imperiali (sic) aliquod jus habere. Noli te extollere, sed si vis diutius imperare, esto Deo subditus. Scriptum est: «quae Dei Deo, quae Caesaris Caesari» (Mth. XXII, 21). Ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem ecclesiae. Publicorum tibi moenium jus commissum est, non sacrorum». Iterum dicitur mandasse imperatorem: Debeo et ego unam

basilicam habere». Respondi «Non tibi licet illam habere. Quid tibi cum adultera? Adultera enim est quae non est legitimo Christi conjugio copulata». Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis (leg. post ep. 21 instar appendicis). (Migne, Patr. lat. t. 16; c 1007– 1018). n. 5... templo Dei nihil posse decerpere, nee tradere illud, quod custodiendum non tradendum acceperim. Deinde consulere me etiam imperatoris saluti; quia nee mihi expediret tradere, nee illi accipere; accipiat ergo vocem liberi sacerdotis, si vult sibi esse consultum, recedat a Christi injuria. n. 35. Solvimus quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo (Mth. XXII, 21). Tributum Caesaris est, non negatur; ecclesia Dei est, Caesari utique non debet addici, quia jus Caesaris esse non potest Dei templum. n. 36. Quod cum honorificentia imperatoris dictum nemo potest negare. Quid enim honorificentius, quam ut imperator ecclesiae filius esse dicatur? Quod cum dicitur, sine peccato dicitur, cum gratia dicitur. Imperator enim intra ecclesiam, non supra ecclesiam est; bonus enim imperator quaerit auxilium ecclesiae, non refutat.

Таким образом, мы видим, что, с одной стороны, за государственной властью не признают компетенции в суде над епископами или в делах веры вообще, с другой стороны, вопрос о православии повергают на усмотрение императора, ему предоставляют указать между разнородными символами католический. От Димофила требуют, чтобы он сдал свои храмы единомышленникам императора, епископ арианин подчиняется, и церковные писатели не находят, что император не имел права поступать таким образом. Когда императорская власть с подобными же требованиями обращается [к православному иот Амвросия требует не более как того же, чего она потребовала от Димофила, – великий епископ твердо указывает ей на границу, которая должна разделять церковь от государства.

Но как далеко Амвросий проводил это разделение между церковью и государством? Доходил ли он до требования, чтобы император всегда и во всем поступал только по юридическим принципам, которые лежат в основе государства? Нет; когда в 384 году Валентиниану II подана была сенаторами просьба о восстановлении языческого жертвенника Victoriae и возвращении жрецам государственных субсидий, и император, видимо, находил, что ему следует удовлетворить этой просьбе, то Амвросий строго напомнил ему, что как христианин он не имеет права хотя бы и косвенно поддерживать языческое богослужение, что если он согласится на просьбу сенаторов, он подвергается опасности отлучения от церкви. Когда в 388 г. чернь по внушению епископа разрушила иудейскую синагогу, а монахи – молитвенный дом валентиниан, и Феодосий приказал, чтобы епископ,

если он окажется виновным в подстрекательстве, отстроил синагогу на свой счет, то Амвросий обратился к императору с сильнейшими представлениями и убедил его, чтобы он, как христианин, не допускал такого торжества иудеев над христианами, не позволял, чтобы насчет христиан созидались молитвенные дома врагов Христовых. Амвросий в прямую обязанность императору ставил защиту и поддержку истинной веры. Теперь Амвросию пришлось вступить в переписку не с мальчиком, но с самим августом Феодосием.

Он писал ему: «Прошу императорское величество выслушать терпеливо мою речь, ибо хотя я и недостойн быть выслушанным тобою, но в то же время боюсь оказаться недостойным приносить за тебя жертвы и молитвы. Когда тебе донесли, что по вине епископа сожжена синагога, то ты приказал наказать всех виновных, а епископу выстроить новую синагогу на свой счет. Но тебе следовало бы подождать ответа епископа, ибо епископы сторонники мира, укротители возмущения. Допустим, что синагогу сжег епископ. Но что если он, струсив, согласится на твою резолюцию и ничего не возразит? Ему, очевидно, нужно будет или взять назад свой поступок, или сделаться мучеником. Но то и другое должно быть чуждо твоего царствования: если он окажется героем, то бойся, ибо он окончит мученичеством; если же он окажется недостойным, то бойся быть виновником падения, ибо более виновен соблазнитель. А что если другие струсят и согласятся построить синагогу? Тогда твое знамя будет во главе народа, который имеет целью восстановить здание, не знающее Христа, и можно написать на фронтоне дома: „этот храм нечестия построен на счет контрибуции, взятой с христиан». Тебя побуждают интересы общественного порядка. Но какой порядок выше? Главное значение в государстве всегда должна иметь религия, посему здесь должна быть умеренная строгость законов. Вспомни Юлиана, хотевшего восстановить иерусалимский храм: строители тогда сгорели от огня Божия. Ужели ты не боишься того, что было тогда? Да и что за строгость?

Ужели она должна обрушиться только за то, что сожгли общественное здание? Ведь сколько было сожжено домов римских префектов, и никто не был наказан. Итак повели указу быть недействительным, если хочешь, чтобы не произошло потрясения. Да и сожжена-то синагога, дом неверия, нечестия и безумия. А иудеи сколько храмов сожгли при Юлиане в Газе, Аскалоне, Берите и других местах? Не мстил за церкви, а теперь будешь мстить за синагогу. Как после этого будет помогать тебе Христос? Не станет ли Он укорять тебя словами Нафана Давиду (2 Царств. VII, 8 и дал.): „Я избрал тебя меньшего из братьев и сделал царем, а ты врагам дал

триумф на счет Моих слуг?» Пойми, что меня заставляет говорить с тобой любовь к тебе, государь Я должник твой, ибо ты по моей просьбе многих помиловал. Ты помиловал недавно возмутившихся антиохийцев, освободил врага, возвратил его дочерей и дал им возможность воспитываться у родственников, матери твоего врага послал средства пропитания из казны. Но этот новый факт омрачает твою славу. Я сделал, что нужно было сделать в интересах церкви. И благо, что ты слушал меня во дворце, в противном случае я высказал бы тебе то же и в церкви» (epist. 40).

То же самое говорил он и в письме к сестре. «Когда пришел доклад о синагоге и о молитвенном доме валентиниан, – писал он, – я был в Аквилее. Услышав, что император повелел построить новую синагогу и наказать монахов, я написал ему письмо, копию с которого здесь прилагаю. В церкви же сказал царю на текст: „*приими себе жезл ореховый*“ (Иерем. I, 11), и применил его к тому, что священник, подобно пророку, должен говорить и горькие вещи, если они полезны. Посему и апостол говорит: „*что вы хотите, чтобы я с палицею пришел к вам, или с любовью и духом кротости?*“ (1 Кор. IV, 21). И в ныне чтенном Евангелии говорится, что фарисей пригласил к себе в дом Христа на трапезу. Христос пришел и возлег. Тогда к Нему подошла одна жена грешница, и ставши у ног Его, обливала их слезами и отерла их волосами и полила миром (Лк. VII, 37, 38). „Император- заключил я, – будь подобен жене сей. Люби церковь. Ради любви прости тех, которые признаны виновными в указе. Ради церкви отмени свой приказ. Возлей мир, чтобы весь дом, где обитает Христос, наполнился его благоуханием». „Зачем ты об этом начал?» „Затем, что это клонится к твоей пользе». «Конечно, я поступил строго, но монахи творят много преступного». После сих слов императора монахов стал порицать военачальник, но я сказал ему: „Я говорю так с императором, ибо он имеет страх Божий; с тобою же я говорил бы иначе». И сказал я императору: „Позволь мне со спокойною совестью совершать евхаристическую жертву, развяжи мне душу». Он кивнул головой, но не сказал ничего. Я снова заметил ему: „Приостанови распоряжения». Он обещал. „Я буду действовать, полагаясь на твое слово», – сказал я и повторил эти слова еще раз. „Действуй, полагаясь на мое слово». И я приступил к алтарю и, истинно, почувствовал благодать и незримое присутствие Бога. Все совершилось, как я хотел (epist. 41)».

На соборе Константинопольском 381 г., на место умершего Мелетия антиохийского поставлен был Флавиан. Рим, а за ним и другие западные епископы поддерживали общение с партией Павлина, и, не признавая

Флавиана законным епископом, требовали, чтобы он явился в Рим на суд западных епископов. Так как Флавиан медлил исполнить это требование, то три римские епископа, Дамас, Сирикий и Анастасий, преемственно осаждали Феодосия просьбами, чтобы он распорядился о присылке епископа антиохийского в Рим, и даже упрекали императора, что он низлагает своих собственных врагов узурпаторов, но оставляет безнаказанными тех, которые тиранически посягают на законы Христовы. И уже сам император склонил западных епископов к миру и общению с Флавианом. Таким образом, сами епископы поощряли императора к вмешательству в дела церковные.

Из времени царствования *Аркадия* на востоке (395–408) и *Гонория* на западе (395–423) можно отметить следующие факты отношения между церковью и государством.

На ход пелагианского спора имели немаловажное влияние эдикты Гонория 418 г., в силу которых пелагиане подвергались гражданскому преследованию. Эти эдикты изданы были по желанию африканских епископов, но в такой момент спора, когда папа Зосим еще не высказал своего окончательного суждения по вопросу спора и ожидал более подробных сведений на этот счет. В деле Златоуста императорская власть – по форме, по крайней мере, – явилась лишь исполнительницей произнесенного против него приговора церковной власти. Но когда папа Иннокентий потребовал пересмотра дела Златоуста на вселенском соборе, его требование в Константинополе оставили без последствий, как оскорбительное для верховной власти (Soer. VIII, 28).

Для характеристики сознания представителей церкви того времени интересны следующие заявления. В одном из своих сочинений Златоуст говорит, что христианам непозволительно (οὐδέ θεμις) ниспровергать заблуждение насилем и принуждением, но следует содействовать спасению человеком путем разумного и кроткого убеждения (in Babyl.); в другом месте он говорит, что лучше претерпевать гонение, чем преследовать других (in Phoc). Когда военачальник Аркадия гот Гайна потребовал у императора, чтобы арианам была уступлена одна из константинопольских церквей, Златоуст, тогда уже епископ константинопольский, заявил в присутствии императора, что это требование противно законам Феодосия Великого, что благочестивый император не должен посягать на права церкви, что лучше ей лишиться царства, чем стать нечестивым предателем дома Божия (Soer. VIII, 4). Став епископом константинопольским, он ревностно преследовал несогласных с церковью (новатиан и квартодециман, Soer. VI, 19).

С другой стороны, Августин, прежде державшийся мысли о незаконности принуждения в делах веры, путем опыта в борьбе с донатистами дошел до того мнения, что путь нравственного убеждения, конечно, прекрасный и самый лучший, но не всегда практически применимый, что для пользы самих же заблуждающихся следует действовать и страхом и насилием. Тех, которые не входят в дверь церкви добровольно, следует принудить войти. В этом духе Карфагенский собор 404 года ходатайствовал перед императором Гонорием о распространении на донатистов карательных законов, направленных против еретиков. Просьба собора, разумеется, была уважена.

Свои воззрения по вопросу о принуждении в делах веры он излагает в своем послании к донатисту Винцентию (epist. 93, al. 48). Последний, как известно, находил, что для церкви безнравственно обращаться к императору, что этим имя Христово хулится. Августин доказывал, что если на кого и нужно плакаться, то на самих же донатистов, которые первые вмещали императора в это дело. «Кто из наших или ваших, – продолжал Августин, – не хвалит страха наказания, тяготеющего над язычниками, а между тем наказания язычников страшнее, чем наказания донатистов. Первым за принесение жертв угрожала смерть, а вторым за их раскол – лишение имущества. Вы, подобно нам, восхваляете первый закон, потому что он прилагает язычников ко Христу». Значит, Винцентий был солидарен с Августином во мнении о наказании язычников. Августин отступал от прежних своих воззрений, а прежние его воззрения таковы: никого не нужно принуждать к единению со Христом, а нужно действовать словом; нужно побеждать логикой, а не наказаниями. Оставил же это воззрение Августин не вследствие каких-либо резонных возражений, которые он мог слышать. «Я поддался фактам, – говорит он. – Епископы забросали меня примерами, стали указывать не на отдельные только лица, но и на целые города, в которых прежде господствовал донатизм, а ныне царит православие. Особенно замечателен в этом отношении мой город, жители которого были прежде донатистами, а теперь под влиянием императора обратились в православие и с такой ненавистью относятся к донатистам, что и подумать нельзя, чтобы он когда-нибудь был городом донатистов». Значит, Августин уступает перед статистическими данными. Важен анализ самого состояния обращающихся донатистов. Августин находит, что донатисты твердых убеждений не имеют. Поэтому приказание императора есть хороший повод к их обращению. Дело в том, что одни были на стороне донатистов неискренно, но без внешнего побуждения переходить в православие не

хотели, чтобы своим переходом не оскорбить добрых знакомых, и эти донатисты радовались изданию закона. Другие, напротив, говорили, что действовали не зная истины и не желая узнать ее; но под влиянием изданного закона они стали подумывать: а что если, лишившись благ в донатизме, они не получают их и в кафоличестве, вследствие чего начали исследовать и то и другое и пришли к заключению, что кафоличество лучше донатизма. Третьи полагали, что в какой форме ни исповедуй христианство, все равно, вследствие чего по издании закона без особенного сопротивления принимали кафолическую веру. Четвертые удерживались по невежеству и, благодаря распространявшимся ложным слухам, боялись вступать в кафолическое христианство, как дом мерзости; но когда были принуждены к тому законом, то увидели, что в нем нет ничего мерзкого. Таким образом, на донатистов приходилось действовать посредством наказаний. В отпоре Августину Вин-центий ссылался на учителей церкви; но становиться на почву этих свидетельств Августин не находит нужным, потому что еще вопрос, не переменили ли эти учителя церкви своих мнений впоследствии. Он считает достаточными основания из Священного Писания; он указывает на слова: «*понуди войти*» (Лук. XIV, 23), и на ап. Павла, который обращен не кротким внушением, но ослеплением, – а кто скажет, что тяжелее лишиться имущества, чем зрения.

Таким образом, в своем послании Августин развил ту мысль, что императоры должны работать Богу со страхом. Власть их от Бога. В данном случае издание закона есть работа Богу, если оно, действуя в пользу истины, обращает к истине; а если оно противно истине, то является испытанием для правоверных и опасностью для слабых. Вообще здесь личные воззрения Августина проведены верно, ибо победа истины должна заключаться в любви. Но все-таки воззрения его таковы, что содержат в себе прецеденты, годные для инквизиции. Здесь критерий ставится внешний и потому вопрос о свободе совести отодвигается на задний план. Значит, мы встречаемся с воззрением церковно-политическим, которое не допускает ничего такого, что можно рассматривать как триумф врагов над православными.

Таким образом, преследование еретиков при содействии светской власти стало обычным явлением, не только твердо укоренилось в практике, но и с ясным сознанием возведено в теорию. Следовательно, один из самых веских аргументов против вмешательства государства в дела церкви должен был потерять свою силу.

Царствование *Феодосия Младшего* (408–450) богато крупными

церковно-историческими событиями, вызвавшими ряд письменных памятников, выясняющих теоретические начала отношения между церковью и государством, формы их взаимодействия. Всем известна энергичная фраза Нестория: «Помоги мне, государь, одолеть еретиков, и я помогу тебе в борьбе с персами». А папа Келестин находит даже, что дело веры для императора должно быть важнее, чем дело государства: «Ваша милость должна быть более озабочена миром церкви, нежели безопасностью империи». Так смотрели на дело представители церкви.

Весьма замечательно, что сам император Феодосий весьма твердо держался принципа невмешательства во внутренние дела церкви и желал содействовать восстановлению мира чисто церковными средствами. Его грамоты, относящиеся к Ефесскому собору, представляют прекрасный памятник этого высокого взгляда на церковь и ее свободу. «Всякому известно, от приказаний ли более получает твердости благочестие, или от совещаний». Императорскому комиссару поставлено было в обязанность устранять все, что могло стеснять отцов собора, чтобы возбужденный догматический вопрос выяснен был со всей возможной глубиной, но самому комиссару приказано, чтобы он нисколько не вмешивался в происходящее исследование о догматах, «ибо не принадлежащему к числу святейших епископов несправедливо вмешиваться в дела церковные». Но все случилось против его намерений. К сожалению, последний потомок великого Феодосия был слишком слаб характером, чтобы настойчиво провести свои благородные воззрения. Он всегда был беспомощной игрушкой в руках придворных, а они держались на данный вопрос совсем других взглядов. Никогда, может быть, со времен Констанция придворная интрига, подкупы, взятки не играли такой роли в ходе дел церковных, как в это время, когда человек, глубоко понимавший и церковные интересы и церковное достоинство, писал императору: «Ты окажешь церкви услугу, если заставишь твоих придворных перестать богословствовать» (Исидор Полусиот). А к тому же и сами представители Церкви далеко не все стояли на страже церковной независимости. Представители православных употребили самое сильное нравственное давление на императора, чтобы заставить выйти его из этого нейтралитета. Его личные усилия восстановить Церковный мир не имели успеха; но его законы, направленные против низложенного Нестория, были приветствованы как проявления ревности по Боге в духе пророка Илии, который не Удовольствовался тем, что обличал лживых пророков, но хотел наказать и погубить их. Наконец, когда недоверие императора к сословию епископов возросло до того, что он прислал на местный константинопольский собор

448 г. патриция мирянина для наблюдения за православием рассуждений, собор приветствовал это распоряжение возгласами: «Многая лета царю нашему архиерею» – Как известно, здесь впервые соборно признан за императором тот характер, который приписывал себе Константин Великий. Подобный образ выражения сделался даже очень употребительным в эту эпоху. Лев Великий с радостью приветствовал обнаружения не только царского, но и священнического, даже апостольского духа в императорах Феодосии II и Льве I.

Преемники Феодосия, Маркиан и Лев, держались даже строже, чем он, его принципа церковной политики – невмешательства во внутренние дела церкви, и одаренные характером твердым, с успехом проводили его в жизнь. Несмотря на то, что *Маркиану* (450–457) выпала такая видная роль в церковной истории, что, перечитывая его переписку со Львом I, можно думать, что не Анатолий, а Маркиан был епископом константинопольским, этот император действовал почти исключительно церковными средствами. Равным образом и *Лев I* (457–474), когда поднят был вопрос об авторитете Халкидонского собора, умел разрешить его путем строго законным и воздержаться от всякого насилия, несмотря на то, что папа Лев I, вообще не затруднявшийся прибегать к содействию императорской власти для достижения догматических или административных своих целей, – просто рекомендовал ему обуздать дерзость неправомыслящих и ни в каком случае не допускать каких бы то ни было рассуждений относительно того, что решено на IV вселенском соборе.

Иначе пошли дела при преемниках Льва I. Узурпатор *Василиск* (475–476) в 475 г. издал знаменитый $\epsilon\upsilon\kappa\omicron\upsilon\kappa\lambda\iota\omicron\nu$, которым он отменял обязательность Халкидонского собора. Это – первый опыт разрешения догматических вопросов непосредственно императорской властью. Изменившиеся политические обстоятельства побудили Василиска весьма скоро взять назад свое окружное послание. Император *Зинон* (474–491) в 482 г. издал свой энотикон, послуживший поводом к разрыву между западной и восточной церковью. В этот период папы в своих посланиях не замедлили указать императору на различие между государственной и церковной властью, на превосходство последней над первой; поставлена была им на вид вся противозаконность их вмешательства в дела церкви; явилась на свете теория о двух мечях. В 493 г. папа Геласий писал императору Анастасию: «Две силы, августейший император, по преимуществу управляют этим миром, это – священный авторитет архиереев и царская власть, и между ними тем важнее значение

священников, что они и за самих царей должны дать ответ Господу на суде Его. Ты знаешь, что хотя по своему сану ты стоишь во главе (praesideas) человеческого рода, но и ты склоняешь свою волю перед предстоятелями дел божественных, к ним ты обращаешься в деле твоего спасения, от них ты получаешь небесные таинства. Ты знаешь, следовательно, что в делах веры ты должен подчиняться их законным распоряжениям, а не начальствовать над ними, – не их покорять твоей воле, а сам руководиться их суждением». Восточные епископы, напротив, в большинстве подчинялись формально всем велениям двора после довольно слабого сопротивления.

Нужно, впрочем, прибавить, что не византийский деспотизм и не стремление расширить пределы своей самодержавной власти до абсолютизма заставляли императоров так грубо мешаться во внутренние дела церкви, а можно сказать, печальная необходимость. Споры монофиситов с православными принимали такие размеры и формы, что серьезно угрожали общественному спокойствию. Сами императоры рисковали своим престолом. Между тем во внешних врагах империи не было недостатка, и императоры поневоле должны были пуститься на всевозможные уникальные опыты, чтобы создать из своих подданных хотя сколько-нибудь солидарное единство. Как мало в этом нарушении прав церкви было деспотического, это лучше всего показывает царствование *Анастасия* (491–518). Власть императора была так слаба, что он, чтобы утвердиться на престоле, должен был дать патриарху Евфимию унижительное клятвенное обещание ничего не вводить нового в вере и твердо держаться Халкидонского собора. Борьба религиозных партий в Константинополе доходила до того, что император едва сохранил свою корону. В свое царствование он перепробовал едва ли не все уникальные средства, поддерживал и энотикон Зинона, пытался умиротворить государство и церковь на statu quo, чтобы в тех церквах, где отвергали Халкидонский собор, не смели признавать его, и наоборот, наконец, в последние годы своего царствования должен был дать обязательство вступить в переговоры с римской церковью, и умер ненавидимым своими подданными, которым он казался манихеем.

При *Юстиниане Великом* (527–565) положение дел осталось в общем то же. Император, правда, не издавал от своего имени догматических формул, обязательных для верующих, но поводов к вмешательству в дела церкви было немало и в его царствование. Униональные попытки продолжаются и теперь. Император созывает соборы, но его пригласительные грамоты принимают форму целых богословских

трактатов с формулами анафематизмов, так что цели соборных совещаний определяются ясно. Император умел как немногие производить давление на епископов, и никогда еще римские папы не стояли в таком зависимом положении от константинопольского двора, как в это царствование. В первые годы Юстиниан вел борьбу с монофиситами, затем пытался примириться с ними, пожертвовав тремя главами, а в последние годы он пытался было ввести в церковь аффартодоке-тизм. Смерть Юстиниана избавила церковь от этой новой бури.

В своих новеллах и эдиктах император дал классическое выражение теории двух властей, священства и империи. Есть два величайших блага, говорится в 6 новелле, дары милости Всевышнего людям, – *sacerdotium et Imperium*. Каждое из этих благ, дарованных людям, установлено Богом, имеет свое собственное назначение. Но исходя из одного и того же начала, они и проявляются в единении, в совместной деятельности. Всякий раз как приговор священников низлагал каких-нибудь еретиков, империя всегда оказывалась в согласии с авторитетом священства. Империя, по Юстиниану, должна иметь надзор над священством и величайшее попечение об истинных Божиих догматах и чести священников. «*Nos igitur maximam habemus sollicitudinem circa vera Dei dogmata et circa sacerdotum honestatem*».

Эта теория верно воспроизводит постоянно практиковавшиеся отношения этих двух элементов, равно как и самое царствование Юстиниана – вполне законный вывод из тех данных, которые подготовила предшествующая история. Принцип, высказанный Юстинианом, удержался и в последующей истории: недоставало только того, чтобы император сам поставил вопрос: «Разве всякий христианский император не есть вместе с тем и священник?» До ясного сознания возможности этого вывода дошли только в последующее время (в VII-VIII вв., Констас, Лев Исавр).

Попытаемся подвести итог этим частным данным истории отношений между церковью и государством. С самых же первых годов по объявлению христианской религии государственной отношения между церковью и государством строятся не на основании различия, а на основании солидарности между церковью и государством. По крайней мере, сознание этой последней оказывается наиболее энергичным и постоянно заявляет себя в практике. Церковь не отвергает самостоятельности государства, последнее признавало такой же характер за церковью. Но между тем как это признание со стороны церкви имеет самый полный смысл и в этот период иерархия никогда не посягала на политические права государства,

– когда последнее признавало церковь самостоятельной, то это имело смысл очень скромный. Само собой предполагалось, что своей собственной властью император не может, например, рукоположить епископа, совершить общественное богослужение, словом, не имеет права на действия чисто сакраментального характера. Но императоры, по крайней мере многие, хотели быть и епископами внешних дел церкви, и леть епископов признавала за ними это свойство. Такое положение императорской власти открывало весьма много возможностей для вмешательства в дела церкви. Не считая себя в праве рукополагать известного епископа, императоры считали себя вправе низложить того, кто им был негоден, и содействовать избранию удобного им кандидата. Иногда эти действия облечены были в церковные формы, низложение епископа освящалось постановлением какого-нибудь собора, а иногда обходились и без этого. Точно так же, благодаря своему положению относительно соборов, императоры влияли, конечно временно, даже на самые догматические вероопределения: помимо нравственного давления на епископов, императоры могли повлиять на состав собора, и, отказав в созвании нового собора, дать временное преобладание какому-нибудь скороспелому церковному определению.

Эти фактические ограничения церковной независимости должны были повторяться тем чаще, что сами представители церкви не вполне были согласны между собой ни относительно объема, ни относительно ценности той независимости, на которую имеет право церковь. В известные моменты это сознание вспыхивало ярким пламенем, заявляло себя живо и сильно, но большей частью оно было очень слабо. Противоречие между словом и делом христианских епископов было, можно сказать, постоянное. С одной стороны, они мотивировали право церкви на самостоятельность тем, что насилие противоречит самому существу религиозного убеждения, с другой стороны, они не только позволяли, но и требовали, чтобы еретики подвергались действию карательных законов, так что гонение против еретиков есть постоянный факт в этот период церковной истории. С одной стороны, епископы выставляли на вид различие между Божиим и кесаревым, с другой стороны, они позволяли себе прибегать к суду императора по делам церковным, повергали на его усмотрение даже вопросы вероучения, просили его не позволять пересмотра известных догматических формул. Словом, представители церкви большею частью выше ценили покровительство императора, чем свою независимость: желая видеть светскую власть слугой церкви, они не особенно заботились о том, что

граница между церковным и государственным становится незаметной; принимали благоприятный для них результат и смотрели сквозь пальцы на средства, которыми он достигнут. Правильное развитие отношений между церковью и государством затемнялось узким приспособлением к обстоятельствам, к потребностям данной минуты. Желали, чтобы император не вмешивался в дела церковные, но еще более желали (прямо требовали), чтобы он покровительствовал православным. Далекие от того, чтобы поощрять царя к прямым гонениям против еретиков или иноверцев, епископы, однако, оставляли без протеста те случаи, когда светская власть поступала с еретиками не по принципам строгой равноправности, даже противодействовали их строгому применению. У них были две мерки: одна для православных, другая для заблуждающихся.

Было еще различие в воззрениях церкви и государства на цель союза между ними. Государство от первого до последнего момента этого периода видело в союзе с церковью залог своей собственной крепости, солидарного единства между его членами. Церковь со своей стороны признавала справедливость такого воззрения на нее. Но для своих практических целей государство желало бы видеть это единство фактически существующим и потому враждебно относилось ко всяким проявлениям розни в самой церкви. Поэтому как скоро возникали догматические споры, государство прежде всего и больше всего заботилось о восстановлении формального единства и мира, тогда как в интересах церкви важнее всего была истина. Это различие стремлений незаметно приводило к путанице в отношениях между церковью и государством.

Еще Сократ в своей церковной истории писал: «С тех пор как императоры стали христианами, дела церкви стали от них зависеть» (V, ргооет). Это замечание верно формулирует установившиеся в этот период отношения между церковью и государством. Нужно только прибавить, что не исключительно императоры с их притязаниями на роль pontifex maximus в делах религии были творцами этого положения дел. Оно было естественным последствием несовершенств членов самой церкви. Обыкновенно епископы постоянно шли впереди императоров, направляли в эту сторону их деятельность, и это тогда, когда императоры, видимо, были расположены действовать по их указаниям. И епископы восточные и епископы западные немало привнесли к тому, что отношения сложились таким образом. Но требование церковной независимости чаще было заявляемо со стороны латинской церкви, чем со стороны греческой. Несвободные от промахов, непоследовательные в своих воззрениях,

латинские епископы умели, однако, энергичнее их восточных собратий отклонять покушения светской власти на свободу церковных отношений.

IV. Борьба христианства с язычеством в жизни и мысли

[Выше была уже речь об отношении к язычеству Константина Великого (306–337) и Константин (337–361). При язычнике Юлиане (361–363) сделана была попытка к восстановлению язычества]. В царствование Юлиана церковь Христова перенесла страшные притеснения, но со смертью Юлиана начатое им дело рассеялось как дым. Его преемник Иовиан (363) был христианин и не хотел даже принять начальства над языческими войсками. Преемник Иовиана Валентиниан (364–375) был тоже христианином и держался свободы религиозных убеждений. Восточным соправителем его Валентом (364–378), который хотел дать торжество арианской партии, язычники также не имели повода быть недовольными. Случаи притеснения язычников были при нем довольно редки и имели местный характер.

При императоре Гратиане (375–383) начинается постепенное ограничение и подавление язычества. Так, Гратиан не принял титула «pontifex maximus», каковой носили все предыдущие императоры, удалил из сената статую Виктории, лишил привилегий весталок и запретил языческие жертвоприношения, соединенные с гаданиями. Валентиниан II (383–392), находясь под влиянием Амвросия медиоланского, продолжал политику своего брата; он не пожелал именоваться pontifex maximus, из-за чего произошел ропот в народе. «Если Валентиниан не желает быть pontifex maximus, – говорили язычники, – то Максим будет pontifex'oM». Произошло восстание и смуты.

Когда утвердился на престоле Феодосии Старший (379–395), по отношению к язычникам не произошло перемены. В своей политике он держался равновесия. В 381 г. 21 декабря он издал эдикт, запрещающий жертвоприношения, соединенные с гаданиями и заклинаниями. В 382 г. он дозволил открыть языческий храм в Эдессе, как художественный памятник. В 386 г. христиане были освобождены от взносов на содержание языческих храмов и от муниципальных должностей, соединенных с язычеством. В принципе выходило, что язычество еще имело будущность. С 387 по 391 г. императору пришлось быть на западе. Здесь он, познакомившись с язычеством, решился дать торжество христианству. Под влиянием Амвросия он издал два указа, которыми запрещались жертвоприношения и вход в языческие храмы для жертвоприношения и поклонения рукотворенным. Но политические соображения заставили императора в этом направлении пойти далее. Именно в то время

произошло возмущение Максима и Евгения. Последний, [покровительствуя язычникам, имел на знамени изображение Геркулеса. Отсюда Феодосий заметил, что возмущение происходило во имя язычества. Поэтому в 392 г. он издает рескрипт, запрещающий языческий культ, как оскорбление царского величества. Разные должностные лица под страхом наказаний должны были следить за тем, чтобы не совершалось жертвоприношений. Таким образом, общая характерная черта царствования Феодосия та, что он хотел дать язычникам предостережение, но не желал казнить их.

При *Аркадии* (395–408) против язычества предпринимаются практические меры – организуются миссии для обращения язычников, подчас насильственно разрушаются языческие храмы. Все подобные явления оказались необходимыми для защиты христианского населения. Из жизни Порфирия газского видно, каково жилось христианам в тех городах, где было много язычников. Каждое разрушение языческих храмов показывало, что на стороне христиан – сила, и призывало язычников к спокойствию и скромности.

На востоке язычество было более расшатано, чем на западе. В западной половине империи *Гонорию* (395–423) приходилось считаться с язычеством в лице придворных. Так, Стилихон мечтал о восстановлении язычества, как религии государственной. В 399 г. Гонорий издает, по его влиянию, два указа, которыми ограждалась неприкосновенность языческих храмов, как архитектурных памятников и зданий для пиршеств. В 408 г. он уже запрещает язычникам находиться в гвардейских корпусах, хотя, впрочем, это запрещение оставалось мертвой буквой. Язычество было живо. В том же 408 г. во время осады Рима Аларихом были совершены языческие жертвоприношения.

При императоре *Льве* (457–474), квестор Антиохии Исокасий, обвиненный в принадлежности к языческой вере, подвергся уголовному преследованию; кончилось дело крещением (Zonar. XIV, 1). Афинская языческо-философская школа продолжала существовать до 529 г., когда была разрушена *Юстинианом*. Сирийский историк Иоанн, епископ ефесский, рассказывает о себе, что в миссионерскую поездку 542 г. он обратил в христианство до семидесяти тысяч язычников.

Таким образом, язычество существовало и считало в своей среде многие тысячи. Только язычники не заявляли открыто своих религиозных убеждений. Епископам и гражданским чиновникам вменено было в обязанность привлекать язычников к судебному следствию. Таким образом, человек дотоле не был преследуем правительством за содержание

язычества, пока не было доноса. Итак, мы видим, что язычники и христиане поменялись ролями. Язычество превратилось в недозволенную религию, но еще существовало. Язычник мог подняться высоко по общественной иерархической лестнице; но стоило донести на него, и он попадал в опалу. Язычество существовало и после Юстиниана, причем на западе оно держалось упорнее, чем на востоке, а потому там нередко происходили враждебные столкновения между язычниками и христианами.

Произошла перемена и в области руководящих идей. Прежде язычество было стороной нападающей; теперь же, напротив, такой стороной стало христианство. Раньше, например, Порфирий писал сочинения против христиан, а христиане составляли трактаты в защиту своего учения и в опровержение языческих наветов. Теперь же язычники сами обращаются к защите своей веры от нападков христиан. Во главе их выступил *Фемистий*, пользовавшийся почетом у Юлиана и Феодосия Великого. Последний даже поручил ему воспитание своего сына, Аркадия. Он проводил мнение, что каждый должен веровать так, как требует его совесть. Другой апологет язычества, *Ливаний*, защищал последнее на практической почве. Он вопиял против разрушения языческих храмов и старался оградить язычников от посягательства христиан на их свободу. Этого рода произведения, представляющие близкую аналогию с судебными апологиями древних христианских писателей, не вызывали со стороны христиан никакого ответа литературного (если не считать короткого письма Амвросия против *Аврелия Симмаха*).

С научной стороны полемизируют против христиан император *Юлиан* (κατά χριστιανών, 363 г.) и *Прокл* (f 485). Сочинение первого представляет наиболее глубокое, основанное на многостороннем изучении христианской доктрины нападение на нее ¹³⁴. Прокл возражал против учения о творении и кончине мира с точки зрения философской. Наконец, языческие историки вроде *Евнания* и *Зосима* служат своему делу, представляя в самом неблагоприятном свете деятельность христианских императоров. Что касается до диалога «*Филопатрис*», то в определении его происхождения ученые колеблются между 261 и 969 (976г).

Со стороны христианских писателей настоящей эпохи составлено несколько апологетических произведений научного характера. [Еще в первую половину IV в. выступали с апологетическими трудами *Лактанций*: *Institutionum divinarum libri VII*, *Евсевий Кесарийский*: *Προπαρασκευή ευαγγελική* и *Απόδειξις ευαγγελική*, *Афанасий Великий*: *Κατά των Ελλήνων* и *Περί της ενανθρωπήσεως του Αόγου*.

Сочинение *Феодорита кирского*: Ελληνικὸν θεραπευτικὴ παθημάτων служит завершением этих трудов общеапологетического характера. В частности Юлиана опровергал *Кирилл александрийский*, Прокла *Иоанн Филопон* (VI в.). Наконец, сочинение *Юлия Фирмика Матерна* (343–350): De ergo-re profanarum religionum, где рекомендуется истреблять язычество огнем и мечом, по этой практической тенденции составляет антипод речам языческих ораторов.

Своеобразный род апологетики составляют сочинения исторического характера, вышедшие из-под пера западных писателей. Масса народная верила, что строй государственной жизни тесно связан с древней отечественной религией, и потому причину всех бедствий народных усматривала в христианах, как нарушителях и отступниках от истинной древней религии. Это обстоятельство побудило *Орозия* составить «всемирную историю»: Historiarum adversus paganos libri VII (417–418). В начале ее проводится мысль, что бедствия встречались всегда, а затем рассматриваются и настоящие бедствия. В них автор, помимо всего худого, усматривает и некоторые добрые стороны. Одной из таких добрых сторон было обращение варваров в христианство, чего не было бы при счастливых оборотах дел.

Те же самые события, но только с философской точки зрения, рассматривает и *Бл. Августин* в своем сочинении «De civitate Dei» (413–426). В основание всемирной истории он полагает факт падения человечества, присоединяя к сему то, что и сами языческие писатели относят падение языческой нравственности ко времени первого успеха римского оружия, завоевания Карфагена. Наконец, и побуждением к основанию римской империи была любовь к славе, добродетель патриотическая, а не религиозная. Но за временную добродетель и награда может быть только временная. Такой наградой и является долговременное существование римской империи. Этому временному «граду» Августин противопоставляет град небесный, основанный на незыблемой скале и все переживающий, т. е. церковь Христову. Град Божий будет существовать до времени совершенного покоя и созерцания Бога.

С такой же темой выступает и галльский пресвитер *Сальвиан*. Причиной написания его сочинения «De gubernatione Dei» или «De praesenti iudicio» (439–451) было падение Рима. Это событие на лучших римлян производило ужасное впечатление, тем более, что нападения варваров после этого усилились. Жаловались на христиан, как на виновников бедствий, и спрашивали: есть ли Провидение, когда Рим, вечный город, разрушен? Тон его сочинения, в отличие от сочинения

Августина, – грустный. Автор изображает здесь грубость варваров и порочность римских христиан. Порочность последних особенно его поражала, так как она есть результат утонченности, а не грубости. Что сказать о христианах, о церкви, которая должна бы умиловать Бога? Много ли в ней не пьяниц, не убийц, но тех, которые были бы вообще беспорочны? Многие из ее членов погрязают в ужасных пороках. Против таких-то христиан и выступают варвары и еретики. Они тоже испорчены; но это зависит не от роскоши, а от их грубости нравственной. Впрочем, при всем том они более способны устроить хорошее государство, чем порочные христиане. В заключение Сальвиан ставит вопрос, как христианин должен стоять при вновь сложившихся государственных отношениях, и разрешает его в том смысле, что к язычникам должно относиться так же, как они относятся к христианам. Бог рассудит, кто прав.

Как церковь вышла из борьбы с вновь сложившимися обстоятельствами, и как эти обстоятельства исторически отразились на ее жизни? До времени Константина Великого сущность борьбы христианства с язычеством заключалась в защите прав свободы совести. Тертуллиан в письме к проконсулу Скапуле говорит, что каждый человек имеет право поклоняться тому, кому желает, и это никому не вредно; принуждать же нельзя, так как это неуютно Богу; даже человек не желает, чтобы ему поклонялись поневоле, тем более не желает этого Бог. Лактанций говорит, что религию нужно защищать словами, а не ударами. Если же кто вздумает защищать ее насилием и злодеянием, то он только опозорит ее. Пусть язычники напрягают все свои умственные дарования к тому, чтобы защитить свою религию. Мы их будем слушать, свирепствами же они ничего не сделают. Мы не заманиваем в свое общество, а увещеваем. Если никто от нас не уходит, то не потому, что мы их удерживаем, но сама истина их удерживает.

Со времени Константина Великого эти взгляды на свободу религиозных убеждений изменились. Правда, в миланском эдикте император даровал всем своим подданным свободу выбора между языческой и христианской религией. Но в последующее время он держался того взгляда, что государственной религией должна быть религия христианско-кафолическая. Поэтому все прочие религии он стеснял. Константин еще яснее заявил себя с этой стороны [и так как он, покровительствуя арианами, подверг преследованию православных, вызвал обличения против себя со стороны Афанасия Великого, Ил ария пиктавийского, Осия кордубского]. В 7 в. отцы церкви становятся вообще

согласно на точку зрения свободы совести и утверждают, что принуждать к религии насильственными мерами нельзя. Но эта точка зрения применялась прежде всего pro domo sua, т. е. к своей церкви христианской. Поэтому является вопрос, пользовались ли свободой совести язычники?

Ответом служит факт существования христианских *κατηχούμενοι*, оглашенных. В IV в. христианская церковь состояла из лиц, принявших крещение в зрелом возрасте, и потому хорошо понимавших свое желание и свои мотивы при переходе в христианство. От 348 г. остался ряд катехизических поучений иерусалимского пресвитера (потом епископа) Кирилла, из которых видно, что, если двери церкви были открыты для лиц, желавших принять крещение, то, следовательно, не были закрыты и для тех, кто желал выйти из нее. В этих своих поучениях Кирилл иерусалимский говорит в таком тоне: «Хотя Бог и щедр в благотворении, но ожидает от каждого искреннего произволения. Посему, если ты находишься здесь только телом, а не душою, то нет пользы. И мы, служители церкви, принимаем всякого, и нет запрета войти сюда и с нечистым намерением. Но смотри, чтобы у тебя при наименовании верным не было расположения неверного. Если ты приемлешь крещение только устами, а не сердцем, то берегись суда Сердцеведца; и если ты отступил от веры, то огласители не виновны; тебя приняла только вода, а не Дух».

Таким образом, церковь, стоя на высоте своего положения, принимала язычников, но осторожно, утверждая, что без внутреннего расположения принятие христианства не принесет пользы. С этой точки зрения – со стороны неприкосновенности внутреннего убеждения – и христианство и язычество были равны. Но подле этого высокого начала были и разновидности в воззрениях по вопросу о свободе совести, оставившие свой след на последующей истории отношений между христианством и язычеством.

Вопроса о свободе совести касались, между прочим, св. Афанасий и Иларий пиктавийский, учившие о свободе исповедания в защиту прав церкви. Но ведь можно было это положение защищать и с другой точки зрения, утверждая, что церковь свободна потому, что это учреждение, безусловно, высокое, и тот, кто производит давление, должен получить разрешение от предстоятелей ее. Если же этого разрешения нет, то не должно быть места насилию. Таким образом, признавая высокое положение епископского сана, можно достигнуть тех же результатов. Все должны слушаться предстоятелей церкви, а не давать им предписания. Типичным выразителем этого взгляда является Амвросий медиоланский,

который блистательно защищал интересы церкви, основываясь на авторитете епископского сана [в упомянутых уже выше случаях столкновения его с императорской властью]. Стеснение язычества, результатом чего было обращение в христианство, считалось триумфом церкви. Вот почему различные меры к тому, которые не должны бы быть употребляемы, считались хорошими. Вот почему с благорасположением взглянули на *terror legum*, на императорские законы, воспрещавшие язычество. Выразителем такого взгляда на предмет о принуждении в делах веры был и Августин [в упомянутом выше послании к донатисту Винцентию].

Нужно признать, что христиане вообще стояли на стороне несколько иного воззрения. Это видно из того, как отнеслись, по рассказу в житии Порфирия газского, газские христиане, когда по разрушении храма язычники стали обращаться под влиянием страха и когда стали у них находить идолов и книги. Многие познали истину добровольно, а другие входили под страхом, церковь же всем отворяла двери. Некоторые говорили, что не следует принимать приходящих по страху, а только по произволению. Но Порфирий указывает, что человеку приходится приобретать добро по случаю. Например, кто купит раба неблагодарного, не желающего творить волю его, тот вразумляет его словами, но затем, когда тот не слушает, наводит страх на него ударами, сажает в темницу, вовсе не желая погубить его. И Бог действует посредством наказаний, чтобы люди хотя по необходимости познали доброе. Притом, если обращающийся приходит с сомнением, то время может умягчить жестокое сердце, а если он не явится достойным верующим, то рожденные им могут сподобиться блаженства. Таким образом, предстоятели Церкви находили возможным делать послабления ввиду того, чтобы, по крайней мере, потомки обращенных таким образом Родителей делались хорошими христианами.

На западе в этом смысле довольно последовательно высказался Григорий Великий. Как известно, он является, между прочим, хорошим хозяином, наряду с церковными распоряжениями ему принадлежит много хозяйственных распоряжений относительно церковных имуществ, благотворительных дел и пр. Ему Пришлось констатировать тот факт, что даже епископы иных Церквей не заботились, чтобы рабы, живущие на церковных землях, принимали христианство. Он послал, между прочим, послание к сардинскому епископу, где грозил последнему наказанием за небрежение. Он обратил внимание на законодательство по этому вопросу. Он рекомендовал для обращающихся иудеев уменьшать оброк, насколько

это можно было делать без вреда для церковных доходов, надеясь, что иудеи обратятся к христианской милости и примут христианство. По отношению к крестьянам, которые оставались язычниками, Григорий рекомендовал оброк более тяжелый, чтобы они почувствовали себя более обремененными; если на церковных землях жили рабы-язычники, то их следовало вразумлять побоями и мучениями, а если – свободные язычники, то следовало действовать строгим одиночным заключением. Вот до каких практических мероприятий дошло дело в разрешении вопроса о свободе совести.

В Испании, население которой состояло из племен иберийских, кельтических и романских, рьяно принялись за насильственное обращение (иудеев в христианство. То же было и в других местах. Само собой разумеется, что при таком ходе дела многие принимали крещение неискренно. Собору толедскому 633 г.) пришлось считаться, как быть с ними. Все епископы были согласны, что они не христиане, но они удостоились крещения и принятия св. Тайн, и потому им нельзя было позволить выход из христианства (сап. 57).

В сущности приходится пользоваться примерами западной жизни. Это едва ли дает право предполагать, что такой порядок дел не имеет места и на востоке. Дело в том, что в западной литературе имеются документы (например, переписка Григория Великого) такого рода, каких не оставил нам ни один из писателей восточных. Письменность востока и запада была весьма различна. Латиняне писали деловым образом; их авторам было не до красноречия; они гораздо более дают материала для освещения положения материальных дел. В Греции же над деловитостью брала верх риторика, культивировавшая красноречие, из-за которого трудно усмотреть действительные отношения восточных отцов к вопросу о свободе совести.

Единственное серьезное разъяснение по этому вопросу мы находим в постановлениях VII вселенского собора. Этот последний распорядился [прав. 8], чтобы иудеи, приходившие в церковь неискренно, не считались христианами; гражданское правительство должно было оставлять их под тяжестью гражданских законов; они не могли свободно пользоваться имуществом*. В общем – этого нельзя отвергать – христианское правительство в своих мероприятиях против язычества практиковало систему умеренного и последовательного насилия, в свое время сознательно высказанную императором Аркадием. Многие представители христианского общества в этом отношении действовали заодно с правительством, а более ревностные (особенно монахи) шли даже впереди

его. Были даже мученики, положившие живот свой во время разрушительного похода против храмов (таков Маркелл апамейский при Феодосии).

Вскоре затем пришлось считаться с еретиками павликианами и афинга-нами (в Фригии). О сектантах ходили ужасные слухи; некоторые верили, что они поклоняются дьяволу и дела их – скверны. Когда поднялся вопрос о преследовании их, то дошло до того, что их стали казнить. По этому поводу высказался Феодор Студит в послании к ефесскому епископу Феофилу. Св. Феодору были переданы такие слова Феофила: «Я и не советовал убивать еретиков, и не отсоветовал; но если бы и советовал убивать их, то сделал бы дело лучшее». Против этого Феодор утверждал, что подобные отношения противны повелению Христа оставить расти плевелы с пшеницей до жатвы, дабы, выдергивая плевелы, не исторгнуть и пшеницы; и Златоуст говорит, что еретиков не следует преследовать смертью. Против ссылки на ветхозаветные примеры Финееса и Илии св. Феодор возражал в том смысле, что подобные действия не согласны с новозаветным духом. Что же касается ссылки на пример Иоанна Постника, который будто бы советовал казнить еретиков, то факт этот не проверен; притом там дело шло о магии, посему там казнило виновных гражданское начальство и за гражданское беззаконие, церковь же не имела на это права. «Вот почему сказали мы блаженному патриарху (Никифору): „церковь не мстит мечом», а императорам – первому: „Богу не угодно такое убийство», и другому: „если требуется согласие на казнь, то прежде снимите наши головы». Итак, если имеете другое Евангелие, то хорошо; а если то же, то припомните, что пастыри Церкви должны вразумлять заблуждающихся словом» [ер. 155]. Таким образом, мы имеем воззрения против преследования еретиков. Но нельзя преувеличивать значение этого свидетельства, ибо это мнение не единственное. Феофан Исповедник является как противник подобных воззрений. Когда при императоре Михаиле мнение Студита восторжествовало, то Феофан сказал, что «благочестивый император хотел казнить еретиков, но нашлись худые советники, которые выставляли на вид, что их не должно казнить; но если бы они знали еретиков, то знали бы и то, что они не способны обратиться к вере. Апостол Петр и за одну мысль поразил Ананию. Впрочем, благочестивый император перебил их немало». Во-вторых, сам Феодор не высказывал мнения о наказаниях еретиков вообще, не смертной казнью]. Святой отец мог приводить Златоуста и других отцов, но дело в том, что отцы противились как казни еретиков, так и вообще казни. Таким образом, вопрос оставался открытым, ибо отцы не высказывались ясно. И сам

Златоуст выражается, что Спаситель запретил только убивать еретиков, но не запретил обуздывать их дерзновение, не запретил рассеивать их скопища [homil. 46, al. 47, in Matth. XIII, 29].

Но все это не изменяет того факта, что язычество умерло своей естественной смертью: если во всяком суде, в том числе и суде истории, требуется, *ut audiat et altera pars* (чтобы была выслушана и другая сторона), – в отношении к язычеству это требование удовлетворено блистательно в царствование Юлиана. Приложены были самые сильные меры для воскрешения язычества, но оно и здесь не проявило никакой жизнеспособности. Реформы в христианском духе к нему не привились; вдавшись в неоплатонические толкования содержания старой религиозной доктрины, Юлиан оторвался и от массы, и от большинства интеллигенции; своею пылкой аффектированной набожностью он казался почти смешным в глазах религиозно индифферентного тогдашнего языческого общества. Удары последующих христианских государей направлялись, вообще говоря, не против язычества в самом себе, не против приверженцев старой веры, а против тех внешних опор, на которых могла держаться древняя римская религия: законы лишили ее только этих внешних ресурсов. Для положения обеих борющихся религий характерно уже то, что язычество не выставило ни одного мученика. Смерть Ипатии (415), растерзанной фанатической александрийской чернью под предводительством «чтеца Петра», ничего не говорит против этого обобщения. Ипатия убита не за то, что она язычница, а по мотивам столь частного характера, что, вероятно, она не избежала бы смерти, если бы даже была христианкой.

Это постепенное ослабление язычества сопровождалось, разумеется, внешним усилением церкви, многочисленными обращениями. Этот пункт составляет одну из самых слабых сторон установившихся новых порядков церковной жизни. Константин Великий смотрел на дело весьма практически; прямо признавая, что весьма немногие способны слушать и принимать христианскую проповедь ради самого содержания ее, император рекомендовал отцам Никейского собора путь внешнего воздействия, привлечения язычников к христианству посторонними средствами, – материальным вспомоществованием в нуждах, ходатайством перед гражданскими властями. Сам император практиковал эти средства в широких размерах, и его щедрые награды обращавшимся в христианство привлекали в лоно церкви именно худшую часть придворного общества, таких людей, для которых вопрос об убеждении имеет меньше всего значения и которые были способны перекочевывать от христианских

храмов к алтарям языческим и обратно, смотря по требованию придворных обстоятельств. Эта сторона деятельности Константина не укрылась даже от Евсевия и вызвала порицание у этого панегириста. Конечно, непосредственное влияние императора ограничивалось тесной сферой придворной жизни; но его пример не оставался без подражания и в более низких сферах: и там развивалась страсть к пропаганде. А законы, запрещавшие языческий культ, конечно, также делали свое дело: при слабости религиозного одушевления в массах, естественно большинство предпочитало исполнить волю божественных императоров, чем терпеть те или другие неприятности. Словом, одно из самых худших следствий провозглашения христианства государственной религией было обращение целых масс без твердого убеждения, без внутренней подготовки, без всего, что хотя походило бы на отложение ветхого человека.

Были лица, подготовленные к переходу в христианство изучением идеалистической философии, вроде Синесия; но таких можно было считать только единицами; обыкновенно же принимали христианство по мотивам далеким от области религиозного убеждения, а то и прямо эгоистическим. Иной принимал христианство по искренней дружбе с кем-нибудь, чтобы доставить ему удовольствие; другой – потому, что имел дело и думал перенести его на суд епископа; третий – чтобы заручиться через духовных лиц какой-нибудь сильной протекцией; четвертый – потому, что представлялась возможность составить выгодную партию. Бл. Августин, который перечисляет все подобные случаи обращения, все же смотрит на дело с верой и упованием, находя, что благодать Божия может увлечь Человека дальше, чем он думал идти сам; что многие, вошедшие в дверь церкви и по этим побуждениям, впоследствии исправляются; что через воздействие христианского оглашения многие и действительно становятся тем, чем сначала они намерены были только казаться.

И действительно, в принципе все это не должно бы неблагоприятно влиять на внутреннюю жизнь церкви: епископы всегда имели возможность держать у порога церкви подобных прозелитов до тех пор, пока они не обратятся искренно. Но не то выходило на деле: для того, чтобы епископы с достоинством исполнили в этом случае трудную задачу пастыря душ, – они сами должны были быть несравненно выше того, чем были в действительности. Уже Златоуст жалуется, что духовные часто нарушают заповедь Спасителя: *не бросайте бисера перед свиньями*; по неразумной суетности и честолюбию, допускают без всякого испытания к общению в таинствах людей нравственно испорченных, без веры, без совести. Масса обращений встретила с недостатком средств для просветительного

влияния церкви, – недостатком и качественным, поскольку средний уровень духовенства был ниже своего призвания, и количественным, потому что самих церквей даже было недостаточно. И тот же св. Златоуст жалуется в своих проповедях на то, что многие владельцы, обратив подвластных им колоннов в христианство, не заботятся потом об их христианском просвещении, не строят церквей. Последствием этого были, с одной стороны, отпадения от христианства в язычество, а с другой стороны, понижение уровня нравственной жизни и религиозного сознания в самой церкви, которая поставлена была в необходимость принять в свое лоно так много людей с языческим строем понятий и житейских привычек, лишь весьма слабо и поверхностно затронутых светом христианской истины.

Прежде для испытуемых узаконен был срок в 1 год – 40 дней, теперь стало входить в обычай, в случаях обращения иудеев, сокращение срока, дабы, как рекомендовал Григорий Великий, испытуемые не соскучились в своем положении. Утешали себя упованием, что дети обращенных воспитываются в истинной вере. Но это упование не всегда оправдывалось на деле. Напротив, оказывалось, что при быстром обращении не замечалось нравственных успехов, т. е. с экстенсивным расширением церковь утрачивала в интенсивности религиозно-нравственного сознания своих членов. И по рассуждению Златоуста, верующие состоят из трех категорий. Одни обращаются на одре болезни; за них ручаются в вере другие, ибо сами они не могли того сделать; выздоровевши, они не всегда проводят такую жизнь, какую обещали вести при крещении. Другие принимают крещение в детстве, а третьи – в зрелом и ответственном возрасте, но и в тех религиозный огонь скоро охладевает.

Таким образом, когда обращение охватывает большие массы, интенсивность их религиозно-нравственного совершенства теряется. И здесь, по-видимому, оправдывает себя известный закон, что одинаковое количество энергии, прогрессируя в мире в экстенсивности, падает в интенсивности. И христианство, утрачивая в интенсивности [вероятельных членов, производит тем не менее благотворное действие через экстенсивное расширение, ибо многие явления, возможные прежде вследствие неверия некоторых людей, теперь стали невозможны. Возвышаются не отдельные характеры, но постепенно изменяются сами обычаи, и многое из того, что прежде считалось обычным, теперь стало невозможно. Если не удалось массу изменить в сынов света, то удалось возвести обычаи народа на такую степень, что они стали в значительной мере сообразными с христианскими требованиями. Больше количество

людей считает достойным подражание Христу и уже считает недостойным быть противником Христа не только на деле, но даже и на словах.

V. Права и привилегии церкви в христианском государстве

Совместное действие церкви и государства, фактически выражавшееся в некоторой зависимости первой от последнего, есть одно следствие провозглашения христианской религии государственной. Другой стороной этой перемены является известная сумма прав и привилегий, усвоенных церкви государством и облегчавших для нее достижение ее целей. Этот отдел [в истории древней церкви] из трудных и изложен во всех учебниках удовлетворительно. Предметом же академических чтений должно служить истинное представление о характере этих привилегий. Есть привилегии исключительные, и есть привилегии, образовавшиеся из того положения, которое заняла христианская религия в языческом государстве. В сущности, привилегии, данные христианской церкви, были второй природы и заключаются в усвоении христианами тех прав, которыми они должны были пользоваться.

1. Имущественные права

В свое время проф. Seeck доказывал, что никакого миланского эдикта не было ¹³⁵. Но шум этого открытия – весьма дешевого свойства: эдикт сохранился лишь в виде litterae a Licinio ad praesidem (Bithyniae) datae (послания, данного Лицинием наместнику Вифинии); дело касается лишь формы эдикта, а никак не его содержания. И конечно, в таком же виде получили litterae и все praesides, а не один вифинский. В миланском эдикте Константин определяет христианское общество, как *corpus christianorum*. По общему гражданскому праву, такие корпорации пользовались правом приобретать имущество 1) посредством покупки, 2) через дарение (*donatio*) и 3) по завещанию.

Право приобретения имущества церковью посредством покупки не подлежит сомнению. Правом *donatio* (подарок) церковь пользуется с 321 г., хотя положение, занятое церковью с конца 312 и начала 313 г., давало ей возможность уже и тогда пользоваться этим правом. Специальное законодательство по этому вопросу касается лишь подробностей. Римское право не считало достаточным простого заявления о том, что я дарю известному лицу некоторое свое имущество. Этот факт должен был быть облечен еще в юридическую форму – при свидетелях у подлежащего начальника провинции. Если эти формальности не были исполнены, то по закону 316 г. *donatio* не имело силы (*nullam firmitatem habere*). Но собственно запись – один акт, исполнение – другой акт. Кроме бумаг, полученных от начальника провинции, требовалось еще занести этот акт *donatio* в надлежащие документы города (*in actis inserta*). Распоряжение об этом сделал еще Константин Хлор, а Константин Великий оставил его в полной силе. Смягчение этого закона было сделано при Феодосии Младшем (428 г.), который распорядился, чтобы *donationes*, не превышающие суммы в 200 солидов, совершались без составления актов.

Получение имуществ по завещанию в римском праве было осложнено более, чем *donationes*. По исконным римским воззрениям, существенным пунктом для твердости завещания был вопрос об определенном наследнике, и юрист Ульпиан объявил, что нельзя назначать наследниками ни целые города, ни всех граждан города, и даже богов. Впрочем, для богов были сделаны некоторые исключения (через *senatus consulta* и *constitutions principum*); например, *Jupiter tarpeianus* и Марс галльский имели право получать по завещаниям. Мы видим, что для корпорации получить имущество по завещанию было очень трудно. И

Диоклетиан дал категоричный ответ: если коллегия не опирается на специальную привилегию, то не может получать наследство. Следовательно, при нем церковь, как корпоративное целое, не могла бы получать наследство. Для того, чтобы завещание не было кассировано, приходилось прибегать к *fideicommissum*: имущество доверяли одному из членов церкви, на совесть, для передачи целому христианскому обществу. В 321 г. Константин Великий издал закон, благоприятный для христиан: он признал за церковью право получать наследство; этот закон не подвергался в дальнейшем никаким ограничениям.

Пришлось только считаться с клириками, которые, навещая больных, располагали их делать завещания в свою пользу. Против такого злоупотребления был издан закон Валентиниана-ном I в 370 г., запрещающий клирикам получать по завещанию. Таким образом, клирики были унижены и не были даже сравнены с актерами. По поводу издания такого закона Иероним замечает: «Я жалею не на закон, а на то, зачем мы (клирики) заслужили такой закон. *Sit heres, sed mater filiorum* (умирающих), *id est ecclesia gregis sui*» ¹³⁶. Таким образом, это распоряжение Валентиниана I в сущности было только благодетельно для христианского общества, как целого.

Другая подробность касается получения наследства после смерти лиц, не оставивших завещания (*ab intestato*). Римское право при этом рассматривает различные случаи: 1) если умершее лицо не имеет прямых наследников, и 2) если имеет таковых, но не оставило завещания для них, – такого рода лица были третируемы законом весьма своеобразно. Если умирал вольноотпущенник, не имея наследников, то его патрон мог выступить в качестве наследника по закону. Точно так же поступают и корпоративные общества: если, например, несколько ремесленников составляют из себя коллегия, то, когда один из них умирал, его имущество шло в пользу коллегии. На этом же основании и курия (дума) наследовала имущество декурионов, не оставивших завещания. Поэтому имущество солдат получал, легион. С этой точки зрения, следовательно, христианская церковь не получила особых привилегий. В 434 г. был издан закон о том, что если умирал клирик или монах, не оставив прямых наследников, то их имущество шло в пользу церкви. Чтобы предотвратить некоторые недоуменные случаи, сделано было ограничение: если монах был из вольноотпущенных, то его патрон – *dominus* – выступал в качестве наследника, потому что, как говорил император Феодосии, неприлично церкви удерживать то имущество, на которое по закону преимущественное право имеют другие лица.

Важным источником обогащения христианских церквей были богатые дары из государственной казны. Сами императоры подали пример одарения церкви с возможной щедростью. Так, например, в 314 году Константин карфагенскому епископу Це-цилиану предоставил из общественных касс сумму [более 174000] ¹³⁷ рублей на построение церквей в Африке, Нумидии и Мавритании и обещал в случае нужды снова. После Никей-ского собора Константин сделал распоряжение, чтобы ректоры провинций доставляли в каждом году известное количество хлеба на содержание клира, вдов, сирот и девственниц. По Феофану, антиохийская церковь получала до 1500 четвертей зерна*, феодорит, во время жизни которого церкви получали только треть этой суммы, находит, что дар Константина был весьма значителен, что норму взноса император определил соображаясь скорее с собственной щедростью, чем с нормальными потребностями церкви (I, 11; IV, 4).

Theophanes, a. D. 324; ἡ δὲ ἐν Ἀντιόχεια ἐκκλησία ἐλάμβανε σίτου μούριου *λς . 36,000 модиев 1500 четвертей. Юлиан в Галатии думал завести многочисленные странноприимницы, ξενοδοχεία, в каждом городе и на содержание их (вполне безбедное) ассигновал 30000 модиев пшеницы (1250 четвертей) и 60000 секстариев вина (2666 ведер).

Благодаря этим законам, материальное положение христианских церквей в общем было весьма хорошо обеспечено. В общей сложности поземельные владения церкви разрослись до того, что занимали *110 часть всей государственной территории. Владения римской церкви были не только в Италии и Сицилии, но в Малой Азии, Сирии и Египте. В начале нашего периода три римских кафедральных церкви – св. Петра, св. Павла и Иоанна латеранского, как видно из неполного списка их поземельной собственности, получали, кроме известных доходов натурой, еще 22000 солидов т. е. около 128 т. руб. зол.чистого дохода. Имущества александрийской церкви в начале V в. были настолько значительны, что она могла получить у одного человека кредит в 627750 рублей золотом (1 12 тыс. литр золота). А в начале VII века знаменитый Иоанн Милостивый (606) нашел в сокровищнице александрийской церкви 8000 ф. золота 3,348000 руб.и сам получил 10000 (4,185000) ¹³⁸. Даже Феодорит, епископ такой незначительной епархии, как Кир на Евфрате, мог из остатков церковных доходов построить в пользу города портик, два огромных моста, улучшить бани, провести канал из Евфрата в этот до тех пор безводный город. Благоприятным следствием такого положения церкви было широкое развитие благотворительности. При многих церквях была масса благотворительных заведений, больниц, богаделен, сиротских*

домов, странноприимниц. «Василиада», построенная Василием Великим (ок. 370 г.) в Кесарии, представляла в малом виде целый город. Кроме этого центрального заведения во всех местечках, где были в епископиях подведомые хорепископы, построены были больницы. Антиохийская церковь времени Златоуста, кроме разных больных, нищих, странных, еще содержала до 3000 вдов или девственников. При Иоанне Милостивом матрикула александрийской церкви содержала в себе 7500 тех, которые получали пособие от церкви, а при Григории Великом (590–604) матрикула римской церкви представляла из себя уже целую увесистую книгу.

Но, разумеется, развитие церковных прав на этой почве не обошлось и без последствий отрицательного характера. Возможность легкого приобретения была слишком сильным искушением для корыстолюбия, чтобы ему не поддались члены клира, повела за собой роскошь. В Риме было немало таких назойливых клириков, которые готовы были выпрашивать и вымогать у матрон и знати предметы роскоши, которые они видели в их доме. Не обошлось без случаев злоупотреблений по духовным завещаниям. Дело в том, что завещания писались или на имя всей церкви, или на имя частных ее представителей; это обстоятельство и давало возможность злоупотреблений. Не все епископы были так благородны, как, например, Аврелий карфагенский, который возвратил завещанное церкви имущество одному человеку после того, как у него родились дети. Августин подражал ему: «Кто хочет, – говорил он, – оставить свое имущество церкви, отняв права наследства у своего сына, тот пусть ищет другого епископа, а не Августина, и дай Бог, чтобы он не нашел никого, кто захотел бы принять такое наследство». Дары принимал он очень осторожно, обращая внимание на характер имущества. Государство, освободив церковные имущества от *munera sordida*, держалось того воззрения, что церковь, принимая имущество, должна принимать и те обязательства, какие нес владелец имущества. Случилось, что лицо, транспортировавшее хлеб в столицу, завещало имущество в церковь. Августин, зная, что для доставки хлеба нужно будет завести целую фалангу матросов, отказался от имущества.

Погоня духовенства и монашества за наследствами приняла такие размеры, что уже в 370 году [как замечено было вышесуровый и беспристрастный Валентиниан I попытался обуздать алчность клира. Эдиктом на имя папы Дамаса император запретил клирикам и монахам входить в дома вдов и сирот. Всякое завещание в пользу духовных или монахов считалось недействительным. И Иероним признавал, что это

ограничение прав их было заслужено. Есть основание думать, что этот закон направлен был против завещаний, сделанных только в пользу клира лично; завещать в пользу церкви дозволялось. Эдикт Валенти-ниана отменен был лишь Маркианом.

Другим неблагоприятным последствием этого подъема материального благосостояния церкви была роскошь духовных особ. В лучшем случае она проявлялась в виде страсти к великолепным постройкам (Феофил александрийский, *Soz.* VIII, 12, столкновение с Исидором), но часто принимала не столь возвышенные формы. Между тем как, по отзывам языческого историка Аммиана Марцеллина, сельское духовенство в Италии еще подавало пример простой и воздержанной жизни, в Риме уже можно было встретить клириков, которые походили скорее на сибаритов, чем на аскетов. Рассказавши о том яростном побоище, которое произошло при выборах папы Дамаса и после которого в базилике Сирикия осталось 137 убитых, – тот же писатель замечает, что он ничуть не удивляется тому, что люди с таким усилием стремятся к приобретению этого сана: удобства, которыми обставлена жизнь римских епископов, богатые подарки матрон, прекрасная одежда, великолепные коляски, обеды, превосходящие по роскоши даже царские пиршества, – все это, естественно, соблазняет многих выступать кандидатами на римскую кафедру. Языческий префект Рима, Претекстат, часто говаривал в шутку папе Дамасу: «Сделайте меня римским епископом, и я стану христианином». Это говорил человек, который, помимо различных доходных должностей, со своего частного имущества получал ежегодно до 900,000 руб. с. То же можно сказать и о новом Риме. Уже Григорий Богослов в своей прощальной речи говорит: «Может быть, и за то будут порицать меня, как уже и порицали, что нет у меня ни богатого стола ни соответствующей сану одежды, ни торжественных выходов, ни величавости в обхождении. Не знал я, что мне должно входить в состязание с консулами, правителями областей, знаменитейшими из военачальников, которые не знают куда расточать свое богатство, что и мне, роскошествуя из достояния бедных, надобно обременять свое чрево, употреблять необходимое на излишества, изрыгать на алтари. Не знал, что и мне надобно ездить на отличных конях, блистательно выситься на колеснице, что и мне должны быть встречи, приемы с подобострастием, что все должны давать мне дорогу и расступаться передо мною, как перед диким зверем, лишь только издали увидят мое шествие» Приемник Григория Богослова, вельможный Нектарий, как бывший сенатор, вполне был способен поддержать престиж столичного архиерея, и, конечно,

удовлетворял этим претензиям христиан столицы. Зато, когда на его место вступил Иоанн Златоуст, то его аскетический, монашеский образ жизни произвел на его паству впечатление скандала. Никаких приемов, никаких великолепных обедов, – ни у себя, ни в гостях. Это было уже столь необыкновенно, что казалось даже преступным. Путаница понятий дошла до такой значительной степени, что духовные не затруднились поставить недостаток великолепия в ряд обвинительных пунктов против Златоуста на соборе при Дубе. Этого необычайного воздержания не могли даже объяснить иначе, как из побуждений грязных: отсюда фабула о «пиршествах циклопа». Полагали, что он не довольствовался обычными роскошными обедами, а наслаждался пиршествами со своими друзьями. Не обращали внимания и на то, что он устроил в Константинополе два госпиталя, что он содержал в них регулярно 7700 бедных на свой счет.

Было бы, однако, совершенно мелочно рассматривать возрастающее богатство и могущество церкви лишь как признак постепенного упадка церкви. Чтобы поддерживать массы бедных в это время, чтобы хоть несколько смягчить неописуемые бедствия этого времени, церковь нуждалась в богатых средствах. Против такой массивной нищеты нельзя было бы бороться, имея в распоряжении лишь средства прежнего времени. Нужно было иметь материальное обеспечение вполне надежное, потому что при неблагоприятных экономических обстоятельствах частная благотворительность оскудевала именно тогда, когда нужда в ней была всего настоятельнее. Между тем, имея поземельную собственность, церковь располагала денежными средствами тогда, когда все другие источники были закрыты.

2. Свобода от податей и повинностей (иммунитет)

Привилегии этого рода, которыми церковь пользовалась со времени Константина Великого, можно понять и перечислить лишь тогда, когда мы знакомы уже с общим строем гражданской жизни языческого мира, встретившим христианство. Этот строй представляет явление изменяющееся, а ко времени последних императоров уже изменившееся. Часть сведений по этому предмету можно получить в исследовании Куна о городском устройстве греко-римской империи до Юстиниана ¹³⁹.

Особенное внимание в этом труде посвящено единству, которое римское государство внесло в тогдашний мир. Единство это сгладило границы, которые могли бы воспрепятствовать христианской проповеди в ее распространении. Однако, если коснуться внутреннего строя римской империи, то можно видеть, что представление единства его является несколько преувеличенным. Римские правители были весьма умными политиками и, покоряя народы, поняли объем своей власти и поступили с ними сообразно этому объему. Таким образом, в римской империи оказалось невозможным явление, происшедшее на греческой почве. Известно, что Афины, получив гегемонию в союзе греческих городов, обратили ее в деспотию. Римляне положили известный предел своей власти, – такой именно, чтобы власть их была наименее неприятна для покоренных народов; сокрушая все силы, которые могли бы оказать сопротивление, римляне уживались с теми формами гражданской жизни побежденных народов, которые не были опасны для них. Во внутреннем отношении римская империя была разбита на мелкие единицы – *civitates*, *πόλεις*, так плотно обхватывавшие человека, что прикрепляли его к данному месту лучше нашей паспортной системы. Как всякое место земной поверхности определяется географической широтой и долготой, так же точно положение свободного человека римской империи определялось его «origo» и его «domicilium».

Римский гражданин был, прежде всего, *municeps* – лицом берущим на себя известную обязанность (*munus capit*), выполняющим ее (*munus facit*) и проявляющим себя в *munificentia* щедрость). Чиновников тогда еще не было, но культура требовала охранения гражданской безопасности, для чего нужны были деньги, налоги. Эти налоги граждане должны были собирать сами и исполняли эту обязанность посредством особых выборных лиц. Таким образом, гражданское общество должно было принять на себя тяжести внутреннего самоуправления; лица,

составляющие это общество, сообразно политическим воззрениям, должны были работать не из-за денег, но из-за славы и чести, и для того, чтобы внутренний порядок гражданской общины оставался неизменным, требовалось закрепить выборных за их обязанностями и привлечь к этим должностям каждого свободного члена общины. Цель эта достигалась урегулированием гражданских обязанностей, определяемых каждому гражданину его *origo* и *domicilium*.

Посредством *origo* устанавливались обязанности, связанные с гражданством по рождению или чему-либо другому, как, например, освобождение из рабства. В первом случае *origo* называлось *naturalis*, во втором – *allectio in civitatem*, причем для последнего существовал двойной способ дарования: усыновление (*liberi* – дети) и освобождение из рабства (*liberi* – свободные). Когда раб получал освобождение по духовному завещанию господина, то *origo* усваивалась ему не от умершего завещателя, а от того, кто исполнял волю его, причем, это закрепление носило характер неизгладимый (*indelebilis*). Сын гражданина носил *origo* отца, т. е. считался в том же городе, где был гражданином его отец, и притом так, что это *origo* сохранялось за ним, хотя бы он совсем и не был в том городе. Поэтому случалось, что в ПUTEОЛАХ, например, были афиняне и финикийцы, но признавались гражданами Афин и Финикии, а не ПUTEОЛ. Таким образом, *origo* получалось не по месту фактического рождения человека, но по месту жительства и гражданства его предков. Можно было также иметь *origo* в нескольких различных городах и притом так, что усыновленный таким гражданином и сам получал *origo* всех тех городов. За некоторыми городами признавалось право давать *origo* не по отцу гражданина, а по матери его, – так называемый *matriarchatus*, существовавший, например, в нескольких местах ПОНТА и ВИФИНИИ. Хотя подобное право и было противоречием собственно римским законам, тем не менее римские правители признавали его и давали некоторым городам в качестве привилегии. Отсюда происходило то, что, если, например, ПUTEОЛЕЦ женился на ТОСКАНКЕ, то дети были гражданами ПUTEОЛ, если же супруга его была ПОН-ТИЙСКАЯ ИРАКЛИЯНКА, то дети такого брака одновременно получали *origo* двух городов – ПUTEОЛ и ИРАКЛИИ. Таким образом, в силу *origo* всякий город римской империи имел определенное число граждан – большее в городах с правом матриархата, меньшее – без него. Где бы *originarii* ни находились, они были связаны со своим городом и обязаны были ему не только почтением в лице городских властей, но и постоянным обязательством службы в нем, – исполнением *munera* и *munificentia*. Граждане же, имеющие *origo* в нескольких городах, обязаны

были службой нескольким различным городам. Кроме *origo*, положение гражданина определялось еще *domicilium* – местом жительства его. Если, например, *origo* делало какого-нибудь человека *civis* Афин, а большую часть времени он проводил в ПUTEОЛАХ, где находилось и его состояние в большей своей части, то этот человек становился гражданином ПUTEОЛ – его *incola*.

Понятия *civis* и *incola* и определяли по греко-римскому праву положение в обществе всякого члена его, устанавливали понятие о нем, как о *municeps*; *origo*, как видно отсюда, передавалось потомству, определялось положением предков, *domicilium* – устанавливалось свободным выбором лиц и *incola* известного города мог переменить свое местожительство, и тогда его отношения к старому городу, как отношения *incolae*, прекращались, не связывая никакими обязанностями в этом городе его потомков. Возможно также было и такое положение, когда человеку приходилось исполнять обязанности *domicilii* в нескольких городах, если он был одинаково связан с ними или своим жильством или своим именем. Ясно отсюда, что муниципальные обязанности охватывали свободных людей римской империи очень сложным и тесным кольцом. Однако столкновение обязанностей происходило лишь тогда, когда города возлагали на своего гражданина несколько обязанностей; в этом случае преимущество отдавалось тем отношениям, которые определялись *origo* гражданина.

Указанному гражданскому строю, кроме *cives*, подчинялись также метэки и периеки. Тем и другим противопоставлялись чужестранцы – *hospites*, *advena* так назывались по отношению к какому-либо городу те свободные люди, которые случайно в нем останавливались, или даже проживали несколько лет, не связывая своих интересов с интересами городскими; никакими муниципальными обязанностями они к этому городу не были привязаны и оставались чужими ему.

Государство пользовалось указанными отношениями свободных людей к известным городам и свои приказания и распоряжения передавало последним к исполнению по их собственному усмотрению и средствам. Вследствие этого, на гражданах каждого города лежали двоякого рода обязанности, выражаемые понятиями *munera* и *honores*.

Honor – было почетное положение и почетные обязанности, то, что противопоставлялось *munera* – обязанностям служебным в собственном смысле. При этом, самое понятие «почета» было в различных местах неодинаково, как неодинаковы были поэтому и соединяемые с ним обязанности. Везде, однако, главным лицом, пользовавшимся наибольшим

почетом в городе, был его голова – *πατήρ της πόλεως*, *curator reipublicae*; за ним следовал *defensor civitatis* – гражданский защитник прав и общественной безопасности.

Обязанности же в собственном смысле этого слова, определяемые римским *tunera*, – государственное римское право делило на *tunera personalia* и *tunera patrimonialia*. Первые, *tunera personalia*, лежали только на личности гражданина, представляли в распоряжение города только умственные и физические силы его, не касаясь имущественного положения его, и в различных городах назначались в различном количестве. Так, не везде были квесторы, но везде были лица, заведовавшие городской казной, городскими доходами, собираемыми под наблюдением высшего сановника. В каждом городе был также так называемый иринарх – полицеймейстер, на попечении которого находилось наблюдение за гражданской безопасностью в городе. В его распоряжении были лица, несшие менее почетные обязанности, – низшие полицейские служители. Много хлопот причиняли городу сборы государственных податей и налогов. Обязанность эта падала или на 20 или на 10 первых лиц в городе, составлявших *senatus* или *curia* и носивших название *decem-primatus* и *vigintiprimatus* (*δεκάπρωτεύων* и *είκοσιπρωτεύων*). Свои должности эти сановники несли под ответственностью своим имуществом, так что в случае недостатка сборов пополняли их из своих средств. Городская касса покрывала расходы и по городу, – на хлеб, воду и прочие необходимые продукты, и о выполнении этих поручений заботились также выборные граждане и также покрывали недостатки своим имуществом.

Муниципальные обязанности другого рода, *tunera patrimoniorum*, падали по закону собственно на всех полноправных граждан, но на самом деле ложились своею тяжестью только на некоторое меньшинство, почему и носили название *intributio*. Распределение их зависело от имущественного ценза граждан, так как от того или другого имущественного положения их проистекало и более или менее исправное прохождение этих обязанностей. Сюда относилась поставка в требуемых случаях провианта городу на счет собственности исполняющих *tunera patrimoniorum*, наем для государственной почты лошадей, волов для перевозки тяжестей (не свыше 4) и т. п.

Всеми этими персональными и патримониальными обязанностями определялось таким образом положение гражданина римской империи к обществу и самому государству. Так как исполнение этих обязанностей возлагало на членов общества Довольно тяжелое бремя, то естественно

возникает вопрос: возможно ли было свободному человеку, окруженному этой сетью гражданских отношений, освободиться хотя бы от honores – почетных обязанностей, к которым тем не менее граждане принуждались (compelli ad munera et honores)? Освобождения этого собственно по идее не должно бы быть, но, однако, в греко-римском мире оно было и в различных формах встречается под именем *иммунитета*. Иногда освобождались отличных обязанностей отцы больших семейств и лица, обремененные другими должностями в иных местах римской империи.

От *munera personalia*, строго говоря, освободиться никто не мог из *cives*. Но так как *ultra posse nemo obligator* ¹⁴⁰, то допускались и освобождения от этих обязанностей. Освобождались от *munera personalia*, прежде всего, малолетние, женщины и старики. Из стариков, впрочем, пользовались этой привилегией только достигшие 70-летнего возраста; но если они имели имущество то должны были взамен *munera personalia* нести *munera patrimonia*. Право на освобождение от *munera personalia* давала еще физическая невозможность, когда человек по обязанностям государственным должен был находиться в другом месте. На этом же, если угодно, основании освобождались от *munera personalia* и солдаты, начиная с рядового до *magister* той или другой *militia*.

Это обстоятельство дало повод к дальнейшему развитию системы освобождения от *munera personalia*. Римляне первоначально не делали никакого различия между гражданскими и военными должностями. Претор, например, был и командующим войсками. Только при Диоклетиане и Константине Великом произошло между ними разделение. Но след этого слияния должностей остался в словоупотреблении, по которому и гражданская рассматривалась как *militia* или *отратпύια*. Гражданский чиновник носил пояс, и этот пояс настолько служил характеристическим признаком службы, что развязать его значило выйти в отставку. Поэтому и на гражданские чины были распространены права иммунитета.

Когда начинается наращение чиновничества, то и количество лиц, освобождающихся от *munera personalia*, все более и более увеличивается. От *munera personalia* освобождаются преимущественно лица привилегированного положения, даже до senatorской степени (при Константине Великом и Константин до senatorства дослужиться было труднее, а впоследствии это сделалось более легким). Но, освобождаясь от *munera personalia* и переставая быть *cives* или даже *incolae* своего города, сенаторы (*clarissimi*), хотя имели для себя Рим, как *domicilium dignitatis*, однако не обязаны были приобретать имущества около Рима или

Константинополя, так как здесь собственно и полагалось начало их карьеры. Явились, таким образом, сенаторы собственном смысле, которые заседали в сенате, но освобождались от обязанностей по своему городу.

Впрочем, освобождаясь от обязанностей к patria и городу, сенаторы ipso facto подпадали другим обязанностям, не менее серьезным. Обязанности эти состояли из троякого рода повинностей. Существовали лица, называвшиеся *sensuales*, заменившие собой древних цензоров, которые должны были знать имущество сенаторов, их ценз, и четыре раза в год представлять императору списки об имущественном их положении.

1. Первая повинность их состояла в претуре. Преторов сначала было 3, затем число их увеличилось до 5, наконец – до 8. Обязанность их состояла в том, чтобы на свой счет устраивать зрелища для города. Так как далеко не всякий мог иметь средства для выполнения этой службы, то назначение в преторское достоинство совершалось за 10 лет до того срока, в который они должны были исполнять свои обязанности. *Sensuales* должны были отыскать их хоть на краю света, однако назначение на преторст-во не обязывало назначенного прибыть в Рим, так как расходы на зрелища он мог представить в Рим через доверенное лицо. Ввиду обременительности преторской службы императоры установили *minimum* издержек преторских. Впоследствии к этому распоряжению присоединилась и другая черта: с преторов начинают брать деньги на учреждения действительно полезные, а не на зрелища только. Так, когда было 5 преторов, с 4-го и 5-го стали брать в размере 500–1000 фунтов на постройки Константинополя. Когда их было 8, то стали собирать от 250–1000 фунтов серебра для общественных сооружений. От претуры нельзя было освободиться в ординарном порядке; освобождение возможно было в случае *allectio* в сенаторство по милости императора за особенно почтенную службу при значительном имущественном недостатке. Освобождение часто совершалось посредством *codicilli*, например, на консульское достоинство помимо преторского. Но в обычном порядке греко-римской жизни каждый из сенаторов был сначала претором, а потом уже консулом. Как высоки были издержки на претуру, на это можно находить случайные указания. Прокл, Римский сенатор, издержал 12 кентинариев; сын Симмаха, небогатого сенатора, 20 кентинариев, и сын богатого Максима – 40 кентинариев (кентинарий – 100 фунтов серебра).

2. Вторая повинность на сенаторов-землевладельцев называлась *follis senatorius* или *gleba*. *Follis* значит, собственно, мешок потом оно стало обозначать мелкую медную монету, а *follis senatorius* обозначал римские фунты золота. Так как этот *follis* падал на землю, то поэтому и назывался

gleba. Follis senatorius делился на 3 градации: в 8, 4 и 2 фунта золота – сообразно с имущественным цензом сенаторов. Но с течением времени выяснилось, что 144 червонца (2 фунта) платить в год очень тяжело, поэтому установлен был преимущественно для бедных сенаторов follis в 7 со-лидов. Наконец, не имевший имущественного состояния был совершенно освобожден от gleba. Follis'у сенаторов соответствовало aurum coronarium, которое платили municipes.

3. Третья обязанность есть aurum ablativum (золотоподнос-ная). По случаю «lustra», т. е. пятилетних юбилеев, сенаторы делали торжественные подарки императору. Например, Валенти-ниан II по случаю 10-летнего юбилея получил от сенаторов подарок, стоивший 16 кентинариев золота. Но если мы представим, что не все сенаторы были чудовищно богаты, то поймем, что эти подарки были нелегки для них. Самые богатые римские сенаторы получали в своих patrimonia дохода 40 кентинариев и натурой, в виде зерна, столько, что, если бы продать его, то могла бы получиться сумма от 15 до 10 кентинариев.

Освобождаясь от муниципальных повинностей, сенаторы подпадали, таким образом, другим обязанностям.

Так как количество лиц, освобожденных от munera personalia, сильно увеличивалось, если присоединить сюда освобожденных фиктивно, и именно, настолько, что не находилось граждан, которые могли бы взять на себя исполнение мунера, то городам было трудно выполнять эти обязанности. Поэтому города сами стали выбирать от себя граждан для βουλή или курии. Имущественные отношения были так расстроены, что всякое другое избрание, кроме пассивного, становилось фикцией. Все в пределах своего горизонта высматривали, кто из них состоятельнее, чтобы привлечь его к курии. При императорах после Константина деликатные различия между cives и incola, munera и honores, de facto уничтожилось, а все лица, более состоятельные, стали рассматриваться как curiales. На них падали все обязанности куриальные. Так как существенно необходимо было держать списки curiales в полной исправности, то с целью привлечения к куриям стали понижать гражданское совершеннолетие с 25 до 18 лет. Стали блюсти, что никто по праву рождения не мог отказаться от куриальных обязанностей. И только praefecti praetorio освобождались в лице своих потомков от куриальных обязанностей, и именно, в лице тех детей, которые родились от отцов уже illustres. Но так как дослужиться до illustres было нелегко и так как браки были ранние, то и пре-торские дети в большинстве случаев должны были исполнять куриальные обязанности в городе, к которому они принадлежали или по origo, или по domicilium.

Для получения привилегии нужно было или ходатайствовать перед императором, или зачислиться в милицию.

Все граждане делились на: а) *curiales*, б) *possessores* и в) *nego-tiatores*. Последние должны были платить пошлину производства – *χρυσάργυρον*. Эта «златосеребряная» подать, собиравшаяся со всякого рода собственности, введена была Константином Великим и отменена Анастасием. От нее, как остроили впоследствии некоторые историки, не освобождались ни ослы, ни собаки. Какой-нибудь сапожник, потрясая шилом, призывал всех богов в свидетели, что у него ничего нет, кроме шила; однако и за свое ничтожное шило он должен был платить *χρυσάργυρον*. Торговцы и ремесленники во время блистательного состояния городов не были привлекаемы к *munera personalia*. Классическое воззрение было таково, что, кто родился свободным, тот не должен и ставить себя наравне с несвободными. Поэтому *cives romanus* мог сам для себя обрабатывать землю, но если развивал торговлю в громадных размерах, то считался лишенным своей чести и не имел права на гражданские *honores*, так как в таком случае он работал по заказу других. Естественно, что императоры Данной эпохи требовали с ремесленников *χρυσάργυρον*. От *χρυσάργυρον* освобождались: асиархи (начальники провинций), гимнасиархи, врачи и учителя риторики и философии, так называемые *professores*. Они не подлежали *munera personalia*, ибо считались несущими их по своему служению. *Munus* первосвященника была сопровождаема даже стеснительным имущественным положением, почему и это лицо считалось не обязанным нести другие *munera*.

Римское право в своих положениях определяет условия обязанности и возможность освобождения от муниципальных обязанностей для римских свободнорожденных граждан. Так как эти привилегии простирались не только на таких лиц, как сенаторы, но и на таких, которые несли те или другие общественные обязанности (*munera*), то сюда подводился и христианский клир, тем более, что и самое богослужение христианское, совершаемое клиром, называется служением общественным (*θεία λειτουργία*); а так как латинское или римское *munera* на греческом языке употреблялось в смысле общественного служения, то отсюда и *λειτουργία* есть не что иное, как *munera*. Дать привилегии христианскому клиру было тем легче, что жрецы языческие были освобождены от муниципальных обязанностей.

Таким образом, в 313 г. и даже еще в 312 г. эти привилегии были усвоены христианскому клиру. А так как Константин Великий считал клир объединяющим началом в христианстве, то привилегии эти не были

распространены на сектантов. Поэтому явились лица недовольные и завидующие христианскому клиру. Прежде всего недовольны были язычники, затем сектанты (например, донатисты, составлявшие в Африке почти половину населения), которые своим влиянием на городские курии стремились к тому, чтобы за христианским клиром не признавали данных ему привилегий. Поэтому иммунитет 313 г. в действительности плохо осуществился.— В том же 313 г. христианский клир освобожден был от *munera nominationis* и от *munera patrimonialia*. Христианский клирик, например, не мог уже быть сборщиком податей. Далее делаемы были подтверждения (319, 343, 353, 402) и разъяснения. Иммунитет 313 года объявлен был полным, т. е. лица клира освобождались от всяких гражданских *munera*, разумея под клириками всех без исключения до самых чтецов и иподиаконов (330), и права их распространялись на потомков их и жен (354).

Ко второму роду обязанностей относились *munera patrimonialia*, т. е. обязанности, налагаемые на имущества. Клер был освобожден в том же 313 г. и от этих обязанностей, но не всецело.

Эти *munera* разделялись на две группы; к первой относились так называемые *munera sordida* – имущественные повинности для известного класса людей. В 318 году насчитывалось до 14 категорий таких повинностей, как то: постанова провианта для проходящих войск, размол зерна, выпекание хлеба, устройство и починка дорог и мостов, доставка лесного материала, доставка телег, доставка почтовых лошадей и лошадей для перевозки грузов, довольство императорских проезжающих послов, участие в общественных постройках, рекрутские повинности (или постанова рекрутов или выкуп) и др. Все эти повинности были сняты с христианского клира. Но обычно число этих повинностей то расширялось, то уменьшалось.

Ко второй группе относились *munera extraordinaria*, к которым в известных случаях относились и *munera sordida*. Если государство считало необходимым для себя (например, в военное время) привлечь всех к тем или другим *munera*, то обращало *munera sordida* в *extraordinaria*. Так, например, для дунайского побережья требовалась экстренная постанова материала и провианта для войск, исправление дорог и т. п., когда государство теснили с севера варвары. *Munera extraordinaria* простирались и на лиц привилегированных. Последующие императоры сами устанавливали категории каждый по-своему. Характерно позднейшее распоряжение: так как постройка зданий, поправка дорог и т. п. считались почетными для всякого гражданина, то и церковные имущества не были

свободны от этих повинностей.

Смысл иммунитета клира для христианской церкви был немаловажным. Положение церкви гонимой остается загадочным. Каким образом христиане могли уживаться под давлением муниципальных обязанностей? Вероятнее всего потому, что в клир избирались лица менее всего подлежащие муниципальным обязанностям. Издавая иммунитет, государство, по-видимому, желало, чтобы христианский клир не отвлекался от своих служебных обязанностей другими какими-нибудь обязанностями, при этом оно имело в виду, по-видимому, поднять авторитет клириков. Христианская церковь теперь, благодаря иммунитету, могла распространяться успешнее и быстрее совершенствоваться, так как теперь можно было избрать в клир любого христианина, которого прежде не пускали муниципальные обязанности.

Но жизнь показала, что императоры не желали дать клиру таких широких привилегий. Все государи строго следили, чтобы курии исправно несли свои обязанности, и, таким образом, давая одной рукой привилегии, императоры другой отнимали их.

Государство имело добрую волю (*intentio*) освободить церковь от куриальных обязанностей, но по чисто финансовым основаниям не могло желать ослаблять силы курий. Уже в 320 г. стало известно постановление: в клирики должны поставляться лица, которые имеют состояние незначительное; наоборот, лица, обладающие большим состоянием, не должны были поставляться в клир, так как должны были нести общественные обязанности. В 326 г. прежнее постановление было повторено и дополнено Константином в том смысле, что богатые должны нести тяготы века, а бедные могут находить себе поддержку в богатствах церкви. Посему церкви надлежало брать в клирики из людей бедных. Курия очевидно желала удержать состоятельных лиц за собой (как *decuiones*); но в свою очередь и церковь имела право желать, чтобы в клир поступали не одни только бедные, тем более, что не все бедные достойны были быть клириками. Посему государству приходилось принимать в соображение интересы той и другой стороны: курии и церкви, чтобы урегулировать эти напряженные отношения. Приходилось издавать законы даже о том, чтобы в курию возвращались те лица, которые прежде были поставлены в церковные должности.

В 353 г. был издан закон Константином, по которому все лица, принадлежащие к клиру, освобождались от общественных (*munera sordida*) повинностей. В 361 г. Константин постановил, что только епископы, какое бы имущество они ни имели, должны быть свободны от куриальных

обязанностей. Начиная от пресвитеров и до низших клириков, духовенство могло свободно располагать своим имуществом, если только оно избиралось на клировые должности по требованию народа и с согласия курии. Если же окажется, что некоторые из клириков не имеют разрешения курии и вступят в клир по своим проискам, то они свободны от куриальных обязанностей лишь в том случае, если они передадут *23 своего имущества родственникам, которые за них должны поступить в курию. Если же они не имеют родственников, то 23 их состояния* обращается в собственность курии. Но закон должен считаться с такого рода злоупотреблением: некоторые могли перевести свое имущество на чужое имя.

В этом случае закон предусмотрел, что если бы оказались такого рода злоупотребления, то родственники этих клириков имели право взять себе имущество, искусственно утаенное, и поступать в курию, а если родственников нет, то курия имела право взять его в свою собственность. Вообще сущность закона сводится к тому, что *23 имущества, во всяком случае, должно передать курии, чтобы иметь возможность освободиться от нее. Но это положение было недолго применимо на деле. В 364 г. было постановлено, чтобы все имущество передавалось в курию, если кто желал освободиться от нее. Таким образом, мы видим целый ряд ограничений иммунитета.*

Параллельно с этим ограничением закон развивал другие положения. Еще в законе 320 г. было сказано, что на будущее время церковь может принимать клириков только на места умерших. Таким образом, установились уже штаты, а установить их было совершенно необходимо. Так, в одной из новелл Юстиниана I (от 353 г.) указывается число клириков при Великой (Софийской) церкви в Константинополе и трех ближайших, «приписных к ней» церквях: 60 пресвитеров, 100 диаконов, 40 диаконис, 90 иподиаконов, ПО чтецов и 25 певцов, итого 425 лиц, да еще плюс 100 привратников. Если потребность церковного блеска могла принять такие широкие размеры, то вполне понятно изданное государством ограничение: принимать в клир только на места умерших.

Но здесь лежит источник недоразумений между государством и епископами, ибо церковь, восходя на высоту своего призвания, по мере увеличения количества ее членов должна была увеличивать и количество клира, а посему штаты раз навсегда утвердить было нельзя, и государство должно было предоставить решение этого вопроса самим епископам и смотреть только, чтобы не было злоупотреблений. Что опасения государственной власти в этом направлении были небезосновательны, это

ясно, например, из того, что навстречу этому шел Василий Великий. Он давал распоряжение хорепископам, что не потерпит никакого злоупотребления в расширении штата клириков, и распоряжение это, вызванное тем, что пресвитеры в церкви каппадокийской присвоили себе право зачислять на клировые низшие должности, он мотивировал тем, что ими выбирались недостойные лица, а также те, которые через поставление желали освободиться от курии.

В 398 г. был издан указ, который гласил: «Если будет необходимость восполнить клировые должности, то епископы благоволят брать не из куриалов, а из монахов». А в следующем 399 г. появилось новое постановление: «Низшие клирики – чтецы, певцы и др., несмотря даже на полное отречение от имущества, не должны считать себя свободными от куриальных обязанностей». Амвросий медиоланский жаловался, что он не мог оправдать перед своими соепископами этого распоряжения: как допустить, чтобы после 30-летнего пребывания в клире вдруг человек снова возвращался в курию и подвергался обре-менениям, которые на куриалов тогда падали. Законы развивались и далее: в 439 г. было запрещено куриалам поступать в клир; в 452 закон этот подтвержден; а в 458 г. все лица из клира, до степени диакона, происходившие из куриалов, должны были возвратиться в курию.

Указанные привилегии клира создали новый порядок вещей, по которому лица, несвободные от общественных обязанностей, стремились в клир, чтобы освободиться от повинностей, и нередко были людьми, совершенно неподготовленными к духовному званию. Достаточно припомнить, что Иоанн Златоуст должен был низложить 6 епископов, ибо они за крупную цифру получили епископское поставление у Антонина, митрополита ефесского. При следствии по этому делу все подробности его стали известными. Епископы долго не сознавались, но в конце концов заявили: «δεδώκαμεν» («дали»), чтобы только освободиться от курии, прося, если нельзя оставить их в епископском сане, не выдавать их по крайней мере в курию. Св. Иоанн Златоуст лишил их епископского сана, дозволив получить обратно свои взятки из имущества Антонина, и сам обещал ходатайствовать за них перед императором, чтобы они не были возвращены в курию.

Таким образом, почва привилегий являлась не всегда удобной, и на ней вырастали тернии и волчцы. Но несмотря на подобные случаи, нельзя представлять все дело черным. Это были только злоупотребления. Если церковь считала *immunitates* тягостными, она могла отказаться от них, но она ведь признавала, а не отказывалась. Если некрасива нравственность

клириков, подкупами вторгающихся в клир, чтобы только спастись от курии, то и наоборот, ведь и куриалы не всегда отличались высокой нравственностью, как показывает, например, замысел куриа-лов – привлечь к повинностям епископов, даже тех, которые не имели имущественного ценза, из-за того только, что они были honoratiores. Охраняя свои интересы, для церкви куриалы делали много зла. На выборах вели себя прямо недобросовестно: направляли выбор на лиц, к местной курии не принадлежащих, чтобы только своя курия не лишилась дельных и состоятельных членов. Но государство тогда постановило, чтобы выбор в клир был из местных жителей – мирян, чтобы не отнимать декурионов у соседних курий.

Что касается *недвижимых* имуществ, принадлежащих церквям, то ввиду того, что система римских финансов основывалась на имущественном налоге, трудно было предоставить кому бы то ни было свободу от имущественного налога, tributum. «Agri ecclesiae solvunt tributum» ¹⁴¹, – говорил св. Амвросий. Таким образом, церковь всегда платила налоги, и если в 313–315 г. был издан закон, по которому кафедральные церкви, по-видимому, были освобождены от tributa, то на самом деле закон этот освобождал от подати только церковные здания как места богослужения, а не принадлежащую церкви недвижимую собственность от налога. Обыкновенные государственные подати церковные земли уплачивали всегда, и император Константин в 359 г. отклонил энергично просьбу ариминского собора об освобождении церквей от них.

Фактически церковные земли освобождались только от повинности другого порядка, от munera, именно sordida. С вопросом об освобождении от munera extraordinaria нелегко было считаться. Если церковные земли освобождались от munera extraordinaria, то значит государство находилось в благоприятном состоянии; иное состояние государства требовало ослабления или отмены этих привилегий. В 423 г. был издан закон, в котором сказано, что постройка общественных дорог и мостов не должна причисляться к munera sordida и ни один человек не может быть свободным от этой обязанности. Этому распоряжению должны подчиняться и сами дворцы и церкви.

Древняя церковь не желала делать из клириков аристократов. Выражение апостола: «*труждаемся, делаяще своими руками...*» (I Кор. IV, 12) она понимала, по условиям своего исторического существования, как заповедь для себя. Сборник, известный под названием «Statuta ecclesiae antiqua», в 51 правиле говорит. «Клирик, как бы он ни был учен в

Слове Божиим, должен приобретать пропитание каким-либо ремеслом (artificium)». Правило это имело применение в жизни клириков еще до IV в. В IV в. обращали уже на него серьезное внимание: Василий Великий назначал в приходы пресвитеров не особенно даровитых и способных, но зато таких, которые приобретали себе пропитание своим трудом.

Считаясь с подобным положением, государство и в этом отношении должно было сделать льготы. Занимаясь ремеслами, земледелием, последние могли заниматься и торговлей. В 343 году император Константин освободил клириков от налогов в торговле и подтвердил эту привилегию в 353 году. Но скоро государство пришло к мысли сделать ограничения в этом отношении. На востоке император Валент совершенно отменил указанную привилегию в 364 году. В 399 году, ввиду продолжавшихся злоупотреблений, издал указ о том же Аркадий. На западе император Гратиан в 379 году издал закон, по которому в Италии и Иллири-ке духовные лица могли производить торговлю без налогов на сумму до 10 солидов, в Галии же – до 15 солидов*. Таким образом, в Галии духовные лица беспошлинно могли производить торговый оборот на сумму 87 руб. с копейками; в общем эта льгота весьма умеренного свойства. [Валентиниан III в 452 году запретил вообще клирикам заниматься торговлей].

При всяких переводах византийских денег надо принимать за норму солид Феодосия, равнявшийся нашим 5 руб. 81 14 коп. *золотой монетой*.

3. Судебные привилегии

Наряду с указанными льготами государство предоставило церкви льготы и в судебном отношении. Прежде всего надо поставить льготы духовных как *подсудимых* или как *ответчиков*. На этот счет чрезвычайно характерна новелла императора Валентиниана III, 440 г., действовавшая, впрочем, недолго. Она написана несомненно под влиянием духовного лица, отстаивавшего свои интересы; в Codex Theodosianus она не вошла и была отменена в 448 г. Новелла эта показывает, какого рода сутяжничества могли направляться против церкви. Здесь предоставлялись льготы: священникам (*sacerdotibus*), вторым священникам (*sacerdotibus secundis*) и левитам. В этих названиях чинов иерархии удерживается, как видим, ветхозаветная терминология, по смыслу которой епископ называется первым священником, а священник – вторым (*secundus*), диаконы же – левитами. Новеллой Валентиниана было постановлено следующее: если кто-нибудь хочет судиться или с церковью, или с клириком, и если обвинителем является лицо самостоятельное, то оно допускается к иску под тем только условием, если доставить залогом 100 фунтов золота и 100 фунтов серебра. Принимая во внимание, что 1 фунт золота равняется 72 солидам, а солид – 5 р. 81 14 коп. получаем для одного фунта золота 418 руб. 50 коп., а фунт серебра 5 солидам или 29 руб. 6 14 коп. Таким образом, богатый обвинитель должен был внести залог 44756 руб. Залог этот попадал в фиск, если обвинитель проигрывал дело. А если обвинитель был лицом несостоятельным, то, в случае проигрыша дела, у него отбиралось имущество в пользу курии и сам он заковывался в кандалы.

Далее, римская судебная практика знала такое положение при гражданских исках. Если истцом или ответчиком было высокопоставленное лицо, то оно должно было вести дело через особого поверенного, называвшегося *procurator*'ом. Мотивировалось это тем, что присутствие высшего государственного сановника ставило судью в неловкое положение. Судья в табели о рангах занимал низшее место и поему не мог оставить сановника стоять, как истца или ответчика: по крайней мере, он должен был посадить его рядом с собою. Но в делах уголовных обвинитель и обвиняемый, кто бы он ни был, должен был явиться на суд *persona sua*. Исключение было допущено только в отношении к епископам. Последним в известных уголовных процессах предоставлялось право вести дело *per procuratores*.

О духовных лицах, как свидетелях на суде, закон категорично гласил:

епископ не должен быть допускаем ad testimonium dicendum (к выступлению в качестве свидетеля) на суде. Так как это было не ограничением, а привилегией для духовных лиц, то «не должен» (pop debet) нужно понимать в смысле «не обязан». «Пресвитеры, по тому же правилу, будут давать свидетельские показания без обиды допроса (sine injuria questionis)», т. е. не должны подвергаться пыткам; диаконы не освобождались от пытки.

Один из благодетельных законов был издан в 355 году, но он был очень широк и действовал недолго. Во всяком случае, римское законодательство последовательно проводило требование, чтобы уголовные дела и разбор их принадлежали государству, однако и здесь было исключение для епископов. Константин в изданном им законе запрещает обвинять епископов на судах, так как здесь возможна была самая дрянненькая спекуляция со стороны обвинителей. Если обвинитель проигрывал дело, то он объявлялся клеветником, а закон подвергал его каре. Но в подобном случае обвинитель не рисковал ничем: если он и проигрывал дело, то он мог надеяться, что епископ, как представитель религии милосердия, простит его клевету, не желая потерять своей репутации. Таким образом выходило, что всякие сутяги в борьбе с епископом били наверняка. Чтобы устранить подобную спекуляцию, Константин постановил: суд над епископом производить только на церковных соборах.

Но это лишь одна сторона дела и необходимо обратить внимание на другую, не менее важную. Еще ап. Павел, узнав с негодованием о том, что коринфские христиане решаются судиться у языческих правителей, писал им: *«Неужели нет между вами ни одного разумного, который мог бы рассудить между братьями своими?»* (I Кор. VI, 5). Древняя церковь оказалась верна призыву апостола: христиане, стараясь решать дела на почве римского права, вместо того, чтобы обращаться к государственным судьям, обращались к суду третейскому. Обязательность приговора этого суда была лишь нравственная, да и вообще по закону третейский судья постановлял лишь arbitrium, а не iudicium. Весьма непросто было привести решение третейского суда в исполнение. Если дело велось судебным порядком, то executio, т. е. исполнительный лист, можно было получить весьма легко. При третейском суде тяжущиеся стороны должны были заключить наперед stipulatio, т. е. договор о последствиях решения, и потом уже, на основании этого договора, требовать исполнения приговора у власти. Искони держалось в римском обществе воззрение, что решение третейского суда безусловно свято. Следовательно, раз состоялось

постановление третейского суда, то всякий *judex* должен стоять на приговоре (*sententia arbitrii*) этого последнего, не позволяя себе пересмотра дела, будь оно право или нет. Таким образом, с третейским приговором тесно связан окончательный характер – апеллировать здесь не приходилось: если истец делался жертвой неправильного постановления, то он, по взгляду римского права, должен был винить самого себя.

На почве этих третейских приговоров римское государство и могло урегулировать права епископов как *судей*. В 321 году при Константине Великом епископам было предоставлено право быть третейскими судьями, решения их также считались окончательными и безапелляционными. Это было повторением лишь общего положения. Привилегия же состояла в том, что Константин позволил перенесение дела гражданского ведомства на третейский суд епископа: когда обе тяжущиеся стороны убеждались, что их дело легче может быть решено на третейском суде, то обращались к суду епископа. В высшей степени важно в данном случае одно обстоятельство. Формы епископского суда были значительно упрощенные, обряд судоговорения был прост, *litis denuntiatio* (объявление тяжбы) отменялось. Формальное судопроизводство было для тяжущихся истинным капканом: стоило только пропустить срок – и лицо теряло права на ведение дела. Епископский суд был сравнительно скор.

В 331 году Константин Великий сошел с этой почвы и предоставил епископам суд формальный, конкурировавший с судом государственным. Теперь дело, начатое перед гражданским судом, можно было перенести на суд епископа во всякое время, Даже и тогда, когда судья совещался уже относительно приговора, и, кроме того, если бы этого пожелала только одна из тяжущихся сторон, а не обе, как в 321 году. Судья теперь обязывался, при заявлении хотя бы одной стороны, немедленно передать все документы и судебные акты на третейский суд епископу.

Закон, который навязывал епископу роль своеобразную, Разумеется, не мог долго сохраняться. Впрочем, нужно сказать, что если епископ в третейском суде наделен был такой компетенцией, то римское государство, не сходя с общей почвы римского права, руководствовалось существующей аналогией. Римское правительство признавало широкую компетенцию иудейского патриарха, который имел значение даже в гражданских делах. А так как епископская компетенция равна компетенции иудейского патриарха, то эти два однородных явления должны были одновременно и закончиться. Императорским законом 3 февраля 398 г. отменена юрисдикция иудейского патриарха, и не дальше, как 27 июля того же года последовала отмена юрисдикции епископа.

Епископу предоставлено действовать в гражданских процессах в роли посредника, на основании апелляции обеих сторон, и этот закон подтвержден был в 408 г., вопреки закону 331 г., по которому епископу предоставлялся суд даже в том случае, когда одна только сторона изъясляла на это желание.

Затем, есть еще область суда сословного. Епископы разбирали дела не церковные только, но и гражданские. Было вопросом чистого приличия требовать, чтобы клирики обращались к третейскому суду епископа, когда к нему обращались и другие лица. Собственно настаивали на этом требовании соборы. Так, на Иппонском соборе (*concilium Hipponeense*) в 393 г. и в 397 г. на Карфагенском было постановлено, что клирик, обратившийся в гражданских спорах к гражданскому суду, теряет даже сан. Аналогичное постановление было проведено и на Халкидонском соборе, а именно: клирик предварительно должен обращаться к епископу, который назначает посредника. Если же, по истечении определенного срока, посредник не был назначен, клирики могли обращаться к гражданскому суду. Но само государство на счет обязательности епископского суда для клириков узаконений не делало до времен Юстиниана. Таким образом, клирик, прямо обращаясь к гражданскому суду, рисковал должностью; суд же всегда принимал его жалобу.

Какие же следствия имело подобное узаконение для епископов? Оно возвышало авторитет епископа в глазах общества. Но скоро послышались голоса и против этого рода привилегии. Св. Златоуст говорит, что эта привилегия составляет тяжелое бремя для епископов. Им предстоит много труда и немаловажная опасность. Трудно определить, на чьей стороне право, и не оскорбить другого лица. Поэтому лучшие епископы с крайней неохотой брались за судопроизводство. Блаж. Августин только

по самоотвержению нес эти обязанности. Его трибунал постоянно был осаждаем множеством тяжущихся, так что, когда два собора назначили ему трудную богословскую работу, то Августин заключил формальный договор с паствой, чтобы ему предоставлено было 5 дней свободных в неделю. Договор был даже изложен на бумаге. Несмотря на это, его, по его словам, и до и после полудня отвлекали от дела. В результате же получалось раздражение потерпевшей стороны. Епископу не прощали безапелляционности его приговора.

Но все эти темные стороны не могли ослабить благодетельной силы этого закона. Количество исков говорит лишь о несовершенстве христианского общества. Это для епископа было хорошим средством ознакомиться с паствой и иметь на нее разнообразное воздействие.

При всей обременительности процессов для епископа был исход. Он не всегда был обязан лично разбирать жалобы. Он мог назначать уполномоченное лицо для предварительного следствия и на основании его доклада постановлять свой приговор. Это была паллиатива, и паллиатива, логика которой не совсем бесспорна. (Я доверяю *самому* епископу, но беспристрастие его уполномоченного для меня). Троядский епископ Сильван поручал дознание духовным лицам. Но когда узнал, что они берут взятки, он стал поручать благочестивому и честному мирянину, и его за это одобряли.

Но стремление обращаться к суду епископа показывает, что эта мера была целесообразна. Римское судопроизводство было страшно запутано множеством формальностей, в которых не умели разобраться не только простые лица, но и плохие, малосведущие и легкомысленные адвокаты. Это вело к тому, что правая сторона часто проигрывала процесс по вине своих поверенных. В противоположность гражданскому суду, епископский суд, в котором формальности были сведены до *minimum'a*, являлся настоящим благодеянием для народа, а что сторона, против которой состоялся приговор, всегда была недовольна, это понятное психологическое явление.

4. Право ходатайства и право убежища

Одной из весьма важных привилегий, созданных изменившимися отношениями церкви к государству, был обычай *ходатайства* (*intercessio*) епископов за свою паству перед светской властью. Эта практика в глубине своей коренится скорее на нравственном, чем юридическом начале. Епископы принимали на себя роль ходатая так, как могло это сделать каждое уважаемое лицо. Но во всяком случае уже в древней римской практике подготовлена была для этого почва: правом ходатайства там пользовались жрецы и особенно весталки. Из практики это право перешло и в законодательство: в 398 г. духовенству и монахам запрещено было отнимать преступника из рук правосудия, но предоставлено законным путем вмешиваться в его пользу.

Применения этого права были часты и разнообразны: ходатайствовали за колонов перед их жестоким помещиком (как Августин), перед государем за его подданных. Известнейший случай в этом роде представляет ходатайство антиохийского епископа Флавиана перед Феодосием (в 387 г.), когда во время восстания перебиты были статуи императора и императрицы. После взрыва страстей реакция была ужасна: народ пришел в отчаяние, опасались всего худшего – даже распоряжения о поголовном избиении. Бросились к Флавиану. Престарелый больной епископ отправился с возможной быстротой в Константинополь. «Я прихожу к вам – как посланник нашего общего Господа – положить вам на сердце слова: *аще отпущаете человеком согрешения их, отпустит и вам Отец ваш небесный (Мф. VI, 14)*». И затем указал императору на значение предстоящего праздника пасхи. Император был тронут, простил виновных и приказал спешить в город и успокоить в великий праздник свою паству известием, что все происшедшее забыто. Есть известия о ходатайствах епископов (Василия Великого), вызванных довольно обыкновенными в ту пору несправедливостями при собирании или распределении податей. Сохранилось 6 писем, в которых Феодорит ходатайствует перед различными высокими лицами, даже перед самой августой Пульхерией по поводу подобной же несправедливости в распределении налогов.

Обычай ходатайства облакал епископов правом известного рода надзора над гражданскими чиновниками провинций. Законом 409 г. полуофициально на епископов возлагается обязанность напоминать судьям о человеческом обращении с заключенными. Наконец Юстиниан в

529 году поручил епископам в среду и пяток обходить темницы и расспрашивать заключенных и доносить высшей власти о замеченных несправедливостях. Таким образом, почин в ходатайстве мог исходить от самих епископов. Чаще оно вызывалось обращением к их посредству самих гонимых.

По этой стороне *jus intercessionis* стоит в тесной связи с *jus asyli*. Некоторые языческие храмы и алтари, а также бюсты императора считались неприкосновенным убежищем для различных преступников. Это воззрение перешло и на христианские храмы.

Собственно, такого права не знала древность; известно, что в Греции его не было. В Риме же в императорский период, когда защиты искали не у богов, а у императоров, можно было бежать в храм обоготворенного кесаря и спастись у его статуи. Этот порядок был признан формально при Антонине; раб, бежавший от жестокостей господина к статуе императора, должен быть продан в другие руки. Эта привилегия была распространена и на христианские храмы. Епископы могли просить за прибегших к защите храма; святым «впечатлением» храма ограждались от преследования раб и должник. Это право формально было перенесено и на площадь перед храмом, и на ограду вокруг него, и даже на жилища клириков; в западной церкви пространство в 50 шагов вокруг церкви тоже пользовалось правом убежища; при Юстиниане было даже признано, что человек, идущий возле клирика, не может быть взят силой без соизволения клирика.

На почве этих привилегий развились злоупотребления, и государство сознательно стало действовать в пользу отмены их; [на соборе Сердикском об *jus asyli* нет речи], но епископам постановлено не отказывать бежавшему в содействии и пытаться облегчить его участь. В 392 г. постановлено императорским указом ограничить привилегии убежища бежавших под защиту Церкви государственных должников, брать их силой, если епископы не уплатят долга или из церковной казны, или из своих собственных средств. В 398 г. *jus asyli* решительно уничтожено для тех, которые думают, что бежавшие в церковь, могут быть освобождены от лежавших на них обязанностей по отношению к государству или к частным лицам.

История предшествующего и последующего времени представляет нам случаи борьбы между епископами и гражданской властью из-за права убежища: известна стойкая защита Василием Великим против викария провинции Понта одной вдовы прибегшей к кесарийской церкви. Победа в этом случае осталась за епископом. С другой стороны, Синесий, епископ птоле-майдский, произносит анафему против жестокого наместника

Андроника, который не хотел знать никаких подобных прав и прямо заявлял, что из его рук не уйдет никто, хотя бы он обнимал ноги самого Христа. К особенному нравственному торжеству церкви послужило в этом вопросе то, что бурные обстоятельства времени заставили прибегнуть к покровительству церкви даже самых злейших противников этого права. Так должен был в церкви искать спасения от ярости взбунтовавшихся готских когорт в 399 году тот самый евнух Евтропий, который выхлопотал в 398 году закон против убежищ. Златоуст сказал тогда свое знаменитое слово: «Всегда, а особенно теперь своевременно сказать: суета сует и все суета» и насколько зависело от него, защищал низверженного сановника. Точно так же и Андроник принужден был искать спасения в церкви, и Синесий оказал ему покровительство. Законодательным порядком право убежища признано было за церковью лишь при Феодосии II (431) – с тем ограничением, чтобы бежавший в церковь и принадлежащие ей строения оставил оружие. В следующем году был издан новый закон о рабах, бежавших в церковь: епископ должен войти в переговоры в тот же день, и господин должен был простить вину раба.

Право ходатайства и убежища могло стать поводом к разного рода злоупотреблениям. Те епископы, в которых сознание величия своего общественного положения преобладало над пониманием своего церковного призвания, находили в этих привилегиях удобное средство дать почувствовать свое политическое значение представителям государства, готовы были вмешиваться в гражданское судопроизводство с правом и без всякого права, считали нужным оказывать покровительство всяким гонимым,

хотя бы то и не ради правды. Был, например, случай, что в церковь бежал один клятвопреступник. Государственный сановник обратил внимание епископа на это и просил отказать ему в убежище. Сам виновный добровольно оставил церковь, таким образом самого объекта для покровительства уже не существовало. Однако же епископ считал нужным отстаивать будто бы нарушенные права церкви и произнес против сановника и всей его фамилии отлучение.

Другая неблагоприятная сторона этих привилегий та, что они направили внимание народа, всегда склонного смотреть на внешнее, [на внешние преимущества епископа и иногда заставляли его при выборах забывать об истинном назначении епископа. Стали смотреть не на то, кто отличается нравственной жизнью и высоким пониманием христианства, а на то, какие связи имеет избираемый, какое его общественное положение. Уже Григорий Богослов жалуется на это извращение понятий. «Ищут не

иереев, а раторов, не жрецов чистых, а сильных предстателей». Известно, что эти побочные мотивы всего сильнее содействовали избранию Синесия в епископа птолемаидского. В 460 году одна церковь в Галии не хотела избрать в епископа одного монаха потому, что непривычный к обхождению с сильными мира, он будет хорошим предстателем перед небесным Судьей душ, но слишком плохой защитой в мирских делах.

Но если где, то именно в отношении к праву ходатайства и убежища *usum non tollit abusus* (злоупотребление не вошло в обычай). Случаи злоупотребления были редки. А своевременность этих законов признается всеми. В бурную эпоху переселения народов, разрушения политического строя, народных волнений и гнетущих общественных отношений, – церковь оставалась единственной общепризнанной святыней и единственным авторитетом еще непоколебленным: только власть епископа могла стать между гонимым сановником и грубой силой бушующей черни, между рабом и свирепым господином, разгневанным иногда без всякой значительной причины. Даже германские варвары, беспощадно громившие Рим, останавливались перед святыней храмов, несмотря на то, что победители были ариане, а побежденные православные. А для самой церкви эти прежде неизведанные ею права весьма много облегчали достижение ее благотворных и миротворных целей: то зло, противодействовать которому не в силах были пастыри церкви непризнанной и гонимой, легко устранялось теперь прямым и непосредственным вмешательством в дела мирские епископов церкви государственной.

5. Прочие менее важные законы в пользу Церкви

К другим, направленным в интересах церкви, но не столь важным по своему значению законам, относится прежде всего эдикт Константина 321 г. о соблюдении святости *воскресного дня*, повторенный и расширенный его преемниками. По мысли Константина в этот день приостанавливались всякого рода ремесла, кроме земледелия; прекращалось судопроизводство; не было воинских упражнений; впоследствии запрещены были театры. Дозволено было лишь отпускать рабов на волю. Константин же усвоил церкви ту привилегию, что отпущенный в церковном собрании раб пользовался свободой, как если бы он был отпущен перед претором. Право церкви *отпускать рабов* нельзя понимать так, чтобы епископы могли приказать господам отпускать своих рабов на волю: церковь признавала рабство как факт, как юридическое установление, и потому не боролась против него; дело только в том, что самое отпущение обставлено было такими формальностями, которые делали самый акт действительным только при участии и посредстве церкви. Именно: со времени Константина освобождение могло совершаться только или по духовному завещанию, или по акту, составленному перед епископом. До того времени оно совершалось перед претором, каковой порядок существовал до императорского периода. Так как теперь освобождение перед претором не имело места, то освобождение происходило *per epistolam, per mensam, per amicos*, т. е. освобождающий раба давал частное письмо, призывал освобождаемого к столу, где он сидел вместе с друзьями, и давал ему свободу. Но такой раб, хотя и становился свободным, однако не пользовался свободой гражданской, т. е. не был признан правительством и не мог оставлять духовных завещаний. Между тем раб, освобожденный перед епископом, становился полноправным гражданином. Это право было утверждено тремя эдиктами, – первый не сохранился, второй издан в 316 г., третий – в 321 году. В двух сохранившихся эдиктах говорится, что освободить раба – дело богоугодное и должно быть совершаемо в так называемые *feriae* – праздники, дни свободные от занятий.

Далее можно отметить закон *о брачном праве*. Теперь теряет свое значение закон, изданный в императорское время против безбрачия. Он был отменен в интересах христианских аскетов (320). Но в этом отношении влияние церкви на законодательство было слабо. Римское правительство удержало брачное законодательство во всей неприкосновенности. Василий Великий констатирует факт несогласия

между государственными и церковными постановлениями о браке (21 правило). Рим наказывал только прелюбодейцу, но оставлял ненаказанным прелюбодея, не менее виновного по христианской этике. Церковь признавала действительным брак между рабами; но государство предоставляло рабам только *contubernium*. И с этим приходилось мириться и церкви, и отказывать рабам в венчании. Церковное венчание весьма долго не признавалось обязательным со стороны государства. Лишь в 893 г. Львом Философом был издан закон об обязательности церковного венчания для всех; впрочем, рабы все еще исключались, и только в конце XI в. разрешено им венчание, так что с этого времени таинство брака стало обязательным.

Во многих отношениях римское государство под влиянием церкви оставило прежний языческий образ деятельности и прониклось другими жизненными христианскими началами. Так, благодаря стараниям пастырей церкви, государство отменило в 325 г. гладиаторские бои. В 315 г. запрещено клеймение преступников и отменена крестная казнь (которая, впрочем, нужно заметить, держалась и после еще до 404 г.). В 315 г. было запрещено выбрасывать детей, как это практиковалось до этого времени, и даны средства к воспитанию их родителям явно бедным.

Вообще привилегии, усвоенные церкви, сами по себе могли только благоприятно действовать на развитие церковной жизни; они не могли возмущать ее течения уже потому, что большая часть их только санкционировала существующие отношения церкви. Злоупотребления новыми правами, как бы ни было значительно их влияние, зависели не от самого их духа, корень и причина их лежали в самом составе христианского общества в недостатках его членов.

Таким образом, фактическими следствиями соединения церкви с государством были, с одной стороны, некоторая зависимость представителей церкви от представителей государства, с другой – общепризнанное высокое положение церкви в гражданском обществе. На развитии церковной жизни тяжело отзывалось первое из этих следствий. Эта область представляет больше злоупотреблений, чем последняя. Но как там, так и здесь то, что в новых отношениях было неблагоприятного, исходило не столько от государства, сколько от церкви. Последняя и в ее представителях и в членах оказалась менее подготовленной к этому новому союзу, реагировала на государство с меньшей энергией и правильностью, чем это можно было ожидать, имея в виду трехвековое геройское существование ее при самых неблагоприятных внешних обстоятельствах.

Отдел второй. Церковный строй

I. Клер и иерархия

Уже в предшествующий период масса верующих делилась весьма ясно на клир и народ, *clerus et laici*. Руководящая роль в церковных делах, а вместе с тем и преимущество прав принадлежали клиру без всякого прекословия со стороны мирян. Заявления о так называемом всеобщем священстве верующих покоились на другой почве и потому не могли входить в столкновение с преимущественным положением клира в церкви. Так было, по крайней мере, в церкви католической. Единственное исключение из этого представляет высказанное Тертуллианом, после того, как он пристал к монтанистам, притязание, что все верующие, *licet laici*, – *de jure* священники в том же смысле, как и члены клира, что за отсутствием духовных каждый для себя священник, может и крестить и разделять евхаристию: потому что каждый живет лишь верою и нет лицемерия у Бога. «*Nonne et laici sacerdotes sumus?*» («А мы, миряне, не священники?» *De exhort, castit. c. 7*).

В настоящий период эти притязания не повторяются. Напротив, обстоятельства слагаются именно так, что различие между клиром и народом должно выясниться полнее и отчетливее, и еще сильнее – если то возможно – утвердиться в общем сознании. Заявленное императорами желание быть епископами внешних дел церкви касалось внешней области управления: претензии на равенство в сакраментальном смысле здесь не было. Достоянейшие из епископов и самим императорам умели дать почувствовать различие между клиром и мирянами. На востоке было утвердился обычай, что император занимал место на солее, за решеткой, вместе с духовенством. Амвросий медиолан-ский не позволил в своей церкви занять это место Феодосию и указал ему место в ряду мирян. Император добровольно стал держаться этого обычая и в самом Константинополе. Что касается других верующих, то на утверждение в них мысли о различии их от клира не могло не влиять то обстоятельство, что вследствие укоренившегося обычая откладывать крещение до последних дней жизни, весьма многие из мирян были оглашенными. Очевидно, при этом какая-либо претензия на равенство с клиром становилась немислимой.

1. Условия вступления в клир

От избираемого на церковные степени требовались известная степень *образованности* и нравственная жизнь. Первое, понятное и само по себе, еще более выясняется из того, что в наш период догматическая деятельность развивалась со всей энергией; епископ или пресвитер должен был чувствовать себя компетентным в тех вопросах, которые составляли предмет догматических споров. Но средства для церковного образования были далеко не достаточны для того, чтобы, благодаря им, можно было без затруднений удовлетворить потребности церкви в просвещенных клириках.

Александрийское огласительное училище в наш период уже отживало свой век, и Дидим александрийский, умерший в 395 году, был последним украшением этого славного в истории церкви учреждения. Небольшая отрасль александрийского училища, школа в Кесарии палестинской, прославленная Оригеном, Памфилом, Евсевием и знаменитой библиотекой, – тоже пришла в упадок. Антиохийская школа, начало которой положено было около 290 г. пресвитерами Дорофеем и Лукианом, достигает своего расцвета в конце IV и начале V века и производит сильное влияние на богословское направление в сирийской церкви. Отрасль антиохийского училища, эдесская школа, основание которой положено было Ефремом Сирином, имела особенно важное просветительное влияние. Она имела характер богословской семинарии, и отсюда выходили образованные духовные для Сирии и Персии. Она несколько пережила бурю, поднятую несторианским спором, и окончила свое существование лишь в 489 г. (Зинон). Наконец в Персии несториане основали училище в Нисивине с определенной школьной программой, с разделением на классы, со специальными преподавателями Священного Писания. Вот и все учебные учреждения, какие известны на востоке. На западе не было ничего подобного. Известный остготский сановник и ученый Кассиодорий сожалел о том, что в Риме неизвестно профессиональное объяснение Св. Писания, и пытался заинтересовать папу Агапита в учреждении такой школы в Риме; но этот план вследствие неблагоприятных политических обстоятельств не был приведен в исполнение.

Очевидно, всех учебных, так сказать, богословских заведений было слишком недостаточно. Приходилось обращаться к другим образовательным средствам. При процветании языческих школ

существовала такая практика, что лица, родившиеся даже в христианской семье, получали общее литературно-философское образование в языческих школах, а затем самостоятельно изучали Священное Писание. Так, например, Василий Великий и Григорий Назианзин одновременно с Юлианом слушали уроки языческих преподавателей в Афинах; Иоанн Златоуст слушал уроки красноречия у Ливания в Антиохии; Иероним изучал классиков под руководством Доната.

Весьма часто дополнением к общему образованию служила монастырская жизнь. Сюда обращались для приготовления себя к церковным должностям даже лица, получившие общее образование в классических школах. Так было с Василием Великим, Григорием Назианзином, Иоанном Златоустом. В эту эпоху монастыри были вообще одним из подготовительных заведений для клира. Часто из них выходили достойнейшие пастыри. Но монастырское влияние не всегда отзывалось на них благотворно: при строгой воздержной жизни, некоторые из питомцев их страдали известной узостью взгляда, впадали в ригоризм и оказывались беспомощны среди сложных житейских отношений, особенно в больших городах. Примеры подобного одностороннего влияния монастырской жизни можно видеть в Златоусте и Нестории. Но, конечно, это далеко не было общим правилом: Кирилл Александрийский, который так прекрасно умел найтись среди самых запутанных и неблагоприятных отношений, – тоже свои первые годы провел в монастыре.

Другим воспитательным учреждением того времени служила жизнь в клире знаменитых епископов. Это было весьма хорошим средством для практической подготовки к прохождению пастырского звания. Обыкновенно бывало так, что те, которых готовили к духовному званию, поступали в клир еще мальчиками в звании чтецов (lectores). В этом звании они оставались до 20–30 лет, потом становились аколитами или иподиаконами. Если кто особенно успевал в грамотности, выказывал особенные способности, его делали нотарием или exceptor'ом, своего рода секретарем. Так, например, Епифаний, впоследствии епископ тичинский (V в.), поступил в клир 8 лет лектором, когда навык в скорописи, его сделали exserhog'ом. Прокл, впоследствии епископ константинопольский, тоже с раннего детства поступил в клир лектором, но в это время продолжал посещать школу и занимался риторикой, потом его сделали нотарием, затем диаконом.

В этот период признавалось нормальным, когда в епископы возводился человек, прошедший последовательно все степени клира, как это было с Василием Великим. В западной церкви это требование высказывалось

особенно настойчиво. И конечно, эта практика имела свой *raison d'être* — долговременное пребывание в клире было лучшим ручательством за известную умственную и нравственную подготовку к прохождению высших церковных должностей. Особенной известностью и уважением пользовался в свое время клир Василия Великого, Евсевия верчельского, Амвросия медиоланского. Христианские общины охотно выбирали из них своих предстоятелей. В деле образования клириков особенной известностью пользуется блаженный Августин: основанный им *monasterium clericorum*, где он жил вместе с клириками по образцу апостольской общины, был первым примером *vita canonica*, столь известной в средние века. Кроме многих низших клириков из монастыря бл. Августина вышли 10 епископов.

Все эти случайные образовательные средства не могли особенно содействовать высокому подъему церковного образования между духовными. Поэтому наряду с весьма высокими изображениями идеала пастырского, мы встречаемся с весьма скромными требованиями на практике. Так, в V столетии, в африканской церкви кандидата на епископскую степень испытывали, *an sit literatus* (грамотен ли он), скорее в знании грамотности, чем [в том], наставлен ли в законе Господнем, хорошо ли понимает смысл писаний, опытен ли в церковных догматах. В Риме для поступления в клир требовалась только грамотность, чтобы новый член был только *non sine litteris* (не безграмотен). А в одном из документов, представленных четырнадцатниками третьему вселенскому собору, можно читать следующие слова: «Я, Патрикий, второй пресвитер из селения Парадиоксила (Παραδιο-ξύλου), подписуюсь, за неумением грамоте (διὰ τὸ ὑράματα μὲ μὴ εἰδέναι), рукой сопресвитера Максима» (Mansi, IV, 1357). [На Ефесском соборе 449 г. были и епископы, не знавшие грамоты, Илия адрианопольский и Каюма, епископ Фено*) ¹⁴².

Mansi, VI, 929; Elias, episcopus Hadrianopolis, definiens subscripsi per Romanum, episcopum Myroram, eo quod literas ignorarem. VI, 931; Cajumas, episcopus Phainus, definiens subscripsi per coepiscopum meum Dionysium [Sycamazo-lensem], propter quod literas ignorem.

Требование, чтобы члены клира отличались высокой *нравственной жизнью*, в наш период мало-помалу воплощается в своеобразную форму. Аскеты издавна пользовались в церкви глубоким уважением, и жизнь безбрачная рассматривалась как такая, которую, по слову Христа, не все могут вместить, а только те, которым дано это. Отсюда воззрение, что девство есть совершеннейший образ жизни, чем супружество. При развитии монашеской жизни в настоящий период и том благоговейном

почтении, с каким верующие относились к знаменитым отцам пустыни, такое воззрение на сравнительное достоинство двух форм жизни должно было усилиться и заявить себя практическими следствиями. Стали желать, чтобы духовные, как представители нравственности по преимуществу, вели жизнь *безбрачную*. Это требование шло с запада к востоку.

В латинской церкви уже и в древний период довольно широко распространены были ригористические взгляды, которые нашли в монтанизме свое крайнее выражение. На соборе Эль-вирском 306 г. постановлено было: угодно предписать епископам, пресвитерам и диаконам и всем занимающим церковные Должности клирикам, – вовсе воздерживаться от своих жен. Это требование имело, разумеется, только местное значение.

Но в 325 г. на соборе Никейском сделана была попытка распространить его обязательность и на всю церковь. Предполагают с вероятностью, что представление в этом смысле сделано было Осием кордубским, присутствовавшим и на соборе Эльвирском. По-видимому, многие склонялись в его пользу (у Созоме-на сказано: прочие, οἱ ἄλλοι, одобрили предложение). Но против него высказался человек, который и как исповедник, и как подвижник пользовался высоким уважением. Это был Пафну-тий, епископ из верхней Фиваиды. Его голос имел тем больше веса, что сам строгий девственник, Пафнутий свободен был от всяких подозрений, что он руководится какими-нибудь эгоистическими мотивами. Он высказался в том смысле, что апостол и брак называет *честным* (Евр. XIII, 4), что, следовательно, нет побуждений требовать от всех [безбрачия], возложив на всех то иго, которое с честью могут нести только немногие, можно принести вместо пользы только вред церкви, подвергнув опасным искушениям, если не самих священников, то жен их. Мнение Пафнутия восторжествовало, и по-прежнему свободному усмотрению поставляемых предоставлен был выбор между брачной и безбрачной жизнью [Soz. I, 23].

Однако такому порядку вещей на западе положен был конец весьма скоро. В ответ на вопросы испанского епископа Гимерия таррагонского римский епископ Сирикий издал в 385 году декретальное послание, которое легло в основу всех последующих предписаний относительно целибата духовных лиц. В своем послании папа Сирикий оплакивает, как величайшее бедствие, упадок церковной дисциплины в Испании, выразившийся в том, что весьма многие священники и диаконы после поставления продолжают жить со своими женами и рожают детей. *«Кто даст главе моей воду и очесем моим источник слез? И плачу ся народ сей*

день и ночь» (Иерем. IX, 1). Аргументация, направленная против брачной жизни духовенства, составляет довольно яркую характеристику того, как невысоко было христианское разумение римского первосвященника. Он выводит обязательность celibата из повеления закона: *будьте святы, потому что и я свят Господь Бог ваш (Лев. IX, 2)*, и отклоняет ссылку на то, что брак дозволен священникам в ветхом завете, предположением, что это допущено было потому, что тогда священники происходили из одного колена. Далее – Жених церкви есть Христос, Он освятил церковь, да представит ю – не имущу скверны ниже порока (Ефес. V, 27); *сущий во плоти Богу угодити не могут (Рим. VIII, 8); не весте ли, яко храм Божий есте, и Дух Божий живет в вас (1Кор. III, 16)* (как будто это сказано только о телах духовных лиц). Он объявляет всех [непослушными низложенными властью апостольского престола, так что они никогда не должны касаться св. Тайн, которых они себя лишили. «На будущее время, если найдется (чего не желаем) такой епископ, пресвитер или диакон, пусть он знает, что теперь мы заключили ему доступ к снисхождению, потому что железом необходимо вырезать те раны, которые не поддаются целебному действию смягчающих средств».

Иннокентий I в трех посланиях (Максиму и Северу брутий-ским, Exsuperio Tolosano 405 и Victricio Rotomagensi 404) повторил decretum Сирия и его аргументацию, дополнив ее таким доказательством, которое более всего говорит против celibата: с какой совестью могут женатые священники слышать слова апостола: *«чистым все чисто, а для оскверненных и неверных нет ничего чистого» (Тит. I, 15)*. [Карфагенский собор 419 г. объявил безбрачие обязательным и для иподиаконов* ¹⁴³. Лев I подтвердил это постановление].

Соборы в Галлии, Испании, Италии и Африке последовали декрету римского престола. Можно отметить тот факт, что эти предписания повторяются довольно часто, – что ясно показывает, что нарушения папского предписания повторяются. Равным образом характерно то, что в 535 г. собор Клермонский духовных, которые продолжают жить с своими женами, навсегда лишает их сана, а собор 461 г. Турский клирикам, продолжающим жить в браке, запрещает только совершение литургии и лишает их права на высшие церковные степени. Такое смягчение строгого декрета папы показывает, как многочисленны были его нарушители.

Cap 25: placuit, ut subdiaconi, qui sacra mysteria contrectant, et diaconi, et Presbyteri, sed et episcopi secundum priora statuta etiam ab uxoribus se contineant.

На востоке обязательный celibат не привился. Как обычай, он

появился прежде всего (для епископов) в церковной области, сопредельной с Римом и зависящей от него – в Фессалии, Македонии и Ахаии. Там клирика за продолжение брачной жизни низлагали. В Фессалии целибат введен был (до 445 г.) по частному поводу при поставлении в епископа триккского Илиодора, автора эротических стихотворений [Socr. V, 22]. Но на востоке всякий [находящийся в клире, даже епископы, мог воздерживаться от брака добровольно, а не в силу обязательного закона. Ибо многие во время епископства имели законных детей. Григорий Богослов родился уже тогда, когда отец был епископом. Григорий Нисский, как полагают, тоже вел жизнь брачную. Но особенно громкую известность в этом отношении получил Синесий птолемаидский. При своем поставлении в епископа он прямо заявил, что не может отказаться от некоторых воззрений догматического характера и от своей жены: «Бог, закон и священная рука Феофила дали мне жену. И теперь я прямо и открыто перед всеми заявляю, что я не хочу ни разлучаться с нею, ни жить с нею тайком, как будто в непозволенной связи. Первое противно благочестию, второе – законам; но я желаю иметь от нее много прекрасных детей». Синесий был поставлен в епископа. Но уже тот факт, что он должен был столь торжественно ставить подобное условие, говорит ясно за то, что его поведение выходит из ряда.

Без всякого закона, практически, безбрачие епископов становилось все более и более обычным. С одной стороны, не могло остаться без влияния и то, что между епископами безбрачными можно указать такие светила церкви, как Афанасий александрийский, Василий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Кирилл александрийский, Феодор мопсуэстийский, глубокоуважаемый в сирийской церкви. С другой стороны, тот факт, что монастыри были одним из главных рассадников клира, должен был повести к увеличению числа безженных епископов. В александрийской церкви уже при Афанасии Великом весьма многие начальники монастырей были поставлены в епископы (ad Dracontium: καὶ ἄλλοι πόλλοι). Наконец, самое влияние на выборы народа, христианские понятия которого далеко не были высоки, который, естественно, расположен был обращать внимание на внешние признаки нравственного совершенства, – должно было содействовать тому, что неравная борьба между брачной жизнью епископов и безбрачием должна была кончиться торжеством последнего. И в самом деле, уже Епифаний кипрский рассматривает безбрачную жизнь духовенства, от епископа до иподиакона включительно, как нормальную, и на брачную жизнь смотрит как на уклонение. Около того времени, когда поставлен был Феофилом Синесий,

Иоанн Златоуст низложил в 400 г. епископа ефесского Антонина за то, что, отрекшись от брачной жизни при поставлении в епископа, он продолжал жить с женой и рождал детей. Можно, правда, думать, что епископ низложен был не за брачную жизнь, а за нарушение своего обета. Но во всяком случае уже одно то, что епископ, нарушивший обет, когда-то дал его, заставляет предполагать, что он поставлен был почти в необходимость произнести его при поставлении, и, следовательно, безбрачие епископов к тому времени утвердилось в сознании общества достаточно. Особенно отличается в этом отношении Египет, где число безбрачных епископов было всего больше и где, по крайней мере, папа александрийский был почти всегда безбрачным, так что среди коптов составила даже легенда, будто между этими папами был только один женатый человек – Димитрий, но и то по исследованию оказалось, что он жил со своей женой, как с сестрой; в честь этого открытия там существовал даже особый праздник.

Таким образом, на западе в силу догматических оснований, на востоке по обычаю, число лиц, отказывавшихся от супружества при вступлении в клир, становилось все более и более значительным, так что император Юстиниан стал уже требовать от епископов, чтобы они выбирались из лиц, не бывших даже женатыми, не имевших и не имеющих детей, руководясь тем соображением, что епископ будет иметь в таком случае меньше родственников и, следовательно, в своей должности будет менее пристрастным. Так как, однако, такое требование естественно суживало круг кандидатов на епископские места, что, без сомнения, не могло оставаться без влияния и на достоинство избираемых лиц, то Трулльский собор 692 г. признал обязательной безбрачную жизнь только уже в сане епископском. Собор этот решительно высказался против celibата священников и диаконов, причем отцы собора заявили, что они, при установлении безбрачия епископов, выходят отнюдь не из догматических воззрений, но, напротив, помнят апостольское правило, запрещающее епископу изгонять жену, и только по обстоятельствам времени находят более удобным запретить епископу брак, оставляя брачную жизнь священникам и диаконам ввиду того, что [епископысвоей брачной жизнью стали служить для многих соблазном [прав. 12, 13].

Из того факта, что безбрачие входило в круг тогдашнего клира, не следует еще, чтобы этим отрицалась его семейная жизнь. Со всей положительностью в этом смысле высказалась западная церковь, требуя воздержания от брака и признавая навсегда нерушимым раз уже заключенный брак. В этом смысле и был издан в 420 г. Гонорием закон,

продиктованный кем-либо из западных епископов, в силу которого уже самое уважение к целомудрию стояло за семейную жизнь епископов; такие женщины, как целомудренные жены епископов, вполне достойны быть женами их, ибо своим поведением они дали возможность мужьям достичь степеней церковных. Лев I писал епископу Рустуку, чтобы принявший священный сан не расходился со своей женой, но в то же время жил так, как будто бы ее не имел вовсе, чтобы супружество из плотского переходило в духовное. Таким образом, фактически брак как бы расторгался, но супружеская любовь оставалась в полной силе. И подобные примеры действительно были. Так, у Павлина ноланского была супруга Тере-зия; он называл ее сестрой, она его – братом. В подобных же отношениях к супруге находился Сальвиан, пресвитер марсельский. Этот обычай продолжался и в IX веке. На одном монументе в великолепной надписи, при входе в церковь, читались строфы: «Здесь погребено тело благостнейшей Феодоры епископы». Эта надпись сделана епископом римским Пасхалием. Очевидно, Пасхалий был сын лица, которое было епископом, и его мать получила титул епископы.

Практика восточной церкви получила другое направление, как это видно из того факта, что Нонна жила в супружестве при отце Григория Богослова, и других подобных. Но со времени Трулльского собора 692 г. определено, что, раз введено безбрачие епископа, жены лиц, произведенных во епископы, должны поселиться в какой-либо удаленный монастырь. А от мужа они должны были получать «попечение» – *τρονοια*, т. е. содержание.

Впрочем, к жизни это правило не особенно привилось. И случаи, [когда жены оставались при мужьях, сделавшихся епископами, вопреки этому правилу, продолжались до конца XII века. В сентябре 1186 г. Исаак Ангел издал новеллу, вызванную жалобой епископа кизикского, подтверждающую тот факт, что у многих епископов в домах жили жены, и так как епископские жалобы опирались на постановление Трулльского собора, то необходимо было сделать распоряжение, чтобы жены лиц, принявших епископскую хиротонию, были постригаемы в монастыри. В противном случае епископа ждет лишение сана; а на будущее время пострижение жен должно предшествовать самой хиротонии их мужей.

Из тех же основных понятий исходило запрещение поставлять на священные должности *двубрачных*. Епископ должен быть мужем одной жены, пишет ап. Павел к Тимофею (1 поел. III, 2; 12: диакон) и Титу (1,6). Второй брак всегда рассматривался как нечто нежелательное, почти предосудительное. В словах Амвросия: мы не запрещаем вступать во

второй брак, но и не советуем (*non prohibemus secundas nuptias, sed non suademus*), нужно видеть верное выражение воззрения церкви. Неудивительно поэтому, что с самых древних времен двубрачие в обоих его видах – как *bigamia vera successiva*, т. е. последовательная женитьба на двух женах, так и *bigamia interpretativa* – женитьба на женщине, которая может быть рассматриваема как двубрачная, – считалось препятствием к получению священного сана (Апост. пр. 17, 18). Но так как в основе этой практики скрывалось только требование, чтобы священные лица отличались воздержностью, то епископы с воззрениями более свободными позволяли себе отклонение от буквы правила. В свое время Тертуллиан, в духе того ригоризма, который развился в нем под влиянием монтан-ства, считавший с двубрачием несовместным совершение таинств крещения и евхаристии (*digamus tinguis, digamus offers? Quot enim et bigami praesident apud vos insultantes utique Apostolo?*)¹⁴⁴, ставить православным того времени (начало III века) в упрек, что у них немало было предстоятелей из лиц двубрачных. Ипполит римский, бывший представителем ригористической партии римского клира, обвиняет римского епископа Каллиста за то, что он ставил в священники и епископы и таких, которые были женаты на двух, на трех женах. Эти исключения из общего правила, являющиеся иногда выражением свободного воззрения на букву закона, а иногда и просто упадка дисциплины, встречаются и в наш период. Римские епископы начиная с Сирикия, начав борьбу против брачной жизни духовенства, должны были много раз повторять узаконения относительно двубрачных. В этого рода постановлениях и разъяснениях нуждались епископы таррагонский, руанский. Особенно любопытно декретальное послание папы Иннокентия I к епископам Македонии, из которого открывается, что, несмотря на прежние его циркулярные распоряжения, епископы македонские ставили в священные степени и двубрачных, особенно таких, которые женаты были в первый раз во время своего катеху-мената; что много было в клире священников, женатых на вдовах. Лев I упрекает епископов Мавретании за поставление в священные степени двубрачных.

В ту же эпоху Феодорит, епископ кирский, аскет, человек весьма строгих нравов, поставил двубрачного комита Ириней в епископа тирского. Когда по этому поводу возникли неблагоприятные толки (запрос от константинопольского клира), то Феодорит ссылаясь на то, что Ириней поставлен им по решению епископов финикийских, что рукоположил двубрачного он опираясь на существующие примеры: так, Александр анти-охийский, с высокоуважаемым Акакием верийским, рукоположил

двубрачного Диогена, что блаженной памяти Праилий рукоположил Домнина кесарийского, что ввиду этих примеров Прокл константинопольский признал и одобрил (ἐπαίνων) рукоположение Иринея, – факт, нужно прибавить, тем более веский, что для Прокла, давнего и жаркого противника Нестория, Иринея, верный друг Нестория, сопровождавший его даже в Ефес, ни в каком случае не мог быть *persona grata*, и, следовательно, согласие дано было независимо от каких-либо сторонних побуждений или личного пристрастия; наконец, первенствующие епископы понтийского диоцеза и все палестинские без всякого прекословия допустили поставление Иринея [epist. ПО]. Ограничения по вопросу о единобрачии шли параллельно с установившимися взглядами на целибат духовенства. Исходили обыкновенно из положения апостола, который требует, чтобы епископ был «единым жены муж» (I Тим. III, 2), и рассматривали факты, которые могли быть выставляемы, как антитезы этого положения. Епископ должен быть единобрачен. Но единобрачие понималось, во первых, как противоположность бигамии в истинном смысле слова, *bigamia vera simultanea*, как в Ветхом Завете, где муж мог иметь двух разом законных жен, и у римлян, где муж, кроме законной жены, имел еще наложниц, или когда, имея жену, муж жил с женщиной легкого поведения (*meretrices*), во-вторых, как противоположность *bigamia vera succesiva*, когда вдовец вступал в новый брак, и, в-третьих, *bigamia interpretativa*, когда лицо безбрачное вступало в брак с вдовой.– Относительно первого не могло быть разногласий: оно было отвергаемо даже тогдашними государственными законами. В отношении ко второму голоса делились. Одни настаивали на единобрачии в строгом смысле слова. Выразителем этого мнения является Златоуст. «Вступление в брак лица, лишившегося жены, – говорит он, – показывало бы неверность его к почившей, и кто мог бы доверить церковь лицу, оказавшемуся неверным в обыкновенных человеческих отношениях?» Некоторые полагали еще, что овдовевший до крещения и женившийся по принятии его может быть рассматриваем как лицо единобрачное, ибо крещение смывает прежние поступки, и жизнь его можно рассматривать лишь после момента крещения, т. е. начала христианской новой жизни. Впрочем, против такого мнения высказывались энергично представители западной церкви. Так, Иннокентий I в послании к Руфу, епископу фессалоникскому, говорит: «Жениться – преступление или нет? Если не преступление, то дело не касается крещения, так как крещение бывает во оставление грехов. В противном же случае брак незаконен, и дети – *spuria*». На востоке взгляд

Златоусту противоположный высказывался на *bigamia successiva* под защитой высокоавторитетной личности – Феодора мопсуэстийского (хотя, нужно заметить, влияние его было несколько ограничено). Феодор мопсуэстийский учил совсем не так, как Златоуст. Он говорил: «Если кто взял жену и жил с нею целомудренно и только с нею, и если, потеряв ее, женится на другой и станет жить с нею точно так же, то он не лишается этим узаконением Павла права на епископство. Разве лишиться жены есть дело произвола, а не случая? И смешно, если человек имевший двух жен, не может быть произведен во епископа а имевший одну жену и несколько наложниц – может». С течением времени понимание слов апостола было установлено во втором смысле (*bigamia successiva*) и определено не допускать двоебрачных, женатых во второй раз после смерти первой супруги, на должность клириков. Впоследствии из этого стремления соблюсти возможную чистоту духовенства явилось запрещение допускать в состав его лиц, женатых на вдовах (*bigamia interpretativa*), к каковым в западной церкви относились и невесты другого, на женщинах подозрительного поведения, – к последним причислены так называемые «позорищные» – актрисы. Жизнь, однако, брала свое и находила пути вопреки требованиям закона. Трулльский собор говорит, что в рядах клира были овдовевшие и женившиеся священники. Был назначен срок – 15 января 691 г., до которого такие браки считались законными, а после которого священники, вступившие в брак, подвергались лишению сана (прав. 3).

Третье требование по отношению к брачной жизни духовенства состояло в том, чтобы лица, принявшие сан до вступления в брак, уже *не вступали в него потом*. В основе его лежит взгляд ап. Павла относительно нравственного совершенства пресвитеров. С точки зрения древней церкви это требование вполне естественно. Апостол изображает епископа как почтенного семьянина, опытного в нравственном руководстве, который это искусство обнаружил на своих детях (I Тим. III, 4: «дом свой добре правящу»). Представляется, что епископ – лицо уже зрелого возраста, лет под 60, и вступать в брак человеку таких лет – дело предосудительное. Да и не может быть, чтобы он желал вступить в брак по принятии сана. Но практика, по которой требовалось, чтобы пресвитер был старцем и по возрасту, держалась недолго. Стали появляться люди, принимавшие сан священник лет 30. А раз это происходило так, естественно было ожидать и нарушения правил относительно брака.

Уже Ипполит упрекает Каллиста за то, что он позволяет своим клирикам вступать в брак по поставлении в клир (что, вероятно,

разумеется об иерархических степенях, потому что чтецам и певцам брак дозволялся). Правило 1 собора Неокесарийского 314 г., которое лишает сана пресвитера, если он женится, очевидно, предполагает такие случаи в практике. А 10 правило собора Анкирского, бывшего в том же году, даже прямо позволяет оставаться в сане тем из диаконов, которые при самом поставлении заявили, что они не могут оставаться безбрачными, и, получив тогда же разрешение епископа, женились после поставления, и низлагает только тех, которые при посвящении не сделали подобной оговорки, или обещались оставаться безбрачными и женились потом. Против женитьбы после поставления высказывался Юстиниан в 530 г. (Cod. 1, 3, 45), 535 (nov. 6, с. 5), 536 (nov. 22, с. 42). Правило 10 Анкирского собора отменено Трулльским собором в 6 правиле. Так медленно прививались требования, вытекавшие из условных моральных воззрений.

Разумеется, не в этих только специальных узаконениях по вопросу о брачной жизни клириков выражалось требование нравственной высоты их жизни. Этого рода узаконения только с большим постоянством повторяются в соборном законодательстве. По общему правилу, устранялся из клира всякий виновный в каких-либо тяжких преступлениях, например, в убийстве.

Апостол говорит вообще, что кандидат на священные степени должен быть *беспорочен* (1Тим. III, 2, 10; Тит. I, 6, 7). Феодорит понимает беспорочность, как отсутствие предлога для сомнения при выборе. В силу этого не допускаются к священным должностям лица, запятнавшие свою репутацию. Поэтому Ни-кейский собор 325 г. 9 правилом постановил: «Если некоторые без испытания произведены в пресвитеров, или при испытании исповедали свои согрешения, но, несмотря на их исповедь, люди, устремясь против правил, возложили на них руки, то правило не терпит таких. Ибо кафолическая церковь требует жизни безукоризненной». Между тем Карфагенский собор (30 мая 419 г.) категорически выразил ту мысль, что, если епископ заявит, что на исповеди кто-нибудь сознался ему в известном проступке, а обвиняемый будет отказываться, то пусть епископ не сочтет оскорблением для себя, если ему не поверят. Значит, здесь дело шло о таком деянии, которое могло быть констатировано явно – или через улики, или через публичное признание самого лица, но не на исповеди. Западная церковь высказалась очень определенно о покаянии клириков. Именно, в 385 году епископ римский Сирикий постановил, что не дозволяется никому из клириков открыто каяться и что лицо, покаявшееся публично, не может вступить в клир. Иннокентий в одном послании жалуется, что некоего Модеста,

который публично принес покаяние, произвели не только в клир, но готовы были даже возвысить до епископской степени. Лев Великий также говорит, что церковным обычаям совершенно чуждо допускать, чтобы клирики публично приносили покаяние с возложением на них рук. Вообще на западе установился взгляд на публичное покаяние как на препятствие ко вступлению в клир. Об этом свидетельствует один факт из истории раскола донатистов. Когда Цецилиан был произведен в епископа карфагенского, но не *a sene*, т. е. не старейшим в стране (митрополитом), как было в обычае, то имевший значение митрополита епископ Секунд тигизиский и другие епископы не хотели его признавать. «Признавайте его простым клириком, – сказали им, – и придите рукополагать». Тогда Секунд ответил: «Пусть только придет к нам Проломить ему голову ради покаяния» Объясняется это тем, что «*tendentia*» (возложение рук) употреблялось и в смысле публичного покаяния, так что в рассматриваемом случае рукополагаемый Цецилиан был бы выставлен в качестве публично кающегося и был бы лишен возможности вступить в епископский сан. Таким образом, практика покаяния перед рукоположением – так, как употребляется теперь у нас, – есть явление в древней церкви не предусмотренное. Таковы общие условия, предъявляемые в наш период членам клира. В них проходит стремление сосредоточить в клире интеллектуальные и нравственные силы христианского общества. И можно сказать, что, несмотря на исключения, довольно частые, в общем эта цель достигалась. И представители священства были если не идеально нравственными и просвещенными, то все же одними из лучших людей своего времени.

2. Увеличение клира и новые церковные должности

Благополучное положение христиан со времени Константина дало возможность церкви широко развернуть иерархическую программу: во-первых, увеличилось число членов клира, во-вторых, некоторые должности стали создаваться вновь.

Центром клира были три священные степени: епископы, пресвитеры и диаконы. Это так называемые *ordines sacri*, *maiores*. Но уже в предшествующий период явились разветвления этих степеней в восходящем и нисходящем порядке. Начнем с последних.

Образовался целый ряд нисходящих степеней – *ordines minores*, клир в собственном смысле в противоположность священству. В предшествующий период встречаются в 252 г. в римской церкви 46 пресвитеров, 7 диаконов, 7 иподиаконов, 42 аколужа и 52 эксоркиста, лекторов и остиариев. Псалты обыкновенно являются и в настоящий период тождественными с чтецами. Тогда же встречаются «гробокопатели», *κομισται* или *fossogae*, [также диакониссы. В настоящее время замечается количественное увеличение клириков, занимающих эти должности, как естественное последствие изменившихся отношений церкви к государству, улучшения ее материального быта и развивающегося стремления к великолепной обстановке богослужения.

Чтецы в начале нашего периода являются даже на соборах в качестве представителей епископов, правда – совместно с пресвитерами или диаконами. Так под актами Арльского собора 314 г. подписались, между прочим, один лектор и один эксоркист. Наконец, в соответствии с общим характером нашего периода, когда церковные степени дробились, размножались, давали отрасли вверх и вниз, – и степень чтеца дала одну форму в этом роде. На соборе Антиохийском 445 г. (при Домне) фигурирует между прочим и *ἀρχιδιακόνωστης* Исаакий. На одной степени с лекторами стояли *эксоркисты*, обязанность которых состояла в чтении молитв над одержимыми (*εὐερωόμενοι*) и в надзоре за оглашенными.

Вторую стадию клировых степеней составляют *аколужы* и *иподиаконы*. По римской практике, лицам, пробывшим 4 или 5 лет в той или другой должности, открывался доступ в священный сан диакона (Сирикий, Зосим). Относительно должности аколужа известно немного: как видно из самого их названия, они были спутниками епископа; они же разносили по титулам св. Тайны, – что, очевидно, приближает их к званию диаконов.

К разряду клириков *ordinis minoris*, несомненно, принадлежат «могильщики», *fossores*, приготовлявшие в катакомбах ниши в которые полагались тела умерших. Эти «копатели», конечно, существовали уже давно, хотя документально они известны с IV века. В одном официальном документе 303 года (*Gesta purgationis Caeciliani*) и в письме (49) Иеронима *fossores* рассматриваются, бесспорно, как клирики. В одной хронике VI века (*Mai, Spie. Rom. IX, 133*) они ставятся даже выше остиариев (*ostiarius, fossorius, lector, subdiaconus, diaconus, presbyter, episcopus*) и рассматриваются как богоучрежденная степень клира.— Под именем «трудников», *κοπιᾶται, κοπιῶντες* (в смысле *fossor*, бесспорно, с IV в.; намек на это значение в написи III века), *fossores* являются и на востоке. При Феодосии II их было в Константинополе свыше 1000. В законах Констанция 357 и 360 года *κοπιᾶται* прямо называются клириками. В одном прошении сугубой эк-тении и до нашего времени сохранился след этого церковного положения «копателей» («труждающихся, поющих и предстоящих людех», *κοπιῶντων, ψαλλόντων* и пр.).

Отличную от «копиатов» корпорацию составляли *lecticarii* и *decani*; Константин в числе 950 человек назначил их на службу церкви (константинопольской). Это были миряне, набираемые из различных сословий, служившие при погребении. К клиру они не принадлежали. Император Анастасий (491–518) довел их цифру до 1100. Так как они погребали умерших безвозмездно, то Анастасий им [предоставил свободу от податей и доходы]. Аналогию с лектикариями составляют *параваланы*, *ο ἱ π α –ραβαλανῆν*, корпорация, посвятившая себя уходу за больными ¹⁴⁵. Известны только александрийские параваланы. Некоторые историки причисляют их к клиру, но для этого нет твердых оснований. Известно, что параваланы представляли из себя организованную корпорацию в 600 человек с синдиком во главе, имели свой законный список, что привилегии их были настолько значительны, что богатые люди даже покупали места параваланов за деньги (и закон полагает границы их порывам), что они состояли под ведомством архиепископа александрийского, и в этом отношении представляли собой полуклириков. В истории эта корпорация оставила по себе позорную славу. Известно, как они геройствовали вместе с монахами Варсумы в 449 году в Ефесе на разбойничьем соборе, и едва ли не параваланы составляли главный контингент той толпы, которая под предводительством чтеца Петра растерзала Ипатию. Во всяком случае, в 416 году параваланы сильно скомпрометировали себя, и закон Феодосия II от 29 сентября 416 года аттестует их весьма нелестно. Оказывается, особая депутация являлась в

Константинополь просить, чтобы александрийский епископ никогда не отлучался из Александрии, иначе граждане не видели средств держать в порядке эту шайку служителей церкви. Феодосий сократил цифру параваланов до 500 человек, изъял их из-под ведения епископа александрийского и подчинил префекту Египта и строго запретил им *in согроге* появляться в общественных местах, на суде или в театре. Впрочем, 3 февраля 418 г. эти ограничения были отменены, и в числе 600 человек они подчинены епископу александрийскому.

Наряду с этими степенями в числе клира являются представительницы женской части христианского общества, *диакониссы*. Причины появления их в клире понятны. При той разобщенности между мужским и женским полом, какая господствовала на востоке, поддерживать частые сношения с христианскими женщинами для епископа или пресвитера было затруднительно. А между тем новообращенные нуждались в наставлении в истинах веры и христианской нравственности. Поэтому в составе клира женщины являются весьма рано. Ап. Павел в 1 послании к Тимофею V, 3 и дал. и Титу II, 3–5 говорит о вдовах (*χήραι*) и *πρεσβύτερες*, которым поручает наставлять женскую половину христианского общества. Одно из правил африканской церкви говорит о вдовах, которым поручалось научать готовившихся к крещению деревенских женщин, что они должны отвечать при крещении. Из различных мест, относящихся сюда, известно, что Диакониссы имели известного рода надзор за женской половиной христианского общества, наставляли готовившихся к крещению христианских женщин, что они должны отвечать на вопросы, во время крещения женщин раздевали и одевали их, ухаживали за ними во время болезни, – и вообще являлись посредницами, исполняли поручения епископов, относящиеся к женской половине общины. Канонический возраст их сперва был определен, согласно с выражением ап. Павла, в 60 лет (1Тим. V, 9), но в 451 г. собор Халкидонский (правило 15) решил поставлять диаконис 40 лет. Это правило повторено и Трулльским собором. Положение диаконис в клире представляется не бесспорным. В 19 правиле Никейского собора они сначала причисляются к клиру, как такие, которым преподается рукоположение (*χειροτονείσθωσαν*), но вслед за тем рассматриваются как такие, которые не имеют *χειροθεσίαν τίνα* и должны быть причислены к мирянам. 11 правило Лаодикийского собора (364, 347–381), по-видимому, запрещает их церковное поставление. Однако же вероятнее, что они издавна были поставляемы через руковозложение епископа в присутствии общины, как и другие члены клира. Правило Халкидонского собора

говорит о их хиротонии и хирофесии. Старшая из диаконисе, вероятно, нечто вроде председательниц их корпораций, назывались пресвитидами (presbyterae на западе).

Судьба этого института в различных местностях была неодинакова. В лице Олимпиады, известной из истории Иоанна Златоуста, мы имеем высшую представительницу этого рода. Вообще диаконисы более распространены на востоке, чем на западе. На западе уже довольно рано являются попытки отмены этого рода учреждения. Собор Орлеанский 533 (пр. 18) запретил преподавать им benedictio diaconalis вследствие слабости пола. Собор Оранжский (Arausiana I) 441 г. (пр. 26) запретил вновь поставлять их, а существующих [постановил низводить в разряд мирян. Вероятно, эти распоряжения стоят в связи с изменившимися обстоятельствами времени: распространяющийся все более и более обычай крещения детей сделал участие в этом таинстве диаконис ненужным, а присутствие их в клире, обязательно безбрачном, казалось не совсем безопасным или приличным. Напротив, на востоке их корпорация пополнялась женами епископов, разлучившимися с мужьями при поставлении их в этот священный сан, и продолжает существовать в XII веке.

Перечисленные церковные должности, за исключением деканов и параваланов, имеют, действительно, характер церковный, клировой – стоят в отношении к таким внутренним отправлениям церкви, как богослужение. Но с начала периода эти клиро-вые степени начинают сплетаться с церковными должностями другого порядка, предназначенными для заведования известного рода внешними функциями церковной жизни, должностями с характером не столько клировым, сколько чиновным, бюрократическим. В наш период они не доходят до такого грандиозного развития, какое представляет сложный организм девяти пяте-риц византийской церкви; некоторые из этих должностей существуют только в зародыше, некоторые совсем еще не появляются.

Из этих служебных должностей следует упомянуть прежде всего о *нотариях*. На них лежала обязанность составлять протоколы о церковных делах. Это звание по самому существу своему могло быть совмещено с самыми разнообразными церковными степенями. Мы встречаем поэтому нотарииев чтецов, нотарииев по-сошников (на западе) (Кесарии арльский, f 542 г.), носивших епископский baculum, нотарииев иподиаконов, нотарииев диаконов.

Нотарии имели значение гораздо большее, нежели секретари и

канцеляристы при епархиальном управлении, потому что обширная переписка между епископами велась тогда не собственноручно, а через нотариев; переписка вообще считалась занятием недостойным высокого ума. Поэтому епископ, получив письмо, диктовал ответ нотарию, откуда и явилась фраза: «Получив такое-то известие, я тотчас продиктовал свой ответ». Но-тарий, таким образом, являлся лицом весьма близким к епископу; почему многие выдающиеся церковные деятели начинали свое служение с нотариев, например, Афанасий Великий (ὕπο-γραφεὺς Александра александрийского) и др. Даже на вселенском соборе нотариии играли значительную роль, соединяемую с диаконским саном; посланные с документами или с вопросами о частном соглашении от одного епископа к другому, они должны были тотчас же на своей восковой дощечке записать ответ. На соборе 681 г., например, являются нотариии – Агафон, чтец константинопольский, Феодор, диакон и первенствующий из нотариев апостольской церкви, и Константин, архидиакон константинопольский и первенствующий из нотариев. Нота-Риями были не только диаконы, но и пресвитеры: на Ефесском соборе присутствовал первенствующий из нотариев (primicerius notariorum) Петр, александрийский пресвитер. В Константинополе эта должность приобрела прочную славу благодаря мученической кончине Мартирия и Маркиана – нотариев Павла константинопольского, пострадавших при Македонии. День их Памяти, 25 октября, назывался «праздником св. нотариев» и праздновался весьма торжественно. Главным представителем торжества был великий хартофилакс.

Хартофилаксы выделились из нотариев и впоследствии заняли высокое положение. В первый раз об этой должности упоминается на соборе 536 г. В 681 г. на соборе присутствовал хартофилакс диакон Георгий. Деятельность хартофилаксов и тогда уже представлялась весьма важной, так как справка в документах, хранимых ими, давала направление всему делу.

Затем выделился ряд должностей по церковному хозяйству. Халкидонский собор учредил при епископах должность *эконома*, чтобы епископ был незазорен. В александрийской церкви экономом занял особо выдающееся положение. В константинопольской церкви он был диаконом, здесь же пресвитером и, кажется, первым лицом по епископе – архипресвитером, что соответствует нашему названию кафедрального протоиерея. На такое значение эконома в александрийской церкви указывает сохранившееся доселе в александрийской церкви слово «куммус», представляющее искажение двух греческих слов, «ἡγοούμενος» и

"οικονόμος.

Были и еще должности. Так заведование делами *благотворительности* возлагалось на особое лицо. Такую должность [заведующего орфанотрофией] занимал патриарх Акакий до 471 г. При юридическом признании имущественных прав церкви со стороны государства, в случаях столкновения со светскими лицами и судебными инстанциями, явилась нужда в особых опытных юристах, которые назывались на западе *defensores*, на востоке – εκδικοί, ἐκκλησιέκδικοί. На них, между прочим, возлагались те обязанности, исполнение которых требовало применения принудительных мер; так, например, духовные лица, монахи и клирики, не имевшие права жить в Константинополе, высылались ими в их церкви (Халк. соб. пр. 23). Обыкновенно они назначались из диаконов, но были и пресвитеры.

Для заведования драгоценностями церкви явилась должность *скевофилакса*. Известно, что церковные драгоценности прежде хранили диаконы. Вероятно, значительное увеличение церковных богатств в наш период вызвало появление особой должности. Церковные сосуды – σκεύη, и драгоценности – κεκτημένα хранятся теперь у пресвитера, который носит название

φύλαξ των κεκτημένων (Soz. V, 8), или σκευοφύλαξ (Theod. Lector, n. 28), или κεκτημένηάρχης. Первый исторически известный скево-филакс, или φύλαξ των κεκτημένων – пресвитер антиохийский феодор, пострадавший (усеченный мечом) при Юлиане (у него требовали сведений о сокровищах). При Иве в эдесской церкви у кимилиарха хранятся не только сосуды, но и звонкая монета (6000 νομίσματα). Это, следовательно, уже и церковный казначей. В [первой ужеполовине нашего периода это была весьма уважаемая в Константинополе должность. С 447 по 654 г. из 20 константинопольских патриархов трое – Флавиан, Македонии II и Тимофей – были скевофилаксы. Таким образом, должность эконома получила разветвления.

3. Диаконы и пресвитеры

И священные степени в настоящий период дали новые подразделения. Явились архиidiaконы и вторые диаконы, архипресвитеры и вторые пресвитеры, явились митрополиты, архиепископы, экзархи, примасы, патриархи.

Первое известие о *вторых* диаконах встречается в карфагенской церкви, первый исторически известный *архиidiaкон* был Цецилиан карфагенский. Далее: Афанасий Великий называется $\eta\upsilon\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\omega\nu$, Евагрий, архиidiaкон константинопольский при Григории Назианзине, Серапион, архиidiaкон при Иоанне Златоусте и т. д. О *вторых пресвитерах* упоминается в актах Ефесского собора, и еще ранее, при Валенте, упоминаются в Эдессе пресвитер Евлогий, о $\tau\omega\nu$ $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega\nu$ $\eta\upsilon\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$, и Протоген, \acute{o} $\mu\epsilon\tau$ $\epsilon\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron\nu$. *Архипресвитером* прямо или протопресвитером называется Петр александрийский при Феофиле, Арсакий, преемник Златоуста, Протерий, преемник Диоскора. Архипресвитеры и архиidiaконы выделялись из среды своих собратий, разумеется, постепенно. Протопресвитер – это был сперва старейший из членов пресвитерия, архиidiaкон – это первый и самый выдающийся между диаконами. В IV веке эти Должности получают уже твердую постановку. Из слов Иеронима мы знаем, что в каждой церкви был один архипресвитер и один архиidiaкон, что первого избирали из своей среды пресвитеры, второго – диаконы и, по-видимому, самое главное и заключалось в этом избрании. Но на востоке, по-видимому, больше значения имел в самом назначении в архипресвитера голос епископа.

Относительно значения архипресвитера можно сказать немного: он был посредником епископа при раздаянии милостыни, распределении пособий, и, видимо, заступал его место в случае его отсутствия, что и весьма естественно, если он был старейшим между пресвитерами. Вообще эта должность – весьма почетная – представляется довольно безцветной. Не то приходится сказать об архиidiaконах. Их древнее положение в церкви обозначается одним современным фактом английской церковной жизни: в этой стране консервативного протестантизма между епископами числятся и такие члены иерархии, которые *de jure*, по своей церковной степени, – только архиidiaконы.

В древней церкви архиidiaкон был носителем соединенных прав и преимуществ *диако́нского* чина; архиidiaконат – это продукт оригинально сложившихся отношений между тремя иерархическими степенями. По

праву пресвитеры всегда были выше диаконов: пресвитер был совершителем тайн, диакон только их раздаятелем; пресвитер мог крестить, диакону дозволялось это лишь в виде исключения; пресвитер мог исповедовать, диакону (при Киприане) дозволялось покаяние только в случае опасности смерти кающегося. Древние соборы составлялись *residentibus episcopis et presbyteris, astantibus diaconis*: т. е. вокруг возвышенных седалищ епископов, позади их, садились полукругом пресвитеры на низших седалищах, между тем как диаконы стояли перед лицом епископов. Таков же был и богослужебный порядок: диаконы не пользовались честью церковного седалища. Вообще пресвитеры рассматривались как *senatus ecclesiae*, советники епископа; диаконы были только служителями последнего, его *ministri*. В западной церкви, где так логично развивалось все, в основе чего лежало юридическое начало, существовала такая практика при посвящении в священные степени: когда поставляли епископа, два епископа держали над его наклоненной головой раскрытое св. Евангелие и все епископы возлагали руки на поставляемого; когда поставляли в пресвитера, на голову поставляемого возлагали руку не только епископ, но и все присутствующие пресвитеры; напротив, когда поставляли в диакона, то на его голову полагал руку один только епископ его поставлявший, потому что диакон посвящается не для священства, но для служения, *non ad sacerdotium, sed ad ministerium consecratur*. Таким образом, диакон в самом своем посвящении не вводился в состав церковного сената, не призывался как равный в число пастырей. Его назначение было, так сказать, личным делом одного епископа, подобно тому, как в государственной иерархии того времени от собственного усмотрения высшего государственного чиновника зависел состав его *officium*, служебного его персонала.

Таким образом, официальное положение диакона было весьма скромно. Но не так было на практике: диаконы оказались действительно *ministri* в нашем смысле слова, тогда как пресвитеры – только сенаторами. Возвышению их влияния содействовало многое. Прежде всего, на простой народ, на мирян, импонировало уже одно то, что пресвитеров было так много, а диаконов – так мало. Из книги Деяний мы знаем об избрании 7 диаконов для служения при трапезах. Число это долго держалось на востоке. Неокесарийский собор 314 г. определяет количество диаконов вообще семью. Но Трулльский собор правилом 16 отменил это постановление Неокесарийского собора и свое постановление подтвердил ссылкой на экзегетический текст Златоуста. Римская церковь также долго держалась седме-ричного числа диаконов. Это-то обстоятельство, именно,

такое ограниченное число диаконов, при многочисленности пресвитеров, производило сильное впечатление на простой народ и способствовало увеличению значения диаконов в глазах мирян. Рим в церковном отношении подразделялся на 14 *regiones* – округов, и диаконы по своим обязанностям ставились как бы в положение надзирателей в этих округах. В III в. при Корнилии римская церковь насчитывала 46 пресвитеров и только 7 Диаконов [и сверх того 7 иподиаконов]. Весьма многие, даже и большие церкви не хотели отступить от этого числа, освященного апостольской практикой.

Еще более возвышению диаконов содействовало течение *изни в древних церковных общинах. При довольно ограничен-м числе верующих, древний приход (*παροικία*) мог в своем полном составе собираться в одном месте [дляобщественного богослужения. Церковная жизнь сосредоточена была тогда не там, что мы назвали бы «в приходах», а в кафедральном соборе. При этом, естественно, предстоятель церкви, епископ, был и предстоятелем богослужебных собраний. Имея право совершать евхаристию, крещение, пресвитеры весьма редко могли пользоваться этим правом наделе, особенно потому, что крещение совершалось в определенные сроки и самим епископом. Поставленные быть учителями народа, проповедниками слова Божия, пресвитеры, как можно думать, весьма нечасто могли пользоваться этим правом; безыскусственное наставление по прочтении Евангелия обыкновенно давал сам предстоящий. В римской церкви проповедничество вообще было неразвито; в Карфагене существовала такая практика, что пресвитер не должен проповедовать в присутствии епископа; исключение было сделано в первый раз для Августина. Свободнее в этом отношении было на востоке; но и здесь в александрийской церкви со времени арианства утвердился обычай, что ни один пресвитер не должен проповедовать в церкви. Словом, в западной церкви только в редких случаях пресвитер мог составить себе репутацию хорошего проповедника и с этой стороны возвысить свой авторитет в глазах паствы. Обыкновенно же значение пресвитеров с их совещательным [голосомположительно бледнело вследствие постоянной близости их к епископу; на их долю выпадало довольно много чести, но весьма мало власти, весьма незначительная область для деятельности.

Насколько в этом случае теряли пресвитеры, настолько приобретали диаконы. Они были, так сказать, слуги епископа, сияли не самостоятельным светом, но – и отраженный, это был все-таки чрезвычайно сильный блеск епископского сана. Обыкновенно не

пресвитеры, а диаконы были доверенными лицами епископа, его интимными приближенными: за епископом римским Ксисом на казнь следует и диакон Лаврентий; жизнь Киприана карфагенского – до последних минут его -описана его диаконом Понтием. Многие функции низшего порядка поручались диаконам, потому что сан пресвитеров был слишком высок для того, чтобы их можно было возложить на них. Таковы, например, обязанности наблюдать за народом во время богослужения, передавать ему распоряжения епископа, призывать к порядку бесчинных, – все это считалось обязанностью диакона и все это, бесспорно, ставило диаконов в близкие отношения к мирянам, открывало весьма много возможностей для того, чтобы дать почувствовать последним весь свой вес, все свое значение. Богатая вдова Люцилла имела обыкновение перед принятием св. Тайн целовать кость какого-то мученика сомнительной подлинности. Архидиакон Цецилиан сделал этой влиятельной особе за это выговор, *inde irae* (отсюда неприязнь): и это обстоятельство было одной из мелких причин к появлению донатизма. Мало-помалу диаконы стали надзирать и вообще за поведением мирян.

Другая сторона церковного управления, распоряжение церковными имуществами, также много зависела от диаконов. Они были первые хранители церковных драгоценностей; они же были распорядители церковных доходов. От Лаврентия римского требовали отчета в распоряжении церковными богатыми сокровищами; он продавал в свое время церковные сосуды. Карфагенский диакон Феликиссим завладел церковными доходами, отказывался дать отчет Киприану в том, как он раздает милостыню, и угрожал не давать ни малейшего пособия тем, которые не пристанут к его партии. Цецилиана, архидиакона карфагенского, донатисты обвиняли в том, что он исповедникам не давал никакого вспомоществования. Прибавьте к этому, что доходы диаконов были больше, чем у священников (*Hieron. ep. ad Evangelum*), что, разумеется, могло лишь придавать первым самоуверенности.

При таком положении дел, диаконы, естественно, могли высоко держать свою голову. В особенности римский диаконат отличался вызывающим отношением к пресвитерам. По принципу диаконы не могли сидеть перед пресвитерами; но Иероним знавал таких диаконов, которые не только сидели перед священниками, но даже преподавали им благословение (*ep. ad Evangelum*). Подобного же характера явления повторялись и в других местах. Никейский собор (прав. 18) должен был запретить диаконам вкушать евхаристию прежде епископа, преподавать евхаристию пресвитерам, или садиться посреди них, – и напомнить, чтобы

они не забывали своей меры, что они слуги епископов и ниже пресвитеров. Лаодикийский собор (между 343–381, Schaff) тоже постановляет (прав. 20), *ὅτι οὐ δεῖ διάκονον ἐμπροσθεν πρεσβυτέρου καθέζεσθαι, ἀλλὰ μετὰ κελεύσεως τοῦ πρεσβυτέρου καθέζεσθαι* (ср. Трулл. прав. 7) ¹⁴⁶.

А если таковы были отношения диаконов, то можно понять, что такое был архидиакон, один между немногими. Постоянный спутник епископа при богослужении (Hieron, comm. in Ezechiel. c. 48: *certe qui primus fuerit ministrorum (τῶν διακόνων), quia per singula concionatur in populos et a pontificis latere non recedit, injuriam putat, si presbyter ordinetur* ¹⁴⁷) главный деятель в административной сфере, прекрасно знакомый с церковными делами епископии, архидиакон считался естественным представителем своего епископа на соборах (например, Халк. соб. деян. 6: Порфирий архидиакон, занимающий место Урания, епископа эмесского) и посредником в сношениях его с другими его собратьями (Innocent, *parae ep. 22*). А если это были епископы подчиненные, то подобный посредник выглядел уже ревизором. В делах маловажных он имел право суда над диаконами (Ник. соб. правило 57 – неподлинное, с арабского), мог даже по своему усмотрению отлучать их от церкви (Халк. соб. деян. 10). На соборе Халкидонском Ива, епископ эдесский, заявил как о вещи самой обыкновенной, что один из его диаконов (Мара) отлучен не им (епископом), а своим архидиаконом, отлучен по справедливости, потому что оскорбил пресвитера, – и это отлучение имело столь же законную силу, как и произнесенное самим епископом. Право надзора за нравственной жизнью членов церкви повело к тому, что для производства в священные степени требовался одобрительный отзыв архидиакона (Hieron. *ep. ad Evangelum*), – такая функция, которая делала весьма чувствительным авторитет архидиакона и для пресвитера, и для самих кандидатов в епископы. Когда Ива эдесский вздумал рукоположить во епископы некоего диакона Авраамия, подозреваемого в чародействе, то этому энергично воспротивился эдесский архидиакон; с последним Ива расправился по-своему: лишил его должности и отлучил от церкви, но кандидатура Авраамия, несмотря на все усилия Ивы, все-таки не прошла (Халк. соб. деян. 10). А архидиаконы влиятельных кафедр иногда третировали свысока и посторонних епископов. Известно (Сократ, Созомен), какого шума наделало то обстоятельство, что архидиакон св. Златоуста Серапион не раскланялся с гавальским епископом Севирианом. Последний никак не хотел верить, что Серапион сделал это случайно, без намерения оскорбить его; следовательно, так велика была возможность презрительного обращения столичного архидиакона с провинциальным

епископом. Архидиакон энергичный мог постоять за свое влияние и в споре со своим епископом. Иве эдесскому приходилось выслушивать от своего архидиакона не только протесты против неблаговидных кандидатур, но и откровенные замечания относительно таких случаев, когда для богослужения приходится покупать в лавчонках дурное вино, и то в недостаточном количестве, тогда как у самого епископа за столом в изобилии превосходное вино (Халк. соб. деян. 10). Вообще, архидиаконы были правой рукой своего епископа. В Риме их значение было весьма велико. Феодорит кирский ищет себе нравственной опоры в Риме и пишет письмо к папе Льву Великому (ер. 113); вместе с тем он адресуется и к римскому архидиакону (ер. 118) с просьбой содействовать ему своим влиянием на папу, – и это тогда, когда на папском престоле восседал человек такой самостоятельный, железной воли и неумолимой энергии, как Лев I. А когда этот последний был архидиаконом, то Кирилл александрийский, по делу об иерусалимском Ювеналии, обращался даже не к Келестину (папе), а ко Льву (Леон. ер. 119, al. 92). Очень естественно, что лицо, так хорошо знакомое с церковными делами, как архидиакон, являлось одним из самых видных кандидатов на епископскую кафедру. По крайней мере, и на востоке, и на западе вакантные кафедры замещались архидиаконами не реже, чем архипресвитерами. В Александрии: Афанасий Великий, ὁ ἡγουμένως τῶν διακόνων; архидиакон Тимофей, претендент на кафедру по смерти Феофила, соперничавший с Кириллом; Протерий, архипресвитер Диоскора. В Константинополе: Арсакий, преемник Златоуста, протопресвитер; Анатолий, архидиакон александрийский. В Риме: Феликс (355), архидиакон; 366 – диакон (Langen; presbyter, Pagi) Дамас и диакон Урсин, [претенденты на кафедру]; 418 – борьба между пресвитером Бонифатием и архидиаконом Евлалием из-за кафедр-Rbi; Лев I (440–461) и Иларий (461–468), из архидиаконов; «9 – борьба между диаконом Симмахом и архипресвитером Лаврентием; Агапит, из архидиаконов; 538 – Вигилий, (архи?) диакон. Вообще преемство архидиаконов на римской кафедре было явлением настолько обычным, что писатель VI в., Евло-гий, патриарх александрийский (580–607) (цитируемый Фотием в Cod. 182) даже происхождение новатианского раскола в Риме объясняет тем, что папа Корнилий оскорбил Новатиана: не желая иметь его преемником, он произвел его из архидиаконов в пресвитеры, «ибо в Риме было принято (ἐνενομίστο), чтобы архидиакон был преемником архиерея». При таком положении дел слова Иеронима, что диаконы считают за оскорбление, если их произведут в пресвитеры, вовсе не представляются преувеличением. Это явление известно было не

только на западе; но и на востоке. Константинопольский архидиакон Аэтий, игравший довольно видную роль на Халкидонском соборе и обративший на себя благосклонное внимание римских легатов, чем-то навлек на себя неудовольствие своего патриарха Анатолия. Этот и возвысил Аэтия, произведши его в пресвитеры к одной кладбищенской церкви. Из-за этого у папы Льва вышла целая переписка (ep. 111, 112, 113, 117, 127, 128, 132, 135, al. 84, 85, 86, 88, 100, 101, 105, 106). В Риме очень хорошо понимали, что, отняв у Аэтия заведование всеми церковными делами (ep. III: dispensationem totius causae et curae ecclesiasticae, ep. 112: ecclesias-ticis negotiis praepositum esse ¹⁴⁸), Анатолий низложил Аэтия под видом почести, а назначение к одной из отдаленных кладбищенских церквей слишком похоже было на ссылку (ep. III: sub honoris specie degradaret; dejectionem innocentis per speciem provectionis implevit, addens in sententia illud injuriae, ut eum coemeterio deputando quodam damnaret exsilio ¹⁴⁹). Своим ходатайством перед императором Лев добился, наконец, того, что Анатолий возвратил свое благоволение пресвитеру Аэтию, но, конечно, не архидиаконство. Нечто подобное же впоследствии было и с Гоноратом, архидиаконом салонским (salonitano) (Gregor. M., lib. I, ep. 10 et 19; lib. 2, ep. 16).

В настоящий период само развитие церковной жизни повело к некоторому возвышению *пресвитеров*. Имеем в виду образование приходов. Известно, что древняя (доконстантиновская) церковь не знала приходов в нашем смысле этого слова. Древняя *παροικία* была сама *ἐκκλησία ἡ παροικοῦσα*, т. е. поместная церковь с епископом во главе. При ограниченном числе верующих в каждом городе все они составляли из себя одну общину (*παροικίαν*), епархию-приход с предстоятелем епископом, и, за исключением случаев чрезвычайных, собирались в одном месте. К верующим горожанам примыкали и христиане-поселяне, в воскресный день являвшиеся в город для участия в богослужении. Если же в известной местности обращалось достаточное число христиан, они составляли не новый приход с пресвитером, а новую *παροικίαν*, церковь с епископом во главе. Обращение масс в настоящий период до такой степени количественно увеличило христиан, что религиозные собрания христиан в одном месте стали уже затруднительны. Для христианского населения деревень потребовались свои религиозные собрания. По древней практике в каждом селении следовало бы поставить епископов. Африканская церковь, которая во многом отличалась строгой консервативностью, так и поступала. Когда в крепостце Фуссале в 40 милях (около 56 верст) от Иппона образовалось достаточно православных

христиан, Августин поставил туда нового епископа. Оттого в Африке епископий было весьма много. В Риме господствовала идея единства, так что хотя верующие собирались в нескольких местах и богослужение совершали пресвитеры, но без освящения св. Даров, которые приносились в частные церкви от епископа аколутами. В этом отношении практика установилась такая, что отдельные пресвитеры приурочивались к определенным церквам. В Константинополе три главные церкви рассматривались как одна церковь; клир там принадлежал, собственно, к Софийскому собору. Приходская жизнь началась раньше всего, по-видимому, в Александрии, и дело выходило естественно из самых городских порядков. Каждый город разделялся на кварталы, по которым распределялись налоги, и в них образовались самостоятельные приходы, в так называемые «лавы» стали посылать особых пресвитеров, которые и оставались там постоянно. Ко времени появления арианства приходская жизнь здесь была уже сильно развита.

Пресвитер, представлявший по своему положению как бы Церковным сенатором – *senator ecclesiae*, не мог быть назначаем обычным порядком, как диакон, стоявший на положении обыкновенных *officia*. Поэтому выборное начало при причислении к пресвитериату упорно оставалось. Неизвестно, выбирали ли диаконов в IV и V веке; о пресвитерах же это положительно известно.

О самых выборах нужно заметить следующее. Приходы в то время распространялись в числе очень медленно. Материальные интересы отдельных приходов (доходы и т. д.) рассматривались как принадлежность всей епископии. Только потом дано было разрешение пользоваться этим каждому приходу отдельно. Таким образом, духовенство в древности централизовалось около главной церкви – кафедральной, которая называлась *καθολικὴ ἐκκλησία*. Весь клир епископии рассматривался как клир кафедральной церкви, только командированный в известные места – приходы. Выборы поэтому производились не отдельно по приходам, но все избирательное дело сосредоточивалось при кафедральной церкви.

Что выборы были тогда и как они производились, об этом дает сведения третье слово Златоуста «О священстве» (15 гл.). В этом слове Златоуст сначала описывает трудности епископского служения и в принципе и на практике: епископ занимает положение воеводы, постоянно находящегося на военном положении, за слабостями которого все следят; описывает трудность найти человека, удовлетворяющего всем требованиям от епископа. Затем говорит: «Хочешь ли, я покажу тебе и другой вид брани, исполненной тысячи опасностей? Иди и посмотри на

народные празднества, где большей частью и производится избрание на церковные должности: и ты увидишь, что на святителя сыплется так же много порицаний, как велико число подчиненных ему. Все, имеющие право поставлять на эту степень, разделяются тогда на многие партии; пресвитеры разногласят и сами с собой, и со своим епископом; каждый защищает свою сторону, один избирает того, другой другого. Причина этому та, что не все смотрят на то, на что единственно нужно б) смотреть, т. е. на добродетель души; но сюда привходит много и других предлогов к получению этого достоинства. Например, говорят: такой-то должен быть избран потому, что он происходит из знатного рода, другой – потому, что владеет великим богатством и не будет иметь нужды содержаться на счет церковных доходов; третий – добровольно перешел к ним от противников наших. И всякий старается, чтобы предпочтен был перед другими или короткий его друг, или близкий родственник, или даже льстец. А на человека действительно достойного никто и смотреть не хочет, душевных качеств нисколько не испытывают. Одни избираются из опасения, чтобы не передались на сторону противников; другие за злобу свою, чтобы в случае отвержения их они не стали жестоко мстить. Что может быть противозаконнее того, когда люди злые и порочные за то получают честь, за что следовало бы наказать их; и за что не должно бы позволять им переступать порога церковного, за то самое они возводятся на степень священническую? Скажи мне, еще ли мы будем искать вины гнева Божия, если людям порочным и ничего не заслуживающим передаем дела столь святые и страшные на поправление? Когда управление такими делами возлагается или на тех, кому оно вовсе не свойственно, или на таких, силы которых оно превышает, тогда церковь становится ничем не отличною от Эврипа. Прежде я смеялся над мирскими начальниками, когда видел, что при раздаянии почестей они ценят не добродетель души, а богатство, преклонность лет, покровительство людей. Но все это показалось мне уж не так странным, когда узнал, что то же неразумие проникло и к нам. Удивительно ли, если так погрешают люди мирские, ищущие славы от народа и готовые все делать за дары, когда и те, которые показывают вид, будто совсем не причастны подобным поступкам, поступают нисколько не лучше, и о небесном препираются так, как бы дело шло о десятинах земли или о чем другом подобном; берут каких-нибудь невежд и делают их приставниками такого стяжания, за которое Единородный Сын Божий не отрекся унижить славу Свою, соделаться человеком, принять образ раба, Умереть по плоти поноснейшею смертью Но они не останавливаются и на этом, а гораздо далее простирают безумную дерзость свою: не только

избирают недостойных, но и отвергают Достойнейших.— Если желаешь узнать причины и этого зла, Увидишь, что они одинаковы с первыми: корень и, так сказать, мать их одна – зависть. Впрочем, они различаются видами, оворят: этот должен быть удален, потому что молод; другой – потому, что не умеет льстить, третий – потому, что в ссоре с таким-то; четвертый – чтобы такой-то не оскорбился; пятый – потому, что весьма добр и снисходителен; шестой – потому, что слишком строг к согрешающим; седьмой – по другой какой-нибудь подобной же причине. Вообще могут изобрести столько предлогов, сколько захотят. Если же не найдут другого предлога, то ставят на вид самое богатство, также то, что не должно возводить на эту степень вдруг, а постепенно, мало-помалу. Умеют находить и другие причины, как захотят. Теперь я желаю спросить тебя, что делать епископу, колеблемому такими ветрами? Как ему устоять против таких волн? Как отразить все эти удары? Если он при такой буре будет управляться здравым рассудком, то ему и избранным все становятся врагами и противниками, во всем оказывают упорство, каждый день возжигают раздоры, преследуют насмешками избранных, пока или их низвергнут, или поставят своих приверженцев. Если же вознамерится угодить избирателям и угождение предпочтет своему спасению, допуская то, чего не должно, – в таком случае вместо их будет иметь противником своим Бога. Что ужаснее этого? Тогда его положение и в отношении к избирателям делается гораздо труднее, потому что все они, содействуя друг другу, через то самое более усиливаются. Как от сильных ветров, встретившихся с противных сторон, море, дотоле спокойное, вдруг начинает свирепствовать, вздымает волны и губит плователей, так и церковь, как скоро допущены к ней возмутительные люди, претерпевает много разорения».

Из этого описания видно, что дело идет о выборах многочисленных как по составу избирателей, так и по числу избираемых. Дело идет не о таких выборах, какие могут быть, например, в России, когда нужно избрать одно лицо, но, очевидно, избирается несколько лиц. Указание, что возражали против известного лица на основании его молодости, показывает, что дело идет не о причислении к низшему клиру, но к высшему. И так как святитель рассматривается как присутствующий на выборах и борющийся с разными мнениями пресвитериата, то, очевидно, дело идет не о выборе епископа. Оказывается также, что в то время были выборы прямо во пресвитера.

Итак, пресвитерство в IV и V вв. оставалось выборным, а другие низшие степени замещались прямо по усмотрению епископа.

4. Епископы

Переходим к истории епископского сана. Епископский сан, во всех равномерный в смысле священства, во всех одинаков; но епископская власть в деле церковного управления в настоящий период является перед нами во многих формах: хоре-епископа, епископа, митрополита, экзарха и патриарха.

История настоящего периода, видимо, направлялась к возвышению епископского сана. Сохраняя за собою все принадлежащее ему церковное значение, освященное историей, епископ настоящего периода является конкретным носителем тех внешних привилегий, какие усвоило теперь церкви государство. Пастырь душ теперь со внешней стороны вырастает до значения высшего государственного сановника. В пределах своей духовной власти епископ был такой силой, пред которой склонялись сами царственные особы нисходя до просьб, до усиленного ума-ливания, как это было с Евдоксией, когда она явилась в роли посредницы между Златоустом и Севирианом. Этот внешний рост епископского сана сказывался в почтительных титулах. Их начало лежит уже в прежнем периоде. Теперь они развиваются в превосходные степени: «боголюбнейший и святейший» – наиболее постоянный эпитет епископа. На какого рода внешний этикет могли заявлять требования епископы, это показывает такой случай. При Константине был какой-то из многочисленных соборов. Епископы являлись на поклон императрице Евсевии. Один Леонтий трипольский (полуарианин) не сделал этого и остался дома. Императрица наконец отправила к нему посла с любезным приглашением явиться к ней, обещая за это разные милости, – построить ему великолепную церковь, осыпать его деньгами. Леонтий ответил: «Если ты сделаешь это, государыня, то тем доставишь не столько удовольствие мне, сколько – пользу душе твоей. А если ты хочешь, чтобы я пришел к тебе, то я могу это сделать только с соблюдением подобающего епископскому сану почтения. Именно, когда я войду, ты сойди со своего высокого престола, почтительно встреть меня и преклони твою голову под мои руки, испрашивая благословения. Потом я сяду, а ты из уважения стой, и потом уже, когда я дам позволение, садись. Если ты согласна на это, я пришел бы к тебе; а если я должен явиться как-нибудь иначе, то ты не дашь, да и не можешь дать так много, чтобы вознаградить нас за умаление той чести, какая прилична епископам. Иначе я оскорбил бы богоучрежденный сан священства». Императрица пожаловалась

Константию и требовала наказания дерзкому епископу. Но Константин похвалил прямоту и свободу мыслей епископа, успокоил гнев супруги и отослал ее на ее половину (Philostorg. ap. Suidam sub v. Λεόντιος) *.

Уважение вообще к священному сану было таково, что им старались почитать некоторых выдающихся подвижников. Такой случай известен, например, с одним подвижником – Акепсимом. На предложение принять священный сан он отвечал согласием, но выразил это согласие в такой форме: «Повинуюсь, но только потому, что чрез несколько дней отхожу к Господу». И, действительно, через 7 дней он скончался [Theodor. Hist. relig. 15]. Подобный же случай был с Са-ламаном. Когда его посетил антиохийский епископ Флавиан и заявил, что он хочет посвятить его, [и затем возложил на него руку и посвятил его], подвижник не ответил ни слова, и Флавиан принужден был удалиться без ответа [ibid. 19]. Но относительно того же Флавиана и Македония известно другое. Флавиан решил почитать Македония саном пресвитера. Так как он знал, что Македонии откажется от его предложения, то употребил хитрость, сказав, что на него возведено обвинение, и пригласил его как бы для суда. Македонии явился. В ближайший воскресный день его привели в церковь, и над ним, незнакомым с греческим языком, совершена была хиротония. Когда ему разъяснили, что над ним совершена хиротония, он сначала стал порицать епископа и других присутствовавших, а потом поднял палку, с которой никогда не разлучался, и погнался за ними. В следующее воскресенье его опять звали в церковь, но он не пошел, думая, что его опять хотят рукополагать в пресвитера. Ему объяснили, что хиротония совершается один раз. Он успокоился, убедившись, что над ним не насмеялись, но остался недоволен, так как боялся, что ему придется жить в Антиохии; когда же его и в этом разубедили, он расстался с епископом в мире [ibid. 13].

«Величественное зрелище, [говорит Ульгорн в своей книге о благотворительности в древней церкви], представлял епископ среди голодных, как раздаватель милостыни, который каждый день открывает свою руку, от которого каждый ждет помощи и получает, сколько возможно, и бедный римлянин, выгнанный из своего дома варварами, и германец, которого впервые еще коснулось тихое веяние христианской любви и пробудило в его сердце образ божественного милосердия; епископ, у которого иностранец находит убежище, и больной – помощь, который продает драгоценные сосуды для выкупа пленных и ведет жизнь бедняка в своем доме; Василий, который сам ходит за больными и прокаженными, Златоуст, который, простой и скромный среди

византийской роскоши, кормит ежедневно по 7000 бедных, Амвросий, который с гордостью римлянина и смирением христианина выступает против императора и нисходит до всякого бедняка, Августин, который никакой другой одежды не хочет иметь, кроме той, какую он может подарить каждому брату, Григорий, который глубоко чувствует все нужды своего времени и терзается при известии, что вот еще один римлянин умер с голода» *.

' * *G. Uhlhorn, Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche. Stuttgart. s. 263–264.*

В принципе епископский сан был предметом благоговейного уважения и мирян и клира: даже судимый собором епископ продолжал носить титул «боголюбнейшего и святейшего» – до той роковой минуты, когда церковный суд снимал с него его высокий сан и низводил в разряд нечестивых. Но в этой самой высоте епископской власти заключался и момент ее ограничения. Государственная власть естественно должна была стремиться к тому, чтобы кафедры были замещаемы людьми, ей удобными. А беспорядки в самом христианском обществе могли оправдывать эти притязания государства на вмешательство в такие важные вопросы, как замещение епископских кафедр. Сана епископа искали слишком многие, чтобы можно было предположить большую осторожность в выборе средств для этой цели, а христианская община была не настолько высока и умственно и нравственно, чтобы могла при подаче голосов руководиться только церковными интересами. Поэтому выборы на епископские должности были критическим моментом для общественного спокойствия. Все это, конечно, приводило к ограничению епископского влияния и значения.

Что епископы должны быть выборными, это принималось за нечто неоспоримое, неподлежащее даже рассуждению. Особенно это следует сказать о западе. Там было в полном ходу требование: «Кто должен управлять всеми, тот должен быть и выбран всеми». Надо заметить также, что выборы в древности не рассматривались как будто бы известная претензия мирян на Участие в церковных делах. Выборы производились обыкновенно в такое время, когда без них нельзя было обойтись, потому что духовная власть не могла в данный момент оказать того нравственного влияния, какое ей было присуще. Почтенный епископ, достигший влияния среди паствы и имевший возможность поэтому указать на достойного преемника, умер. Паства приступала к выборам не потому, что хотела стать этим против взгляда умершего и показать свое значение, а потому, что не было лица, которое указало бы авторитетно на достойного. Пред

лицом выбирающих были только пресвитеры. Но они, ведая отдельные части и отрасли церковного управления и хозяйства, не могли быть компетентными настолько, чтобы авторитетно предложить достойного в преемники умершему епископу. Авторитет соседних епископов также не мог иметь особенного значения в данном случае: они прибывали в данную епископию только для выборов и не могли, конечно, знать паству умершего коллеги. Поэтому не может быть речи о каком-нибудь особенном влиянии их на выбор известного лица и желании со стороны паствы оказать сопротивление их влиянию.

Мы привыкли к фальшивым обобщениям и представляем себе древнюю жизнь, как она изложена, например, в правилах апостольских, но в действительности практика древней церкви была гораздо разнообразнее. Несомненно то, что [например, когда возникал вопрос об избрании епископа на митрополичью кафедру со смертью митрополита епископы соседних епархий направлялись в митрополию. Но о подробностях мы можем сказать немного. Если бы это было на востоке – в Сирии или Антиохии, то епископы стали бы съезжаться, вероятно, лишь тогда, когда бы получили приглашение; в Каппадокии же епископы сами были обязаны собираться, услышав о смерти митрополита, подтверждением чему служит следующий случай. В 370 году Василий, пожелав видеть Григория Назианзина, послал ему ложное известие о своей болезни; но Григорий, заметив, что в Кесарию направляются епископы, понял, что не Василий Великий болен, а умер его предшественник Евсевий кесарийский. Значит, в древней церкви съезд епископов был необходим, как только узнавали о смерти епископа.

Твердо установилась в древней церкви практика избрания епископов посредством «ψήφος καὶ δοκιμασία». У нас историческая наука стоит на довольно слабых ногах. Это видно из того, что учебники догматики проповедают, будто бы слова: «божественная благодать, всегда немощная врачующи...», являются со-вершительным моментом таинства священства. Эти слова, таким образом, уравниваются с совершительными словами, например, при крещении. Между тем в древней церкви дело обстояло иначе. Лишь по позднейшей практике эти слова произносил епископ; а в константинопольской церкви произносил их архидиакон, – и поэтому уже не смотрели на них, как на со-вершительную формулу. Они составляли лишь приготовление к хиротонии и представляли собой определение константинопольского *σύνδος ἐνδημούσα* об избрании кандидата на епископство. Самая молитва в древности начиналась словами: «ψήφω καὶ δοκιμασία τῶν θεοφιλέστατων ἐπισκόπων ἡ θεία χάρις προχειρίζεται» ¹⁵⁰. Слово

προχειρίζεται означает «поставляет пред руки». Поэтому справочную книгу, которая находилась под рукой, называли «πρόχειρος βιβλος». Таким образом, древний быт имел формы не те, какие мы воображаем. Эта формула («божественная благодать») употреблялась в качестве наших архиерейских грамот и не называлась молитвой, а «κίτατόριον» citatorium, *приглашение*, почему и заканчивалась чисто диаконскими словами: «помолимся убо о нем».

Способ замещения кафедры указывается словами «ψήφω καὶ δοκίμασία». Ψήφος значит камешек, шарик; но в дальнейшем – баллотировка, подача голосов. Δοκίμασία – это испытание пригодности, проверка, апробация; здесь оно означает акт деятельности собора епископов. Поэтому при избрании епископа был обязателен съезд [епископов], где проверялся ψήφος, и уже потом совершалось рукоположение новоизбранного. Соседние епископы могли и не участвовать в самом избрании. Они могли прибыть уже на второй-третий день по смерти епископа и застать паству уже решившею вопрос о преемнике ему. Им оставалась только поверка этого избрания. Случалось, что епископы, прибыв на избрание, заставляли целую бурю, подобную описанной в слове Златоуста. Епископы должны были судить, насколько оказывается дельным, соответствующим цели, избрание данного лица. подача голосов начиналась с прибытия епископского собора и продолжалась до момента хиротонии над избранным. В православном богослужении остались и следы этого. Первый возглас – «повели» – обращен к хиротонисующему, который мог воспрепятствовать, второе – «повелите» – к народу. Всякий, знавший препятствие, мог заявить протест свой против избрания. Когда препятствий не указывалось, хиротония совершалась. Но бывало иногда избираемых много; серьезных возражений противная партия привести не могла; тогда-то и открывалось поприще для мудрости епископа, дело сводилось на политическое чутье, на умение разгадать психологический момент, произвести впечатление, чтобы борьба противной партии сводилась к minimum'у. Поэтому в случае подобных несогласий епископы принимали на себя обязанность ο γήσρογ'а. После этого новоизбранный, в целях объявления о своем поставлении в епископа епископам, не принимавшим в нем участия, отправлял к ним послание, прилагая к нему исповедание веры. Это послание называлось «συνοδική», так как епископ писал его тогда, когда собор еще не расходился. Принимавшие участие в выборе прилагали к этому исповеданию свои подписи и тем уже подтверждали свое единомыслие с новоизбранным.

Как же производился ψήφος? Для эпохи более отдаленной, чем IV век,

у нас данные не богаты, но мы имеем об этом все-таки небольшие сведения. Александр Север рекомендует язычникам при выборах поступать так же осмотрительно, как христиане – при выборах епископов. Отсюда мы можем заключить, что ψήφος в древней церкви поставлен был образцово.

В настоящее время разглагольствия о выборном начале вошли в моду, и оно находит многих сторонников, но я не из их числа. По моему мнению, эти господа должны обратить внимание на то, что, если ψήφος существовал, но затем отменен, то это случилось не без уважительных причин. Отношение с тех пор до того искажены, что восстановление ψήφος'3 у нас в России принесло бы столько пользы, сколько – разведение виноградных лоз вдоль тротуаров в Петербурге. Но тогда, как я сказал, ψήφος велся образцово. По некоторым признакам мы можем угадывать, что ψήφος, electio, было делом клира и мирян. Как действовали эти члены, мы не знаем. Но, несомненно, ψήφος находился в руках клира и паствы, которые должны были знать хорошо избираемого. В самом деле, чтобы произвести избрание, надо знать, кого избирать, и это мог знать клир.

У нас выражение «русская церковь», «греческая церковь» – ходячие, а в древности они звучали паралогизмом. Каждый знал кафелическую церковь и церкви в смысле епископий, а то, что мы понимаем теперь как национальную церковь, в то время находилось в зачаточном состоянии. Разумеется, итальянские [например епископы чаще встречались между собой, [чем епископы из разных областейно союза не было. Естественно, что епископы случайно бывали в епархиях, ближайших к их кафедрам, и знали некоторых пресвитеров и диаконов, но всего клира не знали и не могли среди них указать достойнейшего занять освободившуюся за смертью епископа кафедру. Достойнейшего мог указать только почивший епископ. Это и бывало иногда так. Но вообще выбор принадлежал клиру и народу.

Таким образом, выборное начало было в то время силой, но эта сила не была похожа на избрание парламентарное, потому что она была ограничена. В настоящее время англичанина никто не посмеет допрашивать, почему он подал голос за Глад-стона, а не за Дизраели. Ответ с его стороны мог бы быть один: «Я так хочу». А в древней церкви было не так: если собор узнавал, что обойден достойнейший, то допрашивал, почему так. Приходилось указывать не свои пожелания, а действительные причины. Выборы находились под строгим контролем: этот контроль должен был сдерживать дрянненькие инстинкты человеческой природы.

Во всяком учреждении важна практика. То же самое нужно сказать и про древний мир. Несмотря на то, что церковь первоначально состояла из низших лиц, эти лица были поставлены в такое положение, в котором развивалась самопомощь. Несмотря на то, что в Риме запрещены были коллегии, их было здесь много: коллегии религиозные, коллегии погребальные. В них могли вступать даже и рабы. А в коллегии предполагалась полная свобода выбора. Таким образом, здесь приходилось считаться с фактами, а не с фразами.

У нас в серьезных журналах нередко плачутся на то, что звяканье в церкви медяков отвлекает от молитвы. Но обвиняя церковь в этом, никто не подумает, чем бы можно было заменить это звяканье. В древнее время подобное явление было невозможно, так как каждый член понимал, что служащим в церкви нельзя питаться только римским воздухом, а нужны и средства и потому каждый член вносил на этот предмет ежемесячный взнос – *stips menstrua*. В настоящее время понятие о «просфоре» совершенно извращено: мы сами покупаем этот маленький хлебец и сами его получаем, тогда как в древности были крупные «приношения» в пользу других. Для состоятельного человека являться в церковь без «просфоры» было нравственно невозможным. Так в слове, приписываемом Киприану карфагенскому, говорится: «Вот ты войдешь в воскресный день в церковь, и не обратишь внимания на корвану церковную и приобщишься приношениям бедных». Это все равно, что теперь богатый пришел бы в ресторан, пообедал здесь и не заплатил бы за это. Ныне, в порядочном обществе, такое явление невозможно. В древности было также невозможно приступать к евхаристии без приношения.

Затем, печальные обстоятельства служили коррективом при практике выбора. Кто такой был древний епископ? Это был первый кандидат на мученическую смерть. Начиналось гонение, и епископ, как начальник, должен был первым пострадать. Кроме почета, что он получал в вознаграждение за свои труды? Обеспечения не было, потому что церковь христианская была бедна. *Stips menstrua* – взносы и приношения – тратились на нужды церкви. Из этих взносов и приношений получали часть и клирики, так как они относились к разряду нуждающихся. О жалованье не было и речи. Известен случай, что сектанты приобрели епископа на жалованье [Наталий у монархиан в Риме, в начале III века], и это произвело на церковь впечатление скандала. Обыкновенно в епископы избирались лица почтенного возраста. Эти лица своей экономией уже достаточно обеспечили себя на старость, и церковь *от них* ожидала пособия, а не наоборот. Материальной приманки для избираемых не было,

и практика electionis была образцовой.

Но и здесь иногда сказывался ветхий Адам, и епископы должны были употреблять весь свой авторитет для устранения злоупотреблений. Характерен следующий случай. Григорий нео-кесарийский, по смерти епископа Команы понтийской, был приглашен на выборы. Здесь он заметил, что творится что-то неладное: выбирают различных кандидатов, но достойных обходят. Тогда он обратился к избирателям со словом увещания обращать внимание не на состояние. Вдруг раздается иронический голос: «Так что ж? выберем угольщика Александра?» Поднялся хохот. Не так отнесся к этому св. Григорий, который сказал: «Покажите мне этого Александра». Привели человека запыленного и покрытого грязью от угольев. Он предстал со спокойствием и не смущался испытующих взоров Григория. Начался между ними разговор. Григорий предложил несколько вопросов. Александр отвечал ему спокойно и серьезно. Тогда Григорий понял, что под этой невзрачной наружностью скрывается незаурядная нравственная величина. Оказалось, что Александр принадлежал к высокому роду и был человек состоятельный, но ради христианского смирения стал заниматься таким низким ремеслом. Григорий предложил ему отправиться в баню – вымыться и одеть чистую одежду. Когда Александр это исполнил, то был снова представлен Григорием в собрание. Все были поражены на этот раз благородством позы Александра и его мужественной красотой. Он единогласно был избран в епископы, прекрасно управлял епархией и закончил свою жизнь мученической смертью. Вот как действовал авторитет епископа.

IV век представляет уже неблагоприятный перелом в практике избрания. Злоупотребления в это время встречаются чаще. Приходилось хвататься за древнюю практику и отыскивать в ней различные регулятивы. Один из этих регуляторов состоял в том, что на вдовствующую кафедру избирались лица этой же паствы, а не другой. Против перемещения раздавались серьезные и резкие голоса. Таким образом, в это время ограничивался уже и круг избираемых. Во многих церквях держались этой практики, и с кафедры на кафедру перемещений не было. Например, на римскую кафедру избирались члены из местного клира. В александрийской церкви эта практика направлялась к ограничению и круга избирателей (монофиситы держатся ее и в настоящее время). Обыкновенно избирал народ; но многочисленная толпа часто превращалась в «ὄχλος», и шла на безобразия. Потому право избрания стали предоставлять уже не всем мирянам, а только более почетным.

24 сентября 366 года умер римский епископ Либерию, пресловутый по

своим отношениям к арианам. 1 октября 366 года был рукоположен преемник ему – Дамас. Но он был не единственным избранником. Противная партия избрала Урсина и посвятила его. Дело с двумя кандидатами на кафедру не обошлось без бурных сцен. Бились насмерть. Префект города, Ювентий не мог обуздать толпы, и был вытеснен в предместье. Нашлись радетели из партии дамасиан, которые привлекли к этому делу *quadrigarios* (управляющих колесницами в цирке). Можно себе представить, как они, вооруженные дубинами, постояли за церковь. 26 октября 366 года творилось такое безобразие в базилике, что по беспристрастному свидетельству Аммиана Марцеллина, языческого писателя, в базилике найдено было 137 трупов из партии урсиниан, а по свидетельству другого автора, 160 трупов. Когда урсиниане заняли базилику, то дамасиане пытались выломать в ней двери или поджечь ее, чтобы вытеснить оттуда ненавистных противников. Затем они взобрались на крышу и стали бросать в урсиниан черепицы и, наконец, поддерживаемые квадригариями, ворвались в базилику и начали здесь избиение. Спокойствие было восстановлено впоследствии посредством казней и мирян и клириков (Soz. VI, 23).

Борьба между Дамасом и Урсинианом представляет самый яркий, но далеко не единственный пример потрясений, каким подвергалось общественное спокойствие во время выборов. Дни Дамаса и Урсина повторились в Риме и в 418 г., когда по смерти Зосима одна партия избрала архидиакона Евлалия, который и был посвящен епископом остийским, издавна имевшим это право, а другая пресвитера Бонифатия. Первый мог хвалиться тем, что посвящен епископом остийским, последний – тем, что его посвятили не 3, а 7 епископов. Через 80 лет повторились те же кровавые сцены, когда по смерти Анастасия II одна партия избрала диакона Симмаха (22 декабря 499 г.), а другая архипресвитера Лаврентия. Ожесточение партий было так велико, что когда Симмах явился на суд собора (501 г., *synodus Palmaris*), то противники осыпали его градом камней, и папа должен был искать спасения под прикрытием императорской готской гвардии. Наконец, после смерти Феликса IV (530 г.) голоса опять разделились: одна партия избрала Бонифатия II, другая Диоскора. Сторонники того и другого готовились к упорной борьбе за своего кандидата, как смерть Диоскора избавила Рим от новых кровавых сцен, а Бонифатия от опасного соперника.

Таким образом, в 2 12 века римский престол пережил четыре выбора, которые всего менее могли внушить власти гражданской доверие к

свободному развитию церковной жизни. Однако же Рим можно еще признать образцовым городом в отношении закономерности и правильности в замещении кафедры.

В Константинополе дела шли, пожалуй, еще хуже. Правда, летописи нашего периода насчитывают только один случай, когда при выборах произошло кровопролитие: это было в 342 году, когда, во время борьбы между православным Павлом и арианом Македонием, погибли весьма многие (Socr. II, 12; Soz. 11, 17), и взбунтовавшаяся чернь убила даже *magister militum* Гермоген, а затем при интронизации Македония в церкви погибло до 3150 от меча и давки. Но зато всякий раз, как эта кафедра становилась свободною, в народе поднималось весьма сильное и опасное движение. Исключение в этом отношении представляют выборы, кажется, только Евдоксия (в 359 г.), когда православные в Константинополе были подавлены настолько, что не могли выставить своего кандидата хотя бы с малейшею надеждою на успех (Socr. IV, 14,15). Иногда волнение принимало такие размеры, что императоры должны были отправлять целые военные отряды для поддержания спокойствия столицы. Эти беспорядки, видимо, повторялись так часто, что историки говорят о них, как о самой обыкновенной вещи. Из 14 преемников Александра византийского до Прокла (339–434), о выборах которых мы имеем довольно подробные сведения, шестеро выбраны только после сильных споров между партиями, и едва ли не во всех остальных случаях споры эти были своевременно подавлены.

Таким образом, гражданская власть, вмешиваясь в вопросы о замещении кафедры, иногда являлась только блюстительницей порядка. Так, например, было в Риме, когда Гонорий – с полнейшим беспристрастием – решил вопрос о кафедре между Ев-лалием и Бонифатием I. Арианин Одоакр в 483 году присвоил себе право контроля над папскими выборами, и в 499 году Симмах и Лаврентий должны были обратиться к справедливости Другого арианского государя, великого Теодориха, и он самым благородным образом воспользовался этим правом.

Несколько иначе дела шли на востоке. Здесь уже весьма рано государственная власть заявляет претензию на контроль церковных выборов. Константин низлагает Павла (338) главным образом потому, что он выбран был без его согласия и вопреки его видам, и возводит на кафедру константинопольскую Евсевия никомидийского. Затем низложен был и Македоний по тем же побуждениям. Феодосий Великий заявил требование, чтобы на его выбор представлен был список кандидатов на кафедру, и избрал самого последнего из них, Нектария (Soz. VII, 8; Socr. V,

8), несмотря на недовольство и сопротивление епископов, достаточно объясняемое уже тем одним, что новый кандидат был даже некрещеный. С этих пор влияние государственной власти на замещение константинопольской кафедры становится все более и заметным и постоянным: не исключая формально ни народ, ни клир от участия в выборах, государи востока иногда в интересах общественного спокойствия *motu proprio* назначают кандидатов на вакантную кафедру столицы.

Благодаря этому обстоятельству, Иоанн Златоуст, бывший пресвитером антиохийским, сделался епископом константинопольским. По желанию императора, его прямо выкрали из Ан-тиохии, так как антиохийцы, наверное, были бы рады видеть Иоанна своим епископом. Император дал приказ префекту – «доставить пресвитера Иоанна». Префект сначала пригласил Иоанна к себе – побеседовать, и когда Иоанн явился к нему, префект посадил его в колесницу и повез его до первой станции, где передал его конвою.

В 427 году, по смерти Сисинния, когда открылась борьба между старыми претендентами на кафедру, пресвитером Филиппом и епископом кизикским Проклом, при дворе решили, для соблюдения спокойствия, не избирать ни того, ни другого, ни вообще кого-либо из константинопольского клира, а вопреки канонической практике пригласить из Антиохии Нестория. То же самое повторилось и в 434 г., когда по смерти Максимиана, для устранения борьбы партий, император приказал присутствовавшим епископам немедленно интронизовать упомянутого Прокла.

Но на этой почве деятельность правительства давала иногда курьезные результаты. Летом в июле 489 года скончался Акакий константинопольский. Правление его было одно из бурных: он не был замкнут в монашескую жизнь, и кроме интересов церковных, вникал и в государственные нужды; с этой целью он редактировал, например, *ἐνωτικόν* Зинона. Пытался Акакий умиротворить и церкви антиохийскую и александрийскую и закончил свою эквилибристику тем, что церковь константинопольская оказалась в несогласии с церквами и антиохийской, и александрийской, да вдобавок еще и с римской. Очевидно, после смерти Акакия требовался преемник, достойный из достойнейших, который мог бы распутать дела его. Против всякого ожидания, не приглашены были епископы для выбора, а решено было прибегнуть к божественному избранию. Назначен был сорокадневный пост с молитвой к Богу об указании преемника Акакию, и император сам позаботился о том, как устроить этот божественный выбор. Он положил на престол две хартии:

одну чистую в запечатанном конверте, а другую с молением к Богу, чтобы Он рукой ангела написал имя Своего избранника на чистой хартии в запечатанном конверте. Назначенный срок кончился. Пакет, положенный на престол, распечатан, и в нем, ко всеобщему изумлению, оказалось имя пресвитера Флавиты. Этот θεολρόβλη-τος (Богом предложенный) был немедленно поставлен во епископа. Но прошло три месяца и семнадцать дней, и богоизбранный епископ скончался. Развернулись неожиданные события. На наследников почившего посыпались со всех сторон долговые иски. Средств покрыть бездну долгов Флавиты они не имели. Подали на высочайшее имя прошение о покрытии долгов и выдали семейную тайну. Оказалось, что Флавита обещал большую сумму денег внуху за то, чтобы на чистой хартии оказалось имя «богоизбранного пресвитера Флавиты», «еже и бысть», и Флави-ту избрал не «Χριστός», а "χρυσός» («золото»). Император Зинов, поруганный в своих самых святых чувствах, приказал обезглавить каженика и половину его состояния употребить на покрытие долгов Флавиты. Вина каженика была выражена коротко и ясно: «он присвоил себе права, принадлежащие Богу».

В этом способе избрания, к которому прибег Зинов, мы ви-Дим намек на позднейшее избрание посредством жребия. Василий Киликийский, которому принадлежит повествование о Флавите, заканчивает его весьма характерными словами: «После этого царь возвратил церковь епископам, которые избрали св. Евфимия». До V в. другой способ, кроме прямого избрания, казался неподобающим вмешательством государственной власти в сферу церковную.

При императоре Анастасии влияние государственной власти на замещение константинопольской кафедры становится особенно сильно. Император, устранив неугодного ему Евфимия, приказал возвести Македония (496), затем, через 16 лет, устранил и Македония и возвел Тимофея (511). Разумеется, церковные формы были соблюдены, и освященный собор епископов санк-цировал и низложение прежнего патриарха, и возведение нового. Этот порядок продолжается, кажется, без перерывов, до самого Юстиниана I, который умел проявить свое деспотическое могущество даже и над папами: папа Сильверий низложен был как государственный изменник (540), и его преемники, Вигилий (540) и Пелагий (555), были избранниками византийского двора. Мало-помалу и назначение на другие патриаршие кафедры становится под непосредственное влияние императорского двора.

Бесспорно, императорская власть позволяла себе немало злоупотреблений. Не говоря уже о тех случаях, когда император издавал

державное повеление – низложить такого-то епископа и поставить такого-то, нужно припомнить, что уже теперь императорская власть начинает злоупотреблять духовным саном в политических видах, превращая его в легкую форму каторги для политически неблагонадежных людей. На пространстве 444–780 гг. насчитывается 16 случаев, когда люди этого рода или сами спасают свою голову от плахи в рядах клира, или зачисляются сюда по приказанию императора. По милости этого политического приема Пляценция (Piacenza) в списках своих епископов считает экс-императора Авита (456), Салона – экс-императора Гликерия (474), Кизик – экс-кесаря Василиска (484), Котизэй или Смирна – Кира, достойнейшего префекта претории и столицы и кон-суляра (445). Остальные покончили свою жизнь (в том числе экс-император Феодосии III с сыном, 716) простыми священниками или клириками. В VIII в. этот политический прием уступает место другому: пострижение в клире заменяется монашеским клубуком, часто с прибавкой оскотления.

Зло не [было] уничтожено в корне. Борьба черни с дреколлем в руках теперь в критических случаях заменяется борьбой влиятельных лиц с мешками золота. Подкуп практикуется в широких размерах. Подкупают и приближенных ко двору лиц (Иоанн Талайя – Илла магистра, 480), и даже самих императоров. Низложенный в 539–540 г. александрийский епископ Павел пробовал было купить себе восстановление на кафедре александрийской у Юстиниана за 7 кентинариев (189000 р. з.). В 552 году умер Мина константинопольский. Лишь только его смерть сделалась известной во дворце, как началась «избирательная борьба»: ἄγων ἀφαιτος καὶ σπουδὴ ἀμετρος τοις πολλοῖς ἦν ¹⁵¹ ¹⁵². На перебой предлагали в кандидаты своих протеже, поддерживая их ὑποσχέσεσι καὶ δωροδοκίαις (обещаниями и подарками) у δυνασταί τοῦ βασιλέως (царских вельмож) (Eutychiei vita, Migne, Patr. gr. 86, с 2301).

Влияние императора не могло простираться непосредственно на все епископские выборы, но ограничивалось только важнейшими кафедрами. Но и провинции должны были разрешать ту же трудную практическую задачу. И в маловажных городах епископские выборы вызывали те же интриги, доходившие до подкупа избирателей деньгами и обедами и льстивыми обещаниями насчет ценных имуществ, те же раздоры и борьбу партий. На Лаодикийском соборе (пр. 13) было постановлено, что не следует [позволять] избирать епископа народным толпам (τοις δῦλοις).

Провозглашать возвышенные принципы было нетрудно, и в этом не было недостатка. Папа Келестин I (25 июля 428) писал к епископам вьеннской провинции: не следует никого назначать епископом против

воли паствы (*nullus invitis detur episcopus*); требуется соизволение (*desiderium*) и согласие клира и народа (ep. 4, ol. 11, c.5, п.7). Равно и папа Лев I: нужна подпись клириков, свидетельство почетных лиц, согласие народа; кто будет начальствовать над всеми, должен быть и избираем всеми (ок. 445, ep. 10, ad episc. per provinciam viennens. c.6: *teneatur subscriptio clericorum, testimonium honoratorum, ordinis consensus et plebis; qui praemturus est omnibus, ab omnibus eligatur*); должен быть предпочитаем всем, кого единодушно требует согласие клира и народа, так что, если голоса разделятся, митрополит должен предпочитать того кандидата, за кого большинство избирателей и преимущество заслуг, только чтобы никто не был назначаем без просьбы и против желаний паствы, чтобы город не стал презирать или ненавидеть нежеланного епископа (после 446, ep. 14, ol.12, ad Anastas. thessal. n. 5, 6). Но трудно применять эти требования на деле, когда два, три кандидата имели за себя и равенство заслуг и равенство голосов, или преимущество заслуг входило в столкновение с желанием большинства избирателей, или желание клира и епископов не сходилось с желанием народа. Уже Зосим (*Hesychio salonitano*, 21 февраля 418) и особенно Келестин (*universis episcopis per Apuliam et Calabriam*, 21 июля 429) жалуются, что в некоторых местах избиратели систематически обходят свой клир (это и понятно). И в результате, вместо тех возвышенных принципов приходилось (Келестин, 21 июля 429) выдвигать более грубое правило: *docendus est populus, non sequendus* (народ нужно учить, но не следовать за ним), – с церковными наказаниями в перспективе.

Иногда борьба партий доводила их до изнеможения. Испытывали все средства к соглашению, и потому, естественно, расположены были принять какую-либо счастливую случайность как указание Божие. Бывали случаи, что обе партии, истомленные междоусобиями, начинали молить Бога положить конец их пререканиям, и, естественно, были расположены принять, как голос Божий, счастливое указание отъинуду. Так, Амвросий, как гражданский чиновник, должен был во время избирательских споров, при замещении медиоланской кафедры в 374 г., подняться на амвон и усовещевал христиан обратиться к чувству справедливости. Почтенная наружность Амвросия произвела такое впечатление на одного мальчика, что он сказал: «Амвросий епископ», и этого было достаточно для избрания его, детский голос решил спор, которого не могли уладить борющиеся партии. Епископ равеннский Север был избран потому, что над его головой опустился белый голубь. При избрании Мартина турского несогласие угрожало затянуться чрезвычайно долго. Желаниям

большинства народа противостояло меньшинство, поддерживаемое некоторыми епископами, в ряду которых выдавался некто Дефенсор. Доблести кандидата всем были известны, но противная партия находила, что кто отрекся от мира, не может удачно улаживать житейские дела. Приступили к вечернему богослужению; клирик с трудом пробрался к месту и, открыв книгу, начал читать из восьмого псалма: «из уст младенца и ссуших совершил еси хвалу, враг Твоих ради, ежеразрушити врага и мстника» (II с. VIII, 3), т. е. в тогдашнем латинском переводе: «*ut destruas inimicum et defensorem*». Тогда народ закричал, что и нужно же во славу Божию разрушить дело партии Дефен-сора, и Мартин был избран.

Споры из-за кандидатов, взбудораженные симпатии и антипатии, все эти темные пятна на избирательных церковных соборах дискредитировали избирательное начало и в глазах некоторых весьма достойных представителей церкви. Взгляд Златоуста известен, то же думал и Григорий Богослов. Поэтому и со стороны церкви сделаны были попытки регулировать выборы не без ограничения прав избирателей. С этой целью выдвигались требования, чтобы в епископы не избирали ни новообращенных, ни мирян, ни клириков других епархий; запрещались переходы с одной кафедры на другую. Но воля народа, потребности времени заставляли ломать эти легальные рамки. Делались попытки мирным путем подготовить согласие народа в пользу определенного кандидата. В этих целях Григорий Назианзин, по удалении из Константинополя, должен был принять на себя временное управление Назианзом. В Африке возведено даже в обычай назначать местоблюстителей, *interventores*, для временного управления паствой. Августин употребил все усилия для того, чтобы еще при своей жизни (426) собрать голоса паствы в пользу своего преемника Эродия: отзывы о нем народа и клира записывались и подписывались. В обществе новатиан был один случай, что епископу, Павлу константинопольскому (f 438), предоставили право тайно, в завещании назначить себе преемника: выбор был настолько удачен, что, когда завещание было вскрыто, раздалось единодушное «ἀξίως». Аналогичная практика встречается и в православной церкви. Афанасий Великий был, так сказать, предызбран волей Александра; умирающего епископа Александра византийского просили указать кандидатов себе в преемники. В том и другом случае право избрания предоставлено было, однако, клиру и народу. Западная церковь признавала подобного рода указания незаконными. Тонкий ценитель всего правового, Рим не одобрял подобного рода практики и не хотел создавать вредных прецедентов. Папа Иларий (462) соборно осудил подобный

поступок Рустика нарбоннского, который назначил преемником Гермеса, хотя было при этом согласие клира и народа. Однако же, когда один из преемников Илария, Бонифаций II, только случаем избавился от соперничества Диоскора, он пытался было утвердить эту практику при назначении на римскую кафедру. Он испросил у собора 531 года право назначать при жизни преемника. Собор согласился. Выбор папы пал на диакона Вигилия (впоследствии известного папы). Но в следующем году собор снова отнял у папы это право.

Во всех подобных разнообразных опытах регулирования выборов проходит одно стремление: сократить по возможности круг избирателей. В церковное управление постепенно начинает проникать аристократический принцип. На западе уже с давних пор в карфагенской церкви выделяются влиятельные *seniores plebis*. В папских декретах все чаще и чаще встречаются указания на преимущественную роль при выборах *honoratorum civitatis* (наиболее почетных граждан). На востоке уже Григорий Назианзин находил, что для блага церкви полезно было бы предоставить выборы только клиру и монахам, – мера, пригодность которой представляется сомнительной. Постепенно проникающая в церковное управление централизация должна была подготовить торжество этого аристократического принципа, и в этом направлении были важными прецедентами те случаи, когда митрополиты *motu proprio* назначали епископов в пределах своей епархии, или когда клирики обращались за указанием кандидата на вакантную кафедру в Константинополь (SoCr. VII, 37; VII, 48). Наконец, Юстиниан своей новеллой (123, 1) вовсе устранил простой народ от участия в избрании епископа; только клиру и почетным гражданам (*πρώτοις της πόλεως*) предоставлялось назначать трех кандидатов, выбор из которых предоставлялся митрополиту. Нечто подобное случилось и на западе. Арльский II собор (452) постановил, чтобы епископы назначали трех кандидатов, из которых клир и народ (*clerici vel cives*) выбирали одного. Собор Барселонский в Испании (599) постановил, чтобы клир и народ 2–3 кандидатов представляли на усмотрение епископов и митрополита; жребий решал дело.

Последствия вновь слагавшихся отношений были немаловажны. По мере того, как народ устранился от участия в выборах епископов, конечно, ослаблялась его интимная, сердечная связь со своими пастырями, какая существовала в лучшие времена древней церкви. Епископ, своим престолом обязанный верховной власти, естественно не мог быть так близок к народу, как избранный по его воле, и чаще в своих действиях должен был прислушиваться к голосам придворных партий; иначе – его

могла смять железная рука такого государя, как, например, Юстиниан. Епископ провинции, назначенный митрополитом, может быть, из его собственного клира, неведомый для своей паствы, или же указанный голосом немногих граждан, не мог претендовать на симпатии большинства паствы.

Седьмой вселенский собор нашел дело в таком положении, что участие народа в избрании епископа для него было совершенно непонятное и противозаконное явление, почему он и постановил устранить влияние в этом деле светского элемента [пр. 3]. Но легче было издать постановление, чем провести его в жизнь. Преемник Тарасия, который председательствовал на соборе, был избран по-прежнему, несмотря на ссылку Феодора Студита на определение собора. Всей тяжестью эти обстоятельства обрушились на патриарха Фотия, и в известной степени содействовали разделению церкви.

ПРИЛОЖЕНИЕ.

Избрание патриарха у сиро-персидских несториан и у коптов

[Вмешательство государственной власти в церковную сферу в деле избрания высших иерархических лиц совершенно случайно принесло плоды в монофиситской среде].

Дело было в *Египте*. По смерти патриарха Захарии (4 янв. 1032 г.) у египетских христиан (монофиситов) вышло осложнение с выбором в патриархи. Тогда благосклонно настроенный к христианам и в высшей степени дельный египетский визирь Али бну-Ахмад Муджибу-д-даулат fali bnu Ahmad Mügibu-1-dau-lath) предложил христианам сделать так, как делается у христиан в Багдаде. Около Багдада находилась Селевкия, где была резиденция католикоса сирийского. Дело шло о практике *несториан*.

Они поступали таким образом. Из всех лиц, имевших право избрания, выбиралось 100 человек, из этих 100 – 50, из 50 – 25, из 25 – 10, из 10 – 3. Из этих трех выбирался особым способом один. Решение выбора предоставлялось Богу. Имя каждого писалось на особом билетике, на четвертом писалось имя Иисуса Христа. Потом билетики скатывались и полагались на престол. Совершалась литургия, и после нее посылали ребенка, от которого нельзя было ожидать коварства. Он выносил билетик, и если на нем было имя какого-либо кандидата, то он признавался избранным; если же было имя Христа, то это означало, что Христос по-прежнему остается добрым пастырем вдовствующей церкви и никто из трех кандидатов Ему не угоден. Так это повторялось другой и третий раз, пока выбор не падал на одно определенное лицо.

На этот раз копты не воспользовались предложением визиря, но

впоследствии им пришлось обратиться к этому способу и практиковать его довольно часто. Название этого способа – *хайкалийя* (*haykaliyah*) – *алтарный*. После смерти Гавриила II у коптов вышло затруднение в избрании ему преемника. Большая часть склонялась к избранию монаха монастыря св. Макария Юниса (Иоанна), сына Кидарана, человека красноречивого, образованного, представительной наружности. Когда хотели остановиться на нем, было получено послание Абу Юсуфа (Иосифа), который строжайшим образом предупреждал не увлекаться наружностью, но обратить внимание на характер, ибо горе той церкви, которая ставит управлять человека, который не умеет управлять собой. Решили обратиться к способу хайкалийя. Все подписали свое согласие, кроме монаха Макариева монастыря Михаила. Все подумали, что он рьяный партизан Юниса и поэтому не хочет согласиться на его отстранение. Выбрали трех кандидатов: Иоанна из монастыря св. Иоанна, Суляймана – из монастыря аль-Барамус, и третьего – Михаила. Жребий выпал на Михаила. Тут выяснилось, почему он не подписался. Сын бедных родителей, он не получил никакого образования и не умел писать, и поэтому не мог подписаться под соборным определением о выборе епископа по способу «хайкалийя» (алтарному). Указание Провидения было на этот раз уважено свято. На Михаила посмотрели как на избранника Божия. Так как он не знал читать по-коптски, то выучил со слов наизусть литургию Василия Великого и после этого был рукоположен в патриарха (в 1145 г.).

В высшей степени характерно, что подобная практика выработалась в *сиро-персидской* церкви. Никто из ее историков подробно не описывает ее, и потому мы не знаем, чтобы хайкалийя практиковалась здесь именно в той форме, как описал ее Муджи-бу-Ддаулат. Основная идея формы, им описанной, – последовательная замена выборов непосредственных выборами посредственными. Непосредственно избирали 100 человек, которым и предоставлялось право активного избрания кандидатов из их среды. Эти 100 человек и решали вопрос о выборе. Притом число избирателей постепенно сокращалось. Эта практика является наилучшей. Непосредственное избрание одного лица на всю страну редко обещало бы успех. Жители, например, Нисивина прекрасно знают достойных лиц в Нисивине, но не знают достойных лиц в Арбеле, и наоборот. Как же из этих неведомых лиц выбрать одного достойного? Гораздо целесообразнее выбрать своих достойных лиц в избиратели, обязав их сделать все для них возможное для избрания в католикоса наиболее достойного.

Не особенно удивительно, если способ в своем роде весьма хороший,

придуман христианами именно персидскими. Нужда великий учитель и заставляет молиться Богу. Христиане жили здесь всегда между молотом и наковальней. Персидские цари знали о существовании христианской церкви. Хотя постоянных преследований не было, но они могли начаться по первому капризу. Приходилось вести себя осторожно, не подавать повода к гонениям. Шах мог предложить кандидата, отказать ему было очень опасно. Естественно было сирийцам держаться за способ избрания по жребию, которым охранялась их церковная свобода. Они могли сказать, что не от их воли зависит избрание. Они могут только включить предлагаемое шахом лицо в число кандидатов. Практика эта держалась твердо. Когда умирал католикос, тогда в «граде мира» – Багдаде собирались верные люди, врачи и писцы, вместе, и приглашали пресвитеров и диаконов на совещание. Посылали известие епископу кашкарскому и призывали его временно управлять селевкийской церковью.

Нужно заметить, что управление персидской церковью было построено по следующей схеме. Под властью католикоса было шесть митрополитанских округов. Вместе с тем он был вла-Дьхой обширной епархии, называвшейся «Бет-Армайе» («дом Арамеев» сирийцев). Под его властью было 12–13 епископов, главный между которыми епископ кашкарский первенствовал: он назывался «главою епископов» или «сыном десницы его» (католикоса), вероятно, вследствие того, что он стоял во время богослужения по правую сторону и в церковных делах был, так сказать, его правой рукой. После смерти католикоса он признавался местоблюстителем его. Если и кафедра каш-карская была не занята, то местоблюстительство переходило по очереди к кафедрам низшим, и так до младшего епископа касреского. Местоблюститель вел все дела, только не поставлял епископов, не носил жезла (считалось неудобным употреблять его в чужой области) и бируна (облачения, напоминающего омофор). Он был местоблюстителем в течение 3-х месяцев и подготовлял почву для избрания, затем приглашал на собор митрополитов и епископов. Обычно рукополагал католикоса митрополит бет-лапатский «). Настолько благоустроена была церковь персидская.

Вопрошение Господа по жребию практиковалось и в России, например, в Новгороде. Жребий вынимал мальчик или слепец. При оценке этого способа избрания надо обратить особое внимание на четвертый билетик. В нем заключается глубокий религиозно-нравственный смысл. Во-первых, здесь выражается крепкая вера в то, что Бог не оставит, а укажет достойного преемника; во-вторых – смирение.

Царь Зион требовал чуда: написания имени кандидата рукой ангела на бумаге, вложенной притом в запечатанный конверт. Но здесь подобного сверхъестественного действия не требовалось. Затем: здесь веруют, что Господь посредством жребия может указать достойного кандидата, но прекрасно понимают, что может из предложенных кандидатов ни один не оказаться угодным Богу. Вынутый четвертый билетик с именем Христа укажет это. Где этого четвертого билетика не было, там как бы заставляли Бога: «аще хочещи, аще не хочещи, но единого именно из этих трех».

В церкви греческой ничего не было выработано до самого конца византийского периода ¹⁵³.

Избрание папы в римско-католической церкви

В церкви римской считают десятками манипуляции избрания папы. В настоящее время папу выбирает конклав. Спустя по смерти папы 10 дней, назначаемых обыкновенно для съезда кардиналов, они запираются в особое помещение, куда никто из посторонних не может войти, даже опоздавший кардинал. Способ избрания папы посредством жребия считается недозволенным. Папу должны избирать только кардиналы, никому другому не предоставлено это право. Каждый член непременно должен подавать свой голос. До какой степени предусмотрены здесь все возможные препятствия, видим из выработанных кардиналами категорий «препятствий»: 1-е препятствие – человек может быть очень болен и не в силах дойти до престола, но может, однако, выйти из кельи; 2-е – человек может быть так слаб, что не может встать, но может писать; 3-е – не может и писать.

Методов избрания пап существует несколько.

I. *Electio per acclamationem*. Непременным условием по этому методу ставится то, чтобы предварительных совещаний не было. Собравшиеся кардиналы сначала приступают к обсуждению общих положений, каких качеств требует данное время и положение дел от папы. Кто-либо высказывает, что, по его глубокому убеждению, никто в такой мере не обладает этими качествами, как преосвященный кардинал такой-то. И все соглашаются. Извещаются тогда больные члены конклава, и если ни от кого из них не последует возражений, то лицо считается избранным. По этому способу избрания пап совершаются довольно редко.

II. *Electio per compromissum*. Когда не удастся избрание по способу ординарному (и эта неудача повторится до 6 раз), прибегают иногда к *modus'у electionis per compromissum*. Избирают несколько кардиналов – не более 8, не менее 2. Если избираются 2 только кардинала, то они обязательно указывают кандидата в лице кого-либо постороннего; если же

их больше 2-х и если не последовало особой оговорки, то они могут избирать и из своей среды. Пассивное право избрания принадлежит всем католикам мужского пола, находящимся в годах разума и в здравом смысле. Формально не требуется, чтобы кандидат принадлежал даже только к клиру. Так в теории, а факт тот, что с 1378 года, когда был избран в папы не кардинал, бывший епископ барский, Урбан VI до избрания Льва XIII, в течение 500 лет, все папы, числом 55* были из кардиналов.

III. *Electio per scrutinium*. Мне остается сказать об обычном способе избрания римских первосвященников. Этот способ избрания посредством билетов или шаров называется *per scrutinium* и является постоянным способом избрания римских первосвященников до настоящего времени. В нем обязывались принимать участие все кардиналы. Дело избрания сложное.

В собрании всего конклава избирают трех инфирмариюв [для собирания голосов больных кардиналов и трех скрутаторов [для выемки и прочтения поданных бюллетеней]]. Затем подходят к месту, где приготовлены печатные бюллетени, и вписывают в их печатный текст дополнительные слова, которые каждый пишет измененным почерком в виду требования безусловной тайны в подаче голосов.

В верхней части бюллетеня, «*nomen*», между печатными словами: «*Ego*» и «*cardinalis*» пишется не имя кардинала, члена конклава, а один лишь кардинальский титул той церкви, где он состоит кардиналом; например, *S. Caeciliae, S. Petri, S. Cracis, S. Sixti*. Затем, в средней части бюллетеня следуют печатные избирательные слова: «*Eligo in Summū Pontifice Revrdsimū Dnmū Meū D. Cardinalem*» (т. е. избираю в великого первосвященника, благочестивейшего господина моего господина кардинала), и оставлено место, где каждый член конклава – кардинал пишет имя того кардинала, которого он считает достойнейшим занять кафедру папскую. В нижней части бюллетеня, называемой «*Signum*», каждый кардинал пишет произвольную цифру, а также начальное слово какой-либо молитвы, тоже произвольно взятое. *Nomen* и *Signum*, верхняя и нижняя части бюллетеня, закрываются посредством сгибания краев и запечатываются таким образом: под загнутые края бюллетеня в отмеченные там кружки кладут белый воск и надавливают печатью со стороны печатного текста, так что с этой стороны рельефно выделяются буквы печати. Дело, по-видимому, состоит в том, что на печати вырезаются произвольно взятые буквы и представляется невероятным, чтобы 2–3 лица вырезали на своих печатях одни и те же буквы. К этому необходимо присоединить, что также невероятно, чтобы в *Signum* вписали

несколько кардиналов одну и ту же цифру и одно и то же слово. Какой-нибудь из этих трех произвольных знаков может совпасть, но мы не можем предположить такого случайного совпадения и согласия в 3-х случаях, когда эти знаки совершенно произвольны. Запечатанный бюллетень представляется таким только с краев, а середина его совершенно открыта ¹⁵⁴.

Раз бюллетень готов, кардинал поднимает его над своей головой и направляется с ним к капелле. Сохраняя полную предосторожность, чтобы зоркий чей-либо глаз не рассмотрел имени подателя голоса, каждый должен покрывать оборотную сторону бюллетеня разными украшениями, чем предупреждается любопытное желание некоторых узнать имя кандидата папского престола. Подойдя к совершенно открытому алтарю, кардинал преклоняет колени и читает тайно молитву, а громко произносит установленную форму: «Свидетельствуюсь Христом Господом, иже имать судити мя, что я верен избранию и что я также буду действовать in accessu». Затем этот бюллетень он в присутствии 3-х скрутаторов кладет на совершенно плоский дискос, так чтобы скрутаторы могли видеть, что не два или три бюллетеня он полагает, а один. Потом с дискоса бюллетень опускается в здесь же стоящую чашу. Принимаются также меры предосторожности, и скрутаторы устраниют те бюллетени, где написано не одно, а два кардинальских имени. Но если бы случилось, что кто-нибудь сделал попытку огласить, что за данное лицо подает голос именно он, или запечатал бы плохо свой бюллетень, или имя подателя видно было на свете, то этот бюллетень считался недействительным и подлежал безусловному уничтожению.

Если бы оказались такие кардиналы, которые в состоянии были бы доволочить свои ноги до капеллы, но не в состоянии были бы дойти до алтаря, то младший кардинал, приняв клятву, делает известную процедуру с бюллетенем немощного кардинала за него. Если же случится больной кардинал, который и до капеллы дотащиться бы не смог, то кардинал infirmarius берет особый ящик, который раскрывается им в присутствии всех. Все удостоверяются, что ящик пуст, затем infirmarius запирает его, а ключ оставляет в алтаре на престоле, самый же ящик несет к больному кардиналу, который и опускает свой бюллетень через прорезь в ящике. С этим ящиком инfirmарий обходит всех больных кардиналов, которые и опускают в него свои бюллетени об избрании папы.

Теперь наступает церемония выемки бюллетеней из обеих чаш. Для этого обе чаши переносятся на стол, и один из скрута-торов, вооружившись иглой с белой ниткой, опускает руку в чашу, вынимает

бюллетень и читает тихо имя кардинала за которого подан голос, и передает из своих рук в руки второго скрутатора, а тот третьему, и этот только провозглашает имя кардинала, стоящее в вынудом бюллетене. Затем составляется протокол, бюллетень прокалывается иглой через печатное слово «eligo», насаживается на нитку и опускается в другую чашу. Кардиналы делают счет подачи голосов за избираемых. При этом может быть два исхода: [или кто-либо получил требуемое число голосов], или вдруг окажется, что все голоса разбредутся, а между тем требуется минимум из голосов всего конклава для законного избрания папы: все кардиналы получают по 2–3 голоса, и результат получается нулевой. Далее избирается комиссия из 3-х членов для проверки деятельности скрутаторов, которые читали и провозглашали имена избираемых на место папы. Эта комиссия поверяет счет голосов. Если счет верен, то приступают к окончательному акту избрания.

Результат должен быть такой, что если кто получит 23 голосов, тот признается избранным. Обращается теперь внимание на то, если подано за данного кардинала, например, *tituli Sancti Crucis*, ровно 23 голосов, [не подал ли он сам за себя голос]. Если всего кардиналов в конклаве 52, то 23 составят 35 голосов. Хотя этого числа голосов совершенно достаточно для законного избрания папы, но мудрость змеиная предполагает возможной и здесь подлость: может быть, кардинал *tituli S. Crucis*, который получил 35 голосов, подал голос сам за себя, и 35-й принадлежит именно ему. Тогда приступают к раскрытию его бюллетеня и узнают, за кого он подал свой голос. Как это делается, неизвестно. По всей вероятности, проверяют сигнатуру (*signa*) его бюллетеня. Кардиналы прямо приглашают кандидата на папский престол сказать, какие буквы вырезаны на печати его бюллетеня, и по буквам отыскивают бюллетень, принадлежащий ему. Если окажется два или три бюллетеня

с совершенно одинаковыми буквами печати, то спрашивают *signum*, цифру и слово, произвольно им вписанные. Представляется совершенно невозможным, чтобы тут – если не в цифре, то в слове не было различия. По этому различию и узнают бюллетень кандидата на папский престол. Вскрывают тот его конец, где обозначено «*pothen*», и оказывается, что он подал голос за кардинала *tituli S. Caeciliae*, а не за себя (*tituli S. Crucis*). Тогда совершенно бесспорно, что 35-й голос за него подан другим. Если окажется, что кардинал получит 23 голосов +1, то к этой оскорбительной церемонии не прибегают в том простом предположении, что хотя бы он сам за себя подал один голос, тем не менее 36 и без одного лишнего голоса составляет 23 голосов, необходимых для законного избрания.

Если окажется, что ни один из кардиналов требуемого количества голосов – 35 не получил, а получил, например, 32, так что не хватает только трех голосов для его избрания, то в таком случае допускают возможным, что некоторые кардиналы, не подавшие голоса за него, могут переменить намерение и примкнуть к большинству. Поэтому старый бюллетень сжигается, прибегают к особому виду избрания, называемому «accessus» – приступление (присоединение) к большинству. При самом scrutiniū каждый кардинал дает присягу, что будет действовать и при accessus вполне добросовестно. Во-первых, при accessus никто не имеет права подать голос за того же самого, за которого был подан голос при scrutiniū. В новых бюллетенях печатается вместо «eligo» (избираю) – «accedo» (приступаю). Кто не желает переменить своего голоса, тот пишет: «accedo nemini» (я не приступаю ни к кому). Во-вторых, при accessus нужно писать голос за того кардинала, который получил большинство голосов при scrutiniū. Все бюллетени, в которых написано – accedo nemini, не изменяют избрания.

Нужно заметить, что прием голосов получается в высшей степени своеобразный и он стесняет свободу избрания. Например, кардинал убежден, что кардинал tituli S. Sixti достоин избрания, по крайней мере, достойнее кардинала tituli S. Crucis, за которого стоит, однако, большинство голосов. Но он знает, что кардинал tituli S. Sixti молод или что с ним была какая-нибудь история. Дело очевидное, что кардинал tituli S. Sixti не имеет шансов на избрание, хотя и достоин; однако он останавливает свой выбор не на нем (Sixti), а должен подать свой голос за кардинала святого Креста (Crucis). Но если он знает, что за кардинала tituli S. Sixti подано 15 или 20 голосов другими кардиналами то он находит возможным примкнуть к избранию кардинала tituli S. Sixti. При этом он должен бы заявить: «Я отказываюсь от голосования в пользу кардинала св. Креста и переношу на кардинала св. Сикста», но этого нельзя. Он может только нейтрализовать голос, поданный ранее за кардинала tituli S. Crucis.

Когда окажутся собранными все голоса, то подсчитывают, сколько accessus подано в пользу такого-то. Может быть у одного кардинала и более 23 голосов, но может быть результат и такой, что 2 кардинала получают одинаковое количество голосов. В этом случае accessus не привел ни к чему. После проверки бюллетеней accessus последние сжигаются, и приступают к еще новому accessus. Но если окажется так, что один кардинал получит голосов больше, то проверяется, не подал ли он голоса за себя, и если окажется, что нет, то перевес признается за ним.

Возможно такое явление: один кардинал получит 32 голоса, другой получит 14 голосов, остальные голоса разбрелись различным образом. Когда приступают к проверке accessus, то голоса безразличные откладываются в сторону, а голоса accessus согласные отсчитываются, и приступают к сличению печатей. Например, в печати бюллетеня accessus стоят буквы a. c. d., а в Signum цифра 43 и слово Deus. Подыскивают бюллетень с такой же печатью первого избрания – scrutinium, и выясняется, что подан голос при accessus за кардинала св. Креста, а при scrutinium – за кардинала св. Сикста; следовательно, требование выполнено. Только после такой процедуры возможно избрание и accessus считается законным. Итак, 1) если голоса при scrutinium разойдутся: 32 подано за одного кардинала, 12 за другого, а остальные 8 разошлись, то производится accessus; 2) если за кардинала, имеющего 32 голоса при scrutinium, при accessus подают еще голос трое, то 32+3 составит 35, и он считается избранным на папскую кафедру; 3) но если вдруг из 32 кардиналов, подавших свой голос при scrutinium за кардинала св. Сикста, 2 подадут при accessus голос за кардинала св. Креста, и в то же время окажется, что кардинал tituli S. Sixti получит еще 5 голосов и у него составит 35, то он при accessus имеет на своей стороне большинство голосов. Хотя перерешение и после этой затруднительной и многосложной процедуры возможно, но это сделать уже весьма трудно.

Никто не может быть избран против своей воли. Избранного кардинала спрашивают, желает ли он принять сан. Если последний с оговорками соглашается (могут быть такие кардиналы, которые имеют монашеский сан, а избрание в папы может связать их монашескую совесть, и они могут согласиться на избрание в случае согласия на это их монашеского начальства), то голос всех кардиналов, со слезами на глазах, заставляет монаха смиренно повиноваться избранию. После этого спрашивают избранного, какое имя он желает принять, что в сущности необязательно, так как он может оставить свое прежнее имя (Маркелл, например, оставил свое прежнее имя). Во всяком случае возглашается имя избранного папы, а потом диакон-кардинал старейший возглашает об избрании с балкона народу, и начинается первое преклонение перед новым папой.

В избрании папы в полной силе действует дух нецерковности, дух недоверия друг к другу. Но это племенное свойство западной Европы, нашедшее приют даже и в этом святом деле.

II. Формы церковного союза

1. Парикия, управляемая епископом, и образование приходов в позднейшем смысле

Элементарную форму церковного союза представляет не епископия, а «приход», «*παροικία*». С точки зрения древних церковных отношений и для «прихода» необходим особый «епископ», ибо «церковь без епископа не бывает». Но по мере того как христианство переносилось из городов в глубь селений, образуются новые отношения. Возникали общества такие маленькие, что ставить сюда епископа было неудобно, ибо и паства была не велика, и ее границы не широки. Таким образом у церквей-матерей (*ecclesia matrix*) стали появляться филиальные церкви.

Управление ими предоставлялось лицам низших иерархических степеней, так что во главе филиальных церквей мы встречаем не только пресвитеров, но и *диаконов*. В одном латинском памятнике встречается такое выражение: «*диакон, управляющий паствою*» (*Concilium Iliberitanum*, с.77: «*Si quis diaconus, regens plebem sine episcopo vel presbytero, aliquos baptiza-verit*»¹⁵⁵). Но обыкновенно управляли приходом *пресвитеры*. Если приход получал достаточную крепость, то сюда ставили деревенских епископов или хореепископов. Так явились *хореепископы*. Но потом, вследствие запрещения назначать в мелкие места лиц епископского сана [Сердик. 46], *появилась должность перио-девтов*¹⁵⁶. В корне этого слова лежит слово *οὐδός*; *περίοδος* значит обход, *περιοδεύειν* – употреблялось в смысле визитации, особенно врачебной. Поэтому «*περιοδεύτης*» имело значение практикующего врача. Ему хорошо соответствует латинское *visitator* – пресвитер, имеющий на своей обязанности обхождение известных церквей или надзор над ними. Но он был поставлен к определенной церкви, и в его отсутствие должность его исправлял другой. Таким образом от хореепископов перешли к периодевтам.

Но в практике долго оставался титул хореепископа. В сущности весьма возможно, что хореепископы получали хиротонию епископскую, но не имели права «*архиерейская действовати*», т. е. совершать хиротонии.

На западе термин хореепископов не привился, и, когда явилась попытка ввести их, то церковь вела борьбу против этого и не поддерживала этого нововведения. И если встречались в западной церкви хореепископы, то это были лица случайные, которые навлекали на себя соборное осуждение, которым запрещено было «*действовати епископская*». За ними оставался только титул хореепископа и управление большим приходом. Когда находили, что епископ совершил преступление

хотя не столь большое, чтобы лишить его епископского сана, но в то же время и не столь малое, чтобы оставить его безнаказанно, то ему усваивали титул хорепископа. Таким образом, хорепископ там представлял промежуточную ступень между епископом и пресвитером.

Самым главным признаком нашего понятия о приходе является то, что во главе его стоит пресвитер, только в этом приходе исполняющий пастырские обязанности. До положения пресвитера, как главы прихода, церковь пришла не так скоро, как можно бы ожидать. Все пресвитеры сначала были кафедральными; епископы собственно командировали их по приходам, и были случаи, что пресвитеры при приходе были понеделно, но все они числились членами кафедрального собора. В канонических памятниках сохранились свидетельства о таком положении дела, что приход оказывается как бы временным. Когда в Испании во время прискиллианства опасались, чтобы прискиллиане в отдаленных местах не могли свить себе гнездо, богослужение в большие праздники в этих церквях не было совершаемо, и все прихожане филиальных церквей должны были являться в кафедральный собор, чтобы быть ближе к епископу. Таким образом, приход трактуется как временное отделение кафедрального собора.

Быстрое проникновение христианства из городов в деревни, Умножение числа верующих, с одной стороны, и в то же время заявленное, с другой стороны, стремление не размножать епископий – *ne vilescat nomen episcopi et auctoritas* – повело к тому, что в качестве основной единицы церковного союза место древней *paroikia*, т. е. прихода с епископом во главе, заняла *paroikia* в смысле позднейшем, т. е. приход, управляемый пресвитером* ¹⁵⁷. На западе, в отличие от городских церквей и особенно кафедральной *ecclesia matrix*, эти приходы называли парохиями (*parochia*, Innocent. I, 416). Развитие приходов не везде совершалось с одинаковой равномерностью. Исторические памятники представляют нам различные моменты перехода от парикии к парохии.

Παροκία *εκκλησία* в смысле «прихода». Theodoret. ep. 113 ad Leon, param. Migne, Patr. lat. Migne, t. 50, 417. Augustini ep. 209 (ol. 262) ad Coelestin. n. 2: *Fussala dicitur Hipponensi territorio confine castellum (ab Hippone millibus quadraginta sejungitur). Antea ibi nunquam episcopus fuit, sed simul cum contigua sibi regione ad parociam Hipponensis ecclesiae pertinebat (a. 423).– Parochia как сельский приход в противоположность городскому. Cone. Carpentoract. 527 (528?). Migne, Patr. lat. t. 67, 1287. Vita Caesarii arel. (t 542) 2, 16 (ibid. 1033): non solum in civitate, sed etiam in omnibus (посещаемых) parochiis проповедовал Кесарии. Раньше*

Innocentius I ad Decentium (a. 416): de fermento vero, quod die dominica per titulos mittimus, super-flue nos consulere voluisti, cum omnes ecclesiae nostrae intra civitatem sint constitu-tae, quarum presbyteri [cf. Athanas. apol. c arian. n. 20: συνελθόντες (в Риме) επίσκοποι πλέον πενήκοντα, ένθα Βίτων δ πρεσβύτερος συνηγεν,έκύρωσαν εις ήμδς τήν τε κοινωvίαν και την άγάπην], quia die ipsa propter plebem sibi creditam nobiscum convenire non possunt, idcirco fermentum a nobis confectum per acolythos accipiunt, ut se a nostra communione maxime ilia die non judicent separatos, quod per parochias fieri debere non puto, quia non longe portanda sunt sacramenta, nee nos per coemeteria diversa constitutis presbyteris destinamus et presbyteri eorum conficiendo-rum jus habeant atque licentiam. Cf. Neander, KG, III, 243. Collectio canonum Dionysii Exigui посвящена Juliano presbytero tituli sanctae Anastasiae. Migne, Patr. lat. t. 67 (Юлиан – на соборах 488 и 499). В Карфагене Cone. Carth. 419, cod. can. eccl. afr. c 33: ut presbyteri non vendant rem ecclesiae ubi sunt constituti, nee episcopo liceat matricis ecclesiae, nee presbytero rem tituli sui usurpare. Migne, Patr. lat. t. 67, 192.– Athan. apol. c arian. n. 85: ό Μαρεώτης χώρα της 'Αλεξανδρείας έστι και ουδέποτε έν τη χώρα γέγονεν επίσκοπος ουδέ χωρεπίσκοπος, αλλά τω της 'Αλεξανδρείας επισκοπώ αί εκκλησίαι πάσης της χώρας υπόκεινται. "Έκαστος δέ των πρεσβυτέρων Εχει τάς ίδιας κώμας μεγίστας και αριθμώ δέκα που καϊ πλέονας (notā не у каждого по 10, а всех в Марεоте. Ptolemaeus octo urbes aut pagos recenset). Η δε κώμη, ένθα οικεί ό Ίσχύρας, βραχυτάτη και ολίγων ανθρώπων εστί, ούτωςώς μηδέ την εκκλησίαν εκεί γεγενησθαι, αλλά έν τη πλησίον κώμη.– Theodor. Lector, 1, 13. Migne, Patr. gr. 861, 171: Ανατολίου τελευτήσαντος Γεννάδιος προχειρίζεται, πρεσβύτερος της εκκλησίας, Ακακίου τοϋ όρφανοτρόφου συμπύφου γενομένου (вместе с Геннадием был предлагаем кандидатом). Προεβάλλετο δέ Γεννάδιος Μαρκιανόν οϊκονόμον της των καθαρών οντά θρησκείας, εις την εκκλησίαν μετελ-θόντα. "Ός αμα τω γενέσθαι οικονόμος, τά προσφερόμενα έν εκάστη εκκλησία τους του τόπου κληρικούς κομίζεσθαι διετύπωσεν, εως τούτου της μεγάλης εκκλησίας πάντα κομιζομένης.– Theophan. chronographia, a. M. 5855 (355) sub Julianō Και Θεοτέκνος πρεσβύτερος έν προαστείω 'Αντιοχείας εκκλησίαν πεπιστευμένος (Chron. pasch.: Θεοτέκνος δέ τις πρεσβύτερος της έν 'Αντιόχεια εκκλησίας) έξ υλοσχέσεως απατηθείς αυτομάτως έπι τήν ε'ιδωλολατρείαν έχώρησεν. Socr. Soz. Theodoret. tacent (может быть, как о факте позорном для христиан?).

В Африке древние порядки держались упорнее, чем где-нибудь, развитие парохий там не исключало развития и епископий. Несомненно то, что в 419 г. и в городе Карфагене и в деревнях были tituli, определенные приходы с пресвитерами, специально для них

поставленными (non vage ordinati, ordinatio relativa). Но в то же время мы видим, что с согласия местного епископа (Cod. can. eccl. afric. c. 53, conc. Carth. 397) и новые епископии открывались весьма легко. Когда в крепостце Фуссале (ок. 423 г.), всего в 40 милях от Иппона царского (ок. 56 в.), оказалось довольно много христиан, Августин учредил там новую епископию. Оттого в Африке епископий было так много, как ни в одной другой церкви поместной. Здесь приход сельский оставался как бы переходным моментом к возникновению епископий.

Точное разъяснение вопроса о территории древних епископий и о количестве жившего на них христианского населения – задача пока неразрешимая, которая, может быть, останется такой и навсегда ¹⁵⁸. Но можно выделить места с довольно определенной физиономией – латинскую Африку (во главе с Карфагеном), Малую Азию в широком смысле этого слова – диэцезы Асия, Понт и Восток, и Египет.

Латинская Африка, т. е. Africa Proconsularis, Byzacena, Numidia, Mauretania, занимала 347000 кв. километров (километр – несколько менее нашей версты) нашим 7 губерниям: Тверской, Ярославской, Костромской, Нижегородской, Московской, Владимирской и Калужской. На этой территории в 484 г. было не 7 и не 14, если считать наших викариев, а 454 епископий, по 764 кв. километров на епископию. Но и эта цифра 764 – не минимальная. Из 454 епископий только 4 можно отнести на Mauretania Tingitana, которая занимает 53000 кв. километров (более Нижегородской или Черниговской, но менее Петербургской губернии). В общем на каждую из остающихся 450 епископий придется лишь 680 кв. километров. В первом случае придется на площадь Новгородской епархии 160 епископий, Тверской – 85, Петербургской – 70, Московской – 44. А с отделением Mauretania Tingitana на Новгородскую придется 180, Тверскую – 96, Петербургскую – 79, Московскую – 49. И это не крайний предел густоты епископий. Africa Proconsularis в 484 г. представляла 54 епископии, а по пространству не занимала и 25.000 кв. километров (менее Курляндской губ.). В 461 г. количество епископии доходило до 70. От центра до крайнего предела епископии существовало расстояние лишь 12 часа почтовой езды по грунтовой дороге. Где бы ни находился митрополит, через 6 часов он мог быть на месте происшествия (3 + 3 6).

Но необходимо знать и количество населения. В упомянутых 7 губерниях 10250180 жителей ¹⁵⁹. Население Африки, как полагают, доходило в цветущую пору до 8–9 миллионов. Но в IV-V вв. значительный процент населения составляли язычники, а остаток нужно разделить между кафоликами и донати-стами. Поэтому без большой погрешности

можно признать, что на епископию приходилось 10 (редко 15) тысяч населения. Переход епископов с одной кафедры на другую в Африке был запрещен. Карфагенский епископ в *Africa Proconsularis* был, так сказать, митрополитом. В других провинциях митрополитов заменяли *senes* – старшие епископы; вследствие этого центр управления часто перемещался с одного места на другое. Архив держался в центре государственного управления, но митрополит мог находиться в другом месте. Епископии главных городов могли находиться в зависимости от епископии какой-нибудь «Черной Хижины» [*Casa Nigra*].

С точки зрения надзора Африка, можно сказать, величина идеальная. Переходим к другим местностям. Ко времени Хал-кидонского собора (половина V в.) на основании существующих известий можно установить, что на диэцез *Асию* (с Ефесом во главе) приходится 233 епископии по 800 кв. километров каждая. Диэцез *Восток* (*Ἀνατολή, Oriens*) с Антиохией во главе не имеет определенных границ. Восточная Финикия Ливанская и Евфратисия соприкасаются со степями, и границу здесь можно протянуть произвольно очень далеко. Принимая во внимание лишь строго определенные границы, получим на *Oriens* (в известных пределах) 95 епископии, каждая средним числом в 1492 кв. километра. *Понт* представляет 71 епископию по 4272 кв. километра и, следовательно, дает на Новгородскую епархию почти 29 епископии, на Тверскую – 16, на Петербургскую – 13, на Московскую – 8. На Каппадокию приходится 11 епископии по 3145 кв. километров.

Совсем другая практика [в сравнении с латинской Африкой] была в *Египте*. Христианство утвердилось здесь очень рано, но епископских кафедр почему-то сравнительно было немного. Тогда как в Африке [около 330 г. на соборе в Карфагене одних донатистов-епископов было 270, во всем Египте, Ливии и Пентаполе (на пространстве 13760 кв. миль 666800 кв. верст) было только около 100. Естественно, церковные потребности здесь должны были удовлетворяться иными средствами. И действительно, самые ранние известия о приходах принадлежат именно Александрии. Уже в начале арианского спора этот город разделялся на несколько частей, в каждой из них была церковь и специально поставленный в ней пресвитер для удовлетворения духовных нужд ближайших кварталов, называемых лаврами. Арий был пресвитером Вавкалийской церкви. Положение приходского священника было тогда настолько уже твердо, что он мог проповедовать известные взгляды и составить себе целую партию, прежде чем сведения об этом дошли до епископа. Вне Александрии было немало приходов сельских, даже, по-видимому, двухкомплектных. В Мареоте

было до 10 деревень и приходов; на одном документе подписались 19 пресвитеров, на другом 15 пресвитеров и 14 диаконов. Были здесь и такие деревеньки, в которых не было своей церкви и которые поэтому причислены были к ближайшему приходу. В Африке в подобной местности открыли бы, может быть, не одну епископию; но в Мареоте никогда не бывало епископа. Очевидно, александрийская приходская жизнь весьма близко подходит к нынешней нашей.

Как велось дело в *Риме*, удовлетворительных сведений на этот счет не имеется. Афанасий говорит, что принявший его в Риме в общение собор более 50 епископов состоялся в той Церкви, ἐνθα Βίτων ὁ πρεσβύτερος (бывший на I вселенском соборе) συνέηεν (συνήηεν – собирал народ - отправлял обязанности приходского пресвитера). Отсюда вывод, что Витон имел здесь постоянное место служения, потому что иначе церковь, где собор заседал, было бы невозможно обозначить указанием на Витона. Переход к приходской системе совершался медленно: воспоминанием о прежних отношениях было римское *fermen-tum*. Этот вопрос, весьма темный, удалось разъяснить французскому ученому Дюшену ¹⁶⁰.

Дело в том, что и у нас, когда совершается таинство евхаристии, то та часть, где находится слово Иисус – «Иис», не раздается народу и не вкушается самим пресвитером, но опускается вся в потир. Эта деталь литургического характера, вероятно, ведет свое начало из глубокой древности. Аналогичный этому явлению римский обряд должен был выразить, что во все времена евхаристия – одно и то же таинство. Для выражения этого единства евхаристии во времени одна часть св. Тела не была употребляема на литургии, но оставалась в особом ковчеге до следующей литургии, на которой она и выносилась при встрече епископа (подобно тому, как у нас выносят крест), а потом, по преложении св. Даров, эту частицу опускали в потир, а взамен ее оставляли такую же частицу от этой литургии. Эта частица, опускаемая в потир, и называлась *fermentum*. Наряду с этим в Риме употребляли *fermentum* для доказательства единства евхаристии не только во времени, но и в пространстве. По освящении св. Даров епископом, маленькие частицы св. Тела, называемые *fermentum*, были немедленно отделяемы и рассылаемы во все городские (римские) приходы за исключением церквей кладбищенских (и, следовательно, загородных). Этим давалось понять, что, хотя верующие приобщаются где-нибудь и за Тибром, они приобщаются той евхаристии, которая была совершена непосредственно епископом. Пресвитер, совершавший богослужение в приходе, по освящении св. Даров, в потир опускал *fermentum*, полученный в этот день

от епископа. Таким образом, в римской церкви духовный союз в приходских церквях находил выражение в обряде *fermentum*. Но в отдаленные кладбищенские церкви (*coemeteria*) *fermentum* не посылалось.

Церковная жизнь в римской церкви сложилась своеобразно и в других отношениях. Установленное число священнослужителей при церквях 25 титулов явилось очень рано, но параллельно с этим существовала такая особенность, что во епископа посвящали чаще, чем в пресвитера или диакона. Объясняется это тем, что римская практика была антиподом нашей практики. У нас на литургии может быть посвящено только три лица в последовательном порядке: во епископа, пресвитера и диакона. В римской же церкви наоборот: пресвитеры и диаконы, по установившейся практике, отдельно не рукополагались. Отсюда и понятны такие пометки о деятельности римского епископа: «епископов рукоположил столько-то (от 16 до 20), а пресвитеров рукополагал дважды за все время правления». Дело было поставлено так, что за один раз рукополагалось несколько пресвитеров и притом не каждый год. Когда чувствовалась убыль в духовенстве и нужно было пополнить состав священнослужителей, в определенный год назначалась хиротония. Могли быть, правда, и другие побуждения, например, хиротония иногда могла служить выражением благодарности со стороны епископа своим сослужителям. Обычно избранные для хиротонии посвящались разом и – главное – в восходящем порядке (*cursus honorum*). Низшие клирики за одной службой посвящались и в диаконский и пресвитерский сан.

Все эти лица рукополагались в определенные времена года. Уже в V в. существовали особенные *quatuor tempora* года, освященные учреждением поста. Временем поставления в священные должности избиралось четвертое декабрьское время и притом те дни, в которые пост усиливался: в среду, пятницу и субботу, как продолжение пятницы. Характерной особенностью было то, что в среду и пятницу совершалось стациональное богослужение (в большой церкви служил сам епископ). В среду всему народу были представляемы посвящаемые и предлагалось высказывать свои возражения против ставленников. Хиротония же отлагалась до субботы, когда назначалась *vigilia* в храме св. Петра (сочельник), богослужение совершалось поздно.

Если возникало такое положение, что рукополагаемый пресвитер назначался к определенному приходу, то при хиротонии он и назывался пресвитером такого-то титула. По окончании хиротонии пресвитер был настолован: в предшестве папских страторов, в сопровождении специально назначенного епископом пресвитера (дружки),

новопосвященный приводился в храм своего титула, где садился в кресло по правую сторону престола при пении *Gloria in excelsis*, что другим не полагалось. Такой пресвитер назывался кардиналом-пресвитером. Но в сущности достаточное количество пресвитеров назначалось к кафедральной церкви.

И когда умирал пресвитер какой-нибудь церкви, то командировался кафедральный пресвитер, который, однако, не назывался *presbyter cardinalis* ¹⁶¹. Приходская жизнь в римской церкви выразилась так энергично, что во время стациональных богослужений римские христиане не перемешивались: каждый приход стоял отдельно и каждый приходский пресвитер причащал своих прихожан дарами, освященными здесь. Таким образом, римская практика образовалась довольно рано.

О *Константинополе* известно весьма немного. Несомненно, в начале V века здесь были уже приходы и внутри города и в предместьях. Так, например, Сисиний был прежде приходским пресвитером Вознесенской церкви в предместье – Элее (*Socr.* VII, 26). При Юстиниане при всех церквях был свой комплект клира за исключением трех филиальных церквей, приписанных к Великой церкви, в которых богослужение по очереди совершалось софийским клиром. Экономическую самостоятельность приходы константинопольские получили при патриархе Геннадии (458–471). Его эконом Маркиан предоставил клиру каждой церкви пользоваться ее приношениями, тогда как прежде все церковные доходы поступали в Великую церковь. В *Антиохии* тоже приходские церкви (в предместьях) существовали уже в IV веке.

На западе приходы лишь позднее получили экономическую самостоятельность. Орлеанский собор 511 г. постановил: епископ от кафедральной церкви получает 12, *от других церквей* 13 (*can* 14, 15). Собор *Carpentoractense* 527 или 528 г. постановляет, что если епископ достаточно состоятелен, доходы парохий должны идти местному клиру; а если епископ беден, он имеет право пользоваться тем, что остается сверх необходимого бюджета приходских церквей.

Таким образом, парикия в смысле епископии в наш период представляет собой собирательное целое, состоящее из простейших единиц и управляемое епископом.

Не все приходские церкви пользовались одинаковыми правами. Запад знает, что некоторые пресвитеры имели право совершать крещение, другие же, более близкие к кафедральной церкви, этим правом не пользовались. Первые назывались деканами или приходскими архипресвитерами. Эта подробность открывает, что власть пресвитеров очерчивалась

неодинаково. В римской церкви пресвитеры не пользовались правом совершения миропомазания, каковое принадлежало только епископам. У нас в России пресвитерам предоставлены самые широкие права, между тем как на востоке не все пресвитеры могут быть духовниками. Таким образом, не везде и не всем пресвитерам предоставлялись все действия.

2. Митрополии

Из нескольких парикий, управляемых епископами, составлялась епархия, митрополитанский округ, параллельный гражданской провинции и с ней совпадавший. Во главе епархии стоял епископ главного ее города – митрополии митрополит. Этот титул впервые встречается в правилах первого вселенского собора (4, 6), но как всем известный. Собор устанавливает то, что выработала обычная практика. Особенно много данных для выяснения пред нами епархиальной жизни представляют правила поместного Антиохийского собора (333 г.). Митрополиту, как епископу главного города провинции, естественно, принадлежит общий надзор за развитием церковной жизни епархии (Ант. 9). Не стесняя полномочий подчиненных ему епископов суф-фраганов, *episcopi suffraganei, ἐπαρχιώται* (Ант. 20), в пределах их парикий (Ант. 9), он имеет право визитации (Карф. 5263), *выработанное особенно на западе, является апелляционной инстанцией по делам между епископами или по жалобам на епископа. Главный орган епархиальной жизни, епархиальный собор, собирается дважды в год* ¹⁶², под председательством (и по приглашению – Ант. 19, 20) митрополита (Ант. 16, 9). Ни одно важное дело в епархии (как, например, поставление епископа [Ник. 6, Ант. 19–Ант. 9) не могло состояться без его соизволения. При поставлении епископа он созывал собор (Ант. 19), утверждал его решение (Ник. 4: κῦρος) и посвящал избранного.*

Ник. 5: α) πρὸς τῆς τεσσαρακοστῆς, β) περὶ τὸν τοῦ μετοπώρου καιρόν.
Ант. 20: α) μετὰ τὴν τρίτην εβδομάδα τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα, τῆς τετάρτης ἑβδομάδι τῆς πεντηκοστῆς, β) ἰδοὺς ὀκτωβρίας.

Епископы без *ὑράμματα συστατικά* своего митрополита не имели права отлучаться из вверенной им епархии (Ант. 11). О высоте власти митрополита говорит лучше всего то определение Анти-охийского собора, что «совершенный» (*τέλεια*) действительный собор есть тот, на котором присутствует митрополит (16, ср. 19 20), и что без митрополита епископы не должны составлять собора (20), хотя, впрочем, и митрополит не мог без собора решать ничего, касающегося всей епархии (Ант. 9).

Митрополичья власть представляет первое образование в развитии церковного союза, как он сложился в предшествующий период. Это было естественным последствием тех условий, в которые была поставлена церковь в государстве. Церковь примкнула к данным государственного строя, не отменяя того, что было выработано ею прежде, и таким образом

возвышение некоторых епископов совершилось не на теоретической, а на практической почве. Поставление епископов, находившихся в центральных городах, во главе других, во многих случаях было единственным выходом из затруднений, тем более, что города представлялись естественными центрами и в отношении объединения представляли наименее неудобств. Таким образом, митрополичья власть возникла незаметно.

Думают, что различие епископов по авторитету основывалось на происхождении той или другой кафедры от апостолов. Но происхождение кафедр от апостолов не имело бы значения, если бы церковное значение их не совпадало с преимуществами политического положения их в империи. Рим был единственной столицей – *urbs orbis terrarum* (град вселенной), отсюда римский епископ имел перевес между христианскими иерархами. После Рима в гражданском отношении считалась первой Александрия и затем Антиохия, – и в церковном отношении за римской кафедрой следовала александрийская и антиохийская, чего не могло бы быть, если бы принималось во внимание апостольское происхождение кафедры. Первенствующей кафедрой нужно было бы признать с этой точки зрения иерусалимскую, после же разгрома Иерусалима – антиохийскую, как такую, в которой впервые появилось самое название «христиане», и как основанную трудами ап. Петра и Павла. Папа римский Иннокентий пишет антиохийскому епископу Александру: «Ваша кафедра не уступала бы нашей, если бы только она приняла останки своих основателей; но она была основана транзитом (по пути), а не довершением». Но управлял ли ап. Петр римской кафедрой, – это еще вопрос. Следовательно, Антиохия по церковным основаниям должна бы была удерживать первенствующее значение и не уступать его римской и александрийской кафедрам. Последняя признавала свое происхождение только от евангелиста Марка, который был истолкователем Петра. Представив евангельский принцип: «несть ученик болий учителя своего», мы найдем, что александрийская кафедра никогда не могла получить первенство пред антиохийской. Таким образом, гражданское деление имело большое значение для церковной жизни. Кафедры «*apostolicae*» представляли из себя нечто идеальное, но жизнь считается с положительными реальностями. Святейший город, до которого ни на коне не доедешь, ни пешком не дойдешь, житейским центром быть не может. Это было бы похоже на то, если бы мы, имея своей гражданской столицей Петербург, митрополию имели, например, в Луге.

Хотя римские епископы проводили начала, что церковь независима от

государства, однако факт налицо, что в основе схемы церковного управления лежит схема государственная. Она сложилась в V в. и имеет прецедент в древней эпохе.

Рим начался с республики города, и расширение республики совершалось по мере расширения границ самого города. Особенно важным моментом для Рима является приобретение провинций посредством оружия. Эти провинции управлялись из Рима. Туда посылались «на кормление» высшие бесплатно служившие чиновники. Последние очень щедро восполняли расходы столичной жизни. Обычно большие провинции управлялись консулами в звании проконсулов, а мелкие – преторами в звании пропреторов. Когда Рим сделался империей, все провинции были разделены на две группы: внутренне замиренные (сенатские) и находящиеся в полувоенном состоянии (императорские). В провинции первой группы были посылаемы проконсулы, совмещавшие в себе власть военную и гражданскую; а в провинциях второй правители пользовались военной властью (*legati Augusti pro praetore consulari potestate* ¹⁶³). Во время принципата, как Должно вернее называть императорскую власть до Диоклетиана, появились другие должности и главным образом *praefectus praetorio*. *Praefectus* – доверенное лицо – указывало на человека, находящегося при лице императора. *Praefectus praetorio* был прежде всего командир гвардейских корпусов, находящихся в Риме. При разделении империи во время Диоклетиана между четырьмя императорами (два августа и два кесаря) явились четыре префектуры и четыре префекта. При Константине Великом произошла перемена: из военной эта должность сделалась гражданской. Таким образом, к концу IV в. существовало 4 префектуры соответственно тому делению, которое дал империи Диоклетиан, и главными должностными лицами были: 1) *praefectus praetorio Orientis* (восточный), 2) *praefectus praetorio per Illyricum* (иллирийский) – в восточной половине империи, и в западной: 3) *praefectus praetorio Italiae* (италийский) и 4) *praefectus praetorio per Galliam* (галльский). За *praefecti praetorio* были признаны права высшей власти, и все их решения находились вне апелляции до снятия сана. После *praefecti praetorio* вторая административная инстанция – *vicarii dioecesium* (ἐξάρχαι). Область, которой они заведовали, называлась диэцезом. Третью административную ступень составляли *judices ordinarii*. Область, которой они заведовали, называлась провинцией (*provincia*), по-гречески ἐπαρχία, тогда как префектура по-гречески ὑπαρχία. *Judices ordinarii* – почетное название, а обыкновенное – *praesides* (*rectores*, правители).

Но в гражданском управлении допущены были некоторые отклонения

от этой централизационной схемы. Новые узаконения должны были считаться с прежними: проконсульства не были отменены, но власть проконсулов была уравнена с викариями. В восточной половине были два проконсульства – в Азии и Ахаии. Проконсул азийский имел преимущество перед викарием, так как были провинции, которые были подчинены исключительно проконсулу. В западной половине было одно проконсульство – в Африке. В начале V в., когда составила *notitia dignitatum*, была точно определена относительная важность должностей. Первенствующее значение имела восточная префектура. Викарий восточного диэцеца носил название *comes Orientis*. Египет получил честь самостоятельного диэцеца, во главе его стоял *praefectus augustalis Aegypti*. Август объявил Египет своим владением и следил за этим так, что ни один сенатор не мог явиться туда, не получив разрешения от самого императора. Во главе Египта был поставлен чиновник от самого императора. *Comes Orientis* и префект Египта действовали с независимостью почти префектов претории. Затем, для заведования столицами пришлось учредить особых должностных лиц в Константинополе и Риме, независимых от префектов и им равных (*praefecti urbium*). Таким образом, в самой государственной сфере централизация не была выдержана строго: вторая и первая степень стояли так близко, что почти перепутывались между собой.

В восточной половине *Orientalis praefectura* состояла из 5 диэцецов, которые делились на 46 провинций; *Illyrica praefectura* – из 2 диэцецов, которые делились на 11 провинций. Итого в восточной половине было 57 провинций. Западная половина империи слагалась из 2 префектур – италийской и галльской. *Italica praefectura* разделялась на 3 диэцеца и 20 провинций. *Gallica praefectura* – на испанскую, британскую и другие 7 провинций. Всего в западной половине, следовательно, было 29 провинций. Таким образом, вся римская империя делилась на 4 префектуры, 13 диэцецов и 86 провинций.

Если бы церковное деление совпадало с гражданским, то епархий было бы столько же, сколько провинций. Но церковь жила самостоятельной жизнью. *Judices ordinarii* управляли провинциями, т. е. областями с несколькими городами, и были низшей единицей административного управления; епархия же церковная была высшим делением. Церковное деление, соответствующее гражданскому делению на провинции, представляла каждая отдельная епископия (*paroikia*, *paroecia*, нем. *Pfarrei*, южнорусское – парафия, приход), управляемая епископом. Управление церковное было особого характера,

соответствующее взгляду христиан на себя как на странников и пришельцев – *λόροκοι* – «не имеющих zde пребывающего града».

Так как в принципе *provincia* *επαρχία*, то отсюда следовало бы, что было в церкви столько митрополитов, сколько провинций в империи. Но *de facto* это предположение неверно, потому что практика различных церквей относительно умножения епископий была неодинакова, о чем можно судить уже и по объему разных епископий. Кроме того, мы имеем и положительное свидетельство Феодора мопсуэстийского (с 392 г.). В начале толкования на послания апостола Павла к Тимофею он выражается: «сначала в епархии было два, много три епископа» (то *πλείστον* самое большее). Эта практика в *большой части* западных церквей держалась до недавнего времени, в некоторых же сохраняется и до настоящего времени. Но потом стали поставлять епископов не только по городам (*κατά πόλιν*), но и по местечкам (*κατά τόπον*), хотя и не было к тому побудительных причин, так что с 392–393 г. на востоке было больше епископов, чем требовалось.

Но мы должны признать, что в церкви не могло быть столько митрополитов, сколько *iudices* провинций, уже и потому, что епископа должны поставлять два или три епископа. Если бы в епархии было два епископа и один из них умирал, то некому было поставить нового. Очевидно, такая епархия не могла быть маленьким самостоятельным организмом, который мог бы жить собственной жизнью. Это говорит о том, что в IV в. епархий было меньше, чем провинций.

Феодор мопсуэстийский говорит о западе вообще, но его слова справедливы лишь для определенной части запада. Северная Италия и Галлия держались одной практики, а южная Италия и Африка – совсем другой. Так, в половине III в. римский епископ Корнилий созвал собор из 60 епископов, а Киприан из 90 епископов. Не то представляет север Италии. Здесь Равенна и Медиолан могли считаться епископиями, которые восходят к началу III века и даже к концу II века. Кроме их только еще о трех: Аквилее, Брешии и Вероне можно с вескими основаниями сказать, что они существовали раньше IV в. В других городах епископии возникают очень медленно. Евсевий верчелльский был первым епископом верчелльским (f 370). На соборе Аквилейском 381 г. присутствовал 3-й епископ павийский (*ticinensis*). В городе Комо первый епископ был рукоположен Амвросием медиоланским (с 374, f 397), в Новару первый епископ поставлен преемником Амвросия.

3. Экзархаты

По аналогии с государственным устройством можно ожидать или того, что над митрополитами будут возвышаться еще две степени епископского сана, или того, что эти степени не получат полного развития и сольются в одну. Случилось, пожалуй, и то и другое: развитие высших степеней представляет еще большую путаницу, чем отношения между гражданскими властями.

По-видимому, полную аналогию гражданским викариям – экзархам диэцезов, и префектам преторий представляют церковные степени архиепископов, или экзархов диэцезов, и патриархов. Но последняя церковная степень не совпадает с предполагаемым гражданским прототипом уже и потому, что 4 восточных патриархата уместились на территории одной восточной префектуры, а западный римский патриархат распространился в остальных трех префектурах. А затем, экзархи церковные представляют чисто рудиментарную форму, подавленную развитием патриархатов, – титул без соответствующего реального значения: экзархат – это неудавшийся патриархат, равно как и патриархат – задержанная в своем развитии высшая митрополия.

Начало развитию [экзархатов, respective -патриархатов полагают данным еще в предшествующий период. Уже тогда в ряду христианских епископии выделились так называемые *sedes apostolicae*, и между ними особенно были знамениты Рим, Александрия, Антиохия, – эти три столицы римского мира, города, в которых церковное значение совпадает с политическим. Послание собора антиохийского 269 г. адресовано было Дионисию римскому и Максиму александрийскому. Это были кафедры, через посредство которых различные части христианского клира вступали в сношения между собой. Их роль в этом деле была самая естественная. Чтобы епископ восточный адресовался к какому-нибудь епископу пренестинскому или тмуитскому, или итальянский – к епископу аназарвскому, – это такая же невероятность, как в наши дни послание французских епископов, адресованное в Курск или Енисейск. Естественно, значение Рима, Антиохии и Александрии через это возвышалось. Вопрос лишь о том, насколько видное место в этом преимуществе чести занимали преимущества власти?

Никейский собор в 6 каноне определил, чтобы сохранялись Древние обычаи, чтобы александрийский епископ заведовал Египтом, Ливией и Пентаполем, как римский заведует 10 *provinciae suburbicariae*, чтобы

древние обычаи хранились и на востоке с соблюдением преимуществ антиохийской церкви. Этот канон лег на последующих соборах в основу патриархального строя восточной церкви. Это факт. Но действительно ли Никейский собор говорит о патриархате, хотя бы в зародыше? На этот вопрос теперь отвечают отрицательно. Если характерной чертой сана митрополита служит то, что он стоит во главе провинциального собора, представляющего вторую инстанцию в церковном суде и управлении, и посвящает своих суффраганов-епископов, то характерной чертой патриарха должно служить то, что он стоит во главе диэцезального собора, представляющего третью инстанцию церковного суда и управления, и своими суффраганами имеет митрополитов, им поставляемых. Эти черты патриаршей власти не подходят к тому церковному строю, какой представляют Рим, Александрия и Антиохия в начале нашего периода. Римский епископ не имел в среде своих подчиненных подгородных епископов ни одного митрополита; это были просто епископы суффраганы, собиравшиеся только в Риме на собор. Следовательно, Рим представлял в гражданском отношении диэцез, но в церковном – только «провинцию» или епархию. То же утверждают и об Александрии. Область ее юрисдикции совпадала с пределами египетского диэцеза, заключала несколько гражданских провинций, но в церковном отношении все они стояли под одной главой – александрийским архиепископом, – титул, который впервые встречается в истории у Афанасия Великого в приложении к александрийскому Петру. Митрополитов в собственном смысле не знала древняя александрийская церковь. Египет, Ливия и Пентаполь представляли в IV веке огромную епархию, а не диэцез, и александрийский епископ был митрополитом, а не патриархом. Наконец, отношения антиохийского епископа к его суффраганам и митрополитам восточного диэцеза (гражданского) даже и в позднейшее время не вполне выяснены, и тем менее вправе мы предполагать под преимуществами антиохийской церкви, о которых говорит Никейский собор, права патриарха. Словом, 6 канон никейский, как видно из его заключения, говорит лишь о митрополитах.

Никейский собор, определив преимущества некоторых митрополитов, не указал, в чем же должно выразиться это преимущество. Было бы рискованно утверждать, что уже Никейский собор предполагает существование патриархатов – экзархатов. Но конечно возможно, что епархии объединились в виде диэцеза, и тогда епископы, стоявшие во главе диэцеза (первенствовавшие в диэцезе) должны были получить название экзархов (ἐξάρχος vicarius; титул «vicarius» известен и в

церковной жизни запада, но там он имеет смысл совсем другой: vicarius romanі episcopi). Но в действительности прошла ли церковь и через эту форму диэцезального союза?

По-видимому, первый шаг к этому переходу содержится в ряде постановлений Антиохийского собора, который ученые произвольно приурочивают к 341 году. Приблизительно этот собор был собран около 333 года ¹⁶⁴ ¹⁶⁵. Из его правил имеют значение в этом случае 20, 12, 15 и 14. Первое из этих правил твердо поддерживает епархию в значении церковной единицы: оно определяет, чтобы два раза в год собирались епархиальные соборы: 1-й после Пасхи на четвертой неделе (праздник «преполовление» получил название на языке эфиопском «ṭākab», что значит «встреча»), 2-й предполагался осенью 15 октября (по дате римской, но по сиромакедонской дате 10 октября – видимо, древняя ошибка: δεκάτη неправильно вместо πεντεκαιδεκάτη). 12 правило говорит о бульпем соборе епископов (ἡ μείζων ἐπισκόπων σύνοδος). Это поясняется правилами 15 и 14. Если собор по делу епископа, – епархиальный собор, – придет к единогласному решению, то это решение окончательно и безапелляционно. Если на соборе большинство признает виновным епископа, а меньшинство не признает этого, то митрополит – председатель на соборе – приглашает некоторых епископов из соседней епархии, и этот собор и должен решить дело. Этот собор в существе своем был тот же епархиальный, но только расширенный (дополненный новыми членами). Но как быть, если и этот собор не придет к окончательному решению, этого правило не предусмотрело.

Таким образом, Антиохийский собор вовсе не свидетельствует о возглавлении епархиального союза через диэцезальный. И речи нет о соборе, представляющем *полный* диэцез. Председатель на этом Антиохийском соборе был Евсевий кесарийский, умудренный опытом, приветствовавший новые отношения государства к церкви. Но на этой почве скоро появились и тернии.

Недовольные собором епископы начали обращаться к суду императора. Это вело, конечно, к вмешательству гражданской власти в церковные дела. Против этого явления и восстает Антиохийский собор с его многоопытным председателем. Постановляют: если какой низложенный епископ (пресвитер, диакон) вместо апелляции к большому собору досаждаст царю, то ipso facto епископ утрачивает всякую надежду на восстановление. Таким образом, собор заботится только о том, чтобы создать апелляционную церковную инстанцию для пересмотра решений епархиальных соборов, чтобы отнять raison d'etre у апелляций к

императору. Вот и все. Учреждение «большого собора» не имеет еще точных очертаний. Не сказано определенно, из какой именно епархии нужно вызывать епископов для нового собора.

Представим такое положение. В Каппадокии II возникло такое дело, для решения которого необходимо пригласить соседних епископов. Такими соседями могли считаться епископы Каппадокии I и Киликии; и те и другие относятся к восточной префектуре, но к различным диэцезам. Обязан ли был митрополит дать предпочтение епископам из Каппадокии? Раз это правило было неопределенно, то усмотрению митрополита представлялся широкий простор. Если лица расходились в вопросе о виновности епископа, то могли расходиться и в определении тех лиц, которых должно было вызывать. Митрополит мог вызвать тех лиц, в которых надеялся встретить себе союзников. Предположим, что епископа судят за то, что он перешел на другую кафедру по причинам, по его мнению, основательным. Можно было пригласить таких епископов, которые принципиально были против перехода епископа на другую кафедру. Так, например, случилось и на II вселенском соборе, когда прибытие египетских и македонских епископов уже наперед решало дело против Григория Богослова. Таким образом, уже неясность правила делала необходимым его дальнейшее разъяснение в истории.

Итак: «большой собор», о котором идет речь в правилах антиохийского собора, еще не был собором диэцезальным.

Антиохийский собор 333 г. знает еще только митрополитов. Главной формой епархиального союза является еще епархия, не диэцез. Над епархиальным собором возвышается, как апелляционная инстанция, большой собор, на который приглашались епископы соседней епархии, – зародыш, из которого развились потом правильные соборы диэцеза; но еще не видно, чтобы это был собор целого диэцеза. Но собор Константинопольский 381 г. во 2 правиле ставит уже вопрос о диэцезе как административной единице, хотя и не совсем ясно. Это постановление второго правила имело прецедентом образ действий Петра александрийского. По переписке с Григорием Богословом он, можно думать, был согласен, чтобы епископ сасимский занял константинопольскую кафедру. В действительности же, как епископ египетский, Петр был против перехода, и не без его инициативы египетские епископы поставили в Константинополь Максима Киника. Так как Константинополь в состав египетского диэцеза не входил, то вмешательство египтян в константинопольское дело нарушало границы не только епархиальные, но и диэце-зальные. Поэтому на соборе и

постановлено, чтобы епископы не вмешивались в дела других диэцезов, но чтобы епископы фракийского диэцеца ведали бы дела только своего диэцеца, асийского, понтийского – тоже; епископ антиохийский и подведомые ему епископы – дела диэцеца восточного; епископ александрийский – дела египетские. Но определенной организации для заведования диэцезальными делами не указано было и в 381 г.; лишь правило антиохийского собора пояснено в том отношении, что епископов следовало брать на больший собор из соседних епархий в своем же диэцеце.

Таким образом, первое образование высшей единицы церковного союза падает на смутное время канонических отношений, какое представляет эпоха арианских споров. Эти высшие единицы носят названия архиепископий, экзархатов, наконец, патриархатов. Титул архиепископа становится общеупотребительным в приложении к епископам римскому, константинопольскому, александрийскому, антиохийскому около времени Ефесского собора. Экзархом в первый раз называется в актах собора Антиохийского 448 года Домн антиохийский, здесь же называемый архиепископом. Титул патриарха сперва (в сочинениях Григория Назианзина) прилагается ко всем епископам, преимущественно же к престарелым и особенно уважаемым; в актах собора Халкидонского употребляется в смысле, близком к тому, который утвердился за ним впоследствии; но здесь есть речь о патриархах каждого диэцеца, следовательно, «патриарх» еще не отличается строго от экзархов или архиепископов. Сократ [V, 8], – едва ли, впрочем, не по ошибке, – прилагает его к тем епископам, которые, как испытанные в своей вере, получили от константинопольского собора 381 г. полномочия принимать заблуждавшихся в общение с церковью.

Соответствующее этим названиям положение вырабатывается мало-помалу. Начатки экзархатов встречаются уже в IV веке. Так, уже Василий Великий действует не только как митрополит каппадокийский, но и как экзарх всего *понтийского* диэцеца, и это влияние его на церковные дела других епархий было, видимо, юридической природы. Он простирает церковное попечение на великую и малую Армению, считает своей обязанностью поставление епископа в митрополию галатийской епархии – Анкиру. Преемник Василия Великого, Элладий, ставит митрополита вифинского (епископа никоиндийского). Митрополиты в различных епархиях Понта между тем существуют, и некоторые из них простирают свое влияние даже на дела других провинций. Так, митрополит анкирский по древнему обычаю ставит митрополита в Гангру пафлагонскую. Что

касается *асийского* диэцеза, то первенствующий митрополит его, епископ ефесский, также имеет власть, напоминающую экзарха. По крайней мере современник Златоуста, Антонин ефесский, ставит епископов в лидийской епархии. Первенствующий митрополит *фракийского* диэцеза, митрополит ираклийский, около времени Ефесского собора простирает свое церковное влияние, по крайней мере, на Гемимонт. Наконец, факт поставления Флавиана антиохийского епископами не только его епархии, но и целого *восточного* диэцеза, свидетельствует о значении антиохийского иерарха, простирающемся дальше пределов его епархии.

Таким образом, наметились 4 церковных центра, из которых могли бы образоваться экзархаты или патриархаты, границы которых могли бы совпадать с границами диэцезов. Но церковная и политическая жизнь сложилась так, что в пределах восточного диэцеза возник новый центр, патриархат иерусалимский, а развитие экзархатов понтийского, асийского и фракийского было подавлено образованием патриархата константинопольского. Халкидонский собор, положивший твердые основы патриархальному строю своим определением об отношении между патриархами и митрополитами, санкционировал и эти перемены. Дальнейшее развитие вопроса о церковной организации и дано на Халкидонском соборе. Диэцез существует не только как определенная единица, но имеет и свое назначение. На решение митрополита можно апеллировать или к экзарху диэцеза (по прав. 9 Халкид. собора), или к престолу царствующего града. Таким образом, к 451 году экзархаты-диэцезы были определенными величинами. Но с диэцезальной формой церковного союза это правило, в сущности, уже кончает. Представляется такая альтернатива: или апеллировать к экзарху, или в Константинополь, а 28 правило разъясняет эту альтернативу.

4. Патриархаты

а) Константинопольский патриархат

Константинопольская церковь не могла похвалиться ни древностью происхождения, ни апостольским основанием (*sedes apostolica*). Сказание об основании в Константинополе апостольской церкви было заявлено позднее. Следовательно, Константинополь в чисто церковном смысле не имел таких привилегий, какие падали на долю других церквей восточных. В основе возвышения константинопольской кафедры лежало положение ее как столичной. В первые десятилетия IV в. сведения о состоянии константинопольской кафедры очень смутны. Григорий Назианзин (перед вторым вселенским собором) застал мало православных в Константинополе, так как в то время там господствовали ариане. Но уже второй вселенский собор Уравнял константинопольского патриарха с Римом и другими апостольскими кафедрами.

Возвышение новой кафедры вообще встречалось несочувственно со стороны апостольских кафедр. Доказательством этого может служить история Ювеналия иерусалимского, а особенно история охридского патриархата. С подобным чувством было встречено и возвышение константинопольского патриарха, особенно со стороны александрийского патриарха, который пользовался самым большим авторитетом на востоке. Возвышение константинопольского епископа прямо затрагивало права патриарха александрийского. Поэтому, когда начала образовываться единица, авторитет которой утверждался не на древности, а на близости к светской власти, в Александрии стали тревожиться. Уже когда Евсевий из Вирита перешел на нико-мидийскую, в то время столичную кафедру, александрийский патриарх обратил на это внимание. Александр александрийский указывал, что напрасно Евсевий думает, будто от него все зависит. Тот же Евсевий переменял Никомидию на Византию, когда столица перешла туда.

В своих претензиях александрийский патриарх не мог, однако, опираться на какие-нибудь права или практику кроме того случая, когда Афанасий Великий, возвращаясь из ссылки, поставил в некоторых местах епископов вне пределов александрийского патриархата. В этом, однако, нельзя видеть указания на власть александрийского патриарха, но только то, что для многих местностей в то время нельзя было другим способом получить канонически правильно поставленных епископов. Несмотря на это, уже Петр александрийский заявил притязания на авторитет и в

Константинополе. Он задумал дать Константинополю епископа в лице Максима Киника. Для этого в Константинополь отправился целый собор александрийских отцов. Так как открыто им нельзя было осуществить свой план, то они прибегли к уловке: задумали поставить Максима ночью, но граждане помешали хиротонии. Тогда хиротонию окончили в доме какого-то флейтиста. Максим, однако, не утвердился в Константинополе и оказался неудобным для самого Петра: стал интриговать против него в Александрии с целью занять его место.

Факт этот весьма ясно говорит о притязаниях александрийской кафедры по отношению к константинопольской. Против этого, собственно, и направлено 3 правило второго вселенского собора, хотя и выражено в деликатной форме. 3 правилом требуется, чтобы епископы вообще не выходили в деле власти из пределов своего диоцеза. Но ясно было, против кого направлено было это правило: притязания на власть вне своего диоцеза заявил в то время только александрийский епископ. Как отнесся к этому постановлению Тимофей александрийский, точно неизвестно.

Есть указания, что он уехал с собора, не подписав, по крайней мере, части его определений.

Со второго вселенского собора константинопольский патриарх занял второе место; первое предоставлено было римскому епископу. Египет, в пору расцвета своей церковной жизни, никак не мог помириться с этим правилом, так как оно направлялось против епископа александрийского. Несмотря на то, что это правило не затрагивало, по-видимому, римского епископа, ибо оставляло за ним первенство, тем не менее оно и его било, и тем обиднее, что било, так сказать, негласно. По особенностям своего положения римская кафедра должна была стремиться обосновать свои прерогативы на церковном своем значении, а здесь, в правиле второго вселенского собора, римский епископ провозглашался первым только по значению самого города Рима как древней столицы. С этой точкой зрения Рим никак не мог помириться. Таким образом, создавались два союзника против возвышения Константинополя: Александрия и Рим. Точка зрения римских епископов в данном случае была очень странна. Ополчаясь против вселенских преимуществ Константинополя, Рим говорил, что он отстаивает никейский канон. Но этот канон вовсе не затрагивал указанного церковного вопроса, так как в 325 году и самого Константинополя, как нового Рима, еще не существовало, и было, следовательно, очень странным ссылаться на никейский канон, когда сам объект, т. е. Константинополь, в последнем смысле в правиле не

упоминается. Никейский собор лишь обсуждал положение александрийского епископа в его диэцезе, а никак не устанавливал распорядка главных кафедр; он говорил лишь о древних привилегиях. И, однако, борьба велась под знаменем стояния за 6 канон I вселенского собора.

Буквальный смысл 3 канона Константинопольского собора предоставил константинопольской кафедре весьма большую честь, но ни малейшей власти: епископ столицы не был изъят даже от иерархической зависимости от своего митрополита, епископа ираклийского. Но Нектарий константинопольский умел вести дела так, что буквальное толкование канона скоро сделалось невозможным. Еще арианские епископы столицы создали достаточное количество прецедентов, которыми можно было воспользоваться и их кафедральным преемникам. Еще Македонии ставил епископов в соседние епархии с Константинополем; митрополия Геллеспонта, Кизик, с давних пор была замещаемая из Константинополя: открывалась, следовательно возможность вмешательства в дела асийского диэцеза. Сам Нектарий получил от Амвросия медиоланского письмо – с просьбой о низложении митрополита никомидийского Геронтия, поставленного Элладием кесарийским; следовательно от запада исходило косвенное признание прав Константинополя над понтийским диэцезом.

Несомненно, что стремления антиохийских отцов (333) потерпели неудачу: как ни старались они воспретить апелляции к императору, но сама жизнь и обстоятельства не давали фактически осуществиться их стремлениям. Известен случай с Порфирием газским. Его церковное стадо подвергалось всевозможным гонениям со стороны язычников, и он, естественно, принужден был искать защиты у императора: не к собору же ему обращаться в этом случае. А император, естественно, мог осведомиться у константинопольского епископа о таком или ином положении церковных дел, как у лица, близко стоявшего к церковной жизни вообще. Таким образом, в ведении константинопольского епископа оказалась целая совокупность дел. А так как по древним церковным правилам епископы, даже облеченные привилегиями, должны были решать дела *synodaliter*, а не единоличной властью (это отразилось даже и на языке посланий: обыкновенно в начале последних употреблялось 2 лицо ед. ч., а далее имелось обращение в роде «вы», или «вы, святейшие»), то и константинопольский епископ должен был выработать такой собор. Созывать же собор было не во власти константинопольского епископа, ибо он был лишь *επαρχιώτης* (суффраган) епископа ираклийского, от которого и зависело созвание собора. Таким образом, собор константинопольского

епископа не мог быть ни епархиальным, так как на него не приглашались все епископы провинции, ни диэцезальным, ибо на нем не участвовали все епископы фракийского диэцеца: это был лишь *σύνοδος ἐνδημοῦσα*. По смыслу греческой терминологии *ἀποδημεῖν* значило отсутствовать. Посему и *σύνοδος ἐνδημοῦσα* состоял только из тех епископов, которые в данный момент почему-либо находились в столице, и компетенция такого собора не могла иметь определенных границ. Сюда могли попадать дела самых разнообразных диэцезов, и подобные явления начались очень рано.

Нужно иметь в виду, что выбор, упавший на тарсского сенатора Нектария (381–379), был удачен. В лице его восшел на константинопольскую кафедру не великий богослов, а человек, умудренный опытом, умевший вести дела чрезвычайно тактично. При нем в 394 г. был собор при участии епископов, между прочим и александрийского Феофила и антиохийского Флавиана, – под председательством самого Нектария. В этом можно видеть возвышение константинопольского патриарха. На это, впрочем, можно возразить то, что собор был в его епархии и поэтому председательство принадлежало ему по праву. Подобное же явление мы наблюдаем и в споре из-за боцрской кафедры двух епископов, Агапия и Вагадия. Обсуждалось на константинопольском соборе дело, касавшееся диэцеца *Oriens*. Решение его, – достойно замечания, – принимается даже такими лицами с сепаратистскими мнениями, как Феофил александрийский.

При Златоусте (398–405) права Константинополя фактически распространялись на Фракию с 6 провинциями, Асию с 11 и Понт с 11, – всего 28 провинций. Таким образом, фактически Константинополь перешел границы, указанные собором 381 года. Златоуст проявлял свою деятельность фактически: он должен был прибыть в Ефес, чтобы поставить там епископа или, лучше сказать, экзарха; здесь же он низложил и 6 епископов асийских, повинных в симонии. В конце концов состоялся собор в Дубе (403), низложивший Златоуста. Этот собор был глухим протестом против константинопольского епископа с его привилегиями и попыткой возвратиться к начальным (древним) порядкам. Присутствовавший на соборе Феофил александрийский делал вид, что он как будто присутствует на обычном епархиальном соборе – под председательством епископа Павла ираклийского. Однако все это не отразилось на власти константинопольского епископа.

При Аттике (406–425) власть Константинополя проявлялась в тех же размерах. Он назначил епископа в Никею (в Понте асийском); он, наконец, преемственно переводил епископа Сильвана сначала на кафедру

филиппопольскую, а затем в Троаду. Дело в этом направлении зашло так далеко, что в 421 году был выхлопотан у императора Феодосия младшего закон, по смыслу которого никакие церковные действия в Азии, Фракии и Понте не могли происходить без ведома константинопольского епископа. При римском папе Бонифатии I (418–422) были даже попытки подчинить константинопольской кафедре восточный Иллирик.

При Сисиннии (426–428), муже, по сказанию историков, святой простоты и простой святости (*vir sanctae simplicitatis et simplicis sanctitatis*), дело было приняло обратный ход. Город Кизик не принял поставленного константинопольским епископом епископа. Скоро представителем древнего строя александрийским патриархом одержана была новая победа. При Кирилле александрийском был низложен константинопольский патриарх Несторий (428–431) как еретик. Инициатива принадлежала александрийскому епископу; он же председательствовал и на соборе. Это выдвигало значение александрийского патриарха. Что в этом деле руководила последним не одна догматическая сторона дела, это можно выводить из предшествовавшего. Преемник Нестория, Максимиан (431–434), человек не особенно деятельный, стоял в нравственной зависимости и даже, может быть, пользовался руководством александрийского патриарха.

Но уже при св. Прокле (434–447) дело константинопольского патриарха пошло опять на повышение. Впрочем, из Рима косвенно поддерживали Александрию. Там высказывали то мнение, что с Проклом согласны в догматическом отношении, но не в отношении управления. Последний удар против константинопольского патриарха направлен был на разбойничьем соборе (449), когда осужден был Флавиан (447–449), а епископом константинопольским был поставлен Анатолий.

Можно сказать, что возвышение константинопольской кафедры до положения действительного экзархата является делом Анатолия константинопольского (449–458). В первый раз Анатолий явился в Константинополь в качестве диакона и апокри-сиария александрийского патриарха Диоскора. Это был человек дела, отлично пользовавшийся обстоятельствами времени, прошедший настоящую практическую школу. Решившись бросить своего архиепископа (который никак не мог ожидать такого шага от своего апокрисиария), Анатолий извлек из обстоятельств все возможное для возвышения своей кафедры.

Правило 28 Халкидонского собора послужило краеугольным камнем значения и могущества константинопольской кафедры, хотя оно, собственно, только разъясняет 3 правило II вселенского собора. Особенно

важно самое начало 28 правила Халкидонского собора, в котором отцы собора точно и подробно выяснили, какой смысл нужно соединять с кратко выраженными понятиями 3 правила II вселенского собора, и установили, в частности, что римская кафедра обязана своим возвышением столичному положению города. На этом основании решили, что константинопольская кафедра стоит того, чтобы ее почтить равным преимуществом и сделать вторым Римом. За константинопольским патриархом права его были утверждены в отношении к трем ди-эцезам: фракийскому, асийскому и понтийскому. Митрополиты в них поставлялись константинопольским епископом.

Не для всех отцов этот заключительный результат предносился, когда начался собор. По поводу нескольких дел в предшествующих правилах Халкидонский собор предоставил константинопольскому патриарху преимущества не довольно твердые (пр. 9). Против опасения, что какой-нибудь епископ причислит к своей епархии соседние приходы, сказано, что этот епископ, бесспорно, удерживает власть над ними, если управлял ими в течение 30 лет. А если другой епископ считает себя обиженным, – говорится далее, – то он имеет право жаловаться на соборе. Если же и сам митрополит присвоит приход, то жаловаться на соборе неудобно: митрополит председательствует. На него предоставляется жаловаться или экзарху, или кафедре константинопольской. Этим были поставлены в сопсурс константинопольский патриарх и экзарх. Выражение, употребленное здесь, было такого рода, что, если, например, во фракийской епархии возникало пререкание между адрианопольским Митрополитом и епископом, то епископ обращался в Ираклию или в Константинополь, т. е. или к экзарху или к константинопольскому патриарху. Точно также, если возникали пререкания между архиепископом тианским и его подчиненным епископом, то опять можно было обращаться в Кесарию к экзарху или в Константинополь. Но в 28 правиле IV вселенского собора права константинопольской кафедры в пределах трех диэцезов были твердо установлены, и в этом пункте не могло быть недоразумений. Вообще положение кафедры к этому времени было таково, что Анатолий легко воспользовался обстоятельствами для ее возвышения.

На Халкидонском соборе выяснилось, какие громадные успехи сделал епископ Константинополя в распространении своей власти. 1) Многие епископы ефесские были рукоположены в Константинополе или константинопольским патриархом, хотя это и возбуждало неудовольствие в ефесах. 2) Фалассий, епископ Кесарии каппадокийской, также был

избран и рукоположен константинопольским патриархом Проклом, и перед избранием его являлись в Константинополь кесариинцы просить себе епископа.

Таким образом, два экзарха стояли в фактической зависимости от константинопольской кафедры и поэтому могли быть рассматриваемы не как равноправные с константинопольским архиепископом, а как зависящие от него митрополиты. Многие митрополиты асийского и понтийского диэцезов заявляли, что и они и их предшественники поставляемы были патриархом константинопольским. Было сказано даже, что в каждую область митрополит рукополагается от этого престола, что по правилам и давнему обыкновению константинопольский престол имеет эти права. И Анатолий константинопольский в письме ко Льву I ссылался в защиту такой практики на 60–70-летнюю давность. Равным образом епископы никомидийский и никейский (Вифиния I, II) по спорному вопросу обращаются к суду не епископа кесарийского, а в Константинополь. Таким образом выясняется, что слагавшиеся экзархаты и понтийский и асийский уже фактически не существовали, находились в состоянии разложения, что диэцезы представляли теперь не сплоченное целое, а слабый агрегат отдельных митрополий, тяготевших не к своему диэцезальному центру, а к Константинополю.

Этого мало: права и виды Константинополя шли еще дальше, – проникали во внутренние дела отдельных митрополий. Например, в вифинской митрополии существовала василинополь-ская епископия (пригород Никеи), стоявшая в зависимости не от Никомидии, а от Константинополя. Митрополит анкирский добровольно отослал митрополита гангрского на поставление в Константинополь, не желая подвергать себя суду (вероятно, за нарушение закона императора Феодосия в пользу Аттика константинопольского).

Таким образом, Халкидонский собор представляет нам константинопольскую епископию в такой ее момент, когда выясняется ее тенденция превратиться в обширную, обнимающую три гражданских диэцеза, митрополию. И Анатолий константинопольский мог, поэтому, не без эффекта, с видом правдивости утверждать, что по определениям Халкидонского собора константинопольская кафедра скорее теряет, чем приобретает, что по обычному праву епископ константинопольский совершал больше хиротоний, чем сколько предоставлено ему святейшим собором.

Наконец, выясняется, что не имея собственной митрополитанской области, константинопольский епископ не мог держать и епархиальных

соборов, но зато он держал так называемые *σύνοδοι ἐνδύμοῦσαι*, на которые приглашались епископы, проживавшие в Константинополе по своим делам. Очевидно, состав их мог быть самый неопределенный; не обнимая в целом ни одного диэцеза, они имели случайных представителей от нескольких, и потому присвоили себе весьма широкую компетенцию. Отцы собора с удивлением, далеким от удовольствия, узнали, что Анатолий константинопольский, следуя этому обычаю, принял к рассмотрению дело епископов Фотия тир-ского и Евстафия виритского, подлежащих юрисдикции архиепископа антиохийского, – и решил это дело, и Максим анти-охийский, присутствовавший в это время в Константинополе, не был даже приглашен на разбор дела; что еще прежде, когда клирики, отлученные Ивою эдесским и апеллировавшие к законному экзарху, Домну антиохийскому, прежде чем он мог произнести приговор, перенесли свое дело на суд Флавиана константинопольского, последний не отказался от его расследования и не возвратил процесса *ad forum legitimum*, но передал его на суд уполномоченных епископов Финикии, на соборе которых в качестве посла присутствовал и константинопольский диакон Евлогий. Если мы прибавим ко всему этому, что Максим антиохийский, вопреки всяким обычаям, посвящен был в Константинополе Анатолием, то увидим, как далеко за границы канонически дозволенного простерли свою компетенцию архиепископы константинопольские. Очевидно, правило константинопольского собора 381 г. о диэцезах к тому времени стало мертвой буквой, перешло в разряд законов давно умерших.

Образ действий константинопольских епископов имел за себя и давность, и обычай, и целесообразность, и собор Халкидонский дал лишь санкцию этим нелегальным прецедентам, когда по просьбе константинопольских клириков издал знаменитое 28 правило о преимуществах константинопольской кафедры. И нельзя не отдать чести: момент был выбран удачно. Патриарх александрийский был к этому времени низложен, и эта кафедра оставалась не замещенной. Ювеналий, патриарх иерусалимский, вследствие связи с Диоскором едва ли твердо сидел на своем вновь созданном престоле. Экзарх ефесский Стефан, от которого можно было ожидать более сильного сопротивления, был низложен. Митрополит ираклийский вовсе не присутствовал на соборе. Максим антиохийский находился в таком состоянии, что малейший поворот пера привел бы его к лишению престола: его предшественник Домн был жив, хотя на его кафедру и возвели Максима. А новый проект, видимо, имел на своей стороне симпатии простых митрополитов,

предпочитавших непосредственную зависимость от Константинополя подчинению Ефесу или Кесарии. И предложение константинопольского клира было принято и подписано. В ряду подписей мы не встречаем имени Фалассия кесарийского. И это довольно понятно: нелегко ему, сменившему сан префекта претории на степень епископа кесарийского, было отказаться навсегда от древних привилегий своей церкви и стать в разряд простых митрополитов. Фалассий кесарийский, не подписываясь под 28 правилом Халкидонского собора, надеялся на более благоприятные результаты от того сопротивления, которым должны были встретить это правило легаты папы Льва Великого; но его надежды оказались совершенно напрасными, а собственное положение не позволяло ему поддерживать оппозицию. Сам Фалассий был поставлен в Константинополе, и к тому же его репутация была потрясена его союзом с Диоскором. Сопротивление с этой стороны поэтому не могло быть упорно и продолжительно.

И действительно, Фалассий примкнул к канону при его вторичном чтении на соборе. Он выразился неопределенно в том предположении, что можно пойти к архиепископу Анатолию и устроить свои дела. Но и это ему не удалось, и 28 правило получило утверждение на соборе.

Правила Халкидонского собора определяют патриархат с диэцезальным собором как третью церковную инстанцию, к которой можно апеллировать на приговоры митрополитов и епархиальных соборов. В соответствии с этим, предоставляя святейшему престолу нового Рима, удостоившегося чести быть городом царя и сената, равные преимущества с престолом древнего Рима, так, чтобы константинопольский был вторым по римском, собор усваивает константинопольской кафедре и власть вполне аналогичную с правами древнего Рима: подчиняет ему три диэцеза – понтийский, асийский и фракийский. Но права митрополитов в этих диэцезах остаются неприкосновенными: «каждый митрополит упомянутых диэцезов с епископами своей епархии да рукополагает епископов епархии, как предписано божественными канонами». Все митрополиты избираются по канонам епископами своих епархий и представляются константинопольскому патриарху, который утверждает и рукополагает их. Исключение сделано только для епископов у варваров, у инородцев, поселившихся в этих диэцезах. Неустроенность этих епархий заставила непосредственно подчинить их Константинополю, а не митрополиту. Замечательно, что на этом правиле основывалось (впоследствии) право Константинополя на русскую церковь, хотя тогда русской церкви еще не существовало. Сделано было перетолкование этого

правила: проведена была черта на север через Черное море; все народы направо от черты (к востоку) отнесены к диэцезу понтийскому, а жившие налево (к западу) к диэцезу фракийскому.

Таким образом, митрополиты кесарийский, ефесский и ираклийский по своим правам ничем от других митрополитов не отличаются; их неокрепшие прерогативы теперь были погребены навеки. Взамен действительных прав впоследствии их наградили только звонкими титулами: митрополит кесарийский – экзарх Понта и Каппадокии и $\rho\rho\omega\tau\theta\rho\upsilon\omicron\varsigma$; ему усвоено право поставлять константинопольского патриарха в случае болезни или отсутствия митрополита ираклийского. Второе место занял митрополит ефесский, носивший титул экзарха асийского диэцеза. Митрополит ираклийский удержал за собой обычную привилегию – поставление константинопольского патриарха, если он избирался не из епископов, в противном же случае совершал обряд настолования, – и получил титул: экзарх всей Фракии и Македонии.

Как третья церковная инстанция в церковных делах своих диэцезов, константинопольский патриарх в принципе стоит совершенно на равной степени со своими собратьями – другими патриархами. Но на деле сделано одно весьма важное ограничение, которое, несомненно, должно было повести к возвышению константинопольского патриарха над всеми другими. В спорных вопросах от суда митрополитанских соборов дозволено было (9, 17) апеллировать или к экзарху соответствующего диэцеза и его собору, или же к престолу царствующего града Константинополя, – альтернатива, открывавшая для последнего весьма широкую возможность вмешательства в дела других патриархов и – проявления своего первенствующего авторитета над ними. С тех пор как экзархи стали в указанное положение, апелляция к ним перестала быть даже вероятной. Халкидонский собор был созван в такую эпоху, когда термины: экзарх, патриарх и другие, не были строго установлены и разграничены и не получили еще своих характерных черт; так, например, Домна, патриарха антиохийского, называли и патриархом и экзархом. В этой параллели названий заключалось зерно развития власти и значения константинопольского патриарха. Открывалась возможность, чтобы лица, недовольные своим экзархом, обращались в Константинополь, и таким образом константинопольский патриарх становился апелляционной инстанцией всего востока даже по делам всех других патриархов. Не доставало лишь того, чтобы константинопольская кафедра формально была объявлена апелляционной инстанцией по делам других патриархов. Эту прерогативу предоставила ей новелла Юстиниана от 530 г., и тогда

константинопольский епископ стал к другим патриархам в отношении, напомиравшее авторитет *praefecti urbis* или *praefecti praetorio* в отношении к викариям диэцеца.

А до этого времени константинопольские патриархи успели проявить свой авторитет над александрийским в низложении Иоанна Талаи и возведении на его место Петра Монга, потом в поставлении на ту же кафедру в 519 г. Павла. В Константинополе всеми мерами пытались добиться того, чтобы новый патриарх рукоположен был в самой столице, но ввиду решительного протеста папского легата Епифаний константинопольский должен был отправиться для хиротонии в Александрию. Над патриархатом антиохийским авторитет Константинополя проявился в рукоположении Стефана антиохийского и затем Иоанна, митрополита тирского, без всякого ведома антиохийского патриарха Каландиона.

Таким образом, невидный суффраган митрополита ираклийского стал во главе иерархов востока, преемников Петра и евангелиста Марка, и даже выше их, и кафедра, которая в доказательство своих прав могла предъявить лишь политическое значение столицы, но ничего чисто церковного, затмила собой древние апостольские престолы Александрии и Антиохии.

Борьба, которую вели против Константинополя александрийские архиепископы, была столь же упорна, сколько и бесплодна – потому, что они были в ней одиноки. Значение константинопольской кафедры не было делом личных дарований ее отдельных предстоятелей: оно было плодом церковного состояния востока, или лучше – недостатков греческой расы. Александрийские иерархи могли одерживать какие угодно блестящие частные победы, но корень возрастающего значения Константинополя заключался в слабости правовых инстинктов восточного населения и в недостатке единства действия. Против этого зла были бессильны все стратегические таланты пат-риархов Александрии.

В самом деле, начало внутреннему усилению константинопольской епископии положено тем, что многие митрополи-танские города отказались от выборов местных епископов и передали это дело в Константинополь. Это было такое самоограничение, которое на западе едва вероятно. Правда, за константинопольским епископом стояла сильная власть императоров востока, готовая поддержать авторитет его в этом деле. Н нельзя преувеличивать значения этой поддержки. Могли же антиохийские павлиниане поддерживать свой раскол до тех пор, пока он не пришел к своему естественному исходу. Равным образом могли же жители Кизика отстоять избранного ими епископа, несмотря на давний

обычай и императорский закон, и поставленный константинопольским архиепископом Прокл должен был остаться в Константинополе, а Далматий удержал за собой кафедру. Таким образом, и на востоке можно было сохранить избранного епископа, несмотря на противодействие властей; но все несчастье состояло в том, что греки способны были поддержать любимого пастыря уличной демонстрацией или даже бунтом, но не способны были выдержать продолжительную осаду за свои нарушенные церковные права. В Риме Либерия отстояли, несмотря даже на целые годы его ссылки. В Константинополе из-за низложенного Павла произошло восстание, но затем примирились и с Македонием. После первого изгнания Златоуста волнение приняло столь опасные размеры, что он был восстановлен на кафедре; но когда его низложили во второй раз, то за его интересы стала только ничтожная горсть иоаннитов: большинство примирилось с Арсакием. За Македония II в Константинополе произошло восстание, которое едва не стоило Анастасию короны; но затем патриарх был все-таки низложен и его кафедру занял Тимофей. Словом, греки умели стоять за догматические идеи, которые не умирают и могут храниться в глубине сознания до их торжества целые десятилетия, но им не доставало выдержки в борьбе за людей, которые умирают, и за права, которые выходят из употребления вследствие нарощения фактов противоположного характера.

Другое явление, также предполагающее слабое развитие чувства законности, – это частые апелляции к императору. Это зло должно было поднять значение Константинополя, несмотря ни на какое бескорыстие его предстоятелей: императоры, естественно, поручали разбор подобных апелляций епископам столицы, даже вопреки их желаниям. Против этого явления борьба могла вестись успешно только снизу, а не сверху. На западе соперничающие епископы боцрские, конечно, поплатились бы самым объектом своего спора за апелляцию в Константинополь помимо диэцезального собора, и эдесские клирики погубили бы свое дело безвозвратно своей апелляцией к Флавиану.

Не то было на востоке. Здесь епископы, видимо, равнодушно относились к таким правонарушениям. Поэтому архиепископы константинопольские имели против себя единичные голоса затронутых непосредственно иерархов, и за себя – апатию огромного большинства епископов, которые привыкли тянуть врознь и не расположены были к коллективному сопротивлению. И победа осталась за иерархом столицы.

б) Александрийский патриархат

Александрийская церковная жизнь исторически сложилась

своеобразно. Существует сказание о том, что ев. Марк учредил 12 пресвитеров, которые одного главного поставили во епископа. Отсюда получается такое воззрение, что пресвитеры в Александрии имели право хиротонии. Но в этом сказании употреблена не нынешняя терминология. Все епископские силы были сосредоточены в Александрии, и здесь церковная жизнь Египта имела свой центр. Остатком древнейшего строя было то, что епископ александрийский выступил митрополитом для всего диэцеца египетского, хотя христианство из Александрии уже распространилось по всему огромному пространству Египта. В Фиваиде ближайшие епископы собирались на соборы, обсуждали дела, избирали епископов, но хиротония все-таки принадлежала епископу александрийскому, который, таким образом, был в строгом смысле митрополитом Египта. Поэтому, как только против александрийских церковных отношений произошло в начале IV в. восстание, Мелитий ликопольский принял титул архиепископа и приступил к рукоположению епископов, поставляя их не только в отдаленных, но даже и в ближайших к Александрии местах. Возникший отсюда спор на первом вселенском соборе решен был в пользу александрийского епископа. Последний был признан стоящим во главе всей египетской Церкви, а другого, подобного ему епископа, там не было.

Тот, кто впоследствии назывался патриархом александрийским, во время мелитианского раскола и вообще в цветущую пору церкви александрийской именовался архиепископом, обычно же он назывался в Египте папой. Архиепископом он называется и в веронских документах; этот титул архиепископа в приложении к александрийскому епископу встречаем и у Афанасия. В сущности, в приложении к александрийскому епископу наименование патриарха – неудобно: оно не соответствует объему его власти. Константинопольские патриархи только еще стремились к подчинению своей власти трех диэцезов, а александрийские епископы имели уже такую власть в Египте, Ливии Пентаполе, и власть самую сильную. Но это не была «*potestas ordinaria*». Они имели право рукополагать всех подчиненных епископов. *Potestas ordinaria* подчиняет епископу всех лиц, и мирян и пресвитеров, – власть, к которой в древности никто не смел и стремиться, и только Ватиканский собор с обычной эквилибристикой мог посягнуть на это преимущество, канонически обосновать его. В древнее время клирики подчинялись власти епископа, но не митрополита; распоряжения последнего они имели право не исполнять; следовательно, в древнее время архиепископы могли стремиться к меньшему объему власти, не к власти епископа, а к власти митрополита. В

диэцезе египетском все епископы подчинены были папе александрийскому: фактически до 100 епископов получали его хиротонию. Это преимущество принадлежало папе александрийскому если не всегда *de jure pro-prio*, то – *de jure delegato*. Где нет митрополитов, там не может быть и патриархов. Александрийский папа был поэтому (фактически) митрополитом над огромной вверенной ему территорией, но не мог быть и не был патриархом, ибо не было подведомственных ему митрополитов.

Некоторые ученые, даже согласные с тем, что в IV веке дело обстояло именно так в Александрии во время Никейского собора, предполагают, что эта система впоследствии изменилась и так получились митрополиты. Если действительно дело не сводится только ко времени арабского и турецкого владычества, когда митрополиты и патриархи держались только номинально, а относится к эпохе процветания Александрии, то в сущности понятие митрополит употреблялось [в применении к порядкам египетской церковной жизни] или по недоразумению, или по произвольному перенесению отношений одного места на другое.

Недоразумение покоится, главным образом, на одном месте послания Синесия, епископа птолемаидского, к Феофилу александрийскому, где Синесий прилагает себе титул митрополита [ер. 66: τὰ μῆτρῶα τῆς πόλεως δίκαια ¹⁶⁶]. В действительности же оказывается, что это имя прилагали ему пасомые, а не он сам. Он заявляет, что одного заштатного епископа он принимал частным образом с таким почетом, что его собственные пасомые отзывались с негодованием и говорили, что он не должен так поступать. Граждане Птолемаиды вправе были назвать свой город митрополией, потому что она была таковой в гражданском отношении и для них епископ их города имел большее значение, чем епископ принимаемый. Здесь, очевидно, простой счет между городами, а не доказательство того, что Синесий был митрополитом.

Второе основание заключается в том, что, читая пригласительную сакру императора Феодосия Младшего на Ефесский собор, где повелевается взять митрополитов и епископов, выводят, что тогда существовал в Александрии митрополит. Но это предположение совершенно произвольно. Если бы Ефесский собор собирался в порядке нашего времени, то в Константинополе было бы заготовлено большое количество бланков, а в канцелярии надписаны были бы имена. Совершенно случайно сохранился до нашего времени бланк, адресованный Кириллу александрийскому ¹⁶⁷. Но текст был выработан не для одного епископа, а для всех; следовательно, невозможно предполагать, что там

предусмотрены были все епископские отношения и что дело изменилось при преемниках Кирилла.

Что митрополитов в Египте в это время действительно не существовало, на это указывают многие факты. Прежде всего, митрополитство предполагает при митрополите епархиальный собор, но в Египте он не был собираем. От Феофила сохранилось несколько посланий, разъясняющих порядок суда в то время. Чтобы оценить значение заключающихся в них данных, нужно не упускать из виду, какие права и обязанности в этом случае обычно соединялись со званием митрополита. Было уже упомянуто, что епископ есть *potestas ordinaria*, т. е. лицо, хиротонисующее пресвитеров и диаконов в пределах своей епископии и имеющее право духовного суда над клириками и мирянами. Миряне, правда, могли быть судимы и пресвитерами, а епископ являлся апелляционной инстанцией, в которой можно было обжаловать решение пресвитеров. Но в спорах пресвитеров епископ являлся непосредственным судьей. Митрополит же, кроме того, что он был епископом, являлся двойной инстанцией: он во-первых, являлся судебной инстанцией по суду над епископами, и, во-вторых, апелляционной инстанцией по жалобам клириков и мирян на суде епископов. Кроме права хиротонии и суда, митрополиту принадлежит еще право «визитации» – известного надзора за епископами. Он притом делал распоряжения на всю епархию в делах, не терпящих отлагательства, но потом заявлял об этом на следующем соборе, который утверждал или отвергал его распоряжения, так что все они носили провизорный характер. Когда епископ имел подчиненных епископов, которых рукополагал, судил и принимал апелляции, такой епископ был уже митрополитом.

В городе Никополе (ныне Сиут) возникло дело по многим жалобам на несправедливые действия местного епископа Аполлона. Если бы в Никополе был свой митрополит, то епархиальный собор должен бы был высказаться по этому поводу. Все дело касалось Аполлона, совершившего несколько хиротоний поспешно: рукоположенные лица оказались связанными браками, незаконными с точки зрения церковной, но вполне законными с точки зрения гражданской власти. Дело пошло на суд Феофила александрийского, который для решения этого дела послал Аммона, снабдив его своей инструкцией о том, что он должен исследовать. Например, одно хиротонисованное лицо обвинялось в том, что было женато на близкой родственнице, что и не оспаривалось. Но брак был заключен до крещения и до крещения умерла жена. По мнению Феофила, обвинение против Аполлона в этом случае несостоятельно. Если

бы затем оказалось, что клирик показал неверно, то он сам подлежал низвержению, а Аполлон опять-таки не виноват, если бы доказал, что это ему не было известно и при хиротонии ему об этом никто не заявил. Таким образом, для решения дела, не затрагивающего каких-либо отношений между епископами, посылается делегат от александрийского епископа. Но это был не единственный случай. Если бы в Александрии были митрополиты, то они должны были решать дела или собственной властью или на местных соборах.

То же явление наблюдается в переписке Синесия. В одном местечке [в селениях Палевиске и Идракепо случайным обстоятельствам открылась кафедра епископа, так сказать, самовольно, помимо воли александрийского епископа [и был поставлен туда без соблюдения обычных канонических требований Филоном киренским Сидирий]. Во время арианских смут на киренскую кафедру потребовался энергичный человек, боец. Такой и был избран Афанасием александрийским в лице Сидирия. Но когда этот епископ состарился, он опять удалился в отдаленный уголок Ливии. Никогда до него в этом месте не было епископов. Когда упомянутый епископ скончался, то жители заявили, что они желают быть причисленными к Эритре, епископом которой, Павлом, они были довольны. У Феофила возникла мысль открыть кафедру в этих деревнях, и Синесию было поручено уговорить жителей, чтобы они избрали себе нового епископа. Но они умоляли не делать их сырыми при жизни отца. Несомненно, что и учреждение кафедры подлежало бы ведомству Синесия, если бы он был митрополитом. Однако он являлся лишь делегатом по поручению Феофила александрийского. Здесь пришлось ему согласиться с воплями жителей и просить Феофила не открывать новой кафедры. Затем он решил здесь другое дело между Павлом и Диоскором дарданским. Дело шло о владении каким-то спорным пограничным местечком. Здесь Павел оказался неправым и сознался. Диоскор пошел на всевозможные сделки, и дело кончилось миром. Но потом еще явилось дело о церковной растрате, которое он мог решить своей властью; но и об этом деле он донес Феофилу александрийскому [ер. 67].

В другом письме дело касалось хиротонии епископа. Не в городе, а в селении (κώμη) Ольвии скончался епископ. Надо было подыскать заместителя. Сюда опять прибыл Синесий по поручению Феофила. Кандидатов было много, но все остановились на одном достойнейшем, замечательном святостью своей жизни, который был известен и Синесию, – Антонии. Кроме Синесия здесь были налицо еще два епископа; один из них уже хиротонисал избранного во пресвитера и дал о нем самую

лестную аттестацию. Таким образом, было все для законности поставления епископа, было получено утверждение и со стороны присутствовавших епископов, а их было три, что по правилам вполне достаточно для хиротонии епископа. Если бы Синесий был птолемаидским митрополитом, то он мог бы утвердить избрание и хиротонисать избранного, между тем в письме к Феофилу он говорит: «Теперь для совершения этого дела не достает самого главного – твоей священной руки; в ней нуждаются ольвиаты, а я – в твоих молитвах». Это свидетельствует, что Синесий, как не митрополит, не пользовался ни митрополичьим правом суда, ни митрополичьим правом хиротонии [ер. 76].

Таким образом, нет данных утверждать, что в Александрии были в то время митрополиты. Остается во всей силе тот тезис, что александрийский патриархат был громадной митрополией. Здесь александрийский епископ добился того, к чему стремились все, но не достигали. Папа александрийский есть лишь номинальный патриарх, в действительности же он был митрополитом.

Этот строй александрийской церкви имел важное влияние и на другие стороны церковной истории. Весьма вероятно, в историческом ходе было бы меньше путаницы, если бы строй александрийской церкви не был так своеобразен. На Ефесский собор вызваны были митрополиты с немногими епископами. Кто был знаком со строем александрийской церкви, тот понимал, что, если строго руководствоваться буквой императорского предписания, то Кирилл поступил неправильно: он должен был явиться с немногими епископами. И когда он явился с 50 епископами, то восточные закричали на это, как на нечто незаконное. Однако с высшей исторической точки зрения здесь не было ничего особенного. Это была лишь случайность, что александрийская церковь была всего только митрополией. Ее вполне можно было разделить на 9 митрополий, так что 45 епископов (9x5) как раз соответствовали тому числу, с каким явился Кирилл.

Таким образом, в александрийском экзархате патриаршество не привилось. Египет остался при прежней форме правления. Убеждение в главенстве александрийского епископа было убеждением всех епископов египетских, и когда Диоскор александрийский впал в ересь, египетские епископы оказались как бы без вождя. Без александрийского епископа они отказывались от участия во всех важных делах: так, между прочим, они отказались подписать брос Халкидонского собора на том основании, что они все делали под руководством своего архиепископа александрийского.

И отказались не только сторонники Дио-сгора, но даже и противники его. Таким образом, здесь для развития патриархата был положен предел.

в) Антиохийский и иерусалимский патриархаты

В Антиохии дела обстояли с идеальной правильностью. Развитие антиохийского патриархата не подвергалось никаким потрясениям. Но, к несчастью, Антиохии как бы на роду было написано не расти, а малиться. Заняв не второе, а третье место в списке патриархатов, она была сдвинута и с этого места вследствие возвышения Константинополя. Кроме того, она должна была выделить из себя новый патриархат – иерусалимский.

Происхождение иерусалимского патриархата является делом одного лица – Ювеналия иерусалимского, хотя прецеденты были и раньше, только неудачные. Возвышение иерусалимского епископа имело в своей основе чисто церковные воззрения. Разрушенный до основания при Адриане, Иерусалим влачил жалкое существование под именем Элии Капитолины. Значение – политическое – этого городка было так ничтожно, что епископ иерусалимский должен был занять скромное место суффрагана митрополита Кесарии палестинской. Но память о древней славе этой скромной кафедры живо сохранялась в христианской церкви: здесь Элию Капитолину игнорировали и знали только Иерусалим. Поэтому епископ «апостольского иерусалимского престола» разделял с кесарииским митрополитом честь председательства на соборах; Оригена вместе рукополагают и кесарийский Феоктист, и иерусалимский Александр. На соборе Антиохийском 272 года иерусалимский епископ занимает место выше кесарийского. И замечательный факт: Евсевий, сам митрополит кесарийский, в своей истории сообщает непрерывный ряд епископских пре-емств на иерусалимской кафедре – и не делает этого относительно кафедры кесарийской. Авторитет иерусалимской церкви в его глазах был так велик, что он представляет собой превосходящую славу пред какой-то Кесарией.

Никейский собор по собственному почину санкционировал это освященное преданием уважение к иерусалимской кафедре, предоставив епископу Элии последование чести с сохранением канонической власти над ним кесарийской митрополии. Вероятно в силу этого преимущества епископы иерусалимские поставляли епископов кесарийских. Вскоре затем обстоятельство по-видимому случайное высоко подняло значение епископа иерусалимского. Это было путешествие Елены в Святую землю. Последовавшее затем построение базилик обратило на епископа иерусалимской парикии внимание императора: Макарий иерусалимский получил от Константина золотошвейную столу и в письмах к нему

император титуловал его епископом Иерусалима и Палестины. Начавшиеся путешествия в Святую землю возвысили богатства иерусалимской кафедры еще более. И иерусалимские епископы очень скоро позволили себе вторжение в канонические права своего митрополита. Макарий рукополагает епископа ди-оспольского, его преемник Максим без всяких сношений с Кесарией созывает собор и принимает Афанасия в церковное общение. Тот и другой факт правонарушения остался без последствий. Но когда по стопам своих предшественников пошел и Кирилл и также вступил со своим митрополитом в состязание о первенстве, то был низложен – по какому-то пустому поводу – Акакием кесарийским. Кончилось, однако, тем, что Кирилл на соборе Константинопольском 381 г. был признан епископом Иерусалима, «матери всех церквей», и сидел выше епископа кесарийского. В 415 г. на соборе в Лидде епископ иерусалимский должен был занять второе место после кесарийского.

Главенство кесарийского митрополита над епископом иерусалимским долго было бесспорным фактом. Когда возникло дело вследствие спора Иеронима с Руфином о мнениях Оригена, и Иоанн иерусалимский, несомненный оригенист, обратился к посредству Феофила александрийского, то сам Иероним указал на неправильность его действий. Он говорил, что должно было бы обратиться к кесарийскому епископу; а если он считал его не беспристрастным, то перенести дело на суд следующей инстанции, к епископу антиохийскому, но никак не александрийскому. Итак, факт подчинения иерусалимского епископа митрополиту кесарийскому не подлежит сомнению.

Дальнейшие шаги были таковы, что кесарийский митрополит стушеввался. После споров оригенистов и Пелагия с Целестием наступило временное затишье, прерванное несторианской ересью и созванием Ефесского вселенского собора. На соборе мы не видим кесарийского митрополита, а значительное количество палестинских епископов явилось сюда под начальством Ювеналия, епископа иерусалимского. Дело ведется так, что Ювеналий занял высокое положение; епископы палестинские отзываются о нем, как о своем главном вожде. Так как Ювеналий сразу стал на сторону Кирилла александрийского, то он создал этим исключительное положение себе; он стал *persona gratissima* среди александрийцев, отстаивающих православное исповедание. Так как он стоял в зависимости от антиохийского епископа и стал на сторону его противника александрийского епископа, то этот шаг вменили ему в заслугу; за догматическую борьбу он был вознагражден на счет восточного

патриархата. После вопросов догматических был поставлен вопрос о границе епархий, и несколько областей, ранее подвластных антиохийскому епископу, очутились у иерусалимского.

Предвидеть это было нетрудно. Побочная сторона вопроса обрисовалась очень скоро. Возник вопрос об автокефальности кипрской церкви. На Кипре было несколько епархий, составлявших целую митрополию, и вопрос состоял в том, зависели ли они от антиохийского епископа, или были самостоятельны. Дело началось с жалобы кипрских епископов на антиохийского епископа, что он вмешивается в их дела. Если прочитать внимательно их заявления, то окажется, что кипрянам не удалось дать удовлетворительного ответа: они не подтверждали фактическими данными, что кипрские церкви были самостоятельны и сами ставили себе митрополита, а только заявляли, что так всегда было. Невозможно было в Ефесе собрать точные и подробные свидетельства по этому делу, и собор должен был принять их голословные заявления на веру и объявил кипрскую митрополию автокефальной, признав вторжения Иоанна неправильными.

Это являлось указанием на то, что все епископы, могущие представить доказательства своей независимости, могут воспользоваться благоприятными обстоятельствами. Таким был Ювеналий иерусалимский. Он повел дело столь решительно, что подчинил своей власти не только палестинские епархии, которые едва ли были в зависимости от антиохийского епископа, но также Финикию и Аравию. Иоанн антиохийский протестовал, но Ювеналий подкрепил себя императорским эдиктом, который наложил на Иоанна молчание. Такой образ действий возмутил даже Кирилла александрийского, который писал в Рим, побуждая к восстанию самого папу, чтобы он потребовал *statu quo* первого вселенского собора, что было неблагоприятно для Ювеналия. Но Ювеналий понимал силу обстоятельств. Догматический спор был не окончен, и Кирилл александрийский ради союза смотрел сквозь пальцы на этот захват.

Но антиохийские епископы не успокоились и воспользовались благоприятными обстоятельствами. Так как Ювеналий скомпрометировал себя союзом с Диоскором на разбойничьем соборе и на Халкидонском соборе подвергался опасности низложения, то он сделался уступчивым. Когда на Халкидонском соборе начались икономические рассуждения, то состоялось между антиохийским и иерусалимским епископами полюбовное соглашение, причем Ювеналий возвратил антиохийскому епископу Финикию и Аравию, а сам удовольствовался тремя

Палестинами. Отцы собора с удовольствием встретили это проявление духа мира и утвердили их соглашение. Уступчивость Максима антиохийского объясняется тем, что положение его было непрочно, так как предшественник его Домн был еще жив, и могло возникнуть дело, которое повело бы к тому, что законным епископом сделался бы Домн, а Максим должен был бы ждать на покое, пока Господь не призовет к себе Домна. Так как его положение было неблагоприятно, то ему желательно было, чтобы на него смотрели, как на человека уступчивого и приятного. Но когда после Халкидонского собора Максим утвердил свое положение, а Домн монастырское уединение предпочел общественной деятельности, Максим понял, что сделал промах, что мог потребовать большего, и другие епископы были недовольны его уступчивостью. Максим хотел дать делу обратный ход, завел сношения с римской церковью, но ему не удалось подвинуть папу. Соглашение на Халкидонском соборе было достаточно ярким, чтобы образовать пятый патриархат.

О титуле, конечно, не могло быть и речи, но, во всяком случае, сделался очевидным конец того порядка, который был установлен на первом вселенском соборе. Если от епископа Воскресения Христова зависели три Палестины, то он из епископа-суффрага-на делался сам архиепископом. Таким образом, Халкидонский собор доставил торжество иерусалимскому епископу: прибывши на собор епископом, он возвратился архиепископом или патриархом, хотя эти названия и не были легализованы.

На первых порах это доставило ему много хлопот: он должен был порвать связь с Диоскором и монофиситами, за что те обвиняли его в том, что он продал веру за патриаршество; они не желали видеть его в Иерусалиме, устроили несколько диких выходов против него, так что он должен был бежать из Иерусалима. Но он возвратился при помощи военной силы, восторжествовал и утвердился патриархом в Иерусалиме. Итак, пятый патриархат остался фактом.

2) Патриархат *Justinianae Primae*

В истории была еще попытка основать шестой патриархат или пятый восточный. Он обязан своим происхождением желанию императора Юстиниана I почтить место своего рождения, селение Ταυρήσιον. Он сделал его важным городом и назвал *Justiniana Prima*. Местоположение этого города неизвестно, но, может быть, он находился около Ахриды (древней Лихниды). С возвышением гражданского положения этого города, он возвысил и церковное значение его.

Дело создалось на чисто гражданской почве. Сделана была

историческая справка, по которой praefectus praetorio per Illyricum имел свое пребывание в Сирмии, а под натиском варваров он перешел в Фессалонику. Епископы Фессалоники пользовались правами патриарха (об этом говорит Феодор Чтец). Место рождения Юстиниана лежало в области, подчиненной епископу фессало-никскому. Юстиниан поставил на вид, что, так как нашествие варваров отражено, то нужно перенести местопребывание префекта претории на север, но не в Сирмию, а в Юстиниану Первую. В то же время он почтил Юстиниану в церковном отношении. 15 апреля 535 г. он написал к епископу ее Кателлиану новеллу, объявляя эту кафедру независимой от фессалоникского епископа. Она приобрела права над обширными епархиями, куда еще отходили некоторые епархии западного Иллирика. Но этим фессало-никская кафедра ей не подчинялась и права ее не затрагивались. Император хотел устроить в Юстиниане не то митрополию, не то патриархат. Таким образом, эта кафедра создана императором.

В Риме раздались протесты, но они были подавлены Юстинианом, и патриархат создается по соглашению с папой Вигилием.

Вероятно, Вигилий был прижат к стене и купил свободу в догматических делах уступками в канонических – признанием Jus-tinianae Primaе патриархатом. Но если Юстиниану удалось уладить те возражения, которые предъявлялись из Рима по поводу утверждения новой кафедры, то он не в силах был устранить всех препятствий, ибо кафедра эта была утверждена произвольно. Второму представителю ее, Бененату, пришлось впутаться в поднятый Юстинианом вопрос «о трех главах». Крупной роли играть епископу не пришлось, а самое вмешательство в это дело окончилось для него довольно печально. Епископ Юстиниан Первый не имел мужества стать на сторону своих епископов, но примкнул к партии, которая осуждала «три главы», и защищал *judicatum* Вигилия. Но свои же епископы проучили его: они составили собор и произнесли над ним отлучение. Поэтому на пятый вселенский собор он не явился, и положение его оказалось слишком неопределенным. Он не имел поддержки сверху-от императора, и твердой опоры снизу – от епископов. Третьему епископу Иоанну папа римский послал *pallium*. Тот не отказался от этого почетного, но унижительного дара, и, следовательно, сам подчинился власти папы.

Таким образом, выдуманный Юстинианом I патриархат существовал недолго, ибо другие епископы не желали возвышения кафедр, не имевших ни религиозного, ни гражданского значения. Усилия Юстиниана разбились о несочувствие старейших патриархов к новому патриархату.

д) *Римский патриархат и развитие папства*

Запад сам по себе не создал системы, соответствующей положению дел на востоке. История патриархата на западе сводится к истории одной римской кафедры. Римские иерархи были епископами Рима и его окрестностей, а также митрополитами над «ecclesiae suburbicariae». В этих пределах их юрисдикция была бесспорна. Кроме того, они были патриархами над Италией, и этот патриархат имел тенденцию расширяться все далее и далее. Пока римские епископы развивали свои права только на западе, они стояли на почве канонической. Но они захотели уже быть папами на востоке и в этом стремлении своем сошли с историко-канонической почвы на почву догматическую. Их положение, как пап, составило предмет оживленной полемики и повело в конце концов к разделению церквей.

Носителями централизации на западе являются римские епископы, большей частью дети того миродержавного Рима, который поставил своей исторической миссией – властвование над народами, и в своей исторической жизни заявил, что он в совершенстве одарен теми духовными качествами, которые были столь необходимы для выполнения такой задачи. Римские епископы были мастерами своего дела: национальный инстинкт в их действиях нашел блистательное выражение. Что их победы были делом их национального гения, или – лучше – того направления церковной жизни, импульс к которому дан воздействием романского на христианское, это видно из того, что огромное большинство римских епископов принадлежит скорее к разряду посредственностей, чем личностей высоко даровитых. Но осуществлять свои централизационные планы им приходилось среди народов романских или романизованных, в которых правовые и властительные инстинкты были столь же тонко и полно развиты, как и в самих римских первосвященниках. Задача последних была поэтому весьма трудная, и история ее осуществления возбуждает интерес даже эстетической природы, как состязание достойных друг друга соперников, борьба равных с равными, где каждый пункт приходится брать с бою и после упорного сопротивления.

Национальный инстинкт выразился самым блистательным образом в действиях римских епископов. Но, признавая это объяснение удовлетворительным для целостной истории папства, приходится задумываться, когда речь идет о начале его обнаружений. Дело в том, что в настоящее время доказано, что церковь римская в начале своего существования была скорее церковью греческой, чем латинской. Христианство сначала здесь распространялось в низших слоях общества –

между рабами, которые были нелатинского происхождения. В первые два века существования церкви епископы в Риме были не римляне, а греки, и язык греческий был средством официальной переписки. Первое послание римской церкви – папы Климента написано на греческом языке: Ипполит известен как один из выдающихся греческих писателей. Только с половины III века, со времени папы Корнилия, римская церковь начала пользоваться латинским языком для сношения с западными церквами.

Таким образом, первые толчки римской централизации дали лица не латинского происхождения. Из каких же теперь начал исходить первые римские епископы, выразившие те претензии, которые впоследствии развились в папистические?

Перечитывая послание Климента к Коринфянам, можно убедиться, что оно написано от церкви, которая о себе не низкого мнения, которая при всем христианском смирении и любви знает, что она представительница огромного нравственного значения. Нужно при этом принять во внимание обстоятельства, среди которых оно написано. Оно послано не от имени римского иерарха; из послания мы не узнаем даже имени автора, можно догадываться только, что пишущий послание – один из предстоятелей римской церкви. Он представляется пишущим от лица мирян, говорит во множественном числе и употребляет такие выражения: *«мы сами повинuemся начальству»*. Послание к Коринфянам писано по поводу беспорядков в коринфской церкви. Но кто пишущего уполномочил ввязываться в посторонние смуты? В Риме получено было только известие о неустройстве в коринфской церкви, и вдруг предстоятель римской церкви берет на себя дело улажения посторонних смут. Самое послание не отзывается высокомерностью, автор его заявляет, что он не учит, что он не авторитет для церкви апостольской; но тем не менее пишущий, хотя и во имя Божие, требует принятия его послания и повиновения. «Если не послушаетесь повелений, – говорит автор послания к Коринфянам, – то подвергнетесь немалой опасности: мы посылаем послание, чтобы вы знали, что мы заботились, чтобы у вас скорее был восстановлен мир. Если же кто не слушает, то лица, посланные нами, да будут свидетелями между нами и вами. Если же послушаетесь, то это доставит нам радость». «Свидетелями между вами и нами» – эта библейская форма есть форма очень торжественная (например, у Ис. Нав. XXII, 27). Таким образом, автор послания говорит с авторитетом, требует повиновения, усвоит себе право заботиться об умиротворении посторонних церквей. Это, так сказать, первое отношение римской церкви к другим церквам.

Прошло несколько времени и при римском епископе Пие I (140–155

г.) братом его было написано сочинение «Пастырь» Ерма. Автор его не был иерарх, был женат, происходил из торгового сословия, и названное сочинение назначил для церкви римской; при этом экземпляр его послал некоему Клименту, но с тем, чтобы он сообщил его всем церквам. Последнее было поручено Клименту; правда, это еще не говорит об авторитете Климента, но все же это было очень лестно для исполнителя этого поручения.

Через одного преемника Пия мы встречаем на римской кафедре Сотира, от которого сохранилось послание к коринфской церкви во время епископства здесь лица, известного своей литературной деятельностью, Дионисия коринфского. Послание Сотира замечательно тем, что в нем имеются интересные штрихи, которыми обозначается своеобразное положение римской церкви среди других церквей. Она занимает в отношении к ним как бы покровительственное положение; она посылает помощь бедствующим в рудниках и слабым духом поддерживает словом увещания. Почему римская церковь посылает материальное пособие церкви коринфской – это в послании Сотира не разъяснено; может быть, эта последняя церковь просто нуждалась в деньгах. Послание Сотира было принято торжественно и с почетом прочитано в церкви коринфской. Указание на такое выдающееся положение церкви римской встречается еще у Игнатия антиохийского; у него она называется «предстоящей в любви». Таким образом, уже в первые времена христианства мы находим авторитетное положение церкви римской, до известной степени признанное.

На чем же этот авторитет держался? Разумеется, имело значение то обстоятельство, что на западе одна только римская церковь была «*sedes apostolica*» и «*ecclesia matrix*» для большинства других, так что отношения ее к западным церквам понятны. Но здесь мы видим, что стремления римской церкви направлены на греческие церкви, которые света Христова учения от нее не приняли и сами были апостольского происхождения, так что здесь апостольский авторитет церкви римской не мог падать на весы особенно сильно. Тот факт, что церковь римская, так сказать, гордилась мученичеством апостолов (особенно, если заметить отличие «*μάρτυς*» от нашего «мученика»), получает важное значение. Здесь апостолы сказали свое последнее слово, пострадав за Иисуса Христа. Однако это не особенно выделяло римскую церковь и у лица, жившего и действовавшего на западе, говорившего и писавшего по-гречески.

Св. Иринея лионский и был таким лицом. Этот пастырь церкви в борьбе с гностиками и их учением говорит, что представители этого

учения не могут доказать происхождение его от апостолов, а католическая церковь может доказать происхождение своего учения от «апостолов, и именно через преемство епископов. Но так как, – говорит Иринея, – долго перечислять епископов всех церквей, то мы укажем на предстоятелей великой и древней церкви, устроенной и основанной от славных двух апостолов Петра и Павла, – церкви римской. Предание, которое она имеет от апостолов, хранит она через преемство епископское, и, указывая на него, мы победим тех, которые по человекоугодию, тщеславию, злоупотреблению делают недолжное (*qui praeter quam oportet* [греч. *δειcolligunt*]), потому что необходимо к этой церкви, вследствие ее преимущественного перевеса, сходится вся церковь, т. е. все верующие, и в этой церкви сохраняется предание. *Ad hanc enim* [к римской церкви] *propter potentio-rem* [Massuet ex conj: *potentio-rem principalitatem ne-cesse est* [по-греч., вероятно, стояло: *δια την ἰκανωτέραν πρωτεί-αν συνέρχεσθαι ἀνάγκηomnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique con-servata est ea, quae est ab apostolis, traditio* (*Adv. haer. III, 3,2*).

Вот чем мотивируется положение римской церкви. Значение ее лежит в том, что в ней легко сохраняется предание, и хранителем этого предания является не римский епископ сам по себе, а сходящиеся в Риме – *qui sunt undique fideles* ¹⁶⁸. Такому вселенскому преданию естественно должен подчиняться каждый; но «схождение» к римской церкви всей церкви вселенской означает не это. Здесь стоит не «oportet» (*δει*), как выше, а простое «necesse est» (*ἀνάγκη*), т. е. св. Иринея указывает не на долг, а заявляет простой исторический факт, совершающийся в силу практической необходимости. К этой церкви собирались все, собирались вследствие первенства Рима как столицы, и потому римская церковь была естественным сборным пунктом для всех христиан – хранителей предания. А что должно разуметь под тем, что «все необходимо сходятся к римской церкви», разъясняет 9-е правило Антиохийского собора (IV в.). Здесь говорится: *τους καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν ἐπισκόπους εἰδέναι χρή, τον ἐν τη μητροπόλει προεστῶτα ἐπίσκοπον και την φροντίδα ἀναδέχεσθαι πάσης της ἐπαρχίας διί το ἐν τη μητροπόλει ἀπανταχόθεν συντρέ-χειν πάντας τους τα πράγματα ἔχοντας ὅθεν εδοξε και τη τιμή προ-ηγείσθαι αὐτόν, μηδέν τε πράττειν περὶ τόν τους λοιπούς ἐπισκόπους ἀνευ αὐτοῦ* – что «епископы каждой епархии должны знать, что епископ, предстоящий в митрополии, приемлет на себя попечение о всей епархии, так как в митрополию отовсюду стекаются все, имеющие дела; поэтому показалось нам благоугодным, чтобы епископ митрополии предшествовал и честью, и

чтобы другие епископы без его согласия ничего не делали». Таким образом, митрополит как бы стягивал вокруг себя всех епископов известной области. И Лев Великий, передавая власть митрополита епископу Арля, мотивирует это тем, что здесь бывает стечение (concursum) из всех городов (ep. 65: ad hanc [civitatem] ex omnibus civitatibus multarum utilitatum causa concurritur).

Таким образом, Рим являлся центром потому, что он – столица всего мира. Отсюда несомненна его выгода. Сюда стекались со всех концов христианского мира, почему епископ его мог лучше всех других знать о состоянии церквей, – мог знать нужды и удовлетворять их, – мог знать смуты и умиротворять их; и, наконец, – в догматическом отношении он мог проверять свои местные богословские воззрения, справляясь, как мыслят другие церкви о том или ином догмате. Таким образом, человек, обратившийся в Карфаген, мог бы узнать только воззрение этой церкви, а обратившийся в Рим мог бы узнать воззрение всей вселенской церкви. Заимствуя сравнение из нашей обыкновенной практики, можно сказать, что римский хронометр потому имел такое преимущество, что он всегда был проверен по вселенскому времени, тогда как другие хронометры показывали только местное время. Вот как сложились исторические преимущества римской церкви, опираясь на которые, ее последующие предстоятели пошли прогрессивным путем.

При папе Викторе (первом с латинским именем) был первый случай обнаружения римского авторитета. Неизвестно, под каким влиянием, но можно догадываться, что под влиянием сектантов с востока, римский епископ признал, что восточные (малоазийские) церкви не как должно (не в воскресный день весеннего полнолуния) празднуют праздник пасхи. Отменить эту практику Виктор и решился. Он пытался даже отлучить восточные церкви, но эта первая претензия встретила сильный отпор. Во главе практики восточных церквей стоял епископ церкви ефесской Поликрат. Он от имени всех малоазийских (восточных) церквей и дал этот отпор. Он дал понять Виктору, что здесь празднуют так пасху по преданию апостолов, и что он, 8-й из своих родственников – епископов ефесских, прочитал все Писание и угрозы не боится. И св. Иринея, в письме к Виктору, указывал на существование этого спора еще при св. Поликарпе смирском и Аниките римском, и что – значит – тревожиться нечего. Так этот спор и окончился ничем.

При преемниках Виктора началась смута [из-за вопросов о церковной дисциплине], которая произвела даже разделение на западе. Тертуллиан восставал против римского епископа за то, что он прощал за покаяние и

тяжкие грехи. Корнилию, епископу римскому, пришлось вести борьбу с Новатианом. И Но-ватиан, и Корнилий обратились к суду церкви вселенской; писали, например, Дионисию александрийскому и другим. Оттуда уговаривали Новатиана отказаться от своих претензий на римскую кафедру. При втором преемнике Корнилия, Стефане, между римской и карфагенской церковью вышло столкновение и смута, которые могли охватить собою всю вселенскую церковь. Дело поднялось из-за крещения еретиков; последних, отказавшихся от своих заблуждений, римская церковь принимала в свое лоно без перекрещивания, церковь же карфагенская таковых обыкновенно перекрещивала. Стефан, епископ римский, надменно потребовал, чтобы церковь карфагенская оставила свою практику и, при принятии в церковь еретиков, следовала практике церкви римской. В споре этом принял участие Дионисий александрийский, который сказал свое примирительное слово, результатом чего было то, что распря, возникшая было между церквами, мало-помалу совсем прекратилась. Таким образом, уже в первый период христианской церкви мы видим со стороны римских епископов попытки утвердить свой авторитет. Замечательно здесь то, чем кончились эти попытки: Виктор и Стефан потерпели во время самого спора поражение, но, тем не менее, они защищали такую практику, которая впоследствии была принята вселенской церковью. С течением времени оказывалось, что для поместных церквей следовать практике римской церкви гораздо безопаснее, чем какой-либо другой церкви. Что же касается до таких фактов, которые могли набросить некоторую тень на римских епископов, то они скоро были забыты. Так, учение папы Каллиста, отзывавшееся савел-лианством, было забыто еще в половине IV века. Темное дело антипапы Ипполита тоже скоро было предано забвению; Ипполита представили даже епископом города Порты и только открытие «Философумен» разъяснило все дело.

Очевидно, для того, чтобы выполнить задачу, хотя с относительным успехом, нужны были благоприятные обстоятельства и богатые средства. Действительно, римские первосвященники вырастают не из ничтожества, как это было с константинопольскими патриархами; они в своей борьбе отправляются от весьма прочного, высокого, исторически сложившегося положения. За них было обаяние первого иерарха в христианском мире. Они были первостоятелями той церкви, которая в тяжелые годы гонений приобрела себе славу практического благочестия, – того центра, который был образцом в культурном отношении. В продолжение трех столетий на римском престоле сменилось 28 епископов, и ни один из них, насколько

помнили люди нашего периода, не помрачил славы своего православия. Были примеры, что они выступали с претензиями, которые встречали сильный отпор со стороны их современников, но – замечательная историческая случайность: то мнение, которое они отстаивали, в конце концов одерживало победу. Так было с вопросом о праздновании пасхи, о дисциплине относительно падших, о крещении еретиков. Все это не могло не импонировать на весь христианский мир. Еще прочнее поставлен был авторитет римских епископов на западе. Римская церковь была единственная «*sedes apostolica*» на западе, и это высокое определение стало для нее обыкновенным названием, почти собственным именем, через что она являлась как бы апостольской кафедрой по преимуществу. Для большей части западных церквей Рим был «*ecclesia matrix*». Предание о независимом происхождении некоторых церквей с востока было скоро забыто, и папа Иннокентий I (416) мог уже не боясь возражений высказывать такую мысль, что во всей Италии, Галлии, Испании и Африке не проповедовал никакой другой апостол, кроме св. Петра.

Таким образом, римские епископы уже в предшествующий период достигли весьма многого. Но свою задачу они разрешили еще далеко не в полном объеме и в рассматриваемый период: таковы были ее размеры и такова была сила встреченного ими противодействия.

Римский епископ как патриарх запада

Первый вселенский собор в 6 правиле, утверждая против притязаний мелитиан власть александрийского епископа над Египтом, Ливией и Пентаполем согласно с древними обычаями, указывает на подобные же права и обычаи епископа римского. «Да хранятся древние обычаи, существующие в Египте, Ливии и Пентаполе, чтобы александрийский епископ имел власть над всеми ими, потому что и римскому епископу это обычно; равным образом и в Антиохии и других епархиях да хранятся привилегии церквей (*τὰ πρεσβεῖα*)".

Правило это способно вызвать и вызывало много толкований. Римская церковь старалась всегда основывать на нем свои притязания на первенство, и в начале правила интерполировала строчку: *Romana ecclesia semper habuit primatum*. При этом забыто, что говорить о распорядке вообще церквей на соборе не было никакого повода: правило имеет в виду лишь александрийскую церковь. Эта прибавка, как показывает греческий текст соборных актов, не только не подлинна, но даже и глупа: она показывает только, *quali fronte* одарены были некоторые римские деятели, если они не только основывали первенство Рима на фальшивой прибавке, но и осмелились прочесть ее на IV вселенском соборе после позорного

обличения по делу Апиария еще 30 лет тому назад.

Дело перетолкований осложняется еще одним обстоятельством. Латинский историк Руфин изложил содержание 6 правила так: «чтобы древний обычай сохранялся в Александрии и в Риме и чтобы александрийский епископ имел попечение об Египте и римский епископ о *suburbicariae ecclesiae*». Понимание последнего термина не установлено с точностью, история его сама по себе довольно своеобразна.

При Августе вся Италия была разделена на 11 *regiones*. Некоторые (северные) *regiones* назывались *annonariae*; другие, в отличие от них, – *urbicariae* или *suburbicariae*. (Так, например, различали *Picenum annonarium* от *Picenum suburbicarium*). На почве такого деления и возникает вопрос об объеме субурбикарных провинций. При Диоклетиане Италия была поделена на 17 провинций, а эти провинции – на 2 диэцеза. Система управления была очень проста. Непосредственно после императора во главе управления стоял *praefectus praetorio*. А при Диоклетиане было 4 императора и 4 префекта претории, которые в этом числе были и во все последующее время существования римской империи. Префекты сделались гражданскими начальниками, хотя в правительственной системе Рима не было строгого различия между гражданскими и военными чиновниками. Слово «*militare*» поэтому было приложимо ко всякому лицу, стоящему на государственной службе. Таким образом, префекты претории были высшими сановниками в государстве, и на них невозможно было приносить апелляцию, пока префект не был смещен со своей должности. За префектами следуют их заместители, *vicarii* диэце-зов, а последним были подчинены *praesides*, которые носили разные названия. Из 17 провинций 7 северных составляли диэцез италийский: во главе этого диэцеза стоял *vicarius Italiae*. Остальные десять были подчинены викарию *in urbe Roma*. Но самый Рим находился на особом положении: во главе столицы стоял *praefectus urbis Romae*, сановник равного ранга с *praefecti praetorio*. Это положение префекта города Рима подало повод к особым осложнениям в схеме управления южной Италией. *Vicarius in urbe Roma*, как и все викарии, был подчинен префекту претории Италии. Но префект города Рима, конечно, не подчиненный викарию, своей властью вторгнулся в дела викария *in urbe Roma*. 10 провинций, составлявшие диэцез викария *in urbe Roma*, известны были под названием *provinciae suburbicariae*. Нужно, однако, заметить, что в предшествующее время, может быть, название *provinciae suburbicariae* распространялось не на все 10 провинций диэцеза, включавшего, между прочим, и острова Сицилию, Сардинию, Корсику и др.

Возникает вопрос, тождественны ли понятия: *provinciae sub-urbicae* и *ecclesiae suburbicae*? Обычно решают его в том смысле, что они тождественны. И мне в свое время такое решение казалось вероятным. Но, кажется, здесь надо стать на другую точку зрения ¹⁶⁹.

Префект города Рима обладал странными привилегиями. Провинции, лежащие близко к городу Риму, были подчинены префекту этого города. Еще в отдаленные республиканские времена можно было подвергать граждан наказанию изгнания (*exili-um*) из города, в котором их лишали воды и огня, так что осужденные поневоле должны были оставлять Рим. Предельный пункт, за которым изгнаннику *licet esse* ¹⁷⁰, был определяем на каждый особый случай специально: то было этим пределом 100 камней, то более^{**}. И, таким образом, *ultra centesimum lapidem* ¹⁷¹ сделалось ходячим выражением относительно изгнанных из города.

Местности во всех провинциях, находившиеся внутри сотога камня (*intra centesimum lapidem*), были в ведении префекта города Рима. Преступления в этих пределах разбирались местными властями, а апелляция шла не к префекту претории Италии, а к префекту города Рима. Таким образом, этот высший римский сановник обладал своеобразной властью принимать апелляцию на расстоянии сотога камня от Рима. Эта территория и называлась *regiones suburbicae*. При этом, когда префект выходил из Рима, то лишался своей власти, и лишь оставаясь в Риме, пользовался своеобразной привилегией.

Рост населения большого города естественно увеличивался, и потому осложнялись своеобразные экономические условия. В сакральных вопросах границей Рима всегда считалось *romaei-um*, та борозда, которую провел Ромул, но в правовых вопросах нужно было сделать послабления. Город кончается там, где кончаются смежные неразрывные строения. Очень важен был вопрос, кого из граждан Рима нужно было считать присутствующим в городе. Правительство расширило понятие о городской черте и признало присутствующими в Риме тех, которые находились на расстоянии одной мили от города, считая от центра, а потом и это понятие пришлось расширить, и расстояние одной мили от города стали считать от того пункта, где кончаются городские здания. Римское население питалось привозным хлебом, и какое-либо неустройство речной системы причиняло ему много зла. Немало беспокойства причинял Риму и недостаток воды. Самый важный водопровод, *aqua Marcia*, которым снабжался Рим, находился в 39 милях от города. На основании всех этих экономических потребностей, власть префекта города Рима следовало распространить на всю сферу интересов

Рима. Жизнь побудила признать такой границей 100 миль. Если городу угрожало голод, то, по распоряжению префекта, все бесполезные иностранцы, а затем челядь низшего разряда, рабы, опозоренные высшей мерой наказания, выселялись за 100 миль от Рима. Затем, правовое понятие тесно связывало отношения между освобожденным рабом и его господином. Этот раб становится *libertus* – свободным, но не вполне. Господин становился по отношению к нему *patronus*, а раб назывался *libertus*. На ли-берте лежали по отношению к патрону некоторые нравственные и юридические обязанности. В случае недолжного поведения со стороны *libertus*'а к своему патрону последний мог удалить его из Рима за сотый камень – стоило только сказать об этом префекту. Все подобные мероприятия с успехом применяли потому, что власть находилась в руках префекта.

Таким образом, в римском управлении было оригинальное понятие о «сотом камне». Фигура сотого камня не может быть начерчена в виде правильной геометрической фигуры: нельзя, например, отмерить этот сотый камень, установив ножку циркуля в Риме, а другой очертив круг, радиус которого равнялся бы ста камням. На самом деле сотый камень считался только по дорогам, которые вели в Рим или шли из Рима. Это была весьма условная фигура. Только в настоящее время с достаточной математической и географической точностью выяснено (Pertsch), где на различных дорогах лежал этот сотый камень. Римская миля равняется нашим 693 сажням. *Ultra centesimum lapidem* лежали, например, *Perusia* (ныне *Perugia* – город, архиепископскую кафедру которого занимал Лев XIII до избрания в папы), *Capua* – метрополия Кампании. Площадь *intra centesimum lapidem* равна всего 27800 кв. километрам.

Спрашивается, *ecclesiae suburbicariae* лежали ли в 10 *provinciae suburbicariae*, или же в *regiones suburbicariae intra centesimum lapidem*? В пользу второй альтернативы говорит уже то, что римский епископ здесь ставится в аналогию с высшим гражданским сановником (*vir illustris praefectus praetorio Romae*), а не со средним (как *vicarius*). Затем, слишком мало вероятности в том, чтобы в Сицилии и южной Италии не привилось митрополи-танское устройство. Ведь оно являлось выражением епископского самоуправления и, например, в близкой к Риму Африке получило в известном виде широкое применение. Таким образом, естественно предположить, что особые отношения римского епископа к «церквам подгородным» практиковалось *intra centesimum lapidem*, а не в 10 *provinciae suburbicariae*.

Римский иерарх был епископом для города Рима, митрополитом по

отношению к *ecclesiae suburbicariae*. В этих границах его юрисдикция была вне всякого спора. В настоящий период папы стремятся подчинить ей всю западную церковь, т. е. развить ее в той территории, границами которой на севере были епископии германские, на юге – церкви Африки, на западе – Галлия и Испания, и на востоке – границы префектуры иллирийской. Таким образом, западная церковь настоящего периода начиналась весьма недалеко от Константинополя: нынешние города Никополь и Филиппополь принадлежали востоку, но Сердика (ок. нынешней Софии), Фессалоника, в каких-нибудь 400 верстах от стен Константинополя, со всей Грецией, причислены были уже к западу.

Распространение в этих границах патриаршей власти римского епископа представляет то любопытное явление, что она скорее и прочнее утверждается в церквях, отдаленных от Рима географически или этнографически.

Прежде всего, на севере Италии римскому епископу удалось утвердить в древний период власть весьма относительную.

Он встретил отпор со стороны церковей медиоланской (с 17 подведомыми епископиями), аквилейской (с 14) и равеннской (с 6).

Значение *Медиолана* возвышалось преданием о древности распространения здесь христианства ап. Варнавою, политическим значением, так как Медиолан был сделан императорской резиденцией, и, наконец, церковной славой, благодаря высокой личности Амвросия медиоланского. Не вступая в резкий конфликт с Римом, медиоланская церковь относилась к римской с братской свободой, исключавшей ее подчиненность. Подле великой личности Амвросия исчезала такая посредственность, как Дамас. Было дано немало доказательств незначительности для медиоланской церкви авторитета Рима. Авксентий медиоланский был осужден в 371 г., но оставался на кафедре и умер епископом в 374 г. Потом на аквилейском соборе при Амвросии, хотя были представители из верхней Италии, западного Иллирика и даже Галлии, но официальных представителей от римской церкви не было. Амвросий действовал свободно и в делах своей собственной кафедры. В 381 году на медиоланском, вероятно, соборе он председательствовал, и решения этого собора были утверждены им самим без доклада в Рим. И далее медиоланские епископы действовали в том же направлении. Во время спора о трех главах медиоланская церковь формально отделилась от Рима. Поставлялись медиоланские епископы, не получая утверждения и паллиума из Рима. Лишь во время лан-гобардского гнета Григорию Великому († 604) удалось провести юрисдикцию над этой церковью, когда

низверженный Лаврентием II медиоланским пресвитер Магн обратился с апелляцией в Рим и был восстановлен в 593 году.

Акейлейская церковь, стоявшая во главе 14 епископий, возводила свое начало к св. Марку и знать не хотела о подчинении Риму. Митрополиты ее усвоили даже себе титул патриархов. Во время спора о трех главах она тоже отделилась от Рима, и ни лангобардские завоевания, ни централизаторские таланты Григория Великого не смогли подчинить ее Риму. Формально она подчинилась в 698 году при Павлине аквилейском. Но предания об автокефальности сохранились до XI века.

В равеннской церкви протест был слабее. Значение Равенны возвысилось с 408 года, когда Гонорий перенес сюда перед нашествием вестготов свою столицу. Кульминационный пункт ее процветания был в третьей четверти VII столетия. Несмотря на позднее усиление ее, она с успехом отстаивала свою самостоятельность.

Наоборот, в церквах, отдаленных от Рима, власть римского епископа признавалась охотно. Самых преданных римским епископам сынов можно было встретить на востоке – в Греции, в иллирийской префектуре. Центром римского влияния была здесь Фессалоника). Еще во времена Дамаса фессалоникские епископы получили звание викариев апостольского престола – vicarii sedis apostolicae. Первым викарием был Ахолий; его преемники, Анисий с 383 г. и Руф с 412 г., также были утверждены в этом звании римскими епископами. В качестве римских викариев фессалоникские епископы действовали, как настоящие патриархи; они собирали диэцезальные соборы, решали дела, превосходившие компетенцию провинциальных соборов, – только дел большой важности они не могли решать без сношения и согласия с Римом, – рукополагали митрополитов и утверждали кандидатов на епископские кафедры. Таким образом, в Фессалонике римская централизация пустила глубокие корни. Иннокентий I говорил с епископами Македонии в тоне бесспорного авторитета по случаю вопроса о некоторых разносях с римской церковью и видел обиду апостольскому престолу в самом вопросе.

Объясняется такое странное положение Фессалоники довольно легко. Фессалоника, несомненно, в гражданском отношении имела большое значение; это видно из того, что проконсулы Ахаии издавна имели здесь свою резиденцию, а при Константине этот город чуть не сделался столицей всей империи. Это, конечно, поднимало и значение фессалоникского епископа. Александр фессалоникский представлял из себя величину высокой важности. Но возникновение Константинополя –

новой столицы империи сравнительно в близком расстоянии от Солуни, заставляло догадываться, что, когда значение Константинополя окрепнет, этот близкий центр произведет притягивающее влияние на Солунь и в конце концов нужно ожидать подчинения фессалоникского епископа константинопольскому. Таким положением воспользовались римские епископы. Римская церковь, поставив Ахолия викарием апостольского престола, тем самым установила зависимость Фессалоники от Рима и предоставила ей много прав и свой нравственный авторитет против ограничений ее значения со стороны Константинополя. Естественно было предвидеть, что зависимость Фессалоники от удаленного Рима будет менее стеснительна, чем от Константинополя. Удаленность Фессалоники от Рима и различие ее жителей по языку и были поводом предоставления фессалоникским епископам широких компетенций. В самом деле, нелегко было человеку греческого происхождения нести апелляцию в Рим.

Своевременно учрежденное викариатство пустило глубокие корни. Отсюда становится понятным, что когда в 379 году часть иллирийской префектуры была присоединена к восточной империи и сам Феодосий Великий поселился в Солуни, то солунские епископы не только не порвали связи с Римом, но проявляли эту связь даже демонстративно. Когда епископу Ахолию представлялась возможность ехать на собор или в Константинополь, или в Рим, то он поехал в Рим и тем показал, что принадлежит к системе западных церквей, а в Константинополь прибыл только к концу заседаний. Такое положение дел поддерживалось долго. Эдикт Феодосия II (421) о подчинении восточного Иллирика в церковном отношении Константинополю остался без последствий, и только Лев Исаврянин в 732 г. насильственно заставил фессалоникский экзархат присоединиться к восточной системе церквей.

С такой же преданностью к Риму относились епископы отдаленной *Испании*. Если так было там в благополучную пору, то эти отношения еще более усилились, когда на Испанию обрушился гнет ариан-завоевателей. Испанская церковь весьма дорожила нравственной поддержкой Рима и, благодаря этому, власть Рима над Испанией окрепла рано. Первое подлинное декретальное послание 385 года представляет собой ответ папы Сириякия епископу испанскому Имерию тарраконскому на его дисциплинарные вопросы.

Иначе шли дела в *Гамии* ¹⁷² ¹⁷³. Дух независимости времен св. Иринея и до сих пор оказывал сильное влияние на церковные сношения с Римом. Обращения к папам за разрешением различных церковных вопросов не беспримерны и в Галлии; но самый тон папских декреталий лучше всего

говорит о том, как слабо был еще утвержден папский авторитет в Галлии. Известно, как папа Иннокентий принял предложенные ему вопросы епископов Македонии. Вот в каком тоне он отвечает на подобного рода обращения подчиненным ему епископам итальянским. «Мы не можем удивляться тому, что любовь твоя, следуя установлениям отцов, обращается к нам, как главе и вершине епископства, за разрешением недоуменных случаев; но мы изумлены, что ты, разумный муж, хочешь советоваться с нами о том, что несомненно известно всем и каждому..» (Felicis nucetiano). «Церковные правила должно знать всякому епископу, потому что не знать их архиерею тем более неприлично, когда благочестивые миряне знают их и считают нужным соблюдать на деле» (Maximo et Severo epp. per Brutios). Но вот как тот же самый папа на подобные же запросы отвечает галльским епископам. «Хотя тебе, любезнейший брат, – пишет он епископу руанскому, – известны все церковные правила о жизни и учении и нет ничего в священных книгах, что было бы тебе непонятно, – за это ручаются те заслуги и та святительская честь, которыми ты в высокой степени обладаешь, – но так как ты неотступно просишь, чтобы я прислал тебе дисциплинарные правила римской церкви, то я вполне повинуюсь (morem admodum gerens) твоему желанию». «На твои вопросы, любезнейший брат, – пишет Иннокентий к епископу тулузскому, – отвечаю по мере моего разума, что представляется сообразным со здравым смыслом, или что я вычитал в св. Писании, или, наконец, что известно из предания. Твоя любовь, следуя мудрым отеческим установлениям, предпочитает лучше обратиться к апостольскому престолу за указаниями в недоуменных случаях, чем действовать по собственному усмотрению. И не стыднее ли совсем не знать чего-нибудь, чем научиться у другого? А и мне самому полезны подобные запросы: отвечая на них, лучше выясняешь и для себя их разумные основы, так что всякий раз, как учишь кого-нибудь, и сам узнаешь что-нибудь». Учреждение папского викариата в Галлии, по-видимому, доказывает, что папы там пользовались общепризнанным авторитетом. Однако же первый опыт в этом роде при Зосиме (Патрокл арльский) был весьма неудачен, и потому последующие папы должны были разрушить свое создание, предоставив дела их естественному течению.

Одним из самых обыкновенных поводов для папского вмешательства везде служили апелляции в Риме низложенных. Галлия в этом отношении представляет замечательное явление. Между 346 и 444 гг. известны 8 случаев низложения епископов галльскими соборами, и, однако же, ни один из пострадавших не апеллировал к папскому престолу. Невозможно

утверждать, чтобы дело каждого из них представлялось вполне безнадежным в его собственных глазах, или что посторонние обстоятельства воспрепятствовали апелляции. Вернее, галльские епископы в общем так дорожили своей автономией, что апелляция в Рим погубила бы низложенного во мнении его собратий.

Насчитывают три случая до Льва Великого, когда папы вмешивались в дела галльской церкви. 1) Ввиду возвысившегося (политического) значения города Арелата (Арля) епископы этой кафедры стали помогать себе митрополитанских прав. Поддерживаемого могущественным Константином Патрокла арльского папа Зосим (417) назначил даже своим викарием. Митрополиты нарбоннский, вьеннский и марсельский отстаивали свои права против папской креатуры. Прокула марсельского Зосим в 418 г. объявил даже низложенным, но он удержал свою кафедру и действовал как признанный всеми епископ. Бонифаций I в 422 г. наконец ограничил права Патрокла в пользу митрополитов. 2) Второй раз вмешался в церковные дела Галлии Бонифаций по жалобе клириков на епископа валеннского Максима (419), но он имел осторожность передать дело на суд галльского собора. 3) Наконец, когда Келестин позвал своему суду по жалобам с востока некоего Даниила, человека, по-видимому, сомнительной нравственности, то по странной случайности, может быть не совсем непреднамеренной, Даниила в это время поставили в епископы (428).

Таким образом, до самого Льва Великого папский авторитет в Галлии был крайне относительным. Лишь этому великому представителю папства удалось проявить свою власть над Галлией со значительным успехом. Иларий арльский, пользовавшийся высоким уважением, строгий аскет, но едва ли свободный от властолюбия, на одном соборе низложил некоего Келидония, епископа, как полагают, безансонского. Имел ли над ним Иларий права юрисдикции, это остается сомнительным, и во всяком случае, если он был и прав в этом, то его компетенция опиралась не на папские декреты. Келидоний был низложен за то, что, бывши прежде судьей, произнес несколько смертных приговоров и был женат на вдове или, лучше сказать, на девушке, которая была невестой другого. В высшей степени темный вопрос, действительно ли был виновен он в том, что на него возводили. Но низложенный, он апеллировал в Рим, и здесь нашли обвинение совершенно недоказанным. Сюда же пешком прибыл и Иларий. В своих объяснениях с папой Иларий, по мнению его сторонников, высказал только правду во всей ее резкой неприкровенности, совсем неприкрашенную, а папа находил, что Иларий объяснялся с ним языком

невозможно дерзким. Сколько известно, Иларий заявил прямо, что он явился в Рим вовсе не для того, чтобы поддержать свое обвинение против Келидония или вести с ним судебный процесс, а чтобы протестовать против вмешательства Рима в дела Галлии. Протест его уважен не был, дело предложено было на суд римского собора (445). На Илария посмотрели как на беспокойного человека, с претензиями на юрисдикцию во всей Галлии; задумали было даже арестовать его. Но до окончания суда Иларий спасся бегством. Римский собор восстановил Келидония, лишив Илария власти над вьеннской провинцией и права хиротонии епископов, но не епископской кафедры. Конституция Валентиниана III, писанная едва ли не под диктовку папы, придала легальное значение этому приговору. Однако же это не повредило тому высокому авторитету, каким Иларий пользовался у своей паствы. Попытка его примириться с папой была, сколько известно, неудачна. В 449 году он умер и причтен западной церковью к лику святых.

Таков был первый сколько-нибудь заметный успех пап в распространении своего авторитета над Галлией. Келидоний, судя по всему, был восстановлен по приговору римского собора, и в этом самая важная для пап сторона дела. Но как видно из других подробностей всего этого процесса, эта победа папского авторитета была одной из скромных. Уже одно то, что возможно было так резко отстаивать автономию галликанских церквей, говорит, что папская церковная власть здесь не пустила еще прочных корней. Иларий выступает решительным противником пап; его подозревают в стремлении подчинить своей церковной власти всю Галлию и в полнейшем отрицании авторитета апостольского престола; он бежит из Рима, не дожидаясь соборного решения, и *eo ipso* – комментирует папа – как бы сам отсекает себя от общения с римской церковью, которого он не достоин; папа в своем послании изображает его самыми темными красками, и – однако Иларий умирает, окруженный общей любовью и уважением, с ореолом святого. Пожалуй, еще важнее другая подробность: такого-то рьяного противника папа лишил только известной части митрополитанских прав, но – по милосердию апостольского престола, *pro sedis apostolicae pietate* – не только не произнес на него отлучения от церкви, но не попытался даже лишить его епископской кафедры, – умеренность для Рима весьма замечательная. И даже в своем послании галликанским епископам папа нисходит почти до заискиваний и заботливо отмечает в своих распоряжениях ту подробность, что он не присваивает себе права хиротонии в Галлии, как это, может быть, солжет по своему обыкновению

Иларий, для того чтобы сбить с толку галльских епископов, а только охраняет законные митрополитанские права от посягательства таких наглых людей, как Иларий; что он, папа, ратует не столько за свою честь, сколько за привилегии самих галльских епископов, что во всем этом деле апостольский престол ничего не выигрывает, кроме чувств признательности и любви со стороны Галлии за восстановление возмущенного церковного мира.

После этого борьба галликанской автономии с римской централизацией не повторялась. Галльские епископы поддерживают добрые отношения к Риму. Папы последовательно посылают арльским епископам паллиум и усвояют им права апостольского викария. Таким образом, сами папы восстанавливают преемников Илария в тех привилегиях, которых они лишили этого последнего, и таким образом утверждают свой авторитет, примыкая к существующим уже отношениям.

Наиболее стойкими борцами с римскими епископами оказались *африканские* отцы. В практике борьбы с римскими епископами африканские епископы оставили несомненные образцы тактики борьбы, и сомнительно, удалось ли бы римским епископам стать тем, чем они стали, если бы они не воспользовались благоприятными историческими обстоятельствами, – именно, если бы вандалы не сломили силы Африки.

По политическому делению римской империи Африка входила в состав префектуры Италии. Но провести здесь свое влияние римской церкви было трудно. Христианство в Африке распространилось рано и выработало здесь своеобразный церковный строй в такой форме, в какой более нигде не встречается. Как и в южной Италии, здесь было очень много епископов. Главным епископом в Африке был епископ карфагенский – *primas* по самой кафедре; в провинциях во главе епископов стоял *senex*, старший по хиротонии епископ; перемещения с одной кафедры на другую не допускались. Чтобы знать, кто из епископов старше, велись особые списки, хранившиеся в церковных архивах, куда заносились год и число хиротонии каждого епископа. Каждый епископ в Африке прекрасно понимал, что кафедра сама по себе ничего не значит; все зависело от лет епископа. Епископ какой-либо деревушки нисколько не чувствовал себя ничтожным в сравнении с епископом какого-либо большого города, если он был современником ему по хиротонии. Таким образом, африканская церковная система способствовала тому, чтобы между епископами воспитывался дух равенства. Поэтому нелегко было в Африке провести идею, что все епископы должны подчиняться римскому.

В этом отношении в Африке наблюдается такое явление. В Африке

римский авторитет признается и провозглашается с давних пор, но только теоретически, – провозглашается, что Рим есть центр христианского единения и решения римской кафедры должны считаться окончательными, но только тогда, когда Рим стоял на одной стороне с африканскими епископами. Когда же Рим стоял на противоположной точке или шел даже против, тогда африканские епископы давали себя чувствовать довольно заметно римским епископам. Каким образом римские претензии терпели поражения со стороны африканских епископов, совершенно удовлетворительную иллюстрацию этого представляют несколько дел.

В 416 году карфагенские епископы отправили в Рим послание, желая заручиться авторитетом римского первосвященника по вопросу о ереси Пелагия и Целестия. Папа Иннокентий воспользовался этим случаем, чтобы показать свой авторитет, и благодарил африканских епископов за то, что, следуя отеческим преданиям, несмотря на отдаленность, они исполнили долг по отношению к апостольскому престолу, к которому они и должны обращаться. Тенденциозность подобной благодарности очевидна. Отдаленность африканской церкви от Рима вымышлена, чтобы сильнее подействовать на африканских епископов, ибо известно, что финики, привезенные из Африки в Рим, бывают так свежи, что, казалось, их срывали в Италии. Равным образом и почтительность африканских епископов к Риму слишком преувеличена. Дело в том, что почти одновременно с посланием африканских епископов в Рим пять африканских епископов делают Иннокентию конфиденциально замечание, что он недостаточно энергично боролся с пелагианами.

Преимник Иннокентия Зосим наделал еще более ошибок. Как неважный догматист и не понявший хорошо данного вопроса, он попался в ловушку. Ересиархи апеллировали в Рим. Они обстоятельно изложили все, что не относится к делу, а о благодати они выразились более чем лаконически; зато выражением почтительности и покорности к папе они совершенно очаровали его. И папа Зосим, ничего не подозревая, делает самый строгий выговор африканским епископам за то, что они из-за мелочей спорят и осуждают благочестивых людей вроде Пелагия и Целестия, и передал при этом, как многие при чтении последними православного исповедания веры проливали искренние слезы. На такой выговор папы последовала сильнейшая оппозиция, так что папа даже согласился отсрочить свое дальнейшее решение впредь до получения подробных разъяснений из Африки. Оппозиция эта выразилась затем на Карфагенском соборе 418 года. Отцы этого собора, не заботясь о папском

суде, представили свое решение против еретиков на утверждение императора Гонория и, помимо всяких сношений с папой, исходатайствовали эдикт против пелагиан. Папа очутился в положении весьма прискорбном и, не вдаваясь в какие-либо расследования, поспешил задним числом примкнуть к императорскому эдикту, вслед за которым разослал свой циркуляр против еретиков (*epistola tractoria*).

Около того же времени в Африке возникло новое дело. Африканский пресвитер Апиарий был низложен сиккским епископом Урбаном (учеником и другом блаж. Августина). На основании 5 правила I вселенского собора и по практике африканской церкви, осужденный, если и мог апеллировать, то только к собору местных епископов. Эта же мысль, по внушению Евсевия кесарийского, была проведена и на Антиохийском соборе. Одним словом, заморские суды в Африке не признавались, и то лицо, которое обращалось со своей апелляцией *ad transmarina iudicia*, никто не должен принимать в церковное общение. Апиарий в 418 году апеллировал в Рим к папе Зосиму. Папа посмотрел благосклонно на апелляцию и принял его под свое мощное покровительство. С канонической точки зрения трудно было оправдать незаконный поступок Апиария. Однако в Риме были подобраны в пользу его некоторые канонические пункты. 1) 17 правило Сердикского собора: если кто-либо из клириков будет несправедливо осужден, то он может обращаться к соседним епископам за правосудием, но пока его никто не должен принимать в общение. 2) 3 правило того же собора предоставляло епископам право обращаться к римскому епископу Юлию. 3) На основании 5 и 7 правил римская церковь имеет право на поместные соборы посылать легата из своих пресвитеров. Зосим, хотя совершенно некстати, но привел еще одно правило: епископы не должны обращаться к суду императора. Приведенные здесь правила, относящиеся к епископам, римская церковь применила к пресвитерам.

Папа послал на собор в Африку своих легатов, епископа и двух пресвитеров. И вот в 418 г. этот римский протезе явился в Африку в сопровождении трех легатов апостольского престола: Фаустина, епископа потенцкого (*ecclesiae potentinae, pro-vinciae Italiae Piceni*) и пресвитеров Филиппа и Азелла (*Asellus*). Инструкция (*commonitorium*), им врученная, облекала их полномочием вести дело так, как если бы в их лице в Африке присутствовал сам он, папа, – *ita ac si nostra, imo quia nostra ibi in vobis praesentia est, cuncta peragite*. Кончалась она категорическим требованием – Апиария восстановить, Урбана отлучить (*excommunicando*) и даже вызвать в Рим на суд папы.

Но как только в 418 году началось в Карфагене разбирательство этого дела, сейчас же и обнаружилась слабость канонических основ, на которых покоились эти властные распоряжения. Сер-дикские каноны в инструкции папы названы были никейски-ми. Конечно, это могло произойти без всякой злостной цели, а по чисто археологическому недоразумению. Правил псевдо-никейского собора, на которые Зосим ссылался, отцы никак не могли найти в своих кодексах, сколько ни искали. В этом смысле они ответили в Рим Зосиму, который вскоре (26 декабря 418) умер. Его преемник Бонифатий должен был выдержать борьбу с антипапой Евлалием. Пока его положение было не упрочено, бездействовали в Африке и римские легаты. Наконец, весной 419 года Бонифатий подтвердил их полномочия и поручил вести дело по инструкции Зосима, как бы по его собственной.

Тогда 25 мая состоялся в Карфагене собор, на котором присутствовало более 217 епископов. Председательствовал Аврелий карфагенский. Представлявшие лицо римского епископа легаты занимали – Фаустин третье место, Филипп и Азелл – самые последние. Фаустин для славы римского имени хотел бы свести дело главным образом на почву устных наставлений, данных ему римским епископом, и затем добрых обычаев, существующих наряду с канонами и управляющих церковной практикой. Епископы африканские стояли на том, что прежде всего следует подвергнуть рассмотрению текст мнимых никейских правил, как он записан в римской инструкции. Фаустин желал бы, чтобы вопрос как о спорных канонах, так и об апелляции пресвитеров и диаконов не был предметом пререканий, а был решен в духе братской любви – *charitate fraterna* – передачей его на благоусмотрение римского епископа. Африканские отцы думали несколько иначе. Нумидийский легат Алипий, епископ тага-стский, обратился к «святому папе Аврелию» с заявлением, что следует непременно послать уполномоченных не только в Константинополь, но и в Александрию и Антиохию, чтобы они у епископов этих мест взяли копии с постановлений Никейско-го собора. Их согласие между собой безапелляционно решит вопрос о спорных канонах. Следует просить и Бонифатия сделать то же самое. Это предложение было одобрено. Августин установил почву для расследования дела в данную минуту, заявив, что африканские епископы признают обязательными для себя каноны никейские, и последуют и правилам, читаемым в папской инструкции, коль скоро они окажутся действительно никейски-ми. Канон об апелляции пресвитеров и диаконов был принят лишь в строго буквальном его значении – в смысле дозволения апеллировать к «соседним

епископам». О результатах соборных рассуждений дано было знать Бонифатию в послании отцов собора. Урбан, епископ сиккский, относительно которого в папской инструкции заключались самые строгие требования – или отлучить его или отправить на суд в Рим, если он не исправится, – сделал все возможное для исправления. Сам Апиарий извинился в той смуте, которую причинил, и был прощен и восстановлен. Но так как репутация его все-таки была потрясена, то отцы решили восстановить его в сане пресвитера absolute, без права жить в Сикке, т. е. он должен был искать себе такого епископа, который бы согласился его принять. Предложение было принято и дело закончено на время. Апиарий удалился к епископу в Табраке. Африканские отцы дали обещание добросовестно исследовать дело.

Действительно, известно, что они отправляли послов в Константинополь, к Аттику, и в Александрию, к Кириллу. Относительно же Антиохии неизвестно, – посылали ли они туда послов или нет, так как никаких документов на этот счет не осталось. Аттик константинопольский, показав им правила Ни-кейского собора, добавил, что больше никаких правил нет под именем никейских. Впрочем, из церковной истории известно, что на этом соборе было рассуждение о времени празднования пасхи. Посольство возвратилось в Африку с копиями никейских правил и посланиями Кирилла александрийского и Аттика константинопольского. Все эти документы, в переводе на латинский язык, 26 ноября 419 года были препровождены в Рим Бонифатию – без комментария. Что инструкция Зосима цитировала правила не никейские, было таким образом доказано.

Между тем Апиарий, уже пресвитер табракский, был снова низложен и снова апеллировал в Рим. Келестин I принял его под свое покровительство, и опять Апиарий явился в Карфаген в сопровождении того же легата Фаустина. На соборе (после июля 425 г.) Фаустин держал себя как истый адвокат Кпиария и ревностно отстаивал права римского епископа (принимать апелляции). Три дня продолжались заседания; наконец Апиарий сознался в таких преступлениях, что о восстановлении его в пресвитерском сане не могло быть и речи. Таким образом, Фаустин должен был сознаться, что он защищал несправедливое дело.

В результате получилось новое послание африканских отцов Келестину римскому. Ему рекомендовали не слишком поспешно принимать апелляции и возвращать церковное общение осужденным. Никейский собор не только пресвитеров, но и самих епископов подчинил местному суду. Интересы справедливости достаточно ограждены уже тем,

что обиженный может апеллировать провинциальному собору, или даже собору всеобщему (concilium universale). Африканская церковь имеет полную каноническую власть решать церковные дела в своей области; transmarinum iudicium – не удовлетворительная гарантия правосудия уже потому, что на такой суд не могут являться все свидетели. Отцы надеются, что более к ним не будут присылать легатов а latere для исполнения римских приговоров: такая посылка не предписана канонами и слишком явно показывает мирское властолюбие.

Подобное же дело возникло в Африке около того же времени. Блаж. Августин открыл новую кафедру в Фуссале и назначил туда епископом некоего пресвитера Антония, потому что он знал нумидийский язык. Но новопоставленный епископ оказался человеком недостойным во всех отношениях: это был жестокий человек, позволявший себе невозможные излишества. Поэтому он был низложен с кафедры с сохранением сана, по предложению блаж. Августина, а иначе его присудили бы к сложению сана. Антоний апеллировал к папе Келестину. Кафедра была закрыта. Дело апелляции обошлось в данном случае мирно, потому что и по решению африканских епископов кафедра должна была закрыться.

Лишь вандалское завоевание (429) подломило могучую крепость местной жизни африканской церкви и ослабило в ней чувство ее независимости. Лев Великий был первый епископ римский, проявивший свою юрисдикцию за пределами Европы; он писал в авторитетном тоне декреталии и в Африку. Но вспышки прежней стойкой независимости были здесь и в последующие эпохи.

5. Притязания римского епископа на главенство в Церкви Вселенской: Римский епископ как папа

Развивая свою власть патриарха в пределах намеченной территории, римские епископы не сходили с пути общего историко-канонического развития. Другой природы были их стремления к образованию папства. Патриаршая власть покоится на естественном тяготении периферий к своим центрам. Власть папы, как *episcopus universalis* (причем прочие епископы становятся к нему в положение его делегатов), держится на предположении особых, дарованных преемникам Петровым, полномочий. Патриарх говорит о себе только, что он *есть*; папство полагает, что оно *должно быть*. Патриарх есть факт, папство – уже догмат.

Но историческое папство и патриаршество не только развивались параллельно, но и переплетались между собой до неузнаваемости, и нельзя сказать, чтобы они когда-либо становились в противоречие одно к другому. Стремления папства сначала всегда прикрывались стремлением к утверждению патриарших прав, а потому и оставались незаметными для современников. Если иллюстрировать подобное положение дела, то можно указать на следующее. Когда дело идет о займе и кредитор желает проверить имущество своего должника, то для него безразлично, насколько имущество последнего превышает сумму долга. Раз римский епископ мотивировал свои права римского патриарха, не обращали внимания на выводы из этих прав, прямо не вытекавшие из них, как из посылок. Но для будущего это не было безразлично; ибо, когда живое предание церкви тускнело и приходилось обращаться к памятникам, то все подобные плюсы сослужили важную службу для возвышения римского епископа; то, на что прежде не обращали внимания, сыграло весьма важную роль. Преимущества, которыми фактически пользовались римские епископы, хотя и не утверждались на каких-либо непреложных основаниях, которые можно бы усмотреть в письменных памятниках, в силу своей обычности, представлялись вполне законными, и для фактической власти римского епископа стало безразличным, покоится ли она на том, что римские епископы – преемники ап. Петра, или на каких-либо других основаниях.

С IV в. положение папской власти начинает изменяться параллельно с изменением политического положения Рима. В начале этого века резиденция римского императора переносится с запада на восток – в Константинополь; с разделением империи на восточную и западную

императоры западной империи проживают то в Галлии, то в Милане и Равенне. Изменение политического положения Рима сослужило немаловажную службу римскому епископу: папа остался единственным представителем высшей власти в Риме. Но в этом была и своя опасная сторона. В глазах истых римлян Рим возвышался над всеми городами Рима, и понятие вселенной – orbis отождествлялось с понятием Рима – urbis; и когда при нашествии готов пал urbs Roma, то говорили, что скоро должен пасть и orbis. Что Рим перестал быть центром жизни древнего мира, еще ясно не сознавалось, но инстинктивное чувство заставляло пап применяться к своему новому положению. Могло стать, что к Риму, после потери им политического значения и перенесения его в другие центры, перестанут стягиваться частные провинциальные церкви, а потому нужны были римским епископам другие прерогативы, которые бы не зависели от исторических колебаний. С IV в. папы и начинают это дело. Иннокентий I в письме к Александру антиохийскому как на особенное преимущество римской кафедры указывает на то, что римские епископы – преемники ап. Петра. Развить это воззрение, мотивировавшее права пап таким образом было важно потому, что эти права были правами римской церкви. Римские епископы с древнейших времен признавали, что Рим есть место кончины двух апостолов Петра и Павла. Но с течением времени имя Павла как бы ступшевывается и выдвигается на первое место имя Петра, от которого римские епископы и начинают выводить свое преемство.

Собственное понятие о римском епископе как папе составляется из нескольких звеньев. Каждое звено подлежит особой проверке. Первая основа догмата о папстве есть то, что апостол Петр – princeps apostolorum, и, как таковой, имеет особые полномочия. Второй тезис заключается в том, что эти полномочия, дарованные ап. Петру, должны были существовать всегда. А так как Петр должен был умереть как личность, а учреждения должны существовать непрерывно, то должны быть преемники его. Раз это допущено, нужно было доказать, что этими преемниками являются именно римские епископы. Это третий тезис папства.

1) Решение вопроса о полномочиях ап. Петра сводится к толкованию известного места Матф. XVI, 18: «*Ты еси Петр, и на сем камени созижду церковь Мою, и врата ада не одолеют ей*». Этими словами Христос будто бы утвердил главенство Петра в кругу апостолов.

Одно из самых энергичных объяснений этого места находится в XII книге комментария на евангелие Матфея Оригена. Этот толкователь, всегда столь спокойный, в данном случае принимает полемический тон. В

конце концов Ориген отрубает всякие дальнейшие выводы и утверждает, что Христос не учредил среди апостолов ничего подобного главенству. По мнению Оригена, «камень – всякий ученик Христов», и мы становимся (γενόμεθα) Пётрос, когда исповедуем Христа подобно Петру, и к нам относятся слова: «*ты еси Петр*», ибо все питаемся от духовного камня (1Кор. X, 4). «Если ты думаешь, что вся церковь основана только на Петре, то что ты скажешь об Иоанне, сыне громовом, или о всяком другом апостоле? Если Петру сказано, что врата адовы не одолеют его, то разве других одолеют? Так ли это? Если одному Петру даны ключи царства небесного, то никто из блаженных не получит их? Если эти изречения имеют общее значение, то почему не толковать все сказанное так, что все тезо-именны (παρώνυμοι) Христу – духовному камню, что сказанное Петру сказано всякому Петру (λέλεκται τῷ Πέτρῳ, καὶ πάντι Πέτρῳ), а, следовательно, Петр есть лишь имя для всякого ученика и всякому ученику даны ключи царства небесного».

Даже западные отцы не отвечают на вопрос о полномочиях Петра с удовлетворительной для притязаний Рима ясностью. Киприан (f 258), допуская, что на Петре основана церковь, вовсе не думает о каком-либо первенстве его власти. Когда Павел вступил с Петром в рассуждение, он не заявил никаких надменных и исключительных притязаний, не сказал: «Мне принадлежит первенство, и прочие должны мне повиноваться». Амвросий медиоланский (f 397) употребляет, правда, выражение: «ubi ergo Petrus, ibi ecclesia», и называет Петра «petra et fundamentum» ¹⁷⁴ церкви. Но так он называет Петра в таком месте, на которое римским епископам неудобно ссылаться, именно – в утреннем гимне, где говорится, между прочим, что ап. Петр искупил свое отречение слезами. Амвросий explicitissime приписывает Петру primatum confessionis utique, non honoris primatum fidei, non ordi-nis – первенство исповедания, а не чести, веры, а не чина. В похвальном слове в день ап. Петра и Павла он не решается поставить Петра выше Павла, называя обоих «prineipes ecclesiae».

Бл. Иероним (420) камнем и главою церкви называет Христа, который дал имя камня Петру, как представителю апостолов, и вместе с ним всем апостолам. По его мнению, первенство Петра имеет лишь дисциплинарное значение – для предотвращения сектантских разделений. Он с особенным ударением выставляет равенство сана всех епископов и фактическое различие авторитета их объясняет из различия политического значения их городов. Он не знает епископа, который стоял бы ко всей вселенской церкви в таком же отношении, как каждый епископ к своей церкви, или как император к империи, а в отношении к прочим епископам

занимал бы такое положение, как, например, архипресвитер к пресвитерам. Он знает одного капитана на корабле, одного генерала в армии, одного императора в государстве, одного епископа в городе, – но ничего не говорит об одном духовном центре в Риме. Поэтому и его почтительное отношение к папе Дамасу не имеет догматического характера.

Бл. Августин (f 430) приводит два мнения относительно значения слов Мф. XVI, 18. Одни, говорит он, считают Петра камнем, – например, Амвросий медиоланский в своем утреннем гимне: «при пении петуха и самая скала церкви оплакивала свою вину». Другие, наоборот, под камнем понимают Христа. Сам Августин не решает вопроса аподиктически, но обращает внимание на то, что Петр назван в греческом тексте Πέτρος, а церковь основана ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ, и что от последнего слова происходит Πέτρος, подобно тому, как слово «христианин» от имени «Христос». Основным камнем церкви, по нему, служит Христос, Петр же сам основан на этом камне. Выражение «дам ти ключи» указывает его преимущество (excellencia), так как он носит образ всей церкви (quia ipsius universitatis et unitatis ecclesiae figuram gessit). Об олицетворении церкви в Петре бл. Августин говорит не раз. Но все же ключи, по Августину, получил не homo unus, sed unitas ecclesiae¹⁷⁵. Петру дается то же, что дано всем, ибо всем сказано: «пришлите Дух Свят» (Ио. XX, 22). К universa ecclesia и относится то преимущество несокрушимой твердыни, благодаря которому она не падает. В Петре Августин не видит ни главу, ни начальника церкви, но все же высшее средоточие преимуществ церкви и, кажется, средоточие необходимое. В ап. Петре – начало вселенского епископата. О преемстве высокой позиции Петра бл. Августин не думает.

Бл. Августин, как известно, был душой карфагенских соборов, которые отстаивали свою свободу против римской централизации. Но в его сочинениях есть оттенки, которыми могли бы воспользоваться папы. Сторонники Рима с удовольствием читают слова Августина: римская церковь, в которой «всегда процветало первенство апостольского престола» (semper apostolicae cathedrae viguit principatus). Возникает вопрос: как возможна у такого ума, как ум бл. Августина, такая непоследовательность? Это объясняется тем, что в древности в полемике часто допускалась излишняя широта взгляда, допускалось то, что не было бы допущено при положительном проведении учения. Бл. Августин пользовался с большим высокословием (μεγαλοφωνία) авторитетом Рима, когда нужно было направлять речь против сектантов. Особенно часто защитники папизма истолковывают в пользу своих воззрений его

изречение по поводу дела о пелагианах. Августин рассказывает своей пастве, что сделано в церкви в отношении к пелагианам [sermo 131]. Составлены два собора; их постановления отправлены ad sedem apostolicam; получены оттуда rescripta. Таким образом «causa finita est» – «дело кончено»; «uti-nam aliquando error finiatur»¹⁷⁶. В позднейшее время пред «causa finita est» прибавлено: «Roma locuta est», «Рим сказал – и дело кончено». Как будто Риму принадлежит последнее слово, и как будто выражается в этих словах принцип, а не отдельный факт. Таким образом, первая посылка римско-католических воззрений далеко не прочна.

2) Вторая посылка также не отличается особенной прочностью. Если Христос и учредил принципат, даровав особые полномочия Петру, то на все ли времена, или как личную прерогативу апостола Петра? Всякий понимает, что проверить этот тезис святоотеческими мнениями трудно. Отцы и учителя редко имели повод высказываться относительно пределов этого преимущества. Поэтому совершенно случайным является, что по этому вопросу подан один голос, и этот голос принадлежит Тертуллиану в его сочинении о целомудрии (de pudicitia с. 21). Как известно, это сочинение было вызвано тем, что римский епископ произвел ослабление древней практики в отношении к согрешившим плотскими грехами. «А по поводу твоего приговора я спрошу, откуда ты взял такое право в решении церковных дел? Кто ты, что ниспровергаешь и изменяешь самоочевидное намерение Господа, который предал это лично (personaliter) Петру? На тебе, сказал, созижду церковь Мою, и дам тебе ключи, а не церкви, и которых ты разрешишь или свяжешь, а не которых разрешат или свяжут». Таким образом, допуская, что ап. Петр занимал в кругу апостолов чрезвычайное положение, нельзя отсюда выводить преимуществ римской церкви, так как со смертью Петра эти преимущества, как думает Тертуллиан, и окончились.

3) Третий вопрос: действительно ли эти преимущества усвоены по преемственному наследству римской кафедре? По методу остатков его можно решать в пользу римской церкви. Римский епископ, как преемник ап. Петра, пользуется и его преимуществами. Вопрос сводится к тому, был ли ап. Петр епископом Рима? Следует признать, что те протестанты, которые говорили, что ап. Петр никогда не был в Риме, неправы и [слишком страдают недостатком консерватизма, потому что предание о пребывании и смерти Петра в Риме стоит твердо, и отвергать его значило бы перестроить всю историю церкви. Евсевий, с другой стороны, ничтоже сумняся, предполагает, что ап. Петр 25 лет епископствовал в римской церкви и здесь умер мученической смертью. Но в настоящее время для

всякого, прошедшего сносную историческую школу, ясно, что это легендарное сказание.

Здесь выдвигается еще вопрос, можно ли апостолов считать епископами местных церквей. В этом случае ап. Петр являлся бы епископом церквей всех тех городов, где он проповедовал. Он действовал и в Антиохии, где он встретился с ап. Павлом; следовательно, Петр и антиохийский епископ. Являются две кафедры Петра. С какой же соединены чрезвычайные преимущества? Если с той, к которой относится более продолжительное пребывание апостола, то в Св. Писании нет указаний на продолжительное пребывание ап. Петра в Риме. Вопрос о вавилонской церкви является таким, который никогда не может найти себе удовлетворительного разрешения. Предание о кончине в Риме можно понимать в том смысле, что он явился сюда только перед кончиной. Апостол Павел считает себя обязанным сделать нечто и для Рима, а он держится такой тактики, чтобы не создавать на чужом основании. Ставится вопрос, через чье посредство – Петрово или Павлове – занесено христианство в Рим. Преемство римского епископа на кафедре Петра является, таким образом, довольно условным. История не усматривает достаточных оснований считать римского епископа преемником ап. Петра. Древние церковные писатели не выделяли Петра, как единственного основателя римской кафедры, а подчеркивали, что римская церковь основана двумя апостолами. Вводя Павла, они уничтожали римские претензии. Риму стоило больших хлопот заставить забыть, что в основании римской кафедры участвовал и Павел. А Златоуст представляет антиохийского епископа преемником ап. Петра в смысле отнюдь не менее возвышенном, чем в каком мог так назвать себя римский епископ.

Что касается самих римских первосвященников, то они при всяком удобном случае стараются напомнить, что они – преемники ап. Петра, князя апостолов, и им принадлежит право и обязанность очень широкого блюстительства в делах церковных. Сирикий (f 399) писал в Испанию, что он имеет больше, чем все другие, ревность о христианской вере, *maior cunctis zelus*, и носит тяжести всех; но он верует, что в лице его носит их и ап. Петр, который поддерживает своих наследников во всех делах их управления. Иннокентий (f 417) напоминает итальянским епископам, что они во всем должны следовать римской церкви и только ей одной; она основана князем апостолов и верно хранит все его предания; что епископы поступают правильно, когда доносят о церковных делах ему, как главе и вершине епископства (*ad nos quasi ad caput atque ad apicem episcopatus referre*). Свои фактические преимущества они основывают именно на

преемстве ап. Петра. Они не могли игнорировать, конечно, что своим высоким положением они много обязаны гражданскому значению Рима; но зато они постоянно доказывают, что политический момент в церковных делах имеет второстепенное значение. И вопреки существовавшей на востоке практике, они нимало не заботились о том, чтобы согласовать церковное деление провинций с гражданским. В их отношениях к другим епископам проглядывал известный церковный аристократизм, потому что они обращали внимание не на апостольское происхождение церквей, а на их происхождение от князя апостолов Петра, и с этой точки зрения расположены были смотреть как на равных себе лишь на епископов александрийских и антиохийских, оставляя за собой то преимущество перед антиохийской церковью, что она имела Петра своим епископом как бы на перепутье, а Рим – при самом завершении его земного подвига. Эти воззрения со всей ясностью высказываются в переписке Иннокентия с Александром антиохийским, и бесспорно, сообщают римской теории церковного строя величавый и устойчивый характер, какого не могло иметь фактически более правильное представление о нем на востоке. В общем папская теория высказывается здесь еще весьма скромно и прикровенно.

Все эти незаконченные мысли и выражения о первенстве епископа римского получают, наконец, завершение в замечательно ясной, сильно выраженной и полной системе первого *doctor ecclesiae* на римской кафедре, Льва Великого (440–461). Это учение излагал он, главным образом, в своих церковных проповедях, произносимых им *die natali ipsius* (в день его хиротонии) пред собранием итальянских епископов. Некоторые места повторены в этих словах буквально. Вот главные пункты этого учения.

1. Апостол Петр а) есть *princeps* всего чина апостолов, превосходящий всех других и по власти (при равенстве чести и избрания – *par electio, in similitudine honoris* – между апостолами было и *quaedam discretio potestatis* (некое различие власти)). Опасность падения угрожала всем апостолам, но Христос особенно, *proprie, speciali cura* (с особой заботой), молится о Петре: пребудет непоколебим *princeps apostolorum*, – и твердость других обеспечена в его твердости, б) Ап. Петр есть основание всей церкви. Он сам опирается на несокрушимую крепость единого основания, Христа, но эта твердость, свойственная Христу *pro-pria potestate* (по собственной власти), сообщается Петру *participatio* (по причастности). Петр воспринят в теснейшее общение нераздельного единства со Христом – *in consortium individuae unitatis assumptus* – и представляет посредство между

Христом и всей церковью. Связанный с последней как голова с телом, он в себе сосредоточивает благодатные дары, которые только через него нисходят и на самих апостолов. Полнота благодати и власти изобильно сообщается вполне прежде всего Петру, и уже через него, как главу, органически переливается, *manat*, и на все тело церкви, в) Таким образом, Петр есть *totius ecclesiae princeps*¹⁷⁷, *primas* всех епископов. Ему вверено попечение о всех овцах, на него возложены заботы, *sollicitudo*, всех пастырей церкви.

«Все, – говорится в *sermo IV*, – земля и небо, было покорно воплощенному Слову; все служило целям божественного домостроительства. Однако же из целого мира избирается один Петр и поставляется выше всех апостолов и всех отцов церкви. Всех апостолов Господь спрашивает, что думают о нем люди, и лишь до тех пор они отвечают все вместе, пока передают колеблющиеся мнения человеческого неведения. Но лишь только спрашивается, что думают сами ученики, является первым в исповедании Господа тот, кто был первым в апостольском достоинстве. И когда он сказал: «Ты – Христос, Сын Бога живого», – отвечал ему Иисус: «Блажен ты, Симон, сын Ионин, – потому блажен, что Отец Мой научил тебя, что Я – единородный Сын Его. И как Отец Мой открыл тебе божество Мое, так и Я исповедую тебе твое превосходство. Ты – Петр. Т. е., Я – несокрушимая скала, Я – тот краеугольный камень, который творит обоя едино, Я – то основание, кроме которого никто не может положить иного. Однако же и ты – скала, потому что утверждаешься Моею силою, так что свойственное Мне в силу Моей власти у Меня обще с тобою по участию. И на этом камне Я созижду вечный храм, и возносящаяся к небу высота Моей церкви воздвигнется на твердости этой веры». Таким образом, «в награду за веру Господь предоставил блаженнейшему ап. Петру первенство апостольского достоинства, на этом крепком основании, на твердости Петровой, устрояя вселенскую церковь». Следовательно, между апостолами не было полного равенства: «И между блаженнейшими апостолами при сходстве чести было некоторое различие по власти, и хотя избрание всех было одинаково, однако же одному было предоставлено преимущество пред прочими». Петр есть князь апостолов, их глава и центр, в котором органически сосредоточены духовные интересы и преимущества их собора, и таинственное посредство между Христом и ими. Всем апостолам пред страданиями Христа предстояла общая опасность искушения и соблазна. «И однако же Господь преимущественно заботится о Петре, о его вере собственно молится, как бы показывая тем, что положение других будет

безопаснее, если ум (их) князя останется непоколебимым. Итак, в лице Петра ограждается твердость всех, и помощь божественной благодати распределяется так, чтобы та крепость, которую дарует Христос Петру, чрез Петра сообщилась апостолам». С этой целью, воспринятый в общение нераздельного единства с Христом, Петр был облагодатствован по преимуществу: он один получил многое, и ничто не сообщается никому другому иначе, как через общение с ним. В нем, как верховном апостоле, сосредоточены, прежде всего, общие всем апостолам права и обязанности апостольства, и от него, как главы, эти дары текут и на все тело. Петр же есть органическое средоточие священства и папства. «Господь удостоил его такого общения в Своей власти, что если есть у Петра что-либо общее с другими начальниками церкви, этим последним не иначе как через самого Петра Он дает то, в чем им не отказано». «Он есть князь всей церкви, и ему принадлежит попечение всех пастырей о вверенных ему овцах, так что, хотя в народе Божиим есть много священников и много пастырей, но в собственном смысле всеми управляет Петр, равно как и Христос в преимущественном смысле управляет ими».

2. Все другие пастыри церкви, апостолы и священники, получили свою власть от Самого Христа. Он – ее источник. Следовательно, они не делегаты верховного апостола. Но а) все дары и прерогативы апостольства, священства и папства даны вполне и прежде всего Петру и уже через него и не иначе, как через его посредство, подаются Христом и всем другим апостолам и пастырям, б) Хотя в народе Божиим много священников и много пастырей, но всей вселенской церковью управляет *principaliter* Сам Христос и *proprie* ап. Петр. На этих пунктах *jus proprium episcopatus* (собственное право епископства) приближается к *jus delegatum* (делегированному праву) (не в принципе, а *de facto*).

3. *Primatus, principatus* ап. Петра есть учреждение не временное, а постоянное, потому что вечна истина его исповедания: «Ты - Христос, Сын Бога живаго». И как Христос есть Сын Божий во веки, так и Петр, взявши бразды правления церковью, не оставляет их. *Невидимо*, вне всякого сомнения, он и ныне (лично сам) пасет стадо Христово, и теперь-то даже полнее совершает порученное ему и всесторонне отправляет свои обязанности в Самом Христе и с Самим Христом, его прославившим. *А видимо* он пасет церковь через своих преемников на римской кафедре, в которой живет власть и сияет авторитет его. 4. Общение римских епископов с верховным апостолом весьма близко – и по глубине, и по результатам – воспроизводит *consortium potentiae* ¹⁷⁸ ап. Петра со Христом, а) По глубине, потому что это общение почти личное: римская

церковь в лице нового епископа принимает Петра на кафедре Петровой; нравственное достоинство не оскудевает в преемниках апостола, несмотря на их нравственные личные недостатки; Петр говорит устами своих преемников, б) По результатам, потому что дарованная Петру благодатная сила через это *consortium se transfundit* ¹⁷⁹, переливается и на его преемников: они наследники его *plenitudo potestatis* ¹⁸⁰. Не наряду с другими, а прежде всех епископов они преемствуют Петру. Римская кафедра есть духовный центр всего христианского мира. Тогда как другие епископы обязаны заботиться лишь о вверенных им паствах, от преемника Петрова требуется та многообъемлющая любовь, которой вверена вся вселенская церковь, и «сига cum omnibus communis» ¹⁸¹, и нет такой церковной единицы, в управлении которой он не принимал бы участия.

Таким образом, взору Льва Великого предносится вселенская церковь, управляемая по частям епископами, обобщаемая в митрополитах, через посредство викариев апостольского престола входящая в соприкосновение со своим центром и в нем объединяемая. Весь церковный строй является отображением отношений, существовавших между апостолами. Как там при равенстве избрания не было равенства власти, так и епископы равны между собой по (иерархическому) достоинству, но не по своим каноническим правам, но не по своему участию в церковном управлении. Есть между ними митрополиты, юрисдикция которых ограничивается отдельной провинцией. Над ними возвышаются те, которых римский епископ назначил своими заместителями, призвав их к участию в трудах по церковному управлению, хотя и без полноты власти. Они должны быть посредниками в сношениях провинций с единым центром вселенской церкви, кафедрой Петровой, на которой восседает облеченный *plenitudo potestatis* преемник первоапостола. Попечение о всех церквях принадлежит римскому епископу *principaliter ex divina institutione* ¹⁸². Но и митрополитанскую власть Лев Великий признает за «*divinitus data*» ¹⁸³, и лишь викарии папы обладают своей властью в строгом смысле *jure delegate Episcopatus universalis* римского первосвященника, намеченный Львом Великим, не исключает иерархического (сакраментального) равенства всех епископов, последним не принадлежит только *plenitudo potestatis*.

Из этой теории Лев Великий извлекал такие практические следствия (против Илария арльского):

1) Так как вся церковь основана на твердости Петровой, то удаляющийся от этой твердыни ставит себя вне таинственного тела Христова – церкви.

2) Кто посягает на авторитет римского епископа и отказывается в повиновении апостольскому престолу, тот не хочет подчиняться блаженному апостолу Петру.

3) Кто отвергает власть и первенство, *principatum* ап. Петра, тот ничуть не может уменьшить его достоинства, но надменный духом гордости, низвергает самого себя в преисподнюю.

В то же время Валентиниан III (от 8 июля 445 г.) под влиянием Льва Великого писал в Галлию: «Пусть никто не покушается на что-нибудь недозволенное этим престолом, и для всех пусть будет законом то, что постановил авторитет апостольского престола. Епископа, вызванного на суд в Рим, должна принудить явиться гражданская власть. Ибо только тогда возможен повсюду мир церковный, когда вся вселенная будет признавать своего правителя... И разве есть что-нибудь в делах церковных, превышающее авторитет такого первосвященника?»

Выражения других римских епископов бледны сравнительно с этой развитой системой и лишь из нее получают полное освещение.

Если мысль о непогрешимости римского епископа и была вне представлений Льва Великого, то на юридической почве все же были уже даны все прерогативы, какие потом были утверждены на Ватиканском соборе. Суд над римским епископом и не нужен: хотя бы он и имел недостатки, но они искупаются, покрываются достоинствами Петра, который был на римской кафедре епископом. Таким образом, предполагается, что серьезных прегрешений и не должно быть в римском епископе. Как смотрел Лев Великий на своих предшественников, из которых некоторые отрекались даже от истинной веры, это было бы весьма интересно знать, но Лев Великий об этом не высказывается. Речи Льва в день его посвящения должны были получить тем более важное значение, что епископы ближайших к Риму областей приезжали сюда и приносили папе поздравления. Из позднейших памятников видно, что считалось даже неприличным для епископов не быть в Риме в годовщину хиротонии папы. Папа Григорий Великий писал некоторым епископам даже увольнительные письма. Поэтому Лев Великий говорил, взвешивая каждое слово. Если некоторые его выражения не отличаются желательной определенностью, то надо помнить, что церковь в то время жила еще в формах классического образования, и Лев Великий был отдаленным преемником Цицерона и Юлия Цезаря. Особенностью этого образования служит эстетичность языка. Математичность и логичность нашего изложения для тогдашних понятий были безвкусными. У нас один и тот же термин в целях точности употребляется на всем протяжении речи, а

всякая прибавка является попыткой изменить его смысл. Папа же для эстетических целей, во избежание повторений, варьировал слова. Лев Великий высказал положение, что все апостолы получили от Иисуса Христа высшие полномочия, но получили через посредство ап. Петра, как своей главы, и свое отношение к другим епископам папа ставит в аналогию с отношениями ап. Петра, но неясно. Мы ожидаем от папы ответа на вопрос: полномочия других епископов передаются на них через римского епископа, или нет? Папа не дал ответа, а это было бы очень важно. Свои полномочия подданные получают от государя и их теряют с его смертью; преемник должен восстановить их. И легат пользовался полномочиями папы лишь при его жизни, а после его смерти он должен был ожидать новых полномочий. Если все полномочия получались через живого папу, то как объяснить состояние церкви по смерти папы? Все эти вопросы, столь необходимые для нас, для современников Льва не выступали или выступали не с такой настойчивостью.

Сказанного достаточно для того, чтобы обозреть широту выводов, вытекавших из взглядов Льва Великого. Если полномочия Петра исключительны, то папы необходимо имеют *pleni-tudo potestatis* не только по отношению к западу, но и к востоку. История должна ответить, насколько эта необходимость сознавалась и проводилась в жизнь.

Остаются два вопроса: а) насколько подобные воззрения были признаны на западе, и б) насколько эти тенденции были заявлены и признаны на востоке?

а) На западе

1) Собор Сердикский (343 г.), вселенский по первоначальному намерению, бывший голосом большей части западного христианства, составляет одну из светлых страниц в истории римского престола. Юлий I сам под известными предложениями на собор не явился. «В высшей степени целесообразно, – говорит сам собор, – что епископы о делах отдельных провинций будут докладывать главе (*ad caput*), т. е. кафедре ап. Петра» (начало проповеди, что папа важнее собора?). Отцы собора предоставили римскому епископу преимущество – от всех епископов, считающих себя несправедливо низложенными, принимать апелляции с тем, чтобы или утвердить состоявшийся приговор, или кассировать его и передать дело на пересмотр собора из местных епископов с правом посылать туда римского пресвитера в качестве легата *a latere* (пр. 3).

Значение этого правила не следует ни преувеличивать, ни ослаблять, аа) Отцы собора по своему свободному усмотрению (*si vobis placet, honoremus*) даровали римскому епископу это преимущество как новую

почесть, а не констатировали только существующее право «главы» церкви, бб) Привилегия дана правилом Юлию римскому лично и ввиду исключительного положения данного момента (над всем востоком тяготело подозрение в арианстве; для православных епископов на востоке не было апелляционного беспристрастного трибунала). Но вв) этой прерогативой чествовали собственно «память св. ап. Петра»: эта привилегия могла, следовательно, перейти и к преемникам Юлия. С нашей точки зрения здесь противоречие: с одной стороны, упоминают Петра, будто указывая на нечто вечное, а с другой – Юлия, как будто это имело временное значение. Несомненно, что данное правило с его последствиями было продумано плохо его составителями, но факт был вызван обстоятельствами: среди арианских волнений один Рим мог иметь решающее значение. Представим, что в целой провинции был лишь один православный епископ. На соборе арианские епископы могли придаться к какой-либо канонической его вине и поступить с ним несправедливо. Понятно, что такой епископ мог найти управу только при вмешательстве западного православного епископа. Поэтому ограничивать указанные привилегии одним Юлием нет смысла, тем более что во времена Сердикского собора Юлий был стар и мог скоро умереть, гг) Собор препроводил Юлию правила с поручением (*disponere debet*) опубликовать их в подведомом Риму митрополитанском округе (*ergo* римский епископ не важнее собора, а подчиненный собору митрополит?), дд) В Африке правила сердикские не только не были приняты к руководству, но были даже забыты. Но в Риме о них не забыли, а смешали их даже с никейскими, и пользовались ими как точкой опоры для развития своей власти.

2) Еще более важное признание сделал римский *synodus Palmaris* (502 г., 4-е заседание 23 октября), созванный Теодорихом Великим для решения спора между двумя папами Симмахом и Лаврентием. Теодорих просил отцов восстановить церковный мир Италии и произнести приговор *sive discussa sive indicussa causa*, или входя, или не входя в расследование самого вопроса, так как в епископах возникло сомнение в своем праве – соборно судить папу. И они, исполняя заповеди Божий, дали Италии ее правителя (в лице Симмаха), *totam causam Dei iudicio reservantes*, «предоставив самое спорное дело суду Божию». Принцип, которым руководствовался собор, диакон Эннодий (f 521 епископом тичинским) защищал в особом апологетике. «Кто может сомневаться, – писал он, – в святости того мужа, который стоит на высоте такого сана? Да если бы ему и не доставало добрых дел личных, их восполняют заслуги его

предшественника (ап. Петра). Может быть, Богу угодно, чтобы дела других людей оканчивались здесь людским судом; но не может быть и вопроса, что Он своему суду предоставил архипастыря этой кафедры (sedis istius praesulem suo, sine questione, reservavit iudicio)». Как ни лестно для папского престола решил synodus Palmaris, но в Галлии епископы были недовольны уже и тем, что дело папы было передано на суд епископов (поэтому потребовался апологетик Эннодия). Это говорит о том, какой успех сделал папский авторитет в сознании западного христианства.

3) На римском соборе 531 года Феодосии эхинунтский из Фессалии (следовательно, *греческий* епископ) заявил как о вещи всем известной (constat), что «престол апостольский по праву усваивает себе первенство (principatum) в целом мире и к нему одному необходимо отовсюду подавать апелляции по церковным вопросам».

б) На востоке

По системе Льва Великого, власть римского папы простирается на всю вселенскую церковь, следовательно и на восточную. Знали ли на востоке, что думают о себе римские епископы, и признавали ли справедливость таких воззрений?

Как отнеслась восточная церковь к выводам Льва Великого? Восточная церковь никак не отнеслась. Самое трудное для историка в истории разделения церквей, что оно явилось не ex abrupto, как deus ex machina ¹⁸⁴, а подготовлено всей предыдущей историей. Нельзя смотреть на общение между церквами восточной и западной в древнее время, как на полное. Таковым оно было лишь в первые три века. Но это объяснялось, во-первых, одинаковостью языка: церковь римская была в сущности греческой. Греческий язык был непонятен лишь на глухих окраинах запада и был языком документальным. Большая часть галльских церквей были греческими. В церквах Карфагена язык употреблялся греческий ¹⁸⁵. С конца III в. церкви западные все более и более делались латинскими. Самое худшее было то, что восток мало знал о жизни запада. Может быть, разделение церквей и не состоялось бы, если бы восток интересовался жизнью окраин запада. Запад же очень горячо и с интересом относился к востоку. После разделения церквей многие ученые аббаты на западе толковали об одной церкви, не зная, что церковь разделилась. Доказательством такого интереса служит, далее, греческий элемент в западной литургической практике – в мессе (Κύριε ἑλεησον). Епископы захудалых западных епископий, побывавшие на востоке, подробно и с интересом описывают то, что они там видели. А на востоке ничего этого не было.

Надо отметить и другую черту запада. Восточные императоры были старейшими в империи. Папы отправляли в Константинополь референдариев и апокрисиариев для докладов императору или его министру о церковных делах запада. Папы через них были хорошо осведомлены о константинопольских патриархах и о жизни на востоке. Для константинопольских же патриархов не было нужды обращаться в Рим, сношения Константинополя с Римом были случайны, и константинопольские апокрисиарии в Риме – явление немислимое, а они могли бы своему патриарху сослужить большую службу. Затем, возникавшие в Риме беспорядки из-за выбора епископа улаживались местными властями, а не всей церковью. Причиной этого невмешательства востока в дела запада были отчасти бурные споры из-за ересей на востоке; важнейшие церковные недоразумения на западе происходили по разделении церквей.

Таким образом, обстоятельства сложились так, что запад в лице Рима изъявлял желание контролировать церковную жизнь востока, а последний должен был противиться этому. Восток же не вмешивался в жизнь запада не по нравственным только причинам, но и по равнодушию, а главным образом, по крайнему неведению обстоятельств церковной жизни запада. В отношениях восточных и западных церквей исторически установилось неравенство, и лишь в пользу одного Рима.

Замечательно, что случаи вмешательства запада в церковные дела востока были еще и до Льва Великого, и его предшественники находили возможным отправляться прямо от второй посылки, не нуждаясь в полных воззрениях Льва. Для запада идеи папизма были фактами, а для востока лишь красивыми риторическими фразами.

Первый случай папского вмешательства был при Афанасии Великом, но и этот случай был таков, что дело началось прямо со второй посылки. Афанасий Великий должен был удалиться из Александрии, иначе его вытеснила бы вооруженная сила. В Риме он не походил на просителя, что видно из его энциклики, где он не считает себя подлежащим суду Рима; он просто уведомил папу о факте своего изгнания и говорил, что если бы новый александрийский епископ прислал грамоту общения, то епископы должны ее разорвать. В то же самое время на востоке произошли весьма важные обстоятельства. В надежде на симпатии императора Констанция, восточные собрались в начале 340 года на собор в Антиохии и на место удалившегося Афанасия избрали какого-то каппадокийца Григория, который под прикрытием военной силы вступил в Александрию и после многих кровавых насилий овладел церковью. Отцы антиохийского собора,

сделавши это, послали к Юлию послание, в котором извещали об этом событии. Расчет отцов был тот, что их послы найдут Юлия неподготовленным, но случилось иначе: они столкнулись с послами Афанасия Великого, и эти изобличили их. Срам был так велик, что один из восточных послов постыдно бежал, а остальные смиренно просили Юлия отложить расследование дела на год. Ни Афанасий Великий, ни отцы антиохийского собора не требовали суда, – послы просили его *ex tempore* без ведома пославших.

Когда Юлий через год напомнил восточным отцам об этом, они продержали послов Юлия до истечения годовичного срока и затем написали ему послание, в котором третировали его право вмешательства в церковные дела востока. Они представили ему дилемму: быть в общении или со всем востоком, или же с одним Афанасием. Пересмотр восточного дела на западном соборе – дело необычное: восточные отцы не вмешивались в дело между Корнилием и Новатианом; равно и дело Павла Са-мосатского решено на востоке без вмешательства запада. Епископ римский напрасно предполагает, что он важнее других епископов: если на его стороне преимущество богатства, то на стороне восточных – преимущества высшего богословского знания и добродетели; и не восточным епископам следовать за западными: свет веры с востока распространился на западе. Они провели, таким образом, в своем письме ехидную мысль, что Юлий вмешивается в чужие дела, надменный величием города своей кафедры. Юлий не остался в долгу. Он не стал оспаривать последнего тезиса, а только язвительно напомнил, что если бы на востоке все кафедры были равны, то не было бы переходов с меньших кафедр на большие. Свой вызов он мотивировал апелляцией к собору самих же восточных послов. Наконец, указывал, что обычай (τοῦτο ἥθος ηῦ) требовал, чтобы о деле епископа апостольской кафедры александрийской предварительно написали римскому епископу и потом решали его, а не присылали к подписанию уже состоявшийся приговор. Оснований этого «обычая» Юлий нисколько не разъяснял. Таким образом, первая посылка не осветилась и здесь. Дело Афанасия Великого было решено Сердикским собором (343), который собрался тогда, когда дело Афанасия осложнилось делами других восточных епископов, изгнанных арианами и искавших защиты на западе.

В эпоху разложения арианства римский авторитет поднялся и на востоке. Простые верующие, некомпетентные в догматических тонкостях, стали желать внешних гарантий православия своих епископов, в особенности тех, которых подозревали в арианстве. Общение с Римом

считалось такой гарантией, потому что на западе ариане не имели силы, а православие римской церкви считалось незапятнанным. Это мнение было более лестно для Рима, чем основательно: православие римлян выглядело крепким потому, что они не принимали серьезного участия в богословской борьбе против ариан; но в годы испытания Либерии подписал полуарианский символ и Викентий капуйский в Аримине допустил отмену никейского символа. При слабом знакомстве с догматическими партиями на востоке, в Риме принимали всех, кто подписывал никейский символ, и тем нередко только увеличивали восточную смуту. А в глазах лиц высокопросвещенных римская кафедра дискредитировала свой авторитет тем, что не поняла, что во главе католического течения на востоке стоит Мелетий антиохийский, а Павлин представляет только секту, и стала на сторону последнего.

Как известно, попытка пап урегулировать своим влиянием постановления II вселенского собора кончилась неудачно. Точно так же Флавиан антиохийский не явился на суд папы по его требованию, и дело его кончилось мирно по влиянию Златоуста. Вмешательство папы Иннокентия в дело Златоуста было безуспешно, главным образом вследствие того, что в этом деле принял участие сам император, хотя повод для вмешательства папы был самый законный. Оно вызвано было посланием к папе самого Златоуста. Самые характерные строки этого послания – его заключительные слова. Показывая, что данное происшествие касается не его только, а есть дело общецерковное, Златоуст прибавляет в конце послания: «... и Венерию, епископу медио-ланскому, и Хроматию, епископу аквилейскому, я писал то же. Будь здоров о Господе». Это прибавление весьма неблагоприятно для претензий римского епископа.

Вообще нельзя преувеличивать некоторых сторон в подобных апелляциях к Риму. Нужно помнить, как здесь обыкновенно стояло дело. Когда епископ с востока обращался к папе, то он обычно занимал высокое положение в своей церкви, так что в случае нужды ему некуда было апеллировать, как только на запад. Таково было положение Златоуста. Он мог обратиться за содействием к Флавиану антиохийскому, который был выше его по положению, но тот ничего не мог сделать для него по своей старости. Естественно, что Златоусту оставалось искать опоры и защиты от своих сильных врагов (Феофила александрийского) только на западе. Многие явления кажутся простыми только потому, что они уже урегулированы. Два истца, заспорившие по поводу вексельной уплаты, обращаются к судье и не благодарят его за разбирательство дела, так как

судья поставлен на это. Точно так же отправляющий письма по почте не благодарит почтовых чиновников, потому что они обязаны экспедировать оплаченную корреспонденцию. Но в древнее время, о котором у нас идет речь, отношения не были урегулированы в такой степени. За отсутствием формальных инстанций нужна была живая энергия какого-либо влиятельного лица. В указанном выше случае нужно было такое лицо, которое своим влиянием могло бы содействовать собранию большого собора. Папа являлся именно таким лицом.

Одному из преемников Златоуста, Несторию, также пришлось встретиться с авторитетом папы, которым был тогда Келестин. Может быть, последний держался воззрений Льва на власть папы, но он не выразил этого ясно. Надо заметить, что он не отличался богословским образованием и не мог потому разобратся достойно в споре Нестория с Кириллом. Еще долго спустя на западе смешивали несторианство с пелагианством. Но Несторий и не думал обращаться к Келестину как авторитету. Послы папы явились на соборе по этому делу с инструкцией не особенно корректной. Папа велел держать им себя в качестве судей, но не пускаться в прения. Послы выражались: «Никто не сомневается, но всем векам известно, что святой и блаженнейший Петр, князь (ἐπαρχος - ὑπαρχος, что значит, собственно, префект претории, второе лицо после императора) и глава апостолов, столп веры и основание церкви, приявший от Господа ключи царства небесного, доньше живет и судит в лице своих преемников». Кирилл умолчал на это заявление и дал делу такой оборот, как будто бы легаты высказались так в качестве уполномоченных не одной только римской кафедры, но всех западных епископов. Такое понимание сильно умаляло проводимую легатами тенденцию.

Участие Льва Великого в делах востока по поводу евтихианства представляется особенно интересным. Все, что мы знаем о Льве Великом, по-видимому, заставляет ожидать, что он со всей полнотой выразит папскую притязательность. Все, по-видимому, сложилось самым благоприятным образом для возможно энергичного заявления этой проводимой им идеи о полноте власти римского епископа. С одной стороны, папа – истинный римлянин, с характером твердым, с богатым запасом многолетней административной опытности, с горячей верой в свое первенство, заявивший себя со славой в деле распространения римской юрисдикции на западе. С другой стороны, никогда еще имя римского первосвященника не стояло так общепризнанно высоко, как в эту эпоху Кирилла и Келестина, когда даже представители интеллигентных кругов на востоке предрасположены были смотреть на

папский авторитет с римской точки зрения. А затем – крайняя запутанность в церковных отношениях: неосмысленный страх перед призраком несторианства, до крайности, до ереси утрированные воззрения защитников александрийских воззрений, ревность по вере, разрешившаяся разбойничьим собором. И между тем – доверие к Риму общее: сюда апеллирует монофисит Евтихий; к папе же прибегает Флавиан константинопольский. Один из знаменитейших епископов восточных, Фео-дорит кирский, в послании, не чуждом даже лести, повергает свое дело на суд римского первосвященника. Анатолий константинопольский добрыми отношениями к Риму пытается загладить подозрительную законность его избрания, свою слишком близкую связь с деятелями второго Ефесского собора.

Несмотря на все эти благоприятные знамения времени, Лев Великий действует с поразительной осмотрительностью. Твердо и ясно развивая свои церковно-административные идеи перед теми, от кого нельзя было ждать возражений, перед епископами западными, он весьма умерен в своей переписке с востоком.

Лев Великий не высказывался ясно, и если мы встречаемся с некоторыми притязательными фразами, вроде фразы: «св. Петр говорит устами Льва», то эти фразы представляют лишь ораторское украшение, ничуть не выражающее идей папства. Известно, как последовало самое вмешательство Льва в это дело. Он получил в 448 г. апелляцию от Евтихия, осужденного Флавианом, и должен был что-нибудь сделать. Сначала он не проявлял проницательности и не понял, что Евтихий еретичествует, так что даже принял его под свою мощную защиту. Самое сильное выражение его претензий мы видим в том, что он упрекает, почему ему не были доставлены все сведения о происшедшем соблазне. Но составление сведений об еретиках требовало много времени, а Флавиан не торопился сделать это и получил от папы письмо, в котором Лев Великий просил его поспешить, так как он, папа, до зрелого исследования не может высказать решения. «Мы удивляемся, как мог ты умолчать об этом соблазне, а не позаботился, напротив, уведомить нас прежде всего, чтобы никакое сомнение на этот счет не было возможно. Мы желаем знать основания твоего поведения в этом деле. Мы, естественно, озабочены им; поспеши же со всей полнотой и ясностью известить нас, – что тебе должно бы сделать уже и раньше. Ибо мы, считая дела, касающиеся священных лиц, весьма важными, до зрелого их исследования не можем высказаться в пользу той или другой стороны, не выслушав всего со всей справедливостью».

Здесь мы встречаемся с весьма слабым подобием того столкновения, которое вышло у Юлия с антиохийскими епископами. Флавиан писал Льву Великому по этому делу лишь для того, чтобы папа не оставался в неведении, что Евтихий на константинопольском соборе отлучен от церкви; константинопольский патриарх просил папу известить об этом и подведомых ему епископов, чтобы кто-нибудь из них по ошибке не принял Евтихия в церковное общение. Словом, Флавиан сообщает папе определение собора лишь к сведению и, пожалуй, даже к исполнению.

А Лев Великий думает о пересмотре всего этого дела. Но из его слов далеко не ясно, вступается ли он в это дело как третейский судья, как *judex ex compromisso*, или же в силу принадлежащего ему *jure divino* права высшего надзора над всей вселенской церковью. С верным тактом, он неясностью фразы прикрывает свои папистические притязания от протеста и возражений.

Халкидонский собор 451 г. в истории римского приматства составляет факт обоюдоострый по своему смыслу. Здесь церковный авторитет Рима поднялся на такую высоту, до которой он не доходил прежде. И однако же именно здесь нанесен был самый тяжкий и глубокий удар римским притязаниям. По этой двусторонности своей Халкидонский собор есть истинное порождение национального характера греков, непрямого, почти лукавого.

Вся видимость собора, декоративная сторона его, составляет одну из блестящих страниц в истории папства. Льва приглашали на собор: он не явился – по тем же побуждениям, по которым уклонился от участия в Сердикском соборе и Юлий. «Это не согласно было с установившимися обычаями». Легаты папы держали его имя поистине честно и грозно. Слова «такого-то епископа принял в общение святейший папа города Рима», – являлись предвестником благополучного исхода этого дела. Сам Анатолий заявил, что Диоскор низложен не за веру, а за то, что он осмелился произнести анафему на папу, – и против этого не возражали. Несколько документов, прочитанных на соборе, адресованы «святейшему и боголюбнейшему вселенскому архиепископу и патриарху великого Рима, и святому вселенскому собору, собранному в Халкидоне», что ставит вселенский собор в положение совещательного собрания при папе. Послание собора Халкидонского к папе – по букве – составляет один из самых неудобных документов для защиты положения, что вселенский собор выше папы. «Ты был для всех истолкователем голоса блаженного Петра. По твоей инициативе мы показали чадам церкви наследие истины». «Ты в лице твоих наместников управлял нами с благосклонностью, как

глава членами». «Вот что мы сделали вместе с тобою, который присутствовал с нами духом, братски нам сочувствовал, и почти зрим был в мудрости твоих местоблюстителей. Благоволи, святейший и блаженнейший отец, признать и наше определение о константинопольской кафедре своим, достолюбезным и приличным для благоустройства. Все дело началось от твоей святости, и по всегдашней твоей благосклонности мы и осмелились утвердить, зная, что всякое исправление, производимое детьми, относится к их собственным отцам. Итак, умоляем, почти наш суд твоим утверждением. И как мы заявляли согласие с тобою во всем добром, так и твоя святость да воздаст детям должное». Но – под эту лукаво-льстивую формулю Льву подносили определение собора о том, что константинопольский архиепископ имеет преимущества равные с римским, против чего протестовали со всею решительностью папские легаты, находя в нем ограничение преимуществ апостольского престола, учрежденных будто бы отцами собора Никейского.

Четвертый вселенский собор состоялся отчасти по влиянию Льва, но он склонен был преувеличивать значение своего послания. Восточные епископы подписали это послание в ознаменование его и своего православия, а папа представлял, будто бы им решалось все дело. Против «томоса» (исповедания Льва Великого) высказались с сомнением в его полном православии некоторые епископы, подлежащие экзарху фессалоникского викариатства, относящегося к римской же церкви. И нужны были сильные меры, чтобы успокоить эти сомнения. Вообще вопрос о православии означенного послания оставался открытым, пока не признано было вселенским собором, что оно строго православно. На соборе его читали и обсуждали, а потом утвердили голосованием. Только потому оно признано памятником православным, а не потому, что шло от папы.

Самый сильный удар папе был нанесен при утверждении 28 правила. Вопрос о преимуществах константинопольского патриарха на Халкидонском соборе назревал постепенно. Первоначально была намечена иная программа церковного устройства, причем Константинополю не предполагалось дать того высокого положения, какое он занял в действительности. Составлен был проект 28 правила, и при обсуждении его произошли случайно события, вскрывшие ход дела. Если бы не сохранились подробности деяний этого собора, то, по-видимому, можно было бы предположить, что это правило было встречено всеобщим согласием и не встретило препятствий, войдя в церковно-каноническую

жизнь. Но оказывается, что папские легаты протестовали против этого правила; они торжественно удалились из заседания, предполагая, что это произведет соответствующее их намерению смущение между отцами собора и что с ними потом согласятся все. Но правило было принято, и такой исход дела возможно было предвидеть. Римские послы держали себя авторитетно и грозно, а это не всегда вызывает сочувствие в собеседниках. Поэтому естественно, что их неудовольствие не встретило отголоска в восточных отцах.

В следующее заседание послы выступили с заявлением, что в их отсутствие сделано было постановление, несогласное с данными им наставлениями Льва Великого, и что над отцами собора было сделано нравственное насилие. В дополнительном заседании рассматривался этот вопрос, и отцы потребовали от послов, чтобы они указали, с какими мнениями Льва несогласно постановление собора. Послы сослались на инструкцию папы, в которой заповедовалось сохранять существующий в церкви иерархический порядок кафедр и протестовать против его нарушения. Когда у них потребовали канонических оснований, они сослались на 6 правило Никейского собора, начинающееся словами: «Да хранятся древние обычаи». Легатами это правило читалось с прибавкой в пользу первенства римского епископа: «Римская церковь всегда имела первенство». Когда было прочитано подлинное греческое правило, прибавки не оказалось.

Следует отметить, что если бы этот факт случился в Карфагене, то там поступили бы иначе: папских легатов принудили бы там выпить чашу уничтожения до дна. Восточные отцы констатировали правильное чтение данного места, но не сделали исторических справок, справки же были бы неблагоприятны для римского престижа. Не прошло 40 лет с того времени, как Рим заявил притязания на господство в Карфагене. Для выяснения точного текста правил Никейского собора африканские епископы послали тогда на восток за подлинными канонами, и они в точном латинском переводе были отправлены в Рим. Но эта сторона дела совсем не была подчеркнута на Халкидонском соборе.

28 правило осталось в силе, несмотря на возражения легатов. Кроме того, отцы заявили, что они сделали это постановление вполне добровольно.

Нелегко было примириться с этим Льву Великому. Он резко протестовал против этого канона в письмах к императору, императрице и самому Анатолию, но основания его протеста были слабы. Справедливо оценил фальшивое положение, в каком очутился в своей полемике папа,

Шафф. «Лев объявил возвышение константинопольского епископа до степени патриарха делом гордости и честолюбия, – он, смиренный и скромный папа – вторжением в права других восточных митрополитов, – он, который себе позволял подобные вторжения в Галлии – и прежде всего в гарантированные Никейским собором права римского престола – на основании позднейшей римской интерполяции, – и нарушением церковного мира, – который папы никогда не нарушали» * Права, предоставленные Халкидонским собором константинопольскому патриарху, оскорбляли, по мнению Льва, права митрополитов, хотя на самом деле они не превышали прав, например, фессалоникского митрополита, тем более, что сам Лев не заботился о соблюдении прав митрополитов. Он недавно (в 451 г.) просил Анатолия константинопольского позаботиться об Евсевии дорилейском, но Дорилея была подвешена митрополиту синнадскому, а последний экзарху ефесскому в асийском диоцезе. Таким образом, Дорилея была вне влияния Константинополя. Папа упорно выдвигал церковное значение кафедр и их возвышение по политическим мотивам считал несправедливым, в то время как политические мотивы были вообще главными основаниями возвышения кафедр, и сам Рим возвысился благодаря именно этому. Один из папских легатов, Юлиан косский, советовал Льву Великому признать совершившийся факт, но папа не согласился признать 28 правило. Так кончился первый акт этой борьбы Рима с востоком.

Ph. Schaff, Geschichte der alten Kirche. Leipzig 1867. S. 659.

Анатолий константинопольский писал в Рим миролюбивое послание. Это непонятное на первый взгляд обстоятельство будет ясно, если мы припомним этнографические и психологические особенности типов востока и запада. Психология этих типов была совершенно диспаратная. В данном случае восток проиграл, потому что греки вообще были способны уступать. Тяжелое историческое прошлое тяготело над эллинами. Восток не выработал себе твердого исторического характера, так чтобы мог стать лицом к лицу с Римом и защищать себя на правовой почве. Греки переоценивали те стороны своей природы, которые в них признаются самыми характерными: гибкость ума, тонкость наблюдений и веру в силу своего красноречия. Произойди подобный случай в Карфагене, престижу папы был бы нанесен прямой удар, а здесь вышло другое. Собор и Анатолий, решившись твердо стоять за 28 правило, не высказались решительно против папы, так что удар нанесен был косвенно. Папу не оспаривали, как личность, вмешивающуюся не в свое дело, а его стали умилостивлять, как разгневанного властелина. Собор представил дело так,

что папские легаты не поняли его. Папа Лев как будто не посвятил своих легатов в тайну отношений Рима к Константинополю. По мнению отцов собора, Лев будет даже рад возвышению Константинополя, потому что это возвышение клонится к чести самого Рима. Константинополь – второй Рим; возвышая второй Рим, собор этим самым возвышал и первый. Таким образом, все дело имело такой вид, будто собор, с одной стороны, возвышением Константинополя, и с другой – принятием «томоса», почтил папу, и от себя просил его почтить их (отцов собора) утверждением халкидонского определения о Константинополе.

Но такое красноречие несколько не тронуло папу. Он хотел уничтожить это постановление своим молчанием о соборе. В дело вмешался император Маркиан, который был поставлен в неловкое положение таким отношением папы к делу. Маркиан потребовал, чтобы Лев высказался определенно, и Лев должен был заговорить. Но еще до утверждения папы 28 правило Халкидонского собора на востоке вошло в церковную жизнь, а в Риме на послание Анатолия смотрели, как на обращение к папе за разрешением вопроса о положении константинопольского патриарха. Во время акакианской смуты Геласий цитировал Анатолиево послание, как отказ от определения Халкидонского собора.

Так представляется это дело в истории. Мы, восточные, можем ссылаться на смысл факта, и этот факт говорит в нашу пользу: правило читается в списке постановлений собора, хотя фразы и цветистости говорят не в нашу пользу. Но здесь проявляется лишь различие характеров востока и запада. Головы, оценивающие факты по их смыслу, будут держаться восточного понимания халкидонского определения.

Во всяком случае, мир в этот раз не был нарушен. Но церковный раздор вскоре последовал из-за акакианской схизмы. Акакий константинопольский явление довольно проблематичное. Он более или менее симпатизировал монофиситам и прислуживался гражданской власти. Халкидонский собор издал «орóс» и 28 правило. Василиск, желая присоединить монофиситов, вздумал отменить «орóс», но Акакий поднял бурю, потому что поколебать Халкидонский собор – значило свести к ничтожеству и значение константинопольской кафедры. Он наложил траур в церквях, и император должен был первоначально уступить, а потом даже лишился престола вследствие оппозиции Акакия и православных. Дело свелось к тому, что правительству в лице Зинона, нового императора, пришлось считаться с необходимостью действовать в пользу православия. Сам Акакий готов был мирволить монофиситам, но не

мог теперь открыто стать на их точку зрения; поэтому он запутался в своих отношениях.

В Александрии патриархом в это время был Петр Монг, умеренный монофисит, находившийся, к сожалению, под влиянием египетских монашеских масс. В Антиохии же патриархом был Петр Гнафевс, монофисит ревностный настолько, что сам Акакий хвалился тем, что никогда не имел с ним общения. На этом основании можно сомневаться в том, что составление ἐνωτικόν^Λ принадлежит Акакию. Между тем ἐνωτικόν послужил основанием для римского епископа к обвинению его в ереси. Осудить Акакия было легко. Он высказался благоприятно о Петре Монге, который принял ἐνωτικόν и был признан в качестве александрийского епископа. А сей последний был в общении с Петром Гнафевсом, хотя сам Акакий и хвалился, что никогда не имел с ним общения. В Риме не было голов, способных к догматическим тонкостям, но зато были хорошие юристы, тотчас увидевшие непоследовательность Акакия. Они смотрели на ересь, как на соп-tagies – проказу, заразу. Если Акакий и не был в общении с Гнафевсом, то имел соприкосновение с Монгом, имевшим общение с Гнафевсом, и, следовательно, путем контакта, зараза ереси через третье лицо делает и Акакия еретиком.

Поводом к возбуждению обвинений против него послужило бегство Иоанна Талайи в Рим. Личность Иоанна Талайи менее всего достойна сопоставления с Афанасием, в положении которого он очутился. Прошрое его не было из светлых. Он симпатизировал монофиситам, и, может быть, готов уже был открыто перейти на их сторону, но его православные избрали на кафедру св. Марка. Против него были два обвинения: в политическом бунте и клятвопреступлении. Он участвовал в заговоре против императора Зинона и при помиловании дал клятву не занимать александрийскую кафедру. Поэтому-то его избрание в александрийского патриарха в Константинополе не признали законным. Иоанн Талайя отправил своих уполномоченных диаконов за утверждением и дал им секретную инструкцию руководиться во всем советами вельможи Илла. Этот в то время случайно был в Антиохии. Послы, не смея вручить общительную грамоту Акакию без Илла, отправились в Антиохию. Акакий был оскорблен тем, что люди, пришедшие, по-видимому, к нему, скрылись. Между тем из Рима требовали от Акакия вестей о положении египетских дел. Петр Монг, признавший эно-тикон, был поставлен александрийским епископом, а Иоанн отправился в Рим с жалобой к Феликсу II. Папа осудил эноти-кон, отлучил константинопольского епископа Акакия от церковного общения, а также Петра Монга, сказав

первому: «Знай, что по суду Св. Духа и апостольского авторитета ты никогда не будешь изъят от уз анафемы» (28 июля 484 г.). Это отлучение, доведенное до сведения Акакия, произвело брожение, и начался разрыв между церквами. Преемники Акакия, патриархи константинопольские Македонии и Евфимий, были вполне православны, были низложены за борьбу против монофиситов и даже причислены к лику святых как исповедники. Но Рим, создав схему контагиозности, крепко держался ее.

Во время этой так называемой схизмы Акакия Геласий I римский громко заявил папистические тенденции перед греческими иллирийскими епископами. Акакий, по нему, без позволения Рима не имел права вести дело о восстановлении александрийского епископа Петра Монга, прежде низложенного, так как Акакий только суффраган митрополита ираклийского, а епископ александрийский, как епископ второй апостольской кафедры, подсуден только епископу первой апостольской кафедры, римскому. В силу первенства Петрова епископ римский утверждает приговоры соборов, многое решает и без соборов, принимает апелляции отовсюду, а от римского приговора никакая апелляция невозможна. Это латинское послание Геласия, вероятно, не всем на востоке было известно, и формального протеста не вызвало.

Акакианская схизма кончилась торжеством для римского епископа. Понять это нетрудно, так как так называемые «ака-киане» были совсем не монофиситы, а православные, и тяготились такой ненормальностью, как разрыв с православным Римом. Этим недовольством воспользовался отложившийся от императора Анастасия генерал Виталиан, и рядом побед принудил Анастасия завязать переговоры с Римом, которые при Анастасии не имели, однако, успеха. А когда воцарился (9 апреля 518 г.) православный Юстин, то в первое же воскресенье православные настоятельно потребовали от константинопольского патриарха Иоанна Каппадокийского анафемы Севиру, моно-фиситскому патриарху антиохийскому, и торжественного прославления памяти отцов собора Халкидонского. Анафема была произнесена, *σύναξις* в честь Халкидонского собора был совершен 6 июля. В этот день народ потребовал, чтобы имена константинопольских патриархов, скончавшихся в изгнании за православие, Евфимия († 5 августа около 500 г.) и Македония II († 25 апреля 516 г.), были внесены в диптихи. И эта просьба была тогда же исполнена. Окончательно это торжество православия над временно преобладавшим монофиситством выразилось на константинопольском соборе (из 40 епископов) 20 июля, который рассмотрел и признал подлежащим удовлетворению прошение из 5 пунктов: 1) имена Евфимия и

Македония II восстановить в диптихах и смертные останки их перенести в Константинополь, 2) вернуть на кафедры всех епископов, сосланных за поддержку Евфимия и Македония, 3) внести в диптихи четыре вселенские собора, 4) равно и имя Льва Великого римского, и 5) предать анафеме Севира. Такого же характера были и постановления соборов – иерусалимского (6 августа 518 г.), тирского (16 сентября 518 г.) и апамейского.

Православной восточной церкви оставалось только формально восстановить общение с православным западом. С этой целью завязаны были переговоры с Римом, и перед пасхой 519 г. (пасха – 31 марта) прибыли в Константинополь послы папы Гормисды, епископы – Иоанн и Герман, пресвитер Бланд, и диаконы – Феликс и Диоскор, с очень определенной инструкцией, отзывавшейся злоупотреблением выгодами своего положения. Путь легатов до Константинополя походил на триумфальное шествие. Прибыв в столицу, они настояли на том, чтобы патриарх Иоанн подписал принесенный из Рима *libellus* или, так называемую, *formula Hormisdæ*, в которой читаются, между прочим, следующие строки: «*Prima salus est rectae fidei regulam custodire, et a patrum traditione nullatenus deviare; quia non potest Domini nostri Jesu Shristi praetermitti sententia, dicentis: Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam. Haec quae dicta sunt rerum probantur effectibus: quia in sede apostolica inviolabilis semper catholica custoditur religio. De hac igitur fide non cadere cupientes, sed patrum sequentes in omnibus constituta, anathematizamus omnes haereses.– Anathematizamus similiter Acacium quondam Constantinopolitanae urbis episcopum, complicem eorum [Евтихия – Диоскора – Монгает sequacem factum, nee non et perseverantes eorum communioni et participationi.– Spero in una communione vobiscum, quam apostolica sedes praedicat me futurum, promittens in sequenti tempore sequestratos a somnitione Ecclesiae catholicae, id est in omnibus non consentientes sedi apostolicae, eorum nomina inter sacra non recitanda esse mysteria. Quodsi in aliquo a professione mea deviare tentavero, his quos condemnavi, per condemnationem propriam consortem me esse profiteor*»¹⁸⁶. В великий четверг (28 марта), в соена Domini (на трапезе Господней), подписал Иоанн этот *libellus*. В тот же день в присутствии легатов были вычеркнуты из диптиха имени Акакия и его преемников-епископов, равно как императоров Зинона и Анастасия.

Так Рим торжествовал победу над воображаемыми монофиситами в Константинополе. Но провинция оказалась более стойкой, чем столица: там ничего не имели против анафемы монофиситам, но и слышать не

хотели об исключении из диптихов православных епископов только за то, что они имели общение с Акакием и его православными преемниками. И легаты вынуждены были поддаться и не настаивать. К точке зрения провинции примкнула впоследствии и великая церковь: Евфимий и Македонии II причислены к лику святых (5 августа и 25 апреля).

Побежденных обыкновенно возмущает не столько самая победа неприятеля, сколько неумеренное торжество победителей. Это пришлось легатам испытать там, где они, может быть, ожидали всего менее сопротивления, – в Фессалонике, от викария папы, епископа Дорофея. Этот епископ имел общение с константинопольской церковью, и во время проезда легатов в столицу отказался подписать везомый *libellus*, обещав, впрочем, сделать это после, когда он получит извещение из Константинополя. Послы, вероятно, немало раздражили фессалоникскую паству, остановившись у некоего Иоанна, ревностного поборника римских воззрений, который поэтому «*semper separatus fuit a communione Dorothei propter synodum Chalcedonensem*» ¹⁸⁷. Когда, покончив дело в Константинополе, легаты возвращались в Фес-салонику отбирать подписку под *libellus*, Дорофей созвал на собор подведомых ему епископов и по-видимому хотел несколько импонировать легатов народной демонстрацией против них. Во всяком случае, для чего-то было запрещено служить литургию вне городской черты, и массы окрестного населения столпились в Фессалонике. Против *libellus* Дорофей имел какие-то возражения и будто бы говорил об угрожающей вере опасности. Агитация охватила город. Матерям рекомендовали скорее нести своих малюток к крещению, чтобы, с наступлением гонения, детям не умереть язычниками, и за два дня до прибытия послов, словно в новую пасху, Дорофей окрестил свыше 2000 душ. Запасные св. дары стали раздавать народу (ввиду угрожавшего замешательства) целыми корзинами. Это возбудило чернь так, что когда прибывшие легаты остановились у своего Иоанна *catholicus*, вдруг вспыхнул против них бунт. *Ioannes catholicus* убит, легат епископ Иоанн ранен, и все легаты едва могли спастись в баптистерии св. Марка. Возлагая ответственность за все случившееся прямо на «еретика» Дорофея и выдающегося пресвитера Аристида, писали легаты к Гормисде о всем случившемся. Немедленно пришло от папы письмо к возвратившимся в Константинополь легатам: «еретика» Дорофея епископом более не считать; ходатайствовать перед императором о присылке Дорофея в Рим на суд к папе; на вакантное место фессалоникского епископа избрать лицо благонадежное и отнюдь не пресвитера Аристида. Но случилось так, что Дорофей был вызван

императором в Константинополь, по-видимому оправдался, и во всяком случае в Рим не был послан, а возвратился в Фессалонику, где и скончался как чтимый народом (ὁ ἁγιώτατος) архиепископ. А преемником его был именно Аристид, как сделалось это известно из изданного в 1887 г. памятника*.

V. Rose, *Leben des heiligen David von Thessalonike*. Berlin 1887.

Несомненно, что при Юстиниане (в начале спора о трех главах) уважение к римскому епископу на востоке стояло весьма высоко, но несомненно и то, что римскому престижу нанесен был удар, когда Вигилий, став в решительную оппозицию Юстиниану, был отправлен в ссылку. Пелагий, преемник его, был в хороших отношениях к востоку. Но нельзя сказать этого вообще о западной церкви. Это время можно было бы назвать кризисом, если бы восток имел правильный взгляд на дела запада. На востоке дорожили Римом именно потому, что, входя в церковное общение с этим центром запада, вступали в общение со всей западной церковью. Но с V вселенского собора отношения на западе были таковы, что этим восточным ожиданиям не соответствовали. Отношения между востоком и западом были, так сказать, половинчатые. Римский епископ имел сношения с восточными и западными церквями, но с ним не имели сношения некоторые западные епископы. Собственно оппозиция дольше других областей держалась на севере Италии и закончилась после 681 г. (около 700 г.). Оппозиция к V вселенскому собору в Галлии и Испании затихла ранее и до схизмы не дошла; но во всяком случае испанские соборы в VI и VII вв. игнорируют V вселенский собор.

Несколько штрихов, падающих на промежуток между V и VI вселенскими соборами, уясняют характер отношений Рима к востоку. Известно, что римский епископ и другие из значительных епископов имели в Константинополе своих представителей – ἀποκρισιάρχου, *responsales*, положение которых в значительной степени гражданское. Их можно было назвать агентами римской церкви при константинопольском дворе, но вместе и при константинопольском епископе. Римские апокрисиарии должны были зорко следить, чтобы константинопольская кафедра не сделала больших успехов, невыгодных для Рима. После бегства патриарха Севира кафедра антиохийская в 519 г. сделалась вакантной. Назначили епископом Павла и хотели его – против канонів – рукоположить в Константинополе (антиохийский патриарх, по канонам, имел право рукополагать митрополитов, а его рукополагали все митрополиты востока). Энергичный протест папского легата Диоскора повел к тому, что Епифаний константинопольский отправился в

Антиохию и там рукоположил Павла. В 538 г. успех константинопольского патриарха был более значителен. Мина константинопольский в присутствии апокрисиариев – римского, антиохийского и иерусалимского, рукоположил Павла в епископа александрийского, в Константинополе. Мы узнаем, что это лицо было выдвинуто римским апокрисиарием Пелагием. Здесь произошло разделение влияний. Римский епископ мог видеть здесь свое влияние в том, что рукополагали римского избранника, константинопольский патриарх – в том, что он в Константинополе рукополагал епископа александрийского. Впрочем, римский успех здесь был эфемерный. Одна печальная история повела к низложению Павла, и на римского апокрисиария императором Юстинианом была возложена обязанность вместе с антиохийским, иерусалимским и ефесским епископами отправиться на восток и снять с Павла омофор. А в 572 г. Иоанн IV александрийский принял хиротонию от Иоанна Схоластика константинопольского.

В Риме заботились о том, чтобы константинопольская кафедра не распространяла своего влияния среди других восточных церквей. Столкновение между востоком и Римом произошло во второй половине VI века *. Около 588 г. против антиохийского патриарха Григория выдвинуты были обвинения канонического свойства. Император передал это дело константинопольскому патриарху, каковым был Иоанн Постник (582, f 30 августа 595). Это был аскет в строгом смысле слова, и по наружности он был сухой, как щепка. Смирение его было именно монашеское. Он был сакелларием и диаконом константинопольской церкви.

Ср. *H. Geizer, Der Streit über den Titel des ökumenischen Patriarchen, в Jahrbücher für protestantische Theologie, XIII (1887), S. 549–584.*

И когда, после смерти Евтихия, выбор пал на него, он энергично отказывался, и его нужно было взять под своеобразный арест во дворец. Не соглашаясь быть патриархом, он выставлял на вид, между прочим, и ту причину, что он до 3 часов пополудни не может видаться с народом. Но он, будучи очень строгим к себе, был в то же время снисходителен к другим. Покаянные правила Иоанна Постника были признаны (на соборе 1081 г. в Константинополе) образцом снисхождения к слабостям человеческим. Он проявил на кафедре широкий ум и теплое сердце. То – факт, что он принимал энергичное участие в преследовании язычников со стороны константинопольского правительства, но это язычество соединялось с волшебством. Но он также противился гонениям против христиан инославных. Когда его, по вступлении на кафедру, просили о

разрешении полицейских преследований монофиситов и ссылались на то, что так водилось при Евтихии, то он не согласился и очень ловко ответил (рекомендовал спросить у Евтихия *теперь*, – позволяет ли он эти преследования). Впоследствии, когда повел речь о том же император Маврикий, Иоанн опечалился. «За что мы будем преследовать диакриноменов? Что такое они сказали или сделали кроме того, что отвечает их вероисповеданию?» Этим Иоанн и приостановил преследование.

С этим Иоанном Постником вышло столкновение у римского епископа Пелагия II (578–590) и потом Григория Двоеслова (590–604). Эта борьба началась по делу Григория антиохийского. Акты суда были отправлены в Рим. Римский папа был возмущен, что константинопольский патриарх в этих актах «*se universalem appellare conatus est*» ¹⁸⁸, и воспретил своему апокрисиарию (архидиакону) священнодействовать с ним, а «*eiusdem synodi acta ex auctoritate sancti Petri apostoli cassavit*» ¹⁸⁹, за исключением, впрочем, оправдательного приговора Григорию. Чем кончились эти напряженные отношения, установившиеся при Пелагии, неизвестно, но Григорий Великий долго оставался в добрых отношениях с Иоанном. Около 593 г. споры возобновились. На двух пресвитеров было возведено обвинение в ереси. Акты были отосланы в Рим. Из них Григорий усмотрел, [что Иоанн «*se raene per omnem versum oikoumevikon patriarcham nominaret*» («*super-bum ac pestiferum oecumenicum, hoc est, universalis vocabulum*») ¹⁹⁰.

Григорий обвинял его в гордости, честолюбии, превозношении и пр., но трудно указать, в чем именно состоял самый *corpus delicti* ¹⁹¹, самый факт, за который Иоанна обвиняли.

В сакраментальном смысле все патриархи – только епископы. Так, на всех соборах, с III по VII вселенский, патриархи подписывались епископами. Но в обращении к ним и речи о них (на соборах – с IV вселенского) входит в силу титул архиепископа, но нет факта, чтобы константинопольский патриарх называл сам себя архиепископом. Еще позднее явилось название патриарха. С конца V в. оно начало даваться главным епископам и все более и более входило в силу, а в VIII и IX вв. является окончательно установившимся (константинопольского в VI в. титулуют *αρχιεπίσκοπος και πατριάρχης*). Что касается до титула «вселенский», то в первый раз он на разбойничьем соборе усваивается Диоскору (так его назвал епископ Олимпий эваский из Асии), затем на Халкидонском соборе назван «вселенским» Лев Великий, но не отцами собора, а в жалобах александрийцев на Диоскора, поданных на имя Льва и

вселенского собора (в подписи легата Пасха-сина Лев Великий назван «universalis [греч. перевод οἰκουμένης ecclesiae para]). Затем этот титул встречается в применении к Иоанну Каппадокийскому, патриарху константинопольскому, в 518 и 519 гг., но уже составляет нечто совсем обычное. Видимо, этот обычай установился во время «акакианской схизмы». Этот же титул, ничтоже сумняся, на востоке усвоят и папам: Гормисде (514–523), Бонифатию II (530–532), Агапиту I (535–536), Феодору I (642–649), Мартину I (649–655), Домну (676–678), Агафону (678–681), Льву II (682–683), Иоанну V (685–686) и Иоанну VI (701–705). Смысл этого титула, конечно, очень широк. Титул «вселенского патриарха», конечно, не обозначает епископства только над некоторой частью вселенной, потому что и все епископы также могли бы называться вселенскими, но над «вселенной». Вселенский епископ тот, который стоит в центре. Византийские императоры титуловались δεσπότης τῆς οἰκουμένης ¹⁹². По аналогии с этим явился и титул «вселенский патриарх». Поэтому, когда в Риме узнали о таком титуле, которым величался константинопольский патриарх, то явилось недовольство.

Из сличения всех мест в переписке Григория Великого получается тот вывод, что Иоанн сам себя вселенским не называл и с таким титулом не подписывался; следовательно, никакого новшества он не ввел. Григорий требовал от Иоанна «ne stulto ac superbo vocabulo appellari consentiat» ¹⁹³. Легко понять, что под актами, посланными в Рим, Иоанн подписался «ἐπίσκοπος», но в патриаршей канцелярии его постоянно титуловали вселенским, в таких фразах, как «ὁ ἁγιώτατος ἀρχιεπίσκοπος καὶ οἰκουμενικός πατριάρχης εἶπεν», или "προκαθεζομένου του ἁγιωτάτου ἡμῶν ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Ἰωάννου" ¹⁹⁴. Иоанн позволял себя так титуловать. Но ко времени Иоанна Постника этот титул был ходячий, Иоанн мог именно в силу своего характера (смирения) не отказываться от этого титула, потому что такое отречение лишь подчеркивало бы важный смысл титула. Григорий же истолковывал этот титул по существу дела, филологически, и – утрировал его. Он говорил, что если Иоанн есть епископ вселенский, то он один епископ во вселенной, и, следовательно, прочие епископы не епископы, что этим, во всяком случае, уничижаются епископы восточные – антиохийский и александрийский, и поэтому написал письмо к императору и императрице, и к Иоанну Постнику, и к Евлогию, патриарху александрийскому, и к Анастасию анти-охийскому придавая таким образом этому делу общецерковное значение. Своему апокрисиарию (диакону) он велел прекратить в Константинополе священнослужение с

Иоанном Постником. Но ответ на это воззвание с востока последовал для Григория самый неожиданный. Евлогий александрийский из вежливости как будто разделял мнение Григория, но вместе с тем титуловал вселенским самого Григория как епископа римского. Григорий ревностно протестовал против такой вежливости и развивал мысль о равенстве всех епископов. Но Анастасий антиохийский (в послании не сохранившемся, но смысл которого известен из ответа Григория) самого Григория делал ответственным за смуту, которую он «не из-за чего» производил в церкви: «*me dicitis togat teoшт debere reminisci et maligno spiritui qua-erenti animas cribrare pro nulla causa locum dare*» ¹⁹⁵. Император Маврикий тоже ответил: «*ut pro appellatione frivoli (пустого, ходячего, избитого) nominis inter nos scandalum generari non debeat*» ¹⁹⁶. Итак, восток к этим римским воззваниям отнесся с полным равнодушием.

Когда по смерти Иоанна на кафедру вступил Кириак (595–606), он, не признавая разрыва между церквами, послал свое общительное послание в Рим и его поддержал император, и Григорий пошел на некоторые уступки. Григорий в ответном послании Кириаку хвалил его за православие, но советовал ему отказаться от титула «вселенский». Своему апокрисиарию служить вместе с Кириаком он не разрешил, но подателя синодики Кириака принял в свое общение *.

С этой синодикой вышел инцидент, освещающий слабость римской эрудиции в церковной истории. В своем общительном послании Кириак между прочим перечислял еретиков, которых он признает осужденными, и в их ряду стояло имя Евдоксия константинопольского (арианина). Григорий Великий зазрел Кириака на этом пункте, – опасаясь, не предаст ли он анафеме кого-либо православного, – и обратился к Евлогию александрийскому за разрешением вопроса о том, кто этот неведомый в Риме Евдоксий. А когда Евлогий успокоил папу, что Евдоксий – еретик, и сослался на историю Созомена, то Григорий опять впал в колебание, так как Созомена, будто бы, «не приемлет римская церковь».

В злополучное правление Фоки римские епископы продолжали агитацию против титула «вселенский», и, по-видимому, не без успеха. Бонифатию III (606–606) удалось получить от Фоки указ, – «*ut sedes apostolica beati Petri apostoli caput esset omnium ecclesiarum, id est ecclesia Romana, quia ecclesia Constantino-politana primam se omnium ecclesiarum scribebat*» ¹⁹⁷. Чтобы Фока *запретил* константинопольскому епископу давать титул οἰκουμηνικός, из этого известия не видно (но Фока мог иметь неудовольствие на Кириака за строгое охранение последним [это фактцерковного права убежища]; а в праве на титул «вселенского»

константинопольскому и римскому епископу никогда не отказывали. Во всяком случае, за константинопольским патриархом, несмотря на всякие римские протесты, удержался спорный титул и доньне.

Римский смысл оппозиции против титула «вселенский» в переписке Григория I закрыт был тем, что Григорий ставил вопрос на общую почву, понимал его как дело всех епископов; его смирение не позволяло выставлять свои собственные преимущества. Впрочем, и смирение бывает о двух концах. Григорий называл себя «*servus servorum Dei*»¹⁹⁸, но этот титул более претенциозный, чем *οικουμενικός πατριάρχης*: из Марк. X, 44 видно, что именно «*primus*» должен быть таков.

Но это, о чем умолчал Григорий, досказал Адриан I (772–795) в своих посланиях к императрице Ирине и к Тарасию константинопольскому (от 26 октября 785 г.). Императрица Ирина, извещая Адриана о поставлении Тарасия в епископа константинопольского, называла, по обычаю, Тарасия «вселенским патриархом». В ответ на это Адриан спрашивает: что он должен думать об этом титуле? Скрывается ли в нем *imperitia*, или *schisma*, или *haeresis*?¹⁹⁹ Если именуемый «вселенским» этим самым дает понять, что он выше римского епископа, *supra praelatam sibi sanctam Romanam ecclesiam, quae est caput omnium Dei ecclesiarum, describatur*²⁰⁰,») он, без сомнения, выставляет себя противником св. соборов и еретиком; если он «вселенский», то он – смешно сказать – имеет первенство даже над кафедрой римской церкви. В конце концов, папа высказывается очень категорично: кто называет себя вселенским, тот чужд православной веры. Итак, борьба против титула «вселенский» выяснилась как борьба за римское верховенство. Таким образом, восстановившееся на этот раз общение римской кафедры с константинопольской осложнено было совсем не миролюбивыми задатками, которые и повели к разделению церквей.

Таковы же были отношения и между римским папой Николаем I и константинопольским патриархом Фотием. Если в вопросе о поставлении Фотия Николай не высказал своего взгляда на титул «*οικουμενικός*», то в послании к болгарам он поставил вопрос о константинопольской кафедре ясно. На вопрос болгар: сколько настоящих патриархов (*veraciter patriarchae*), Николай I отвечал, что их три: римский, александрийский и антиохийский; есть еще два епископа: константинопольский и иерусалимский, которые именуются патриархами, но они не имеют такого авторитета, как *veraciter patriarchae*; они патриархи, так сказать, *honoris causa*. Причина этого та, что настоящие патриархи – преемники кафедр, основанных первоверховными апостолами (*principes apostolorum*) Петром

и Павлом. А константинопольская кафедра 1) апостолами не основана, 2) на первом вселенском соборе, который славнее и достопочтеннее всех прочих, не упомянута (11 мая 330 г. Константинополь был только основан), и 3) своими преимуществами обязана политическому значению Константинополя. А иерусалимская кафедра, хотя на Никейском соборе и упомянута, но не под именем Иерусалима, а под именем Элии (т. е. папа выдвигает здесь против иерусалимской кафедры как раз тот мотив [политическое значение города], применение которого в пользу Константинополя он считает неуместным). Разумеется, если уже иерусалимская церковь под пером папы является без ясных признаков кафедры апостольской, то константинопольский епископ не мог стать *veraciter patriarcha* никогда. Таким образом, ко времени Фотия воззрения Рима на Константинополь были тверды, имея длинный ряд прецедентов, и новый момент истории составляет переход константинопольского епископа в наступление.

Энцикликой 867 г. Фотий приглашал восточных патриархов на вселенский собор, чтобы судить (никому, по Геласию, неподсудного) римского папу, и обвинял его в ереси. Этой ересью было слово *Filioque*. Это западное воззрение на исхождение Св. Духа уже давно смущало восточных. Еще Максим Исповедник (ок. 650) в послании к Марину старается разъяснить это выражение, которое монофелиты встретили у папы Мартина и изъясняли так, чтобы набросить тень на православие Мартина. Этот инцидент не возымел особого значения, потому что возражения исходили со стороны заблуждающихся. В 767 году, во время иконоборческих смут, восток отправил посольство на запад, по поводу чего был созван собор в Жантильи (*Gentilliacum*), на котором обсуждался и вопрос об исхождении Св. Духа. Что было постановлено на этом соборе, неизвестно, потому что акты этого собора до нас не сохранились. Но с этого времени на западе появляется литература (Алкуин, Теодульф орлеанский, Павлин аквилейский, *Libri Carolini*) в защиту *Filioque*. В начале IX в. от западных монахов на Елеонской горе в Иерусалиме поступила ко Льву III (795–816) жалоба на восточных, которые подозревали западных из-за употребления *Filioque* в ереси. Ахенский собор 809 г. высказался в пользу западных монахов. Лавирующая политика римских пап закончилась наконец тем, что они стали защитниками *Filioque*. Фотий на это воззрение посмотрел как на ересь. Западная церковь от *Filioque* не отступилась. Извержение Этны или Везувия нельзя засыпать песком. Так не принесли действительной пользы и пальятивные мировые между востоком и западом. В этом и состоит значение 867 г., как эпохи.

Наконец, 16 июля 1054 г. окончательный разрыв совершился.

Считая период от миланского эдикта до Фотия (312–857), мы будем иметь 545 лет отношений между восточной и западной церквами. Если мы высчитаем время, падающее на мирные отношения, то получим около 300 лет, остальные 200 лет приходятся на время разрыва. Именно, с собора Сердикско-Филип-попольского 343 г. начался разрыв, намеченный уже с 340 года. Для всего востока этот разрыв прекратился не в одно время. Можно полагать, что он прекратился в 379 г., когда антиохийские отцы подписали документы, присланные с запада, и вступили в общение с Римом. Но на соборе 381 г. вопрос о Павлине и Мелетии антиохийском снова обострился, и из-за этого порвалось общение между римской и антиохийской церковью, и этот разрыв продлился до 398 г., когда при содействии Иоанна Златоуста общение было восстановлено. Таким образом, для антиохийского патриархата разрыв продолжался 55 лет (343 + 55 = 398). Из-за энотикона Зинона возник разрыв, тянувшийся 35 лет. Трудно определить продолжительность времени самого разрыва, вызванного спором о трех главах, потому что разрыв продолжался спорадически и окончился на западе неодновременно. Из-за титула «вселенский» разрыв длился около 15 лет (588–604). Затем, волнение из-за монофелитов – от 640 до 678 – 38 лет. И, наконец, около 82 лет длился разрыв во время иконоборческих смут (730–785 и 815–842). Таким образом, 55+35+38+82=210 лет, не считая смуты из-за трех глав и титула вселенский. Если прибавить к этому, что и в остальное время отношения запада и востока не всегда отличались особенной сердечностью, то переход к отношениям после Фотия и даже после Кируллария утрачивает характер контраста.

Таким образом, патриаршая власть римского епископа над западными церквами и сознание церковного приматства крепились и развивались параллельно. Эти оба стремления переплетались между собой и поддерживали друг друга. В том и другом отношении римские епископы достигли многого, но развитие папистической идеи едва ли даже не опередило укрепление их церковной юрисдикции на западе. Как патриарх латинский, епископ римский простирает свое влияние на огромный из церковных диоцезов – от Балкан до Атлантического океана, от Рейна до песчаных пустынь мавританских, и лишь на севере Италии его власть была не упрочена. Еще величавее были идеи, на которые хотели опираться в Риме. На престоле св. Петра восседал не обыкновенный епископ, с чисто номинальным первенством между равными ему собратями. Нет, римские епископы видели в себе живое воплощение князя апостолов, – да так

смотрели на них и другие, особенно на западе. *Ex divina institutione* они присвоили себе право надзора над всей вселенской церковью. Никто не должен был возвышать своей головы до равенства с ними, им должно было принадлежать последнее, решающее слово в церковных вопросах, на которое уже не к кому больше апеллировать; их судьей признавали только Бога, и никого из епископов. Здесь идея церковного приматства достигает тех размеров, в которых она предносилась уму средневековых пап; этому образу еще недостает красок, той жизненности, какую придали ему потом исторические факты, какой отличается слово, оправданное историческими фактами, от простой претензии, – но контур его один и тот же там и здесь.

Римские епископы достигали успеха путем не всегда чистым; они не прочь были от союза с самыми худшими элементами христианского общества, – лишь бы это вело к утверждению их авторитета. Их целям сослужили хорошую службу даже самые политические бедствия, обрушившиеся над частными западными церквами. Но та связь, которая установилась между Римом и западными церквами, была уже настолько прочна, что заставляла забывать о ее начале. Галльских епископов времени собора 501 г. лишь полвека разделяет от Илария арльского; но различие в их воззрениях было огромное. Таких успехов нельзя объяснить какой-нибудь единичной, «е совсем чистой выходкой. Будущность на западе римской кафедре предстояла блестящая: автокефальные епископы северной Италии не хотели признать юрисдикции Рима, но они признавали идею римского приматства, неподсудность римского епископа своим собратьям. Борьба при таких условиях могла вестись лишь на фактической, а не принципиальной почве. И автокефальные порывы были лишены твердых логических оснований.

Успехи римских первосвященников на востоке были слабы, однако же не до такой степени, как это представляется с точки зрения позднейших отношений. Не один факт пришлось бы урезать, чтобы подвести его под скромную рамку учения о первенстве между равными, и *primatus honoris* Рима на востоке находит свое выражение в событиях, где сильно примешивается *primatus potestatis*. Во всяком случае, то бесспорно, что папство быстро достигло своего расцвета лишь после окончательного разрыва с восточной церковью, значит, влияние последней задерживало этот исторический процесс. То обстоятельство, что папы, говорившие с таким авторитетом на западе, весьма сильно понижали свой тон, когда адресовались к епископам востока, – говорит именно об этом влиянии востока, как противодействующей и замедляющей силы. Но именно эти факты и дают нам право думать, что и восточная церковь в лице ее

представителей осталась не безучастной в деле развития папства. Последнее, конечно, есть результат истории западной церкви, благоприятных обстоятельств; но в числе этих обстоятельств видное место занимают такт первосвященников Рима и бестактность иерархов восточных. Говорим не о положительном воздействии востока на рост папства, – хотя в любезных посланиях к римским папам с востока встречаются выражения, о которых их авторам оставалось бы лишь помыслить и размыслить; пусть влияние этих излишков греческого витийства было ничтожно. Восток оказал Риму немаловажную услугу отрицательным путем – своими попущениями разного рода, тем, что не проявил во всем объеме своего значения, как замедляющей, сопротивляющейся силы.

В самом деле, отношения между двумя половинами христианского мира уже издавна принимают такой характер, который трудно назвать вполне здоровым. Восточные церкви начинают замыкаться в кругу своей собственной жизни, не видят ничего дальше известных догматических интересов. Теория невмешательства практикуется на востоке до утрировки; здесь не заметно желаний – присматриваться к духовной жизни запада. Нельзя указать ни одного церковного вопроса, который был бы там решен под влиянием церковей восточных. Сколько раз папы заявляли себя по одним только спорам о главнейших кафедрах на востоке. Напротив, хотя в самом Риме не раз выборы были спорны, эти волнения улаживались своими, местными средствами, без какого бы то ни было вмешательства иерархов востока. Не говоря уже о прискиллианистах, деле Лепория, – даже самый пелагианский спор решен был на западе, можно сказать, без ведома восточной церкви, – и это тогда, когда сама история призывала восточную церковь к участию в этом деле (потому что оно было возбуждено на соборе Диоспольском), когда, по самому содержанию догматической разности, восточные отцы с их выдержанным синергизмом были лучшими, желательными посредниками в этом деле, – когда пелагиане искали в учении Златоуста опоры для своих воззрений, когда они прямо апеллировали от Рима к суду восточных епископов, и с этой целью совершали путешествие на восток. И в результате всего этого лишь Феодор мопсуэстийский сочинением, да Несторий отозвались на эту апелляцию. Самое дело пелагиан на востоке осталось в неизвестности; западное решение принято было здесь с полнейшим формализмом, и имя Целестия занесено было в число отъявленных еретиков. Очевидно, все это могло быть для западных христиан красноречивым фактическим уроком на тему: «Roma locuta est, causa finita est» ²⁰¹. Нечего ждать откуда-нибудь

поддержки против римского приговора; остается только или покориться, или вести борьбу на собственный страх и не на легальной почве.

Неудивительно, что церковная жизнь запада, ее животрепещущие интересы были terra incognita на востоке. Борьба за автономию галликанских и африканских епископов прошла незамеченной на востоке, ни разу мы не видим, чтобы хоть кто-нибудь на востоке попытался поддержать эти церкви так, как папы поддерживали епископов александрийских против покушений Константинополя. На востоке, видимо, не обращали внимания на то, какого рода представления входят мало-помалу в церковное сознание запада, какой характер принимает здесь церковная организация. Весьма ясное учение Льва Великого о римском главенстве над всей вселенской церковью ни в ком не вызвало тревоги на востоке, да едва ли и стало известно здесь своевременно.

Напротив, на востоке действовали прямо в интересе римской централизации. Достаточно обратить внимание на то, что сношения востока с частными западными церквями теперь прекращаются, по крайней мере, о них не говорит история. Разрешая на вселенских соборах важнейшие догматические вопросы, мало заботились о том, чтобы западная церковь была представлена с достаточной полнотой. Ни на Ефесском соборе, ни на Халкидонском мы не встречаем полномочных представителей церквей Галлии и Испании. Приглашая на собор восточных не только митрополитов, но и епископов, императоры не заботятся о том, чтобы привлечь западных епископов к более активной роли, к живейшему участию; сношения с ними ведутся через посредство пап, что разумеется возвышало их значение как церковного центра.

Самая борьба с папами со стороны востока велась не с той энергией, какая была бы желательна. Лишь Антиохийский собор 341 г. заговорил с римским иерархом языком твердым и решительным, высказал без всяких околичностей воззрение восточной церкви и опротестовал вмешательство пап по существу, и это был, к сожалению, собор полуарианский. В следующее затем время восточные епископы никогда не возвышали своего голоса до той ноты, которую церковь привыкла слышать в посланиях римских первосвященников; к ним обращались чаще всего в тоне напускного смиренномудрия, до утрировки применяя к делу правило: «худой мир лучше доброй войны». На востоке как будто не хотели понять, что каждое римское притязание имеет значение не для настоящего только, но и для будущего. Нет примера, чтобы на подобные претензии епископы восточные посмотрели также серьезно, как отцы Карфагенского собора, и своевременно приняли меры к окончательному разрешению спорного

вопроса.

Римский епископ требует к себе на суд Нектария константинопольского и Флавиана антиохийского. Эта претензия возбуждает, может быть, на востоке лишь улыбку; но никакого решительного ответа в духе Антиохийского собора; вся борьба ограничивается лишь пассивным сопротивлением. Не нужно было владеть особенной проницательностью, чтобы понять, что из своего систематического уклонения от участия во вселенских соборах римские епископы создают специальную привилегию апостольского престола. И однако же на востоке не делают никакой серьезной попытки обязать папу явиться на собор и таким образом дать им почувствовать, что они равны другим епископам. Напротив, легаты папские являются на соборы с невозможными инструкциями, не как братья, а как судьи, и их окружают всевозможным почетом. Вселенский собор Халкидонский наносит сильное поражение папским видам, но – к сожалению – это не был удар прямой и открытый, а немного лукавый. Всему делу на бумаге придали такой вид, как будто известное определение издано по ошибке, и восточные отцы действовали без сознания своего права. Папа отказался признать 28 канон, вздумав поразить своими громами константинопольского патриарха. В ответ на это Анатолий пишет с видом провинившегося дитяти, оправдывается; император тоже говорит с Львом почтительно и скромно. Вместо того, чтобы указать забывшемуся иерарху его границы, напомнить ему, что на востоке сознают свои права так же ясно, как и ПО лет тому назад, – Льва Великого умилоустивляют, как разгневанного властелина. Словом, выступает на сцену византийская οἰκονομία с ее непривлекательными чертами, – не как образ действия силы, снисходящей до приспособления к обстоятельствам времени (таков обычный характер римской dispensatio), а как трусливое заискивание стороны, не совсем уверенной в своем праве.

Последствия этой манеры действий для будущего были неутешительные. Если восток, отстаивая свое учение о церковной свободе, опирался на факты, которые говорили в его пользу несомненно только при известном освещении, то запад, проповедуя свое учение о римском главенстве, мог забрасывать своих противников цитатами, буквальный смысл которых был непосредственно ясен. Каждая римская претензия, не опротестованная вовремя, входила в церковное сознание запада, – и с течением времени лишь выигрывала в своем значении. Каждый изворот византийской икономии в Риме умели истолковывать в свою пользу. Qui tacet, consentire videtur (Кто молчит, тот кажется согласным). И через 50

лет почтительные писания Анатолия и Маркиана папа Геласий цитировал как доказательство того, что константинопольская кафедра отказалась от прав, предоставленных ей Халкидонским собором, но не признанных папой, и все дело передала во власть римского престола.

Следствием этой византийской тактики было то, что на востоке о серьезной полемике против папских притязаний вздумали уже слишком поздно, когда они получили авторитет освященной веками древности, когда эти идеи проникли в сознание западного христианского мира, когда за папой стояла покорная ему западная церковь. Так папство, питавшееся на счет начинавшегося церковного сепаратизма, наконец укрепило разделение церквей.

6. Соборы

Общее состояние церковного строя в настоящем периоде характеризуется на востоке и на западе победой централизации на всех ступенях иерархической лестницы. Развивающаяся самостоятельность приходов не подняла особенно сильно значения пресвитеров, потому что параллельно с этим возрастал авторитет епископов. Высокое положение, которое приобрели различные церковные чиновники (как, например, архидиаконы, экононы), это торжество бюрократического, так сказать, принципа над иерархическим, также говорит о росте централизации: эти мелкие светила получили свое значение от того, что были близки к епископу, сияли заимствованным от него светом. Укрепление митрополитанской системы сопровождалось чувствительным ограничением самодеятельности епископов: авторитет последних настолько же, если не более, потерял в восходящем порядке, насколько выигрывал в нисходящем. Наконец, образование четырех патриархов на востоке, начинающееся преобладание константинопольского патриарха над прочими, и развитие власти римского первосвященника над западом – довершают общую картину иерархического процесса, совершавшегося в рассматриваемый период.

Высшее представительство церковного строя в настоящий период находим в церковных соборах. Их главенство над частными иерархами признавалось на востоке и допускалось (хотя и не без некоторых умственных ограничений) на западе. Можно различать три степени соборного института: 1) собор митро-политанский (провинциальный, епархиальный, 2) собор диэцезальный и 3) вселенский.

Начало двум первым формам положено в предшествующий период. По обычной практике *провинциальные соборы* составлялись дважды в год. Примером *диэцезального собора* могут быть африканские соборы; например, в 256 г. на Карфагенском соборе по вопросу о крещении еретиков принимали участие 87 епископов. Тот и другой вид собора заведовал обыкновенно текущими делами подведомой территории. Особое разветвление диэце-зального собора представляют *σύνοδοι ἐνδημοῦσαι* в Константинополе, на которых принимали участие епископы, случайно находившиеся в Константинополе, к какой бы митрополии и диэцезу они не принадлежали.

Высшим органом церкви в делах суда, управления и вероучения были *вселенские соборы*. Этот род [соборов] мог возникнуть лишь в настоящий

период, когда за церковь было признано право на существование. По самой трудности их составления они собирались лишь по важнейшим церковным вопросам и именно догматическим. По самому своему смыслу, вселенский собор (οικουμενική) есть тот, на котором верно выразился голос всей вселенской церкви, – определение весьма низкопробное с логической стороны (неизвестное в определяемом повторяется и в определяющем), однако же дальше его идти нет возможности. Все частнейшие, внешние признаки все-ленскости собора оказываются обманчивыми. Для вселенского собора не требуется, конечно, ни созвание его папой, ни его участие, ни участие представителей всех частных церквей, ни даже немедленное признание его в этом качестве всеми частными церквями. Нужно именно то одно, чтобы здесь выражена была истина, содержащаяся всей вселенской церковью. А это узнается иногда только путем долговременного исторического процесса. Сама церковная жизнь, история, налагает эту печать на соборы, а не какие-нибудь внешние отметы. Так было с соборами – Никейским, обоими Константинопольскими, Ефесским и Халкидонским.

Самый процесс соборной деятельности не совсем отвечает тому идеалу, какой составляет об этом высшем церковном представительстве, когда на него смотрят сквозь призму великого значения тех христианских истин, которые на соборах нашли свое выражение. Да это в сущности совершенно естественно. Соборы составлялись из видимых членов церкви, с их силой и слабостью, и так же, как и их члены, носят небесные сокровища в скудельных сосудах. Самое время и цель их собрания говорит о том, что процедура их не может быть идиллической. Они созывались, когда церковное волнение доходило до крайних пределов, догматические страсти возбуждены до последней степени; в соборах видели последнее средство для того, чтобы успокоить церковь.

Есть еще одна особенность в ведении вселенских соборов, которая дает некоторым повод думать о стеснении свободы их членов. Это – участие в соборах или самих императоров, или их уполномоченных, государственных чиновников. На первый взгляд это толкование представляется весьма основательным. Действительно, мнение императора – даже и не поддерживаемое грубыми способами, как это было с Константием, – не могло не импонировать на некоторых слабодушных епископов, и должно было давать направление их решениям. Комиты Констанция, являвшиеся его уполномоченными на соборах, своей ревностной поддержкой арианской партии заслужили недобрую славу в истории.

Но если рассмотреть этот вопрос внимательнее, то оказывается, что

он разрешается в другой, более общий, – в вопрос о приемах покровительства государства церкви, и затем, главное зло как там, так и здесь, все-таки в самих епископах. Ведь так или иначе, но должны же были узнать последние, в какую сторону клонятся догматические симпатии двора, и если эти представители церкви не обладали стойким мужеством, были люди нравственно слабые, они и без участия власти в соборных заседаниях, при подаче голосов, сообразовались бы с требованием минуты. А если мы сравним различные соборы по их образу действий, то вредное влияние государственных чиновников на их свободу сократится до minimum'a.

В эпоху, близкую ко времени Никейского собора, знаменитейшие защитники церковной свободы высказываются против участия чиновников на соборах. «Не пиши указов, – наставлял Осий кордубский, – не посылай комитов». Собор с участием чиновников Афанасий Великий противопоставляет истинно церковному синоду, как еретический православному. «Если император хочет церковного мира, – говорил папа Либерии, – то пусть соберется церковный собор вдали от дворца, пусть на этом соборе не присутствует император, не является комит (придворный чиновник), не приходит с угрозами наместник провинции».

Второй вселенский собор 381 г., Константинопольский, вполне удовлетворял этому идеалу: на нем не присутствовал ни император, ни его представители. Это был поистине «собор архиереев». Однако же дела и здесь пошли не совсем тихо и мирно: некоторые его заседания казались Григорию Назианзину собранием журавлей. Отклоняя впоследствии одно приглашение на собор, он написал: «Я принял за правило не являться на эти собрания. Много я видел на своем веку соборов, но не помню ни одного, после которого дела пошли бы лучше, чем прежде».

Собор Ефесский 431 г. тоже был весьма близок к тому идеалу, который предносился уму папы Либерия. Императорский комиссар явился сюда с самой благоприятной для церковных интересов инструкцией. Он протестовал против открытия первого соборного заседания. Здесь его посредством хитрости заставили прочитать императорскую сакру и затем бесцеремонно выпроводили за дверь. Соборные заседания пошли без участия императорских наместников. Однако же кто не приобрел непоколебимой веры в очевидную разумность и необходимость каждого исторического факта, тот едва ли удержится от сожаления, что в данном случае победа осталась не за императорским комиссаром: он стоял на стороне истинной церковной свободы, – его церковные противники ослеплены были интересами партии.

На следующем предполагаемом вселенском соборе, Ефес-ском 449 г., присутствовали императорские комиссары, но это были личности вполне бесцветные, их роль была самая ничтожная. Всем руководил Диоскор. Однако же – это был поистине разбойничий собор, хотя здесь трепетали не перед представителями императора, а перед александрийским патриархом и его верными церковными соратниками.

Когда в 451 г. собрался новый вселенский собор в Никее, то папские легаты, с такой честью противостоявшие прежде Диоскору, поставили непременным условием своего участия в будущих заседаниях, чтобы собор находился вблизи императорской резиденции. В противном случае они хотели возвратиться в Италию, и известно, что IV вселенский собор назывался не Никейским, а Халкидонским. Таким образом, легаты великого папы Льва I в интересах церковной свободы требуют как раз противоположного тому, чего желал сто лет тому назад Либерии. Заседания Халкидонского собора происходили в присутствии императорских уполномоченных, и нужно отдать справедливость, что они с честью выполнили возложенное на них поручение, – и как христиане, и как представители юриспруденции. Они всегда являлись сторонниками порядка и порядочности; не требовали от отцов собора ничего противного справедливости, ограничивали свою роль постановкой вопросов и формулировкой результатов соборных рассуждений. На самые постановления они влияли так же мало, как и председатель нынешнего уголовного суда, поставляя вопрос на обсуждение присяжных.

Таким образом, и здесь можно припомнить слова Спасителя: не приходит царство Божие открыто, оно внутри вас. Свобода, истинно церковный характер соборов зависит не от соблюдения тех или других внешних формальностей, а от духа, нравственного характера самих епископов.

С догматической точки зрения вселенский собор есть орган Святого Духа, живущего в церкви. Верование, что Святой Дух не оставит своим божественным руководством собравшихся, всегда одушевляло их самих. «Изволися Духу Святому и нам» – это наиболее общая форма соборных решений. Но с исторической точки зрения, которая имеет дело лишь с человеческим элементом в церкви, соборы представляют лишь одно из средств для выяснения сознанию членов церкви вечных истин, содержимых церковью. Взятые в связи с историческими условиями данной эпохи, соборы не могут быть оцениваемы всегда одним и тем же масштабом. Лица, одушевленные искренней любовью к истине и благу церкви, как Григорий Назианзин, впадали иногда в тяжелое сомнение

относительно целесообразности этого рода церковного представительства.

Очевидно, лучшая сторона собора состоит в том, что здесь открывалась возможность для личных объяснений между сторонниками различных партий. Различного рода недоразумения можно всего вернее устранить именно этим путем. Затем, совместное исследование оснований веры, положенных в церковном предании, могло благотворно воздействовать на богословскую мысль.

Но наряду с этой светлой стороной идет и темная. Собор можно было собрать слишком рано: противники, в возбуждении догматического спора, не имели еще времени для спокойного обсуждения воззрений противоположного лагеря. Это, очевидно, не обещало беспристрастного, дружелюбного отношения к ним и на самом соборе. Вместо ожидаемого примирения получался лишь еще более усиленный разлад. С этой стороны замечание Григория Богослова вполне справедливо.

7. Перемены в форме церковного союза

Характерная черта церковного строя эпохи вселенских соборов та, что он основан на фактах. Тут совершенно отсутствуют заранее придуманные системы. Церковное управление создается на основании исторических данных. Раз явилась потребность в соборах, начальником церкви – председателем собора назначается такое лицо, которое представляет из себя самую крупную религиозную величину (старейший или влиятельнейший епископ). Если же этого лица не было, то его место занимал епископ центрального города (преимущество кафедры). Таким образом, в основе церковного строя лежало начало естественности, свободной от предвзятых теорий. Политическое значение городов имело важное значение. Оно легло в основу митропо-литанского строя, но не как теория, а как живой факт, с которым, как видно из 9 правила Антиохийского собора, нельзя было не считаться: город, занимавший главное положение в гражданском отношении, был вместе с тем естественным местом для собраний окружных епископов. Но этот политический момент не имел всеобъемлющего значения. Это доказывается не только отдельными фактами председательства на соборах епископов старейших, но и тем, что, например, в Африке митрополитан-ская система не привилась вовсе: *senes*, старейшие по хиротонии епископы провинции заменяли митрополитов. Не имела одностороннего значения и чисто церковная теория, теория значения кафедр по их происхождению. Иерусалим был окружен ореолом славы и чести, как «мать церквей». Однако раз он низведен был до скромного значения Элии Капитолины и утратил свое центральное положение в христианском мире, о каком-либо преимущественном пред всеми авторитете иерусалимского епископа нет и речи. Антиохия, где церковь прославлена пребыванием первоапостолов, где сами христиане впервые получили это имя, в церковном отношении ниже Александрии, кафедра которой возводит свое начало только к ев. Марку, ученику ап. Петра. Но в политическом отношении Александрия считалась важнее Антиохии, а потому, хотя и «*несть ученик над учителя своего*» (Мф. X, 24), но даже самые односторонние защитники церковной теории, римские епископы, не пытаются поставить иерарха антиохийского выше александрийского.

Из сказанного раньше видно, что в последовательном развитии церковного строя по образцу гражданского деления империи произошел разлад. Понятие диоцеза не нашло здесь применения, так как

диэцезальный строй был уничтожен в зародыше вследствие развития патриархатов. Получилось такое положение дел, что диэцезы не имели значения в церкви и заменены были патриархатами. Но это ничего не говорит о крепости той единицы церковного союза, которую представляет митрополия; епархия могла бы быть крепка как в церковном, так и гражданском отношении. Однако и здесь не обошлось так. Оказалось, что она не могла выдержать хода истории. Проверка жизнеспособности этой формы церковного союза возможна на двух пунктах: во-первых, насколько епархия заявила себя активным участием в церковной жизни; во-вторых, насколько она сама по себе была крепка.

1) Важной стороной митрополитанского строя были епархиальные соборы. Митрополит мыслился действующим совместно со своими епископами суффраганами (ἐπίσκοποι). Апостольское правило 37 (36, 38) устанавливает два собора в год (на четвертой неделе пятидесятницы и 12 октября). Никейский собор правилом 5 (перед четырехдесятницей и осенью) и Анти-охийский правилом 20 (на четвертой неделе пятидесятницы, т. е. после третьей недели пасхи, и 15 октября) подтверждают это требование. Но правило 19 собора Халкидонского звучит уже диссонансом.

До слуха отцов Халкидонского собора дошло, что в некоторых епархиях (ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ) не было установленных ежегодных митрополичьих соборов, вследствие чего в делах церковных произошел застой. Халкидонский собор постановляет, чтобы соборы епископов обязательно созывались дважды в год (срок не назначается) в том городе, который назначит митрополит, и полагает братский выговор (ἀδελφικῶς ἐπιλήψασθαι) тем из епископов, которые без уважительной причины не явятся на соборы.

Но халкидонское правило не могло уничтожить начавшегося беспорядка, и из 123 (155) новеллы (546 г.) Юстиниана мы узнаем, что и через сто лет после собора печальное явление повторялось очень часто. В новелле настойчиво требуется, чтобы епископы собирались однажды или дважды в год (срок не назначен), и указывается на опущения в делах церковных, как результат того, что епископы под различными предлогами уклонялись от соборов. Через двадцать лет, в 137 (174) новелле (565 г.) того же Юстиниана, мы опять наталкиваемся на то же явление. Новелла, указывая на эти беспорядки и признавая устранение их самонужнейшим (τῶν ἀναγκασιωτάτων ἐστὶν ἐπανορθῶσαι), вменяет епископам в обязанность собираться по крайней мере один раз в год (в июне или сентябре); патриарх обязывается собирать соборы в лично ему подведомственной

области, а митрополит – приглашать всех своих подчиненных епископов. Но, на этот раз, не полагаясь уже на действительность своих внушений, Юстиниан снабжает свою новеллу особым параграфом (§ а), которым гражданским начальникам областей (τους των επαρχιών άρχοντας) предписывает наблюдать, чтобы митрополиты своевременно собирали соборы, и побуждать их к тому, а равно и подчиненных епископов к явке на собор; а если митрополит будет откладывать созвание собора несмотря на побуждение, довести до сведения самого императора; для того, чтобы пресечь самую возможность соглашения между митрополитом, епископами и начальником области, к наблюдению за митрополитом приглашаются и остальные чиновники (offlcium, τάξις), под страхом суровой казни за укрывательство.

Но проходит еще полтора столетия, и из 8 правила собора Трулльского (692 г.) мы узнаем, что соборы епархиальные созываются неисправно. Отцы Трулльского собора вменяют митрополитам в обязанность, по крайней мере, однажды в год (в промежуток от пасхи до конца октября) созывать епархиальные соборы и повторяют положенное Халкидонским собором наказание («братский выговор») епископов за уклонение без уважительной причины. Наконец VII вселенский собор в 6 правиле настаивает на том же: соборы следует созывать хотя однажды в год. Собор между причинами неявки епископов предполагает препятствия со стороны гражданских властей (архонтов, которые стали бы препятствовать соборанию епископов на соборы, положено было отлучать), но не считает и митрополитов совсем беспричастными в этом опущении и назначает им наказание.

Таким образом, довольно темная картина является на пространстве нескольких веков; соборный институт все клонится к упадку, несмотря на усилия поддержать его со стороны светской и церковной власти. Общую причину этого явления следует видеть в характере администрации того времени. Успехи централизации уже ко времени Халкидонского собора были очень значительны в строе церковного управления. Все важнейшие отправления церковной жизни сосредоточены были в руках митрополитов. Между тем епархиальный собор был таким институтом, который являлся противовесом централизационному началу и вносил в митрополитанский строй момент децентрализации. На суд и оценку собора представлялись даже и те меры, которые были приняты митрополитом по текущим нуждам церкви. Собор таким образом являлся высшей судебной инстанцией сравнительно с судом митрополита. Собор до известной степени контролировал митрополита и ограничивал централизационные

стремления митрополитов.

Но если некоторые митрополиты не расположены были поддерживать жизненную энергию соборного начала, то имели также свои мотивы к уклонению от соборов и некоторые епископы. Миновав ту причину, которая выставляется самими епископами, т. е. трудность путешествия, укажем на то, что епископы на соборах ограничивали не только митрополита, но и друг друга. Правда, неисправный епископ, и уклонившись от участия на соборе, должен был ожидать неприятной визитации митрополита, но этой визитации могло и не быть. И то несомненно, что на правонарушения со стороны епископов можно было найти суд и управу и не на соборе, а у самого митрополита. Однако соборный, открытый суд был в состоянии вскрывать большее количество правонарушений, чем митрополичий закрытый суд. Митрополит считался с отдельными жалобами; на соборе по поводу этих жалоб можно было ожидать указаний на аналогичные, хотя и не столь выдающиеся факты-проступки, и частные факты получали значение характеристики общего состояния епархии в данное время.

Если были *побуждения* не противиться успехам (дальнейшим) централизации, то одним из важных *следствий* успехов, этим началом уже достигнутых, было то, что епископы чувствовали свою слабость для самостоятельного действия и в случае нужды – борьбы с центральной властью митрополита. На сильном всегда практическим смыслом западе на Сердикском соборе (пр. 6 (4)) было решено не ставить епископов в малых городках, чтобы таким образом не умалить авторитета их сана (*aut in vico aliquo, aut in modica civitate, cui sufficit unus presbyter, ne vilescat nomen episcopi et auctoritas* ²⁰²). Это практическое мероприятие не применялось на востоке. Здесь мы встречаем множество епископов. Например, в Азии (по карте в Atlas sacer Wiltsch'a, около 10300 кв. верст - несколько меньше Ломжинской губернии) было 43 епископии, а в Лидии (около 16700 кв. верст несколько более Карской области, так что Азия и Лидия вместе Тульской губернии) – 25. Многочисленность – не всегда показатель силы. При таком множестве епископов действительным авторитетом мог пользоваться митрополит, без соизволения которого иногда епископы-суффраганы и шагу ступить не решались. Это сказалось и на Халкидонском соборе. Когда 22 октября 451 г. проект ве-роизложения был одобрен, послышались голоса: «митрополиты пусть немедленно подпишут». А епископы Египта, где централизация достигла своего зенита, не только монофиситствующие, но и православные, указывая на существующий в египетском округе обычай – «не делать ничего такого без

указания и мнения архиепископа», наотрез отказались подписать томос Льва до избрания архиепископа александрийского (преемника Диоскору), и просили дать им отсрочку, «чтобы мы, по древнему обычаю, последовали его (архиепископа) мнению», и собор вынужден был дать эту отсрочку.

А раз соборный институт уже не проявлял особой жизненности, поводов не собираться на епархиальные соборы оказывалось довольно. Например, был на востоке обычай, по которому епископ в годовые праздники своего кафедрального города (обыкновенно память местных мучеников) приглашал к себе соседних епископов; на этих праздниках, без сомнения, рассуждали и о текущих нуждах церкви и делах, что делало вторичное обсуждение тех же дел, которых, разумеется, было не всегда много, на предстоящем епархиальном соборе излишним; на этих же съездах могли епископы узнать, что особо важных дел в церковной жизни не было, а следовательно и собора на этот год не требовалось. А борьба монофиситства с халкидон-ским православием при постоянных колебаниях византийского правительства даже делала соборы и нежелательными для православия. Православный епископ мог спокойно жить в своей епархии, даже если и был подчинен монофиситскому митрополиту; являясь же на епархиальный собор, он рисковал очутиться перед альтернативой: или волей-неволей высказаться определеннее и за это уступить свое место монофиситу, а самому навлечь на себя преследование, или же на соборе подписаться под каким-нибудь сомнительным догматическим вероопределением и опять ждать хлопот и огорчений.

2) Митрополитанская система основывается на политическом, административном строе империи. Митрополия, главный город церковной епархии, был главным городом и гражданской епархии (ἐπαρχία, provincia). Слияние политических центров с центрами церковной жизни было естественно, потому что главный пункт известной местности в политическом отношении естественно служил и сборным пунктом для духовных лиц. Значение гражданского деления для церковного строя было санкционировано на Константинопольском I и Халкидон-ском соборах, возвысивших константинопольскую кафедру именно на основании политическом. Церковно-административная система в главном представляла из себя сколок с политической административной системы, которая покоилась на том, что правители отдельных городов были подчинены начальнику провинции (judex), а этот последний – викарию диэцеца, а ди-эцез составлял часть одной из 4 префектур. Та же

тройственная постепенность введена была и в церковное управление. Но несомненно, что в церковных сферах живо чувствовалось неудобство этого нецерковного основания, из которого вытекало церковное разделение. Еще Василий Великий протестовал – но без успеха – против того, что разделение Каппадокии на две гражданские епархии повело за собой такое же разделение и в церковном отношении. Когда (ок. 415 г.) Александр антиохийский обратился к Иннокентию римскому с вопросом, должно ли гражданское разделение вести за собой соответствующее церковное разделение, то оттуда получен был отрицательный ответ. На эту же точку зрения стал и Халкидонский собор, постановив, что деление церковных епархий не должно воспроизводить все перемены в гражданском делении (на этом основании ви-ритская митрополия опять признана была простой епископией, зависимой от тирского митрополита). На этом соборе был сделан и еще шаг вперед в направлении отделения от политического строя; из уважения к халкидонской кафедре, как находившейся в городе, где происходил собор, епископу халкидонскому был усвоен титул митрополита, хотя и без изъятия его от подчинения митрополиту никомидийскому. Этим создано было то положение, что 1) митрополитов могло быть не столько, сколько гражданских *judices*, и 2) церковное положение самых митрополитов было неодинаково. Это внесло неясность, а затем и колебания в старый митрополитанский строй.

Впоследствии императоры все более убеждались в неудобстве системы трехстепенной зависимости (*provincia, dioecesis, praefectura*). Необходимость защищать империю сперва от персов (при Юстиниане и Ираклии), потом от арабов, которые отнимали одну область за другой, принудила бросить традиционную систему, объединить в одних лицах и военную и административную власть, и ввести деление на фемы (*θέματα - legiones*) или военные округа ²⁰³. Разумеется, что с переменными успехами оружия менялись и центральные пункты этих тем, а вместе – по связи митрополитанской системы в ее основе с административным гражданским строем – поднимался вопрос об удобстве прежней митрополитанской системы и в церковном отношении. Новая гражданская система отразилась и на церковной организации: перемещение гражданских центров повело к перемещению епархий и митрополий. Новая система, конечно, значительно пошатнула старую: старые города обнищали: церковная власть должна была перемещать митрополию в другие города или предоставлять право одному лицу заведовать двумя городами. В параллель такому порядку вещей можно указать на положение дел в России. На Руси три митрополита. Киевский митрополит

– величина установившаяся, признанная и в Греции. Затем митрополит московский, собственно говоря случайный, – тот же митрополит киевский, переселившийся, так сказать, на дачу, сначала во Владимир, а потом в Москву. Получилось раздвоение киевской митрополии по требованию исторической русской жизни. Но когда возвысился Петербург, то объявился новый третий митрополит – новгородский и петербургский. Это был не кто иной, как новгородский архиепископ, возвышенный до сана митрополита. Новгородский архиепископ не мог бы иметь первенства, если бы он оставался в Новгороде, который давал митрополиту лишь важный древний титул, а значение, силу власти он имел лишь как митрополит петербургский. Так было и в Византии. Но еще ранее государство позволяло частый произвол в расчленении епархий: хотя церковные уставы и правила высказывались за неизменность церковного строя, однако, как скоро государство делало новую митрополию, и церковь образовывала новый центр, и во вновь открывающихся епархиях получался новый титул. Когда люди начинают тяготеть к Царскому Селу, то трудно заставить их тяготеть к Нарве.

Вообще вопрос о том, в какое отношение стать к политической основе митрополитанского строя, исторически решался далеко не последовательно. Например, Юстиниан из двух Сирии сделал три, назвав третью Феодориадой, в честь своей супруги, с главным городом Лаодикией, принадлежавшим прежде первой Сирии, но в своем эдикте прямо говорил, что это политическое деление не должно вести к образованию новой [лаодикийской] митрополии. Но тот же Юстиниан из двух Каппадокий сделал три, и это повело за собой образование новой церковной митрополии (в Каппадокий III с главным городом Мокиссом или Юстинианоподем).

Трудно было решить поставленный вопрос принципиально потому, что следствия того или другого решения были радикальные. Удерживать церковное status quo, игнорируя последующие перемены, значило расходиться и с буквой канонов (например, Антиох. пр. 3, Констант. I пр. 3, Халк. пр. 28), в которых политический момент выражен очень ясно, и с самой жизнью, которая – наперекор программам – могла выдвинуть новые центральные пункты. А признать политический момент во всей полноте его значения – значило идти на очень крупные перемены, отзывающиеся разрывом с церковным прошлым. Например, положение александрийской кафедры вскоре после Халкидонского собора обрисовалось штрихами, недопускающими перетолкования. Когда монофиситы отпали от кафеолического общения безнадежно, православная

египетская паства осталась невелика и состояла из непостоянных, торговых и пришлых элементов. Если стать на точку зрения политического момента и совершившихся фактов, то приходилось признать александрийский патриархат более не существующим. Александрийский епископ должен был занять теперь очень невидное место в рядах епископов. Пошатнуто также было положение антиохийской и иерусалимской церкви, так что восток после Ираклия, в сущности, ограничивался пределами константинопольского патриархата.

Но и в послеираклиевский период церковные люди Византии стояли за старый порядок вещей. Это видно из решения вопроса о кипрской церкви на Трулльском соборе (пр. 39). Кипрская церковь, на основаниях, не совсем твердо обоснованных исторически, на III вселенском соборе получила автокефальность. Петр Монг хотел снова подчинить ее Антиохии, но открытие на острове Кипр мощей св. ап. Варнавы остановило это дело. С 649 г. Кипр завоеван был арабами, и в 690 г. император Юстиниан II приказал кипрским христианам выселиться в Геллеспонт. Явился вопрос: какое положение должна теперь занять кипрская церковь? Трулльский собор решил, что кипрский (т. е. константинопольский или новоюстинианопольский митрополит Кипра) епископ Иоанн первенствует в Геллеспонте, рукополагается своими собственными епископами (бывших кафедр на острове Кипре), и сам кизикский епископ (митрополит Геллеспонта) получает хиротонию от проэдра – епископа кипрского и подчинен ему наравне с другими епископами Геллеспонта. Как долго это практиковалось, трудно сказать, так как епископ Константины возвратился в Кипр, когда он снова был отвоеван греческими войсками.

Сила нового исторического течения брала свое и весьма своеобразно. Если мы возвратимся к Халкидонскому собору, то увидим, что митрополиты оказали содействие к разрушению церковных диэцезов: они согласились, чтоб их посвящали в Константинополе, а не в Кесарии, Ефесе и Ираклии. Три экзархата превратились в нуль и остались только титулами. Но если подчиненные экзархам митрополиты охотно содействовали устранению этой высшей инстанции, то теперь подчиненные митрополитам епископы колеблют митрополитанский строй, стараясь изъять себя из-под зависимости от своего митрополита и стать в непосредственные отношения к патриарху константинопольскому. Это стремление к получению титулярной автокефально-сти со стороны епископов понятно: подчинение власти ближайшей они меняли на зависимость от власти отдаленной.

Легко объяснимо, что на встречу этой тяге шли с сочувствием и в Константинополе. Это расширяло влияние патриарха константинопольского и было для Великой церкви выгодно и в материальном отношении. Доходы от хиротоний были явлением давно известным. Еще на Халкидонском соборе, когда митрополиты выразили свое удовольствие по поводу того, что они, по 28 правилу, будут получать хиротонию не от экзархов, а от константинопольского патриарха, – диссонансом прозвучало замечание митрополита анкирского (в Галатии I) Евсевия, что за хиротонию у экзархов он не стоит, но просит только, чтобы города не вносили тяжелой платы за хиротонию; так как, если избранные городом рукополагаются не в самом городе собором епархиальных епископов, то взимается разорительная плата (λύονται αἱ οὐσίαι). «Я говорю, – прибавил Евсевий, – по опыту, так как заплатил за своего предшественника огромную сумму». Послышались возгласы одного константинопольского пресвитера: «Это воспрещено канонами алтари чисты» Но Евсевий возразил, что об Анатолии он наилучшего мнения, но «никто не бессмертен». Это дело на соборе было закончено предложением Фалассия кесарийско-го – сойтись у Анатолия и составить правила относительно этого. Однако уже в 459 г. преемник Анатолия Геннадий созывает собор против симонии, главным образом имея в виду злоупотребления этого рода в Галатии.

Следующую попытку регулировать доход этого рода мы встречаем в новелле 123 (155) (546 г.) Юстиниана. Из нее мы узнаем, что в то время был твердо установившийся обычай, по которому хиротонисуемый епископ делал пожертвование в пользу церкви хиротонисующего. Юстиниан не воспрещает этого и не смотрит на это, как на симонию, ελεῖδή τουουκ εστίν ἀγορασία, ἀλλὰ προσφορά ²⁰⁴, – и конечно прав в этом: продажа (симония) бывает там, где есть покупатель; а в данном случае «приношение» поступало от всякого рукополагаемого, и, следовательно, митрополит был несколько не заинтересован в том, чтобы рукоположить определенное лицо, а не другого кого-нибудь; это «приношение» не есть покупка так же, как гербовая марка на прошение не есть подкуп судьи. Юстиниан в своей новелле определяет maximum «приношения». «Прошфорá» слагалась их двух взносов: а) «обычного» (ἐξ εθους, εκ συνήθειας) ²⁰⁵, поступавшего собственно в пользу нотариюв и других служащих (υπηρετούντες) ²⁰⁶ епископа рукополагающего, и б) «за наставление» (υπερ ἐνθρονιαστικῶν) ²⁰⁷, взноса в пользу рукополагавших епископов (или митрополита?). Юстиниан постановляет, чтобы патриархи вносили за наставление и обычного никак не более 20 литр золота. Для

других епископий приношения определялись по разрядам. Все церкви по размерам доходов своих были разделены на 6 разрядов. К первому разряду отнесены были те церкви, доход которых был не менее 30 литр, на наши деньги 12540 рублей*. К последнему разряду отнесены церкви, доходы которых падали ниже 2 литр, на наши деньги 836 рублей. Можно себе вообразить, насколько было неблестяще положение епископальных церквей. Епископий первого разряда обязывались платить 100 за настование и 300 $\nu\omicron\iota\sigma\mu\alpha\tau\alpha$ обычных – 18% со всех доходов той церкви, в которую епископ был поставляем. С епископов церквей последнего разряда никакого взноса не полагалось. С 5 разряда, доходы которых были не более 3 литр и не менее 2 литр – 12 $\nu\omicron\iota\sigma\mu\alpha\tau\alpha$ за настование и 16 обычных. Таким образом, минимальный взнос в качестве приношений составлял [около 13% годового дохода той церкви, в которую епископ поставлялся. Это «приношение» совершенно открыто принимал от рукоположенного протопресвитер или архидиакон хиротонисующего. Так как правила VII вселенского собора раскрывают перед нами серьезное экономическое неустройство восточной церкви (из 22 правил собора 6 или 7 предусматривают «скверное сребролюбие»), то мы вправе предполагать, что материальная выгода от «приношений» не осталась без влияния на ход борьбы между старым строем и новым течением.

Литра равняется 418 рублям. Она слагается из 72 червонцев или солидов, византийских $\nu\omicron\iota\sigma\mu\alpha\tau\alpha$, а $\nu\omicron\iota\sigma\mu\alpha$ стоила около 5 р. 80 1 коп.

Под действием этих двух противоположных сил жизнь естественно пошла по диагонали. Отдельных фактов борьбы византийская хронография сохранила очень немного*; но итог движения в общих чертах известен.– а) Патриархи, надломленные историей, удержали, однако, исторически унаследованные прерогативы, б) Митрополиты с меньшим успехом отстаивали свое положение, аа) Правда, история уважалась и в отношении к ним, но иногда довольно своеобразно. Например, после упадающей в своем значении Перги (митрополия Памфилии II) вырос в своем значении городок Силэй; тогда пергская кафедра была закрыта, и епископ силэйский стал титуловаться митрополитом силэйским или пергским. Но бб) явились новые митрополиты, епархии которых выделились из прежних, вв) Некоторые древние митрополиты были понижены в списках, например, викарий фессалоникский, прежде на соборах III, IV, V и VI вселенских занимавший место прямо после патриарха иерусалимского, выше протофрона кесарийского, спустился на 16 место между митрополитами, гг) Некоторые новые митрополиты занимают место выше древних, например, титулярный халкидонский уже на V вселенском

соборе выше многих действительных, дд) Но особенно важно было образование автокефальных архиепископий.

Ср. Н. А. Скабаланович, Византийское государство и церковь в XI в. Спб. 1884, стр. 416, 417, №№ 69, 71; ср. стр. 157; факт 25 мая 1029 г.

Между монастырями с течением времени стали появляться монастыри так называемые ставропигиальные. Монастырь, как община монахов, не может быть независимым от епископов. Ему откуда-нибудь нужно брать пресвитеров. Ставропигия освобождала монастырь от подчинения епископу данной местности и подчиняла его непосредственно патриарху. Случаи, когда патриархи учреждали монастыри в епископиях, были нередки. Автокефальные епископии представляют нечто подобное этим ставропигиальным монастырям.

В половине V века патриарху константинопольскому в под-ведомых ему трех диоцезах было подчинено 30 митрополитов: 12 в Понте, 12 в Азии и 6 во Фракии. [Документ, надписанный именем св. Епифания кипрского и относимый Гельцером к VII в., «Εκθεσις πρωτοκλισιών πατριαρχών τε και μητροπολιτών, перечисляет уже 33 митрополита]. Но что составляет характерное явление, то это то, что [теперь еще оказываются 34 архиепископий, подчиненные константинопольскому патриарху, которые с точки зрения V века были совершенно новым явлением, и они суть великие показатели того, что митрополитанская система не выдержала напора истории и клонилась к окончательному устранению. В IX в. в патриархате константинопольском на 34 митрополии приходилось 41 αυτοκέφαλοι (т. е. αρχιεπίσκοποι). [В начале X в. число митрополитов было уже 51, столько же было и архиепископов] ²⁰⁸ ²⁰⁹.

Фактов для истории возникновения этих архиепископий известно слишком мало; поэтому гипотезы для объяснения этого явления неизбежны. Видимо, автокефальность их была фиктивная. Одно лицо в церкви не может быть «самоглавным». За смертью архиепископа кто-либо должен был поставить ему преемника. И, вероятно, ставил их архиепископ константинопольский (хотя в XI в. митрополиты энергично отстаивали свои права) и «автокефальный» при богослужении «возносил имя» только патриарха константинопольского, а не своего епархиального митрополита. Зависимость их от митрополита была номинальна, или просто нулевая. Обязаны ли они были принимать участие на митрополичьих (местных) соборах – это еще вопрос. Они являлись только членами синода в Константинополе. Любопытно процентное отношение этих архиепископий: сравнительно более всего их появилось вблизи Константинополя. Оказывается, например, что в Европе фракийской, т. е.

той епархии, где лежит Ираклия и Константинополь, было 5 автокефальных (архиепископов) и еще только 5 простых епископов, подведомственных митрополиту. Но были и отдаленные автокефальные церкви. Всякая кафедра, имевшая когда-либо святого епископа или мученические мощи, стремилась к автокефально-сти. Таким образом, образование автокефальных церквей составило целый ряд пятен, прорывавших плотную сеть митрополи-танской системы.

Но автокефальное архиепископство представляло только начало движения в епископских санах. Сравнив подлежащие списки в их хронологической последовательности, можно заметить, как епископы сначала делаются архиепископами, а потом митрополитами. Так, например, было со смирнским епископом. Сперва епископ, *επαρχιώτης асийский* (подведомый митрополиту ефесскому), в IX в. уже *αυτοκέφαλος* (*αρχιεπίσκοπος*), наконец, *μητροπολίτης*. Та же самая история с *Κοτυαίειον της Φρυγίας Σαλουταρίας, с Μιτυλήνη των Νήσων*. Все эти превращения совершались на первых порах очень логично. Последовательность выражалась в том, что у митрополитов (в отличие от архиепископов) был какой-нибудь *θρόνος υλοκείμενος* (подведомственная епархия), и в случае, если архиепископ становился митрополитом, то, чтобы была у него своя подчиненная как бы епархия, выделяли из той же епархии несколько епископий (у митрополита котиайского было только 3 *θρόνοι υλοκείμενοι*).

Но в конце концов дело свелось к простой титулатуре, и появились митрополиты вроде евхаитского в Еленопонте, у которого *θρόνος υλοκείμενος ουκ εστι*.

Параллельно с этим наблюдается и следующее явление: списки митрополитов принимают строго определенный вид (становятся разрядными списками), и в них митрополитов то повышают на несколько мест, то понижают, и это делается по постановлению константинопольского *σύνοδος ενδημούσα*. Этот разрядный список определяет «τάξις πρωτοκαθεδρίας», порядок, в котором митрополиты сидят на соборах. Собор Халкидонский может считаться нормой для этого списка в его древнейшей форме. В этих списках делались пометки: митрополит такой-то, тогда-то занимал такое-то место, потом повышен или понижен. Из кафедр очень крупная была фессалоникская; она занимала столь высокое место, что Феодор Чтец этого епископа называет даже патриархом. Когда же она перешла в подчинение константинопольскому патриарху, то место в списках заняла уже низшее (в конце концов 16-е).

Новые порядки создали новую терминологию, которая отразилась и на России. По ходу истории должно бы дело стоять так: высшее положение епископа обозначается словом «архиепископ», который был выше митрополита (имел подведомых ему митрополитов); имена ἐξάρχος и πατριάρχης – простые варианты имени ἀρχιεπίσκοπος. Так в древнюю пору и было. С понятием «архиепископ» непременно связана была мысль об его автокефальности, и когда митрополит кипрский признан был неподчиненным архиепископу антиохийскому (на III вселенском соборе), он, как автокефальный, стал именоваться уже не μητροπολίτης, а ἀρχιεπίσκοπος. Но потом появились номинальные самоглавности; но по существующему usus и этих αυτοκέφαλοι стали называть архиепископами, и ἀρχιεπίσκοπος оказался ниже митрополитов. Эта позднейшая терминология перешла к нам в Россию. У нас сначала был один только митрополит киевский, потом явился титулярный архиепископ новгородский; впоследствии один титул митрополита разделился на три, но «архиепископ» у нас стал ниже «митрополита». В сущности, митрополиты русские, не имея у себя подчиненных епископов, являлись только простыми титулованными лицами. Не логичен титул архиепископа белградского и митрополита сербского (должно бы быть: архиепископ сербский и митрополит белградский, ибо Белград μητρόπολις). Митрополит черногорский должен бы был называться архиепископом черногорским, как «самоглавный», но не имеющий в подчинении епископских кафедр.

Таким образом, теперь трудно определить, вследствие этой измененной титулатуры, какое положение занимал в истории тот или иной «архиепископ», потому что слово «архиепископ» стали употреблять неправильно. Например, Василий Великий по объему своей власти должен бы быть назван «архиепископом»; но неизвестно, носил ли он на самом деле этот титул, так как титулы в то время еще только вырабатывались. А св. Николай мирликийский никогда не был архиепископом, потому что мирликийские (τα Μύρα της Λυκίας) епископы всегда были только митрополитами епархии Ликии.

Помимо указанных перемен, успехи древней константинопольской кафедры выразились в расширении ее области на счет других патриархатов. К ней при Льве Исавре были присоединены восточный Иллирик, зависевший прежде от Рима, и епархия Исаврия (с митрополией Селевкией и 23 епископиями), зависевшая прежде от антиохийского патриарха.

Таким образом, все дела были стянуты к Константинополю. Здешние

соборы ведали дела всей восточной церкви. Третьим правилом VII вселенского собора был нанесен удар праву народа на участие в избрании епископа, которое исторически свелось к влиянию «мирских начальников» на эти выборы. Собор передает эти выборы епископам. Но некоторые константинопольские патриархи делали попытки устранить от этого участия и епископов и решать дела об избрании единолично.

Посмертное издание под редакцией проф. А. Бриллиантова.

4. История церкви в период вселенских соборов. III. История богословской мысли

Предисловие

Для настоящего отдела лекций В. В. Болотова, «Истории богословской мысли» в период вселенских соборов, основной текст дают взятые вместе авторизованные курсы 18856 и 18867 гг., изданные литографским способом. Первый из них оканчивается «генеалогическим деревом» монофиситских сект; второй является продолжением первого, но начинается, после весьма кратких замечаний о временах Юстина I и Юстиниана, лишь с Юстина II. Последняя половина второго курса переписана была для литографии (начиная с $\omicron\mu\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\mu\iota\sigma\mu\circ\varsigma$ а собора 754 г.) рукою самого В. В. Болотова (в конце помечено « $\kappa\theta$ $\rho\alpha\chi\omega\nu$. ХМ АХГ» 25 апреля 1887). Оба эти курса объединены, с немалыми по местам сокращениями, в курсе 18889 г., также авторизованном (дата в конце при подписи В. В. Болотова: «18 2IV-89»). В дополнение к тексту этих курсов, частью в замену его, в печатном издании делаются многочисленные и иногда довольно значительные по объему заимствования, с одной стороны, из сохранившихся собственноручных записок В. В. Болотова, с другой – из позднейших неавторизованных курсов, которые составлялись его академическими слушателями на основании записей его чтений и были обычно литографируемы.

В частности, для главы I, 1 (арианский спор), в дополнение к изложению 18856 г. (18889), заимствования сделаны, кроме автографа, из курсов 18945 и 1899900 гг. I, 2 (Маркелл анкирский и Фотин) издано по курсу 18856 г. Часть главы II, 1 (Аполинарий и Феодор Мопсуэстийский) взята из курса 18856 и затем 18945 и 18978 гг.; истории оригенистических споров (стр. 156–175) в литографированных курсах не имеется, и она воспроизводится по сохранившемуся у проф. прот. П. И. Лепорского рукописному экземпляру записей слушателей 18912 г. II, 2 (несторианский спор) – из указанных же курсов 18856, 18945, 18978 гг. и из автографа (между прочим, отсюда стр. 231–236). II, 3 (монофиситский спор) – из курсов 18856, 18945, 18956, 18978 гг. и из автографа; отсутствующие в курсах 18856, 18867 и 18889 гг. сообщения об отношении к монофиситству и православию Юстина I и Юстиниана (359–384) заимствованы из курсов 18945 и 18978 гг. II, 4 (спор о трех главах) взято также почти исключительно из этих же курсов 18945 и 18978 гг., с незначительными заимствованиями из автографа; сведения о церковной политике Юстина II и Тиверия (434–438) – из курса 18867 г. II, 5 (монофелитский спор) – из курсов 18867, 18923, 18956 и 18978 гг.; запись

сообщений о маронитах (501–506) имеется лишь в курсе 18956 г., но в крайне неисправном виде; для исправления до некоторой степени послужили относящиеся сюда заметки в бумагах В. В. Болотова. Глава III (иконоборческий спор) издана по курсу 18867 г., с дополнениями из курсов 18923 и 18956 гг. Особенностью изложения здесь в лекциях В. В. Болотова, писанных, как уже замечено, для литографии в большей части первоначально им же самим, является целый ряд введенных в текст греческих (иногда латинских) выражений и частью длинных тирад, оставленных без перевода. В настоящем издании эти иностранные элементы обычно заменяются русским переводом, как это было уже сделано, хотя далеко не всегда удовлетворительно, слушателями В. В. Болотова в курсах 18923 и 18956 гг.; иностранные слова и фразы или ставятся в скобки, или переносятся в подстрочные примечания, в некоторых же случаях, когда они не представляют ничего особо характерного, совсем опускаются.

Печатная программа В. В. Болотова 1895 г., предыдущие части которой были приведены в предисловиях к II и III тому лекций, для истории богословской мысли в эпоху вселенских соборов указывает следующие подразделения.

V. История богословской мысли аа) преимущественно на востоке. – а) *Завершение «богословской» стадии.* 1. Первый вселенский собор. 2. Второй вселенский собор. 3. Заблуждения, возникшие под влиянием борьбы против арианства. α) Доктрина Маркелла анкирского. β) Доктрина Фотина сирмийского. γ) Доктрина Аполлинария лаодикийского. – δ) *«Христологическая» стадия.* 1. Третий вселенский собор. 2. Четвертый вселенский собор. 3. Спор о догматическом авторитете вселенского четвертого собора, α) Твердая политика Маркиана и Льва I. Codex eusebii. β) Униональные попытки. «Ενωτικόν» Зенона. «Акакианская схизма». γ) Распадение монофиситства на толки, δ) Торжество православия при Юстине. Осложнения, вызванные папистическими притязаниями Рима, εpsilon;) Спор о выражении: «Един святых Троицы пострада», ς) Униональные стремления Юстиниана I. η) Спор о «трех главах». 4. Пятый вселенский собор, α) Итоги церковной политики Юстиниана I. β) Церковная политика его преемников, γ) Завершение «христологической» стадии; αα) Причины, объясняющие возникновение монофелитства, ββ) История спора. 5. Шестой вселенский собор, а) Следствия шестого вселенского собора на западе и на востоке. – с) *Иконоборчество.* 1. Причины явления. Его характер. 2. Иконоборцы первой генерации – «христианообвинители». 3. Седьмой вселенский

собор. 4. Причины возобновления иконоборчества. 5. Иконоборцы второй генерации. 6. Торжество православия. 7. Отношение запада к седьмому вселенскому собору. –бб) **История богословской мысли на западе.** – а) Споры «христологические». 1. Заблуждение пресвитера Лепория. 2. Адоптиане. – б) Спор о приснодевстве Богоматери. 1. Гельвидий. 2. Боноз. – с) Споры о взаимном отношении свободы и благодати. 1. Пелагианство. – д) Спор оригенистический между Иеронимом и Руфином. – е) Споры по вопросам церковного обряда и аскетики. 1. Иовиниан. 2. Вигилянтий. – ф) Спор *sui generis*. 1. Прискиллиан. – вв) **Борьба церкви против заблуждений с дуалистической основой.** 1. Манихеи. 2. Дуалистический элемент в заблуждениях Евстафия севастьянского. 3. Ипсистерии. 4. Евхиты (мессалиане). α) в IV–V веке; β) в XI веке. 5. Павликиане. 6. Афинганы. 7. Ареурды. 8. Приложение: Богомилы.

Наиболее важным отступлением от программы, допущенным при издании лекций, является перенесение аполинарианства из главы о триадологических спорах («завершение «богословской» стадии»), где оно помещается у В. В. Болотова, как одно из заблуждений, возникших под влиянием борьбы с арианством, в главу о спорах христологических. Аполинарианство имело само по себе настолько важное значение в истории христологических споров, и затем, чрез посредство своих литературных подлогов, сопровождалось такими важными последствиями для дальнейшей истории этих споров, оказавшись, в отношении к термину $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, прямым родоначальником монофиситства, что естественнее всего поставить его в начале отдела, посвященного этим спорам. Кроме того, характерною для него с самого уже начала является борьба собственно не против арианства, а против антиохийской христологии (ср. об этом G. Voisin. L'Apollinarisme. Louvain – Paris 1901).

Программа намечает не только историю богословской мысли «преимущественно на востоке» (аа), но и чисто западные богословские споры (бб), и сверх того борьбу церкви против заблуждений с дуалистической основой (вв). Издаваемый материал обнимает только восточные богословские споры – о Св. Троице, христологические и иконоборческий, и история лишь этих споров была предметом более или менее регулярно повторявшихся чтений В. В. Болотова. Но однажды, по крайней мере, часть одного из курсов, именно 188990 г., была посвящена им и истории западных споров. Записанный и литографированный слушателями В. В. Болотова, но без просмотра и каких-либо поправок с его стороны, курс этот оказывается, к сожалению, крайне неисправным и неудовлетворительным по изложению в настоящем его виде, так что

может возникать сомнение касательно пригодности его для издания в целом. Предполагается со временем воспользоваться, насколько будет возможно, и этим материалом для дополнительного тома, где будут помещены разные очерки и отрывки из лекций, не вошедшие по тем или иным причинам в напечатанные уже томы. Что касается истории борьбы церкви с дуалистическими заблуждениями, то по этому вопросу в бумагах В. В. Болотова имеются только немногие отрывочные и краткие заметки. Можно заключить отсюда, что когда-то он останавливался в своих чтениях и на этом отделе; но связного и цельного изложения его лекций в данном случае, по-видимому, не сохранилось.

Приложенный в конце книги указатель имен относится не к одному лишь настоящему IV тому, но и к предыдущему III, содержащему первые два отдела истории церкви в период вселенских соборов («Церковь и государство» и «Церковный строй»).

К требующим исправления местам, как в этом, так и в предыдущих томах лекций, следовало бы, между прочим, присоединить еще и те места, где оказался не проведенным с достаточною последовательностью по отношению к некоторым собственным именам тот способ передачи их по-русски, какой сам В. В. Болотов считал, в конце концов, единственно правильным и желательным, хотя и сам он не всегда и не во всем решался в этом случае быть вполне последовательным, уступая установившемуся обычаю (ср. по этому поводу Христ. Чтение, 1912, I, 155–158). Так, вместо «Сульпиций Север», «Цецилий», «Цецилиан» следует поставить «Сульпикий Север», «Кекилий», «Кекилиан», как писал эти имена В. В. Болотов напр. в 1895 г. (тогда же «Поркий Катон», «Скипион Африканский», в 1893 – «Лукифер», «веркельский»). Наряду с написанием «Константий», «Флорентий», очевидно, и «Домициан», «Лактанций», должны быть изменены в «Домитиан», «Лактантий». Обычно употребляемое и поставленное всюду в тексте лекций (согласно с написанием у В. В. Болотова) имя «Аполлинарий» должно быть исправлено в «Аполинарий», в виду разъяснений Цана (ср. стр. 134 примеч.).

А. Бриллиантов.

Отдел третий. История богословской мысли

**I. Споры о Св. Троице (завершение «богословской»
стадии споров о Богочеловеке 210).**

1. Арианский спор

Происхождение арианства и история арианского спора до первого вселенского собора

История вселенских соборов входит в историю богословской мысли, а история богословской мысли первых веков христианства представляет собою комментарий на слово «Богочеловек» и слагается из двух периодов: триадологического (θ epsilon;omicron;lambda;omicron;gamma) и христологического (omicron;ikomicron;vomicron;mu).

Первая ересь, с которой приходилось иметь дело на вселенских соборах, – арианство. Важный вопрос об элементах, вошедших в состав этой ереси, сводится в практической постановке к тому, откуда Арий позаимствовал свое учение – из александрийской школы или из антиохийской. Этот вопрос важен потому, что еще с V века существует мнение, считающее арианство прямым продуктом оригенизма, или александрийской школы. Но к этому мнению нужно отнестись отрицательно. В арианстве, по нашему мнению, отражается главным образом антиохийское влияние.

Сам Арий считал себя последователем антиохийской школы, в которой в III в. были две замечательные личности, два высоких представителя этой школы – Дорофей и Лукиан. Когда Арий обратился за нравственной поддержкой к восточным ²¹¹ епископам, то назвал Евсевия никомидийского «солукианистом» ²¹². Таким образом, он считал себя последователем Лукиана. Насчитывают 11 замечательных деятелей арианства (Евсевий никомидийский, Марий халкидонской и др.), которые были в соприкосновении с Лукианом (лукианисты).

Но о Лукиане известно очень немногое. Александр александрийский, из послания которого заимствуются сведения о Лукиане, сообщает подробность, бросающую на него тень. Он причисляет Лукиана к последователям Павла Самосатского. Но еще неизвестно с точностью, в каком смысле он называет Лукиана павлианистом. Может быть, Лукиан был павлианистом потому, что ценил высокую ученость Павла и его административные способности. Между прочим Александр александрийский сообщает, что Лукиан из привязанности к Павлу Самосатскому не был в сношении с антиохийскою церковью. Но во всяком случае антагонизм между Лукианом и антиохийскою церковью не был силен. Антиохийская церковь исповедала его как мученика. Лукиан скончался мученически в гонение Максимиана в 312 г. 7 января ²¹³. Св. Иоанн Златоуст произнес в честь Лукиана похвальное слово, начало

которого такое: «вчера крестился Владыка, а сегодня раб крещается кровию». Таким образом, быть лукианистом на языке александрийских отцов IV в. значило быть лицом сомнительного характера, а на языке восточной церкви – быть лицом хорошего образования. В догматических же воззрениях Лукиана разобраться трудно ²¹⁴. Во всяком случае, в символе, ему приписываемом, нет ничего благоприятствующего для арианских идей. Он еще известен своею рецензией (исправленным изданием) священных книг, принятой антиохийскою церковью, но не принятой церковью александрийской, потому что там держались исихиевской рецензии.

Если нельзя строго установить зависимость арианства от учения Лукиана, то не яснее ли генетическая связь первого с антиохийскою школою вообще? Является вопрос о чертах, которыми характеризуется антиохийское направление. Иногда арианство, несторианство и рационализм прямо ставят, как характеристические черты этой школы. Но нельзя доказать фактически даже того, что арианство было по принципу рационалистично; вообще существование рационализма трудно допустимо в древней церкви; Арий и его сподвижники нисколько не требовали подчинения веры разуму. Арий писал (в Θάλεpsilon;ια): «по вере избранных Божиих, разумных Божиих, детей святых, и я поступаю православно». «И я», т. е. он прямо заявлял не свой личный авторитет в деле веры, а свое последование всем своим православным предшественникам. И если ариане не хотели признавать того, что в учении православных им казалось нелогичным, то это пункт факта, а не принципа (вторая посылка, а не первая); ведь и православные не думали, что их вера противоречит разуму и, напротив, находили, что арианство есть αἰρεpsilon;σις ἄλοmicron;γomicron;ι καὶ ἄτοmicron;ποmicron;ς (абсурд).

Есть одна черта для верной характеристики направлений александрийского и антиохийского: это их метод толкования Св. Писания. Александрийская и антиохийская школы различались **экзегетическим методом**. Антиохийская школа отнеслась отрицательно к аллегоризму Оригена, может быть потому, что тогда было создано, что аллегорическое толкование Библии, покоящееся на благоговейном отношении к ней, иногда оканчивается отрицанием буквы текста Библии. Встречая в ней описания обыденных сторон человеческой жизни и не считая последние достойными чести – занимать место в Слове Божиим, александрийские толкователи склонны были думать, что под буквой Библии здесь скрывается какой-нибудь другой более глубокий смысл, и старались отыскать его, жертвуя общему связью целого (контекстом). В результате

получался ряд фрагментарных объяснений, которые связать часто было невозможно в единство их основной идеи. Антиохийская школа противопоставила аллегорическому произволу экзегетов требование отчета; вместо аллегоризма она начинала с «истории», с буквального смысла, соответствующего историческому положению вещей, затем уже мало-помалу переходила к $\theta\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\nu\omega\rho\iota\alpha$, к высшему смыслу. При такой постановке дела, в антиохийском толковании буквальный смысл и человеческий элемент выдвигался на первый план.

И антиохийские и александрийские экзегеты толкуют места неясные сопоставлением более ясных параллельных им мест; для уяснения текста они приводят иногда такое множество параллельных мест, что нужно удивляться силе их памяти; пользуются же этим подбором мест неодинаково и другие. Александрийские экзегеты, начиная с синтеза, с объединения всех мест, стараются, чтобы не опустить какого-нибудь оттенка смысла, поворота мысли, чтобы в данном месте найти *maximum* смысла; но при этом они часто не могут указать одной основной идеи объясняемого текста, характер данного места и подробности часто теряются. При такой экзегетической задаче – все объединить, чтобы найти самое глубокое содержание, александрийцы были более догматистами, чем экзегетами в собственном смысле слова. Точка зрения новозаветного человека несомненно выше, обширнее и совершеннее ветхозаветного, и александрийцы, имея в виду, что тот же Св. Дух говорит в Новом Завете, который говорил и в Ветхом, считали своим правом и долгом подставлять ветхозаветным людям свои новозаветные воззрения; взгляды и слова лиц ветхозаветных, таким образом, являлись для александрийцев поводом к разъяснению своих догматических воззрений. Поэтому здесь на первый план выдвигался божественный элемент.

Тип антиохийского экзегета имеет другие черты: собирая такой же подбор мест, антиохийские богословы обрабатывали их аналитически, начинали не с объединения их, а с объяснения специального оттенка данного места и постоянного смысла данного слова. Антиохийский экзегет хочет открыть не *maximum*, а *minimum* смысла данного слова, т. е. тот смысл, какой это слово имеет везде и всюду. Это не значит, что он отрицает смысл слов более высокий; это только требование, чтобы от известного восходили постепенно к неизвестному, чтобы созерцанию ($\theta\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\nu\omega\rho\iota\alpha$) предшествовала $\iota\sigma\tau\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\rho\iota\alpha$. Александрийский экзегет получал иногда красивый образ, но на деле это был мираж, им выдуманый. Антиохийское толкование в основу свою полагало понятие, бледное по содержанию, но зато оно смело могло выдержать все

критические давления и его можно было приложить к каждому месту, в котором находилось данное слово. Человеческий элемент здесь, понятно, должен был выдвинуться на первый план; к этому приводила антиохийского экзегета манера отыскивать везде буквальный смысл. Антиохийцы давали не механическую совокупность представлений, но ряд понятий, действительно связанных между собою.

У александрийцев чаще можно встретить ряд гениальных афоризмов; но чтобы понять их, чтобы выделить их из массы представлений, обязанных капризу богослова, нужно быть самому – так сказать – гениальным богословом. Здесь не выносилось уверенности в правоте толкования. Антиохийская школа сделалась основательницей научного толкования. Экзегес александрийский был искусством; в Антиохии сообщили ему характер науки. Александрийское толкование может быть хорошо только под пером таланта; в антиохийской школе предлагались такие простые и устойчивые приемы, что с ними не без пользы мог трудиться и человек невысоких дарований. Александрийской школе могла угрожать опасность – сочинить свое Св. Писание, антиохийской – остановиться очень близко к букве, позабыть, что за ἰσότης должна идти θειότης.

Для примера экзегеса александрийской и антиохийской школы сравним толкование Оригена и Феодора мопсуэстийского. Пророчество Осии начинается так: «Слово Господне, еже бысть ко Осии», «Λόγος Κύριος, ὡς ἐπὶ τὴν ἰσότητα» (Ос.1:1). Ориген здесь λόγος Κύριος отождествляет по смыслу и значению с Λόγος Ἰωάννου (Ин.1:1); его поражает противоположность, что у Осии сказано: Λόγος ἐπὶ τὴν ἰσότητα, а у Иоанна ἦν; здесь понятие бываемости, а там понятие бытия. И толкование этого стиха разрешается у него рядом догматических догадок, предположений, в каком смысле Сыну можно приписать бываемость и бытие. Феодор мопсуэстийский объясняет гораздо проще: Ос.1 значит только то, что пророку Осии было откровение, и что он говорит, он говорит по повелению Божию; указания на Сына Божия Феодор здесь не видит, и никаких поводов рассуждать об Иисусе Христе не находит, а только несколько раз замечает, что нельзя переносить новозаветное учение и взгляды на ветхозаветного человека; там, в Ветхом Завете, не было ясного указания на второе Лицо Св. Троицы. Если мы будем видеть в «слове», всякий раз как оно встречается в Ветхом Завете, ипостасное Слово, то нам пришлось бы предположить, что и «рука Господня», бывшая на Иезекииле

(Иез.1:3), имеет ипостасный характер. А тогда получится очень много ипостасей.

В тоне александрийского экзегеса написаны многие гимны церкви, напр. на вход Господень в Иерусалим. Вышедшие навстречу Иисусу Христу, одни видели в Нем великого пророка, другие хотели видеть Мессию; у нас же поется: «ризы постилаху Ему, введуще, яко той есть Бог наш». Но кто же из богословов согласится подписаться под тем, что вышедшие навстречу Христу знали, что Христос есть Бог? Но мы допустили бы ошибку, если бы предположили, что *minimum* смысла у антиохийских экзегетов исключало для них возможность правильно понимать пророческие места Ветхого Завета. Антиохийский экзегет отправлялся от *minimum* смысла, но доходил до тех же результатов, которых достигал и александриец, но достигал их методически, приемом толкования κατὰ παρεpsilon;κβασιv – по избытию. Феодор мопсуэстийский брал то воззрение, которого мог держаться пророк, как лицо ветхозаветное. И Захария (Зах.9:9) желал видеть в Мессии идеального царя, который вступит в Иерусалим, как идеальный царь и пророк, и учредит идеальное царство – не более. Но предсказание его осложняется такими подробностями, которые не вяжутся с представлением о простом царе. Таким образом, в картине пророка получается излишек, на основании которого можно заключить, что он предсказал о Христе.

Таким образом, дело сводится к двум различным методическим приемам в экзегетике, что могло отзываться и на христологии. Дисциплинированный ум антиохийца во многих местах Ветхого Завета не видел доказательной силы для подтверждения новозаветных истин. Так, в изречении: «отрыгну сердце мое слово благо» (Пс.44:2), антиохиец видел только буквальный смысл: «от моего сердца льется слово благое». А возвышенный смысл (приложение к Отцу) мог получиться только чрез расширение понятия, но законность этого расширения нужно было еще доказать. Но различие экзегетического метода не предрешает еще содержания догматического учения. Важнейший мотив для столкновения, происшедшего в Александрии, между Арием и Александром, лежал не в экзегесе, а в философии.

При обсуждении богословских вопросов **философия** является неустранимым предположением, хотя часто богословствующие не замечают, что они философствуют, и это отчасти является причиной осложнений богословских споров. Философия здесь является как общая точка зрения на богословские предметы, а потому и нелегко бывает усмотреть различие в ней по самой широте этого различия.

Александрийцы примкнули к философии Платона, в Антиохии, по-видимому, более тяготели к философии Аристотеля.

Александрийские ученые выходили из стремления выразить и в самой конструкции своей догматики простоту существа в Боге, и в учении о Нем избегали и тени сложности. Они признавали, что Бог Отец есть существо премудрое, всемогущее и пр. Это значило то, что в Нем нет премудрости и всемогущества, как качеств, а есть премудрость и сила ипостасная. Второе Лицо являлось и по понятию необходимым дополнением первого Лица. Александрийским богословам, таким образом, была ясна из понятия об Отце необходимость существования Ипостаси Бога Сына. Бог Отец – *существо* Божеское, а Сын – *ипостасная сущность* Божества. Опасность этого воззрения состояла в том, что Бог Отец обращался в отвлеченное понятие.

Арий и Павел Самосатский имели понятие о Боге почти антропоморфическое и конкретное, и это воззрение вело к таким ужасным последствиям для их учения о Св. Троице. В Боге есть премудрость и сила именно как качества: бытие ипостасной силы являлось поэтому онтологически необоснованным.

Александрийские ученые, последователи Оригена, несмотря на свой субординационизм, оставались на почве православной, потому что существование Сына при существовании Отца для них было логической необходимостью. При таком *философском* предположении александрийские богословы и как *экзегеты* находили для себя полное право во всяком месте Писания, где была речь о «Λόγος;ς τὸς υἱὸς τοῦ πατρὸς», видеть указание на вторую Ипостась Св. Троицы. Правильность такого понимания для них стояла вне спора, как аксиома, уже потому, что всякое другое толкование (Λόγος;ς в смысле качества) было бы абсурдом.

Легко, поэтому, представить ту бездну недоразумения, которая незаметно для обоих легла между Александром и Арием, когда первый в «слове благом» (Пс.44:1) видел самоочевидное *свидетельство* о бытии Сына, тогда как Арий усматривал в такой ссылке Александра только его *толкование*, неправильное с точки зрения антиохийского *экзегетического* метода и произвольное с точки зрения *философской*.

Догматическая система Ария выяснилась в полемический противоположности учению Александра александрийского. Этот последний был верным представителем александрийского богословия в светлых сторонах его. О его учении мы знаем из его посланий (особенно ad Alex. ap. Theodor. 1,4) и из отчета о нем Ария, в сущности правильного.

«Мы веруем, как учит апостольская церковь, во единого нерожденного Отца, который не имеет виновника Своего бытия, – и во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия едиnorodного, рожденного не из не-сущего, но из сущего Отца, не по подобию материального процесса, не через отделение или истечение, – но неизреченно, так как существо Его (upsilon;λόστασις) непостижимо для сотворенных существ». Выражения «был» (ἦν), «всегда» (ἀεψιλον;ι), «прежде веков» (promicron;αἰώνων) отнюдь не тождественны с понятием «нерожденный» (promicron;ς upsilon;λόνομicron;ιαν ἀγψιλον;vνήtomicron;upsilon;). «Итак, должно приписывать нерожденному Отцу Ему только свойственное достоинство (omicron;ikepsilon;ῖomicron;v ἀξίωμα), признавая, что Он не имеет ни в ком виновника Своего бытия; но должно воздавать подобающую честь и Сыну, приписывая Ему безначальное рождение (τὴν ἀναρχomicron;v γέννησιν) от Отца, – не отрицать Его божества (τὴν μεψιλον;vтомicron;ι θεψιλον;ότητα αupsilon;τόmicron;upsilon; μὴ παραтомicron;ύμεψιλον;vomicron;ι), но признавать в Нем точное соответствие образу Отца во всем (ἀλλὰ τῇ εpsilon;ίκόνι καὶ τῷ χαρακτήρι томicron;upsilon; Πατροmicron;ς ἀπτηκριβωμένην εpsilon;μφέρεψιλον;ιαν κατὰ πάντα ἀνατιθέντεψιλον;ς); а признак нерожденности усвоить только Отцу, почему и Сам Спаситель говорит: «*Отец Мой больше Меня*» (Ин.14:28).

Таким образом, даже в полемике с противником за теснейшее единение Отца и Сына Александр считает нужным высказаться в смысле субординационизма в его чистейшем выражении (ипостасного). Нерожденность он понимает не только как свойство, но и как действительное преимущество Отца. Сын совершен и вседостаточен (ἀpromicron;σδεψιλον;ής) и сравнительно с Отцом Ему недостает только нерожденности (μόνῳ τῷ ἀγψιλον;vνήτῳ λεψιλον;υτόμεψιλον;vomicron;v εpsilon;кеpsilon;ivomicron;upsilon;).

Существенное отношение между Отцом и Сыном Александр представляет так. «Когда Господь говорит «*Я и Отец – одно*» (Ин.10:30), Он не называет Себя Отцом и не объявляет за одну две ипостасные природы (omicron;upsilon; Πατέρα εpsilon;αupsilon;томicron;v ἀναγomicron;peψιλον;ύων, omicron;upsilon;δεψιλον; τὰς τῇ upsilon;τόmicron;στάεψιλον;ι δύοmicron; φύσεψιλον;ις μίαν εpsilon;ῖναι σαφηνίζων); Он говорит это лишь в том смысле, что Он имеет точное сходство с Отцом (ἀλλ' omicron;τι τὴν πατρικὴν εpsilon;μφέρεψιλον;ιαν ἀκριβῶς πέψυψιλον;кеpsilon; σώζεψιλον;iv ὁ Upsilon;ιomicron;ς томicron;upsilon; Πατροmicron;ς), от природы представляет вылитое Его подобие во всем (τὴν κατὰ πάντα omicron;μomicron;ιότητα

αυψιλον;τομικρον;υψιλον;̃ εψιλον;κ φύσепсиλον;ωс
 άπομικρον;μαξάμepσιλον;vομικρον;с), как непреложный Образ Отца (καὶ
 απαράλλακτομικρον;с εψιλον;ικὼν τομικρον;υψιλον;̃ Πατρός
 τυψιλον;γχανων)».

Таким образом, на самом рубеже эпохи, открываемой Никейским собором, главный противник арианства выражает православное учение, пользуясь лишь средствами старой богословской школы: мы еще не встречаем здесь ни εψιλον;κ τῆс ομικρον;υψιλον;σίας, ни ομικρον;μομικρον;ομικρον;ύσιομικρον;с. Отец и Сын мыслятся еще как две природы по ипостаси, а не одна (ἀλλήλων ἀχώριστα πράγματα δύομικρον;), и Их теснейшее единение выражается термином ἡ κατὰ πάντα ομικρον;μομικρον;ιάτης, подобие во всем, – которым пользовались впоследствии и умеренные ариане.

Философской схемы догмата Александр держится весьма твердо. «Отец всегда совершен и обладает всеми высочайшими свойствами без недостатка (ἀεψιλον;ι δεψιλον; παρόντομικρον;с αυψιλον;τῶ
 τομικρον;υψιλον;̃ Uψιλον;ιομικρον;υψιλον;̃, ἀεψιλον;ί εψιλον;στιν ομικρον;
 Πατήρ τέλεψιλον;ιομικρον;с, ἀεψιλον;λλιπῆс τυψιλον;γχανων εψιλον;ν τῶ
 καλῶ), так как всегда соприсущ Ему Сын. Не во времени (ομικρον;υψιλον;
 χρομικρον;νικῶс), не спустя некоторый мысленный период
 (ομικρον;υψιλον;̃δεψιλον; εψιλον;κ διαστήματομικρον;с) и не из не-сущих
 родил Он едиnorodного Сына. Ужели после этого не беззаконие
 (ομικρον;υψιλον;κ ἀνόσιομικρον;v) утверждать, что некогда не было
 Премудрости, которая Сама говорит: «Аз бех, о ней же радовашеся»
 (Притч.8:30), некогда не было Силы Его, недоставало Слова Его (ἡ
 τομικρον;v λόγομικρον;v αυψιλον;τομικρον;υψιλον;̃ ἡκρωτηριάσθαι
 πομικρον;τέ) и всего другого, из чего Сын познавается и Отец
 характеризуется (ἡ τὰ ἄλλα εψιλον;ξ ὧν ομικρον; Uψιλον;ιομικρον;с
 γνωρίζεψιλον;ται (из чего слагается догматическое понятие о Сыне) καὶ
 ομικρον; Πατήρ χαρακτηρίζεψιλον;ται (и чем, как сущность, определяется
 существо Отца))? Но ведь говорить, что не было сияния славы, значит
 отрицать вместе с этим и бытие первоначального света, которому это
 сияние принадлежит (τομικρον; γὰρ ἀπαύγασμα τῆс δόξης μὴ εψιλον;ῖναι
 λέγεψιλον;iv, συψιλον;vαναεψιλον;ῖ καὶ τομικρον;
 πρωτότυψιλον;πομικρον;v φῶс, ομικρον;υψιλον;̃ εψιλον;στιν ἀπαύγασμα –
 ἀλλὰ καὶ τῶ μὴ εψιλον;ῖναι τομικρον;v τῆс υψιλον;πομικρον;στάсepσιλον;ωс
 τομικρον;υψιλον;̃ Θεψιλον;ομικρον;υψιλον;̃ χαρακτηῖρα,
 συψιλον;vαναεψιλον;ῖται κάεψιλον;ῖvομικρον;с ομικρον; πάντως παρ'
 αυψιλον;τομικρον;υψιλον;̃ χαρακτηρίζόμεψιλον;vομικρον;с)». Словом, для

Александра не подлежало сомнению, что сказать, что некогда не было Сына, значит то же, что признать, что Бог некогда был ἄλομικρον;Ϸομικρον;ς и ἄσομικρον;φομικρον;ς.

С особенною силою Александр раскрывал учение о совечности Сына Отцу, и этот пункт в его догматике и послужил для Ария точкою отправления в раскрытии своей системы. Арий излагает учение Александра так: «Всегда (ἄεpsilon;ί) Отец, всегда и Сын, вместе (ἄμα, simul, вдруг) Отец, вместе и Сын. Сын сосуществует Богу нерожденно (ἄεpsilon;vvήτως, – неверная прибавка); Он всегда рождается (ἄεpsilon;ιεpsilon;vvής εpsilon;στιν); ни на одно даже мысленно только представимое мгновение Отец не предваряет Сына: всегда Бог, всегда и Сын. Сын из Самого Бога».

В этом воззрении **Арию** показались подозрительными две мысли: 1) Сын сосуществует Отцу от вечности или – что то же – безначально, и 2) Сын – из Самого Бога, т. е., как совершенно правильно понял Арий, Сын рождается из существа Отца.

В первом отношении Арий опирался на то, что все ученые и церковные светила востока утверждают, что Отец безначально предшествует Сыну. Арий полагал, что нельзя приписать Сыну безначальности во временном смысле (вечности), не приписав безначальности и в смысле причинном (нерожденности). Выходило одно из двух: или Александр признает двух нерожденных – и тогда он отвергает монархию, или же он не придает реального значения факту рождения Сына и отождествляет Его с нерожденным Отцом – и тогда Александр монархианин, скрытый савеллианин. Исход из этой дилеммы Арий находил лишь в том, что признавал мысленно временный промежуток между бытием Отца и Сына, полагая, что было такое довременное мгновение, когда не было Сына (ἤν λομικρον;теpsilon; оμικρον;теpsilon; оμικρον;upsilon;к ἤν), что Он поэтому не вечен и небезначален.

Столь же подозрительно Арий относился и к мысли о рождении из существа. Не кроется ли здесь представление о материальном процессе, о дроблении вещества, о выделении нового существа из бытия прежде данного? Во всяком случае, если Сын из существа Отца, то Он не в предведении только, а и реально существовал до Своего рождения; а это не согласно с установленным первым положением: оμικρον;upsilon;к ἤν πρὶν εpsilon;vvηθῆ. Александр, правда, решительно заверял, что рождение из существа он представляет вовсе не эманатически, но вероятно Арий думал, что если не понимать рождение в этом смысле, то от этой догматической идеи не останется ничего, никакого определенного представления.

Вероятно, отношение двух противников к этому вопросу можно пояснить таким примером: один ставил своею темою цифру пять (5), но давал ее в такой формуле, что в результате нужно было из 5 вычесть 3; не будет ли проще, казалось другому, поставить 0 и к нему прибавить 2 (Александр: 5–3 2; Арий: 0 2 2). Арий полагал, что лучше заменить идею рождения из существа понятием творения волею, которое удовлетворительно выражает бесстрастный характер приведения в бытие Сына. При этом забыта особенность, в арифметическом смысле безразличная, что в догматической конструкции важен не только результат, но и метод, которым мы дошли до него, что заключение выясняется в связи с предшествующими послылками (так как ограниченный ум человека может лишь приблизительно выражать истину и из посылок не может извлечь всех нужных ему элементов и вместить их в свое заключение); было забыто, что для богослова не безразлично, от чего мы отправляемся: от пяти, или от нуля? от Бога, или мира? В первом случае («от Бога») получается понятие о рожденном Сыне, присном Отцу, а во втором только о Сыне усыновленном.

Арий так излагал свое учение. Отец один есть Бог нерожденный; Сын – от Отца имеет свое бытие; таков основной смысл его формулы: ἢν πομῖτρον;терсилон; оμῖτρον;терсилон; оμῖτρον;upsilon;к ἢν. Полагая, что Сын есть творение, Арий хотел отклонить гностические воззрения на рождение из существа Отца. Из соединения этих двух положений вытекает центральная мысль его доктрины: Сын произошел из не-сущих, epsilon;ξ оμῖτρον;upsilon;к оμῖτρον;ῥτων. Для Ария до рождения Сына существовал только Бог и то абсолютное ничто, из которого создан мир. И если Сын не произошел ни из вечной материи (ее не было), ни из существа Отца, то Он получил бытие из не-сущего. Был момент, когда Сын не существовал, и таким образом ясно, что Бог произвел Его не существующего. «Сотворил Бог Сына сущего или не сущего?», спрашивали ариане даже малых детей. Если сущего, то не для чего было и творить Его; ясно, что Он произвел Его не сущего, а если так, возможно ли, чтобы Сын был из существа Отца, не сущий из сущего Бога? Таким образом, epsilon;ξ oupsilon;к оμῖτρον;ῥτων отрицает с одной стороны то, что Сын из существа, с другой стороны то, что Он каким либо образом существовал до Своего рождения. Рождение или творение есть абсолютно первичный момент бытия Сына, момент, в который Он основан. В этом – весь секрет арианской догматики и её полнейшая историческая новость.

Мысль, что Сын не из существа Отца, имела свои прецеденты и в предшествующем периоде; и тогда некоторые полагали, что Сын рожден

по воле Отца. С другой стороны, древние апологеты рождение Сына ставили в связь с творением мира, а Тертуллиан даже сказал: «было время (tempus), когда не было Сына, когда и Бог не был Отцом» (между тем как Арий выражался более тонко: ἦν ὁ μῆτρος; τερσιον;, но не χρονομῆτρος; ς). Дионисий александрийский также признавал, что Сына не было, пока Он не родился. И, однако, догматические воззрения всех их были православны, а доктрина Ария – еретическая. Разность между ними в том, что Сын, по воззрениям древних писателей, произошел εἰς οἰκον; υἱων, а по Арию – εἰς οἰκον; υἱων; κ οἰκον; υἱων. По мнению тех, в самом существе Отца дана необходимость бытия Сына; в бытии разумного и премудрого личного Бога implicite дано бытие Слова; для тех немислимо представление Бога без Сына. Для Ария, напротив, это вполне мыслимо, так как он учил, что в Боге есть своя премудрость, непостасная. Он отрезывал, таким образом, нити для установления отношений между Отцом и Сыном.

Если нужно для богословия Ария искать прототипа в системах других, то окажется, что Бог Ария определяется теми же самими чертами, что и Бог Павла Самосатского. В этом пункте можно находить влияние на него антиохийских воззрений. Особенность арианской системы здесь соприкасается с антиохийскою экзегетикою; приемы Ария – антиохийские. Для Александра, представителя александрийского направления, не могло подлежать никакому сомнению то, что, если в Писании говорится о премудрости и слове, то без сомнения говорится как об ипостасном Слове и ипостасной Премудрости; если упоминается о происхождении и рождении Его, то несомненно из существа Отца; он в словах Писания: «Сын Мой еси Ты, Аз днесь родих Тя» (Пс.2:7), видел совершенно ясное указание на предвечное рождение Сына от Отца. Арий между тем старался отклонить все эти места, как ничего не доказывающие. Против мысли, что где говорится о рождении Сына, там говорится о рождении из существа Отца, он приводил места Писания, в роде выражения: «сыны родих и возвысих» (Ис.1:2), в которых и речи нет о предвечном рождении существа единосущного Отцу. Это учение он противопоставлял и своим православным противникам. Такая аргументация набрасывала на доктрину Ария в глазах его противников весьма мрачную окраску, так как они эти отводы понимали, как постулаты арианской системы.

Удар, наносимый Арием александрийской теории, приходился не против церковных и библейских, а против её философских элементов. Косвенное подтверждение такого взгляда находим в том важном факте,

что на Никейском соборе, когда рассуждали о средствах борьбы с арианством, его выражениям были противопоставлены слова, заимствованные из языка философского – $\omicron\mu\iota\sigma\rho\acute{\omicron}\nu$; $\mu\omicron\mu\iota\sigma\rho\acute{\omicron}\nu$; $\omicron\mu\iota\sigma\rho\acute{\omicron}\nu$; $\acute{\upsilon}\sigma\iota\omicron\mu\iota\sigma\rho\acute{\omicron}\nu$; ς и $\omicron\mu\iota\sigma\rho\acute{\omicron}\nu$; $\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\nu$; $\sigma\acute{\iota}\alpha$ – слова, не данные буквально в Св. Писании нигде. Начертывая эти слова на знамени православия, церковь выразила свою великую веру в полноту сил, дарованных ей Св. Духом. В виду того, что разность была в самой философской подкладке, в тех точках зрения, на которых стояли Александр и Арий, смысл их разногласия определился не сразу. Трудность оценки воззрения Ария, зависевшая от того, что оно переменяло все поле зрения, была причиной того, что Александр александрийский не мог скоро ориентироваться в системе своего противника, не мог понять, как можно заблуждаться относительно таких ясных догматических положений, которые столь прямо даны в Св. Писании: «*В начале бе Слово и Слово бе к Богу*» (Ин.1:1); «*отрыгну сердце Мое слово благо*» (Пс.44:2), как можно не признавать всего того, чем Отец определяется и Сын характеризуется. Он не мог понять той особой точки зрения, с которой Арий утверждал, что эти и все другие места Св. Писания о Премудрости и Слове ничего для него не доказывают.

Но несомненно, что в состав арианского учения вошли не одни только антиохийские элементы. Между взглядом Ария и учением Павла Самосатского замечается довольно определенное различие. Павел отвергал учение о второй Ипостаси Св. Троицы; у него существуют Бог и человек Иисус. Арий принимал и ипостасного Сына, следовательно, он соединял учение Павла Самосатского о Боге с церковным учением о $\text{Λ}\acute{\omicron}\upsilon\omicron\mu\iota\sigma\rho\acute{\omicron}\nu$; ς ; ϵ . Но так как связи между Отцом и Сыном были порваны, то у Ария вместо ипостасного Сына, присного Богу, явилось творение, только посредник меньший Бога. Следовательно, Арий придавал $\text{Λ}\acute{\omicron}\upsilon\omicron\mu\iota\sigma\rho\acute{\omicron}\nu$; ς ; ϵ только космологическое значение. Он полагал, что Бог, одаренный премудростью и словом и, следовательно, всесовершеннейший и тогда, когда у Него не было Сына, когда Он был $\mu\omicron\mu\iota\sigma\rho\acute{\omicron}\nu$; $\acute{\upsilon}\sigma\iota\omicron\mu\iota\sigma\rho\acute{\omicron}\nu$; ς , почувствовал нужду в нем лишь при сотворении мира, ибо мир не мог выдержать непосредственного прикосновения руки Божией. Поэтому Он творит единый единого, которого и называет Премудростью и Словом; посредством Его Он творит мир низших существ, по отношению к которым Он Сам, созданный, стоит как Создатель.

По вопросу о том, как мыслить этого второго Бога, он колеблется. Этот Бог – «превосходнейшее $\mu\omicron\mu\iota\sigma\rho\acute{\omicron}\nu$; $\acute{\iota}\eta\mu\alpha$ », творение, отличавшееся от всех других («творение, но не как одно из творений»). Как

непосредственное творение Самого Бога и довременное, стоящее выше остальных тварей, созданных во времени, оно рассматривается Арием, как избраннейшее из творений. Но раз допустив родовое тождество их, Арий подорвал почву для этого выделения Сына из ряда творений и кончил признанием, что Сын есть «творение, как одно из творений».

Определяя далее качества этого второго Бога, Арий первоначально признавал за Ним неизменность божеских совершенств. Но это воззрение совсем не философское, так как с философской точки зрения самое творение есть переход из небытия в бытие и, следовательно, величайшее из изменений. Поэтому-то Арий делает уступку, что Сын подлежит перемене, что неизменяемость Его лежит не в Его существе, а в настроении Его воли. А последнюю он характеризует чертами опять напоминающими учение Павла Самосатского. Он говорит, что если бы Сын не подлежал перемене, то не имел бы высокого совершенства, или нравственного достоинства. Таким образом, получается воззрение, что Сын обожествляется в силу своего нравственного преуспеяния.

Так как это преуспеяние Христос проявил по воплощению, то является вопрос: почему же это преимущество выпало на долю Сына, а не на долю другой твари? Арий находит ответ в предведении Бога, который знал, как Сын Его будет прекрасен по воплощению, и потому еще при творении Его сообщил Ему божественные свойства; таким образом, с самым творением Сына он соединял мысль о необходимости Его вочеловечения для нравственного оправдания божественного предведения. Поэтому Арий говорит, что если бы Петр или Павел оказались в земной жизни столь высокими и совершенными, как Иисус Христос, то они были бы сынами Бога, а не едиnorodный Сын Его. Таким образом, вводится идея заслуги, как необходимое определение Самого Сына, как Бога.

Арий признает Сына Богом усыновленным, но колеблется, как определить Его Божество. Он допускает, что Сын есть истинный Бог, но не в смысле высоты Его Божества, а в смысле реальности бытия Его; Сын есть истинный Бог, так как Он есть действительная ипостась и не разрешается в предикат Отца, и не есть модальное проявление Божества. Но кончил он признанием, что Сын называется $\kappa\alpha\tau\alpha\chi\rho\eta\sigma\tau\iota\kappa\tilde{\omega}\varsigma$, per abusum, Словом и Премудростью, и не есть истинный Бог, так как Он обожествлен только причастием благодати. Он есть Бог только по имени, $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu;\tau\alpha\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu;\nu\omicron\mu\alpha\tau\iota\ \mu\acute{o}\nu\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu;\nu$ $\Theta\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu;\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu;\varsigma$. Словом, Отец и Сын представляют отчужденные и отдельные существа, между ними проходит граница, словно отмеренная цепью землемера, $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu;\xi\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu;\nu\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu;\sigma\chi\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu;\iota\nu\sigma\mu\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu;\nu\alpha\iota$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{o}\tau\rho\iota\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu;\iota$ $\kappa\alpha\iota$

ἀμέτομικρον;χomicron;ί epsilon;ισιν ἄλλήλων αἰ omicron;upsilon;σῖαι
tomicro;upsilon;~ Πατρομικρον;ς καὶ tomicro;upsilon;~
Upsilon;ιomicron;upsilon;~ καὶ tomicro;upsilon;~ ἁγίomicron;upsilon;
Πvepsilon;ύμαomicron;ς. Они до бесконечности во всем не подобны друг
другу, ἀνόμomicron;ιomicron;ι λάμλαν – epsilon;π' ἄπεpsilon;ιromicro;v.

Внешняя первоначальная история арианства не богата фактами. Ливиец родом, Арий был в Антиохии учеником Лукиана. Раньше 311 года он явился в Александрию и был принят в клир. Будучи еще диаконом, Арий стал в живое отношение к мелитианскому расколу. Как принимавший участие в агитации мелитиан он резко высказался против отлучения мелитиан еп. Петром. За это сам был отлучен, но потом с преемниками Петра примирился, сделался пресвитером и считался кандидатом на епископскую кафедру. При избрании епископом Александра Арий будто бы (по Филосторгию) отказался в пользу Александра от голосов, поданных за него. Ариане объясняли это благородством его души. Но православные, наоборот, его уклонение от православия считали результатом его личного раздражения за неизбрание его в епископа александрийского. Из этих сведений можно сделать тот только вывод, что имя Ария при выборе епископа было произносимо. Александр относился к Арию с уважением, поручил ему толкование Св. Писания.

Арий был пресвитером одной церкви в Александрии, но какой именно, неизвестно ²¹⁵. Нужно заметить, что Александрия опередила другие церкви в развитии своей церковной жизни. В Риме пресвитеры представляли кафедральный клир при епископе, и положение их было, следовательно, временное. Александрия делилась на кварталы или лавры (улицы были прямые и пересекались под прямым углом). Каждая лавра имела церковь и пресвитера. При таких обстоятельствах в Александрии развилась приходская жизнь. Священник сживался с массою и был в более прочном и независимом от епископа положении. Александрийские пресвитеры могли свободно проводить свои экзегетические и догматические воззрения и находить последователей. Поэтому в Александрии могли возникать школы. Одной из них была школа Ария, имевшего много почитателей в Александрии. Он выдавался; как аскет, вкрадчивым деликатно-мягким обращением с прихожанами привлекал к себе всеобщее внимание и вообще пользовался любовью всех, кто с ним сближался.

При той самостоятельности, которою пользовались александрийские пресвитеры, настоятели «лавр», Арий свободно излагал свое учение.

Заблуждения его обнаружались случайно ²¹⁶. Еп. Александр имел обычай собирать около себя александрийских пресвитеров и советоваться с ними и иногда предлагал им для разъяснения догматические вопросы. В одно из таких собраний Александр употребил такое выражение: «Бог есть Троица в Единице и Единица в Троице». Арий усмотрел здесь савеллианство. Начался спор. Особенным противником Ария выступил александрийский архипресвитер Коллуф. Александр в это время занимал положение нейтральное. Для окончательного разъяснения дела был назначен публичный диспут (ἄμιλλα) и заблуждения Ария обнаружались воочию. Тогда Александр отлучил Ария. Но арианство с этим не умирает. Наоборот, пропаганда учения Ария, которого теперь окружает ореол обиженного, разрастается чрезвычайно быстро. – 700 девственников, 12 (6) диаконов и 6 пресвитеров последовали за Арием. Из документов, относящихся к этой эпохе, можно составить довольно точное представление о числе клира александрийского, а следовательно, определить и процентное отношение лиц, последовавших за Арием. Когда Александр предложил александрийскому и мареотскому клиру подписать отлучение Ария, то александрийских пресвитеров было 16. Допуская, что места отпавших были замещены, мы получаем здесь (в 16) полную цифру, так что, значит, Арий увлек 13 *всего числа пресвитеров александрийских. Сторону Ария приняли некоторые епископы, напр. Секунд птолемаидский и Феона мармарикский, оба ливийцы.*

Положение Александра было затруднительно. Он хотел устроить свои отношения к арианам по возможности мягко. Но архипресвитер александрийский Коллуф остался таким поведением Александра недоволен и обвинял его в потворстве еретикам. Коллуф отложился от Александра, объявил себя епископом и, сам не будучи хиротонисован, стал самовольно рукополагать пресвитеров. Александр стал действовать решительнее, собрал собор (в 320 или 321 г.) подведомых ему епископов. Собор этот также отлучил Ария. Арий обратился за поддержкою на восток, но и в Александрии сильно велась пропаганда его учения. Агитация по этому поводу приняла сильные размеры. Арий обратился к Евсевию никомидийскому, как солукианисту, за содействием к примирению его с Александром. Евсевий и другие епископы примкнули к Арию. Евсевий не решился оправдать Ария собором, но предложил быть посредником между ним и Александром. Арий написал почтительное письмо Александру («μακαρίῳ πάτρῃ καὶ εἰς ἅπαντας τοὺς ἐπίσκοποις τῆς αἰχμῆς Ἀλεξάνδρου; ξάνδρῳ»). Евсевий тоже.

Но если чье ходатайство менее всего было желательно для

Александра, так это именно Евсевия. Дело вот в чем. Александр был первенствующим епископом на востоке (в нашем смысле слова). Но со времени перенесения императорской резиденции в Никомидию, город этот стал возвышаться. Естественно, что и епископ такого города приобрел большое влияние. К тому же Евсевий был родственник Ликийя. Первоначально быв епископом виритским, Евсевий, однако, предпочел Никомидию. Таким образом, выбор Арием ходатайства Евсевия получал такой смысл, что Евсевий ходатайствует как лицо влиятельное, власть имущее. Александр почувствовал себя затронутым. Здесь сказалась струнка соперничества из-за первенства кафедр. В тоне Евсевия было какое-то сознание своего права на это вмешательство в египетские дела, и Александр почувствовал, что этим, как будто, подвергается сомнению историческое право первенства александрийской кафедры на востоке.

Когда эта попытка примирения не удалась, Арий а) решился выразить свое догматическое воззрение в крайних из него выводах (в сочинении Θάλεpsilon;ι) и б) пропагандировать его в широких размерах между простолюдными, ἄσματα tepsilon; ναupsilon;τικὰ καὶ epsilon;πύλια (- которые можно было матросам и мельникам петь за работою) καὶ omicron;δomicron;ιomicron;ρικὰ (и путникам) γράφα.

С своей стороны и Александр, убедившись, что арианская смута распространилась далеко за пределы Египта и приняла характер общецерковного вопроса, стал отправлять свои послания к епископам различных церквей. Для противодействия агитации «лукианистов», представлявших в ложном свете его учение, он изложил его – уже в тоне самозащиты – в одном из таких посланий очень подробно. Это послание (сохранившееся в церковной истории Феодорита I, 4) очень загадочно по своему заглавию, как адресованное будто бы Александру константинопольскому. Оно носит характер оправдательный. Здесь содержится оправдание, почему собор александрийский осудил ариан. Загадочно, зачем Александр александрийский обращается к Александру константинопольскому. Думают заменить слово «константинопольскому» словом «византийскому». Но почему Александр александрийский обращает внимание на Византию, которая тогда была провинциальным городом и епископ которой был подчинен епископу ираклийскому? Для Александра александрийского не было возможности адресовать послания каждому епископу, потому что на это потребовалось бы много затрат и много времени, вследствие затруднительности путей. Послания были посланы только митрополитам. Следовательно, не могло быть никакого послания к Александру византийскому. Объясняется же это недоумение

просто. Титул «константинопольского» был внесен в заглавии после, Феодоритом или кем-либо другим; а послание просто озаглавливалось: «Александр Александру». Тогда неприлично было обозначать кафедру (в обращении в письме); это обозначение было излишне, как теперь, напр., излишне у нас прибавление фамилии к имени и отчеству в письме. Не обозначая титула, епископ делал вид, что известно, какому Александру пишется послание. Феодорит или кто-либо другой сделал ошибочную вставку. Здесь лучше разуместь Александра, епископа Фессалоники, имевшей все шансы, которые впоследствии принадлежали Константинополю. Константин хотел сделать там столицу, устроить порт и держать флот. Фессалоника занимала высшее положение, чем прочие митрополии. Адресуя послание фессалоникскому епископу, Александр противопоставлял его Евсевию никомидийскому. Александр александрийский обращается к фессалоникскому епископу, как близкому к императору Константину, который в то время был уже единодержавным ²¹⁷. Путем обмена посланий заранее определилось, кто были сторонники Александра. В таком положении было дело до вмешательства в него императора.

Император Константин вначале поддался влиянию восточных епископов и снисходительно отнесся к арианам. Если Константин и советовался с другими епископами, то все они находились под влиянием Евсевия. Константин отнесся к этому делу с чисто политической стороны. Ему небезопасным казалось, что в самой церкви, «в святой кафолической ереси», возникают разномыслия; между тем, он не мог оценить серьезное значение разногласия (по внутренней стороне). Особенно его смущала агитация в Египте, житнице империи, где незадолго перед тем при Диоклетиане Ахиллеем было поднято восстание, которое с трудом было подавлено (в 297 г.).

В то время, когда император Константин выдержал борьбу с противниками и сделался единодержавным императором, когда битва при Хрисополе 18 сентября 323 (324) года отдала в его руки дела всей империи, волнения в Египте естественно были для него крайне неприятны. Агитация Ария направлялась преимущественно на простой народ. Сам Арий принялся писать различные песни, специально предназначенные для моряков, мельников, пешеходов и т. под. В этих письменных произведениях он старался популяризировать свои воззрения. Такого рода обстоятельства естественно заставляли императора серьезно отнестись к египетскому движению. Когда он явился на восток, то влияние, которое мог бы иметь на него Евсевий никомидийский, было подорвано слишком

тесным отношением последнего к Ликинию. Но у Константина нашелся новый влиятельный приближенный – Евсевий кесарийский, также снисходительно относившийся к системе Ария. Евсевий кесарийский до конца жизни остался того мнения, что спор Ария не имел сам по себе серьезного значения; по его мнению, этот спор был не более, как детская затея, на которую, конечно, не стоит обращать внимания.

Император счел нужным предложить свое посредство спорившим. Он обратился с общим письмом к Арию и Александру, в котором говорил, что как епископ, так и пресвитер одинаково виновны: одному не следовало спрашивать, другому отвечать. По его мнению, рассуждать о вещах, настолько темных, где опасно поскользнуться, можно лишь в видах умственной гимнастики, но не следует таким спорам давать огласки. Следует одному простить неосторожный вопрос, а другому необдуманый ответ. Император рекомендовал взять пример с языческих философов, которые, хотя и спорят между собою, но все-таки уживаются мирно. Прилично черни вести споры, а не разумным мужам. И притом и Александр и Арий стоят на твердой общей почве: оба признают божественное провидение и Иисуса Христа. Возвратите же мне, говорил император, ясные дни и спокойные ночи, дайте и мне насладиться радостью жизни, дайте возможность путешествовать на восток, к вам в Александрию.

К счастью, подателем этого письма император избрал, может быть под влиянием Александра фессалоникского, не Евсевия и не другого какого-нибудь приверженца Ария, а Осия кордубского ²¹⁸, человека строго православных убеждений. Ему император поручил не только передать по принадлежности письмо, но и заняться некоторыми другими вопросами, напр. вопросом о различном праздновании пасхи. По прибытии в Александрию, Осий убедился, что дело идет не о пустяках, а угрожает потрясением основ христианской веры. Он возвратился в 324 году к императору и разъяснил ему всю серьезность вопроса.

К тому же прибавился и новый вопрос, интересовавший Константина – о времени празднования пасхи, что не было, однако, продолжением спора четырнадцатников. К тому времени уже все христиане были согласны о дне празднования, именно, что пасху нужно праздновать в день воскресный, но дело шло о том, что циклы пасхальные были неодинаковы в разных церквах. В сирийской, напр., церкви празднование пасхи приходилось два раза в 19 лет на четыре или пять недель раньше александрийской. Такое разногласие церковной практики возбуждало нарекания на христиан со стороны язычников и иудеев, упрекавших их в

незнании дня своего величайшего события. С этими нареканиями должен был считаться на западе собор Арелатский. Но там дело решено было в том смысле, чтобы везде навязать практику римской церкви. Но на востоке явление это было свежим, и Константину это разногласие и празднование пасхи вместе с иудеями казалось особенно отвратительными. Для улажения всех этих споров он решил вызвать к жизни такое великое явление церковной жизни, как вселенский собор. Правда и прежде бывали большие соборы, напр. по делу о низложении Павла Самосатского; но теперь явилась возможность назвать собор вселенским формально, так как епископы съехались со всей империи, обнимавшей собою всю тогдашнюю «*ὅμικρον;ἰκομικρον;upsilon;μῆνην*», или «*totam orbem terrarum*» ²¹⁹.

Первый вселенский собор

Вселенский собор был назначен на 325 год, – год, на который падало празднование 20-летия царствования императора Константина. Место собора – Никея, город удобный по своему положению, доступный с суши и с моря, в 30 верстах от императорской резиденции. Император щедро вознаградил епископов за путевые издержки и взял на себя содержание их в Никее. Каждому епископу было вероятно предоставлено право иметь при себе двух пресвитеров и трех служителей.

В эпоху Никейского собора в римской империи были устроены хорошие почтовые дороги, так что многие епископы без затруднений могли явиться на собор. Но отдаленные путешествия все же были затруднительны. Напр. из Бордо до Константинополя нужно было ехать полтора месяца. Поэтому неудивительно, что на соборе большее количество епископов были греки. Западных епископов было семь. Испания (Осий кордубский), Галлия (Никасий дижонский) и Африка (Цецилиан карфагенский) имели только по одному представителю. Престарелый римский епископ Сильвестр прислал двух легатов пресвитеров: Викентия и Витона. Но сомнительно, был ли на соборе Александр византийский; даже сомнительно то, был ли Александр в то время епископом. Между отцами собора были один перс – Иоанн и один епископ готский – Феофил; Симеон, епископ Селевкии Ктисифона, отправил на собор нескольких пресвитеров (в их числе Шах-дуст (Садоф), впоследствии мученик).

Общее число епископов колебалось около 300 (250–270). Но точного числа присутствовавших не знали даже сами участники собора и не интересовались им. В исторических источниках оно указывается не одинаково. По Евсевию кесарийскому, на соборе было около 250 епископов, (по Евстафию антиохийскому, около 270, по Константину В., 300 или более 300), Афанасий В. в нескольких местах (также) говорит о 300, а в послании ad Afros (369 г.) о 318 епископах. Традиционное 318 (впервые, по-видимому, встречается у Илария пиктавийского в 359–360 г. и затем у Василия В., в 362). Этому числу придается мистическое толкование, именно: 1) число 318 напоминает число верных рабов Авраама, победивших союзных царей (Быт.14:14), 2) самое цифровое начертание в греческом языке (ΤΗΝ) напоминает крест (Т) и начальные буквы имени Спасителя (ΙΗΣΟΥC). Мнение, что на первом вселенском соборе присутствовало 318 отцов, до того утвердилось в

последующее время, что первый вселенский собор стали называть иначе собором 318 отцов. Это сделалось как бы другим названием собора ²²⁰. С некоторою вероятностью полагают, что в это время на востоке было около 1000 епископий, и около 800 епископий на западе. Таким образом, здесь присутствовала 16 часть всех христианских епископов ²²¹. В составе собора было немало высоких подвижников и исповедников последнего гонения.

Решение собора не было неожиданностью в историческом смысле, потому что формулы решений соборных и настроения церквей были заранее проверены. Арий, отлученный в Александрии, обратился к сочувствию всего востока, и между епископами завязалась оживленная переписка; послания эти подшивались к делу и, таким образом, Александр заранее знал своих единомудренных и врагов. Прибывший элемент западных и восточных окраин (Феофил готский и Иоанн персидский) не мог произвести перемены в общем настроении умов. Мы имеем одно известие очень тенденциозного историка, строгого арианина Филосторгия, что еще прежде собора Осий и Александр съехавшись вместе решили внести в символ слово « $\omicron\mu\iota\kappa\rho\upsilon\sigma\mu\iota\kappa\rho\upsilon\sigma\mu\iota\kappa\rho\upsilon\sigma$ ». Относиться с недоверием к этому известию нет оснований, также невозможно предполагать соглашения преднамеренного. Для Осия слово « $\omicron\mu\iota\kappa\rho\upsilon\sigma\mu\iota\kappa\rho\upsilon\sigma\mu\iota\kappa\rho\upsilon\sigma$ » не было совершенно новым; как епископ запада и ученик Тертуллиана, часто употреблявшего слово «substantia», он мог перевести $\omicron\mu\iota\kappa\rho\upsilon\sigma\mu\iota\kappa\rho\upsilon\sigma\mu\iota\kappa\rho\upsilon\sigma$ равнозначащим латинским «consubstantialis».

Для истинного представления о деяниях первого вселенского собора у нас не имеется вполне удовлетворительных документов. Деяний в смысле $\rho\rho\acute{\alpha}\xi\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\varsigma$ первого вселенского собора нет не только в нашем распоряжении, но и в начале V века не знали о существовании других документов, кроме тех, которыми располагаем и мы. Возможен вопрос: были ли деяния собора составлены? Всякое собрание епископов, равно как и другие какие бы то ни было собрания, можно вести двояким образом. Первый способ – это когда собрания, допуская банальное сравнение, сопровождаются составлением протоколов. Из таких протоколов собрания мы узнаем только окончательные решения вопросов, для нас может быть весьма небезразличных. Здесь можно узнать только часть тех мотивов, на которых эти решения основываются, но нельзя узнать, кто занимал какое положение, или кто влиял на такое или иное решение вопроса. Иное дело, когда возьмем ведение судебных процессов, куда обыкновенно приглашаются стенографы, которые точно воспроизводят каждое слово,

произнесенное на суде. Последний способ ведения дела и даст в результате $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\alpha\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha$, как понимали это слово в древности. В данном случае указывается подробно: кто присутствовал на заседании, какие вопросы были предлагаемы, какие документы были представлены, как происходило голосование и на чем решили. От первого вселенского собора и остались только заключения, в виде 20 канонических правил и символа веры, и неполные списки отцов, так что в 417 г. в константинопольском архиве ничего другого не было. Не излишне прибавить, что и относительно определения первого вселенского собора о времени празднования пасхи ничего не сохранилось. И когда календарные писатели являют всему миру, какие постановления были сделаны первым вселенским собором относительно празднования пасхи, то этим обнаруживают свое глубокое невежество в церковной истории.

Из документов о первом вселенском соборе, написанных после собора, сохранились следующие: 1) сам Константин писал послания церквям; 2) писал и сам собор к александрийской церкви; 3) Евсевий кесарийский писал послание к своей пастве. Затем 4) сохранились отрывки из сочинения Евстафия антиохийского против ариан, переданные Феодоритом (I, 8); 5) Афанасий В. сообщает сведения о соборе в сочинении *De decretis Nicaenae synodi* (писано между 350–354 г.г.) и в *Epistola ad Afros episcopos* (около 369). Все эти документы (и сочинения), написанные (частию) в сравнительно позднее время, конечно, не воспроизводят с фотографической точностью деяний собора.

Состав собора был весьма разнообразный. Первый раз в истории представители отдаленнейших провинций христианского мира имели утешение видеться между собою. Казалось, открывалась во второй раз пятидесятница – как при апостолах. Различие в общественном положении и умственных дарованиях между отдельными отцами доходило до контраста. Наряду с влиятельным Евсевием никомидийским, близким к Констанции, сестре Константина, по своему родству с её мужем Ликинием, наряду с блестящим придворным епископом, как Евсевий кесарийский, встречается здесь и представитель апостольской простоты отношений Спиридон тримифунтский, не переставший пасти свое стадо даже и тогда, когда он сделался пастырем словесных овец Христовых. Здесь были люди высокообразованные, как Евсевий кесарийский, многие ученики Лукиана, Александр александрийский, и, может быть, превосходивший всех своими дарованиями, диакон александрийский Афанасий, секретарь своего епископа. Но вероятно гораздо больше было таких, которых высоконравственная жизнь возвела до епископского сана, а

не богословские знания, которые умели героически страдать за свою веру и явились на собор с следами пыток, перенесенных ими в последнее время, но были слишком ненадежными, слабыми защитниками её в богословских спорах, и пробуждали невольный трепет в своих единоверцах за славу христианских верований, когда с своею простотою им приходилось сталкиваться с диалектически опытными противниками. Заметим мимоходом, что ни один из историков, ни одно из сказаний о Никейском соборе, хотя с слабою претензией на древность, не упоминает в числе его участников имени Николая, епископа Мирликийских.

При таком разнообразии духовных дарований и научной подготовки отцов собора, его догматическая задача была весьма нелегка. Нужно было произнести суд над арианством и утвердить православное учение. Но для этого следовало засвидетельствовать веру церкви так, чтобы ясна была её полная противоположность арианству, выразить христианское учение в такой форме, чтобы каждый и образованнейший из епископов и самый простой – признал в ней изложение своих собственных убеждений, предания своей церкви.

Все эти лица разных степеней богословской подготовки и разных направлений могли относиться к разбираемым вопросам с различных точек зрения. Когда приходится ставить вопрос о богодухновенности целого собора, то становишься решительно в затруднение. Легко еще понять богодухновенность одного лица, напр. пророка, но психологически трудно понять вдохновенное состояние многосоставного собора. Здесь психология толпы, народной массы, или воинов, возбужденных в известный момент, принесла бы ту существенную пользу, что несколько уяснила бы психологию отцов вселенского собора, духовный подъем, когда человек становится выше своего обычного состояния. Очень может быть, что некоторые из епископов по окончании заседаний собора на пути к своей кафедре перестали понимать то, что говорили во время вдохновения. Таким образом, солидарность решения придается вдохновением, но оно является только в решительный момент.

Так как наша главная задача рассмотреть соборы с точки зрения их догматической деятельности, то нам нужно определить, кто из отцов собора по своим догматическим понятиям принадлежал к какой партии. Прежде всего, естественно поставить вопрос, как велико было на соборе количество **ариан**? Оно было немногочисленно. Руфин и Геласий уверяют, что арианских епископов было всего 17, не называя их по именам. Феодорит кирский называет поименно 13 влиятельных епископов-ариан. Церковный историк Филосторгий (арианин)

насчитывает 22 епископа, но этот список с одной стороны неполон (сравнительно с историей Феодорита), с другой стороны неверен (в нем значится пять имен епископов, которых Афанасий считает защитниками православия). Семь имен у Филосторгия принадлежат египетскому диоцезу: это епископы Ливии; таким образом, землячество играло большую роль в поддержке, оказываемой Арию. Восточные епископы поддерживали Ария, как товарища по школе, а ливийские, – как человека, вышедшего из их страны. Между бесспорными арианами считаются Евсевий никомидийский, сообщивший свое имя ереси (евсевриане), Павлин тирский, Феона мармарикский, Секунд птолемаидский, и – словно загадка, поставленная историей известной формуле: *quod ubique, quod semper*, – Минофант ефесский, Феогний никейский и Марий халкидонский, т. е. епископы тех городов, которые прославлены вселенскими соборами. Признавая, таким образом, что партия ариан насчитывала около 20 человек, мы можем прибавить, что и эта малая группа не имела между собою прочного единства убеждений. Так, Евсевий никомидийский считал Сына Божия непреложным и, как и Феона и Секунд, не разделял взгляда, что Сын не знает Отца в совершенстве, как думал Арий. Феогний никейский думал, что и до рождения Сына Бог был Отцом, ибо имел возможность родить Его (*τὴν δύναμιν τομικρον;upsilon; upsilon;vνῆσαι*), – взгляд, сродный (или тождественный) с тем, который император высказал на самом соборе. Павлин тирский занял свое положение в отношении к Арию с таким колебанием, что остался позади даже Евсевия кесарийского.

Спрашивается, как велико было число **защитников православия**? Естественно предположить, что защитниками православия были остальные – 300 епископов. Но и между защитниками православия нужно допустить различные группы. И между православными не было единства в догматических взглядах, не по существу дела, а по вопросу о приемах защиты православия. На Никейском соборе можно предположить три догматические партии, примкнувшие к защитникам православного учения.

Во-первых, небольшая партия знаменитых, истинно **образованных** защитников православия, во главе которых стояли Александр александрийский, Евстафий антиохийский, и особенно выдавался диакон Афанасий, впоследствии светило православной церкви.

Затем против ариан выступили еще две значительные фракции. Это были, с одной стороны, епископы простые, **без богословского образования**. Эти выступили против ариан скорее по указанию религиозного чувства, чем по ясному сознанию несостоятельности

арианства. Для них было достаточно того, что из учения Ария выходило, что Сын Божий есть творение, а не истинный Бог, и что Его божественное достоинство основывается на нравственных заслугах. Отсюда для простого христианского чутья было ясно, что это учение не соответствует церковному преданию, унаследованному от предшествующего времени. Вторую группу составляли епископы, **получившие богословское образование**, но старой школы. Они испытали влияние сочинений Оригена и его учеников. По самому характеру своего образования они не могли согласиться с учением Ария, были против него: но и те средства, которыми боролся Александр и другие, они находили слишком радикальными. Они боялись, не делают ли православные слишком смелого шага к савеллианству, противопоставляя Арию такие слова, как $\omicron;\mu\omicron\omicron;\omicron;\upsilon;\sigma\omicron\omicron;\varsigma$ и $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$. Многие восставали против слова $\omicron;\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$ по той причине, что его нет в Св. Писании, тем более, что не был установлен точный смысл слов – $\omicron;\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$ и $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$. Истинным образованным вождям собора нужно было, во-первых, разъяснить простым епископам основные тенденции учения Ария и его следствия; во-вторых, указать последователям старой школы, что в борьбе с ересью необходимы те радикальные средства, которые предлагаются ими самими.

Таким образом, на Никейском соборе были представители четырех догматических фракций: 1) ариане – партия немногочисленная и несогласная между собою; 2) строгие противники ариан, умевшие оспаривать и самые исходные пункты арианского учения; 3) партия богословски образованных епископов, но придерживавшихся старых воззрений субординационизма, которым были неприятны воззрения ариан за выводы, но нравились их посылки; и, наконец, 4) многочисленная партия простых епископов. Эта партия, убедившись, что арианство несостоятельно уже потому, что в своих воззрениях дошло до ужасных выводов, без колебаний примкнула к защитникам православия.

Из известий Афанасия александрийского видно, как отцы собора путем полемики пришли к сознанию полной необходимости таких терминов, как $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$ и $\omicron;\mu\omicron\omicron;\omicron;\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$. Евстафий антиохийский передает ход собора от выступления ариан с символом открыто до той минуты, когда сторонники их (Евсевий кесарийский?), под предлогом заботы о мире, заставили было замолчать тех, которые всегда говорили наилучшим образом. Евсевий описывает ход заседания в присутствии

Константина с того момента, как Евсевий предложил вниманию отцов кесарийский символ, до того, когда установлен символ никейский. Наконец Созомен (I, 17) рассказывает, как отцы собора установили общую программу деятельности: одни советовали не вводить ничего нового; другие настаивали на том, что нельзя следовать и древним выражениям (ταῖς παλαιαῖς τεράσι δόξαις) без всякого расследования. Предполагать, что эти последние были только ариане, нет оснований; и православные, наиболее проникательные и вполне последовательные, находили, что спорные вопросы не предусмотрены в древних символах, поэтому представляется каждому возможность понимать учение веры в древних символах по-своему, что задача собора оказывалась не так проста, как предполагали многие епископы, не имевшие богословского образования.

Расследования велись на предварительных заседаниях собора. Вероятно, сюда не раз приглашали самого Ария и его сторонников не епископов и расспрашивали кротко и любовно об их учении. Таким образом выработались те диалектические приемы и те данные, которыми пользовались в присутствии императора, который сам принимал участие в спорах. В торжественном заседании в присутствии Константина произошла, можно сказать, только генеральная битва между спорящими сторонами. Все даты относительно времени собора колеблются между 22 (?) мая и 25 августа ²²². Эти цифры, вероятно, выражают различные моменты соборной деятельности. Открытые заседания начались после 3 июня, может быть, 14; символ веры подписан 19 июня, а к 25 августа епископы разъехались.

Торжественно собор открыт был около 14 июня самим Константином. Отцы собрались в обширнейшей средней зале императорского помещения, заняли приготовленные для них места и с понятным напряженным вниманием ждали появления христианского императора. Наконец вошла его свита, и он сам – с восточным великолепием, в одежде сверкавшей золотом и камнями, и прошел по всей зале среди поднявшихся с своих мест епископов, остановился между сиденьями первенствующих епископов и скромно, по их знаку, опустился на приготовленное для него золотое сиденье. Тогда заняли места и отцы собора. После приветствия императору, сказанного одним из епископов, заседание было открыто речью императора, сказанною на латинском языке, к которой он прибавил несколько слов и на греческом языке. Затем император передал слово представителям Собора – τοῖς τῆς σὺνόδου ὑπόμοινοις ²²³.

Догматические рассуждения начались видимо с рассмотрения символа, представленного Евсевием никомидийским. Ученый представитель востока не считал дело Ария несогласным с церковным учением, высказывал основания своего воззрения на Лицо Сына Божия и те последствия, к которым оно приводит, и слово κτίσμα стояло в нем открыто. Так как большинство богословов-полемистов было против подобного выражения, то этот символ был отвергнут и даже, говорят, разорван. Таким образом, осуждение крайностей арианского учения уже было предрешено.

Но затем открывается вторая стадия собора, которая намечена в сообщениях Афанасия В. Раз технические выражения арианства были осуждены, нужно было церковное учение выразить в других терминах. Поведение евсевиан в данном случае недостаточно разъяснено. Сам Афанасий выражается неодинаково: в одном случае представляется, что все доводы были высказываемы ими гласно, в другом, – что это делалось тайно (ариане перемигиваются) и смысл их был понятен только для партии. И в том и в другом случае поведение евсевиан объяснимо. Если они высказывались секретно, только для своей партии, то в этом видна их хитрость, которая не была им чужда. Если же они высказывали гласно свои мнения, то и здесь нет ничего странного, потому что, как представители собора, они имели право отстаивать свои положения и в данном случае вели себя честно.

Началось дело с тех выражений, который освящены были древностию, заключались в символах и взяты были прямо из Св. Писания. Этот полемический прием против ариан был весьма сильный, но он возбуждал и евсевиан к отпору. Вопрос ставили так, что символ ариан обвиняли прямо в несогласии с словами Св. Писания. Но так ставить дело можно было только при не вполне ясном понимании самого существа арианства. Ариане не отвергали ни книг, ни мест Св. Писания, только экзегетика была у них другая, и это оттого, что философия была другая. Вследствие этого и невозможно было таким путем прийти к какому-нибудь твердому результату. Напр., в ответ на предложение внести в символ выражение «εἰς τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ» евсевиане заявили, что и они согласны с этим; но ведь и все из Бога, прибавляли они, ибо «един Бог, из Него же вся» (1Кор.8:6; 2Кор.5:18). Таким образом, простое выражение «εἰς τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ» не могло решить спора между православными и крайним выражением арианской партии. Нужно было подыскать термин для евсевиан неудобоприемлемый. Такое выражение было «εἰς τῆς

omicron;upsilon;sigma».

Затем предложен был ряд библейских выражений: сияние славы, образ ипостаси, образ Бога невидимого, сила Господня, премудрость и т. под. Но и этим выражениям евсевиане, или гласно, или только между своими, противопоставляли другие, ослабляющие силу первых выражения. Например, в противовес тем выводам, которые православные делали из 1Кор.1:24: «Христа, Божию **силу**», евсевиане указывали на Исход (Исх.12:41), где и евреи называются силою Господнею, и на пр. Иоила (Иоил.2:25), у которого саранча называется великою силою Божией. Следовательно, слово δύναμις еще не выражает единосуция Сына с Отцом. А с словами послания к Кол.1:15: Сын Божий «**есть образ Бога невидимого**», они предлагали сопоставить 1Кор.1:7, где и муж называется образом Бога, и отклоняли на этом основании заключение к единосуцию Сына с Отцом. **Вечность** Сына они истолковывали в отношении к будущему, а не в смысле совечного искони существования Сына с Отцом. Смысл слов Ин.14 «epsilon;υ̅ epsilon;υ̅ τῷ Πατρὶ» они старались ограничить такими параллелями, как Деян.17:28: «*ο Νεμ βο живем и движемся и есмы*» (epsilon;υ̅ α̅upsilon;τῷ). Таким образом, становилось ясно, что одними библейскими выражениями отстранить арианство невозможно.

Вероятно в этот момент выступил с предложением посредства человек, умевший «заставить замолчать тех, которые говорили наилучшим образом». Есть основание полагать, что лицо это было Евсевий кесарийский. Воззрения его были тем опаснее, что совпадали с воззрениями Константина, который в то время еще не был даже оглашенным. Евсевий держался того воззрения, что если человек не может постигнуть тайны соединения своей души с своим же телом, то тем менее он может заявлять претензии постигнуть тайну отношения Сына Божия к Отцу. Это невозможно, да и бесполезно. Сын Божий сказал: «*веруй в Мя имать живот вечный*» (Ин.6:47), а не сказал: «кто знает Меня, тот спасется». Естественно поэтому, что Евсевий постарался весь спор представить несущественным и предложил все выражения спорные заменить такими, которые для всех удобоприемлемы, т. е. все рассуждения свести ни к чему. Он выступил с символом, который преподавался в кесарийской церкви. Этому символу и суждено было лечь в основу символа Никейского собора. Здесь учение о Боге троичном в Лицах излагается так:

«Веруем во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца всех видимых и невидимых, и во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Слово Божие, Бога от Бога, Света от Света, Жизнь от Жизни, Сына едиnorodного,

перворожденного всей твари (Кол.1:15), прежде всех век от Отца рожденного, чрез Котораго и произошло все». Затем после тирады о воплощении Сына Божия прибавлено: «веруем во единого Духа Святаго». Далее Евсевий в виде комментария прибавлял: «веруя, что каждый из Них есть и существует, что Отец есть истинно Отец, Сын – истинно Сын, и Дух Святой – истинно Дух Святой».

Сам император остался этим символом весьма доволен, но сказал, что к нему нужно прибавить слово $\omicron;\mu\omicron\omicron;\omicron;\upsilon\sigma\omicron\omicron;\varsigma$. Евсевий рассказывает об этом в послании к своей пастве ²²⁴. Конечно, не глубокое богословское образование Константина могло подсказать важность предлагаемого термина « $\omicron;\mu\omicron\omicron;\omicron;\upsilon\sigma\omicron\omicron;\varsigma$ ». Во время пререканий отцов собора он часто слышал его, а может быть Осий кордубский расположил его еще ранее к принятию этого слова. Факт, что этот термин предложен был императором, мог иметь некоторое значение лишь в том отношении, что люди, нерасположенные к этому термину, должны были быть осторожными в своей полемике против него. Введение этого термина в символ изменяло его неопределенную «посредствующую» фразу в точную догматическую – вопреки первоначальным намерениям Евсевия.

Символ кесарийский лег только в основу Никейского, а не был принят текстуально. 1) Так в первом члене была произведена, правда, одна, но характерная замена. Слово «всех» передано вместо $\acute{\alpha}\lambda\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ простым $\lambda\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$. Слово $\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\varsigma$ энергичнее, нежели $\lambda\acute{\alpha}\varsigma$: $\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\varsigma$ значит «решительно все», «все без исключения», «все в совокупности». Таким образом, слово $\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\varsigma$ могло представлять для ариан одну из лазеек, в которой они могли укрыться с своею диалектикою. «Если Бог есть Творец решительно всего ($\acute{\alpha}\lambda\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$), то Он Творец и Сына и Св. Духа». – 2) Затем в Никейском символе было опущено во втором члене выражение «Слово Божие – $\Lambda\omicron\upsilon\omicron\omicron;\nu\omicron\omicron\omicron;\upsilon\sigma\omicron\omicron;\tilde{\Theta}\epsilon\upsilon\sigma\omicron\omicron;\upsilon\sigma\omicron\omicron;\tilde{\nu}$ ». В вопросе о том, почему это сделано, приходится держаться в области одних только предположений. По одним, это было сделано потому, что отцы не хотели вводить отвлеченно-богословских терминов. Но с этим трудно согласиться, так как символ Никейский называется не символом собственно, а «вероизложением» ($\mu\acute{\alpha}\theta\eta\mu\alpha$ – изложение научное, приближающееся к математически точному), и не сразу сделался символом для крещаемых; таким образом, его и предназначали для строго богословского и полемического употребления. Можно предположить с большею вероятностью, что слово « $\Lambda\omicron\upsilon\omicron\omicron;\varsigma$ » было опущено по историческим причинам. Слово « $\Lambda\omicron\upsilon\omicron\omicron;\varsigma$ » было употребляемо в

особом смысле многими еретиками. Напр. Павел Самосатский признавал предвечное бытие Λόγος;ς'а, как силы ипостасно неразлучной от Отца, но не как Сына в церковном смысле этого слова. Во всяком случае, отцы собора должны были позаботиться о том, чтобы не вводить таких выражений, которые бы подавали повод арианам повторять свое заявление, что противники Ария монархиане. Поэтому на место термина Λόγος;ς ставится прямо Upsilon;ίος. – Затем заимствованы были из символа Евсевия кесарийского слова: «Бога от Бога», «Света от Света», но безразличное «Жизнь от Жизни» заменено выражением: «Бога истинного от Бога истинного», потому что ариане допускали, что Сын Божий есть Бог, но только с натяжкой могли признать Его Богом истинным. – 4) Затем разъяснялось точнее понятие «рожденного» с положительной стороны словами: «τomicron;upsilon;τέστιν epsilon;κ τῆς omicron;upsilon;σίας τomicron;upsilon; Πατomicron;ς – omicron;μomicron;omicron;upsilon;σomicron;v τῷ Πατρί», и с отрицательной – словом «несотворенного». – 5) Намеренно были опущены слова «перворожденного всея твари», потому что этим термином характеризуется отношение Сына Божия к твари, а не к Отцу. – Учение о Духе Святом изложено в той короткой форме, которая была предложена Евсевием кесарийским: «и в Духа Святаго» (опущено «веруем» и «единого»). Символ оканчивался анафематизмом: τomicron;upsilon;ς δepsilon; λέγomicron;vτας, ἣν ποmicron;tepsilon; omicron;tepsilon; omicron;upsilon;κ ἣν, καὶ πρὶν γepsilon;vνηθῆναι omicron;upsilon;κ ἣν, καὶ omicron;τι epsilon;ξ omicron;upsilon;κ omicron;vτων epsilon;γέvepsilon;tomicon;, ἢ epsilon;ξ epsilon;tepsilon;ρας upsilon;ποmicron;στάsepsilon;ως ἢ omicron;upsilon;σίας φάσκοmicron;vτας epsilon;ῖνα, ἢ κτιστοmicron;v, ἢ τρεpsilon;ποmicron;v, ἢ ἄλλomicron;ιωτοmicron;v τomicron;v Upsilon;iomicon;v τomicron;upsilon; Θepsilon;omicron;upsilon;, ἀναθεepsilon;ματίzepsilon;ι ἢ καθomicron;λικῆ epsilon;κκλησία. В разъяснение слов «epsilon;κ τῆς omicron;upsilon;σίας» и «omicron;μomicron;omicron;upsilon;σomicron;ς» сделано лишь несколько замечаний, устраняющих их толкование в материальном, эманатическом смысле.

Выражения: а) epsilon;κ τῆς omicron;upsilon;σίας и б) omicron;μomicron;omicron;upsilon;σomicron;ς составляют цвет догматической деятельности первого вселенского собора. Естественно теперь поставить вопрос о чисто терминологическом значении этих технических выражений.

а) В каком отношении отцы Никейского собора стоят к предыдущим

догматическим опытам и к последующим? Этот вопрос сводится к другому: отцы Никейского собора различали ли выражения «omicron;upsilon;sigma» и «upsilon;rho;sigma», как различаем их теперь мы, или же они еще не делали этого различия, что характеристично для доникейской эпохи?

Уже в IV веке на этот вопрос даны были два ответа. По мнению Василия В., отцы Никейского собора уже различали эти выражения и, как различные термины, сопоставили их в анафематизме. Иной вывод получается из творений Афанасия В., и его свидетельство, как слово участника Никейского собора, имеет предпочтительное историческое значение сравнительно с взглядом Василия В. В творениях Афанасия В. встречаются два места (de incarn. et contra arian. 10; in illud: Omnia mihi, 6), в которых слова omicron;upsilon;sigma и upsilon;rho;sigma употребляются в том смысле, в каком употребляем их мы в настоящее время. Но первое сочинение не бесспорной подлинности, а в другом это место может быть позднейшая вставка. Между тем, в его несомненно подлинных сочинениях слова omicron;upsilon;sigma и upsilon;rho;sigma употребляются как тождественные. Так, в «словах против ариан» (ок. 358 г.) upsilon;rho;sigma и omicron;upsilon;sigma употребляются как слова взаимно заменимые (3, 65. 66). В одном из самых поздних его сочинений (369 или 370 г.), – в документе, имеющем несомненно важное церковное значение, так как это послание (epistola ad Afros episcopos) писано от лица 90 епископов Египта и Ливии к епископам африканским, читаются следующие выражения: «upsilon;rho;sigma есть omicron;upsilon;sigma и означает не иное, как самое сущее: upsilon;rho;sigma и omicron;upsilon;sigma и есть бытие» (η δε upsilon;rho;sigma omicron;upsilon;sigma epsilon;sigma;sigma – η upsilon;rho;sigma και η omicron;upsilon;sigma upsilon;rho;sigma epsilon;sigma;sigma).

На Александрийском соборе 362 года, на котором председательствовал Афанасий В., вопрос о значении этих слов поставлен был ясно и прямо. Здесь были две спорившие партии. Одни утверждали, что «в Боге три Ипостаси», – и их упрекали в арианстве; другие, – что «в Боге одна ипостась», потому что, по их мнению, upsilon;rho;sigma и omicron;upsilon;sigma одно и то же, – и их подозревали в савеллианстве. Афанасий В. заставил их объясниться, и из объяснения обнаружилось, что они разноречат только в словах, будучи согласны в понимании самого догмата. Но отцы собора во всяком случае отнеслись к лицам, признававшим три Ипостаси, как к таким, которые ставят вопрос, Никейским собором не решенный; и соборное решение состоялось в том смысле, что признано было личное православие той и другой стороны, но

и тем и другим рекомендовали довольствоваться выражениями Никейской веры, «как лучшей и более точной». Таким образом, по воззрению александрийских отцов, Никейский собор не установил терминологического значения слов « $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ » и « $\upsilon\sigma\iota\alpha\lambda\omicron\upsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ », и, подобно древнейшим богословам, принимал эти слова как взаимно заменимые, хотя и при известных частных оттенках, свойственных тому и другому.

Вероятно, в связи с этим смешанным употреблением слов $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ и $\upsilon\sigma\iota\alpha\lambda\omicron\upsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ стоит и история выражения « $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\lambda\omicron\upsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ ». Каждая из Ипостасей Св. Троицы есть *весь* Бог и существо всецело принадлежит каждой. В этом смысле понятно выражение: «Сын рожден из существа Отца». Но отцы второго вселенского собора, удержав в своей редакции символа слово $\omicron\mu\omicron\sigma\iota\alpha\lambda\omicron\upsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$, опустили слова: $\omicron\mu\omicron\sigma\iota\alpha\lambda\omicron\upsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma\ \epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\lambda\omicron\upsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma\ \omicron\mu\omicron\sigma\iota\alpha\lambda\omicron\upsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma\ \omicron\mu\omicron\sigma\iota\alpha\lambda\omicron\upsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$. Вероятно, они имели в виду вербальную трудность этого выражения с точки зрения строгой терминологии: существо Отца есть единое и тождественное существо Отца и Сына и Св. Духа. Если Сын рожден из существа Отца, то мы не можем устранить того вопроса, да не рожден ли Сын из Своего собственного существа? Поэтому в 381 году слово $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ выбросили, как неудобное.

Вообще в богословии замечается волнообразное движение в области богословской терминологии, замечается после повышения и терминологическая отсталость. Излагаемые споры сопровождались успехами в терминологии о Троице; по отношению к христологии дело остановилось на точке развития эпохи первого вселенского собора. Не было бы никаких последующих ересей, если бы уже на первом вселенском соборе была установлена точная богословская терминология. Так и в учении о Св. Духе мы расходимся с латинянами именно в терминологии. Восточные богословы в терминологии сделали шаг вперед и стали на точку зрения Василия В. У них как рождение Сына, так и исхождение Св. Духа рассматривались как ипостасные свойства. Но латинские богословы удержали старый термин *ex substantia* и для них исхождение Св. Духа представлялось как *actus substantiae*. Поэтому для них естественным было требование, чтобы и Сын мыслился, как изводящий Св. Духа, ибо существо Отца и Сына одно и то же (*ex utroque, ex Patre Filioque*). Являлось даже предположение, не исходит Св. Дух и От Самого Себя, но этот вывод был слишком уже радикален. Таким образом, между нами и латинянами различие заключается в глубине мысли: для нас исхождение Св. Духа есть

выражений Аристотель устанавливает в таком положении (Metaphys. V, 15):

ταυρσιλον;τὰ μερσιλον;ν γὰρ ὄν μία ἢ ομικрон;υρσιλον;σία, ομικрон;μικρον;ια δ' ὄν ἢ ломикрон;ιότης μία, ἴσα депсилон; ὄν томикрон; ломикрон;σмикрон;ν ерсилон;ν.

"тождественны те предметы, у которых одно существо, подобны те, у которых одно качество, равны те, у которых одно количество."

Это было сказано давно, но так верно отвечает духу греческого языка, что Афанасий В. признает эти определения бесспорными и говорит омиусианам (de synod. 53): «вы и сами знаете, да и никто в этом не сомневается, что слово ομικрон;μικρον;ιουμικрон;ν употребляется не в отношении к существу (ομικрон;υρσιλον;σιῶν), а лишь в отношении к форме и качеству (σχημάτων καὶ ломикрон;ιουμικрон;τήτων); потому что в вопросах о существе речь может быть не о подобии, а о тождестве (ερσιλον;πὶ γὰρ τῶν ομικрон;υρσιλον;σιῶν ομικрон;υρσιλον;χ ομικрон;μικρον;ιότης, ἀλλὰ ταυρσιλον;τότης ἂν λερсилон;χθερсилон;ίη)». – Слабая сторона слова ομικрон;μικρον;ιουμικрон;ν заключается, следовательно, не в том, будто оно выражает *сходство неполное*, так что в «тождественном» сходства более, а в «подобном» – сходства менее. Математически и ομικрон;μικρον;ιουμικрон;ν следует передать знаком равенства, как и ταυρσιλον;τὸν, а не знаком приближения; только это равенство имеет применение к различным классам отношений, и потому с точки зрения греческого языка «тождество» двух предметов была бы таким же абсурдом, как и их «подобосущие». Следовательно, «ομικрон;μικρον;ιουμικрон;ύσμικрон;ν» несостоятельно explicite, как contradictio in adjecto, а «ομικрон;μικρον;ιουμικрон;ν κατὰ πάντα» несостоятельно implicate, потому что по филологическим и философским основаниям уполномочивает на дополнение: «по всему, только не по существу».

Для выяснения смысла частицы «ομικрон;μικρον;-» есть удовлетворительные аналогии. Ὁμόμικрон;ξмикрон;ι – те, которые держатся одних и тех же догматических убеждений; ομικрон;μικρον;γερсилон;версилон;ῖς – те, которые соединены между собою единством рода (genus). Ὁμικрон;ομικрон;ύσμικрон;ν выражает, по учению Афанасия В., таυρсилон;томикрон;ν τῆ ομικрон;μικρον;ιώсерсилон;ι ерсилон;κ томикрон;υрсилон; Πατρός, τὴν таυρсилон;τότητα, т. е. не только единство – тождество – равенство *сущности*, т. е. качественных определений Отца и Сына (это было бы только ομικрон;μικρον;ιουμικрон;ν), но и тождество – единство *существа*.

И так как по самому понятию о Боге мыслимо только конкретное, нумерическое единство (*unitas numerica*) существа, а не собирательное, специфическое (видовое) единство (*unitas specifica*) существа, реально распределенного между многими субъектами, тождество которого удостоверяется лишь логически тождеством его определений: то, следовательно, то же самое существо, которое есть в Отце, оно же есть и в Сыне; т. е. $\omicron; \omicron; \mu\omicron; \omicron; \upsilon\omicron; \varsigma$ Upsilon; $\iota\omicron; \varsigma$ не только *равно*сущен Отцу, но *едино*сущен. Никейский символ не останавливается на тождестве в смысле *одинаковости*, а ведет к тождеству в смысле именно *единства*. Но вместе с тем здесь есть и указание на действительное различие Лиц. $\omicron; \omicron; \upsilon\omicron; \varsigma$ – не просто $\tau\upsilon\omicron; \iota\omicron; \upsilon\omicron; \varsigma$, но предполагает, что несколько субъектов вместе обладают одним и тем же существом; можно быть *едино*сущным только кому-либо другому; никто не *едино*сущен сам себе. Слово « $\omicron; \mu\omicron; \omicron; \upsilon\omicron; \varsigma$ » отстраняет, таким образом, мысль о савеллианском отождествлении Отца и Сына: Сын не может быть тождественным с Отцом уже по тому, что в таком случае Он не был бы Ему *едино*сущен. Эту особенность данного термина ариане даже утрировали в том смысле, что обвиняли православных, будто они Отца и Сына представляют как двух братьев, причастных одному и тому же, прежде их данному, существу, – представление, которое как нелепость отвергают и Афанасий В. и Василий В.

Никейский символ был столь точен, что его нельзя было перетолковать, а лишь можно было или принять, или отвергнуть. Ариане не согласились подписать это учение, хотя и не все. Сам Арий не подписал его, и из его последователей только четверо остались на его стороне: Евсевий никомидийский, Феогний никейский, Феона мармарикский и Секунд птолемаидский. Все они отправлены были в ссылку: Арий в Иллирию, а другие в Галатию (или Галлию?). Евсевий никомидийский и Феогний никейский решились подписать символ, но отказались подписать анафематствование Арию, мотивируя свой отказ тем, что они не верят, чтобы Арий действительно утверждал то, что ему приписывается там. Филосторгий, арианский историк, находит для себя при этом лишь то утешение, будто Евсевий и Феогний подписали собственно не Никейский символ, так как в подписанном ими символе в слово $\omicron; \mu\omicron; \omicron; \upsilon\omicron; \nu$ они вставили лишнее « ι », получилось « $\omicron; \mu\omicron; \iota\omicron; \upsilon\omicron; \nu$ ». Секунд птолемаидский сказал, говорят, при этом Евсевию: «ты подписал, Евсевий,

чтобы не быть сосланным. Но я верую Богу, что и года не пройдет, как тебя отправят в ссылку». И действительно, в ноябре 325 г. и Евсевий и Феогний были сосланы, а их кафедры замещены другими лицами.

Отцы Никейского собора возвратились к своим паствам не с одинаковым настроением духа. Все они (за исключением арианствующих) были убеждены, что арианство осуждено справедливо, но не всем была присуща уверенность, что полемические средства, как $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu$; $\kappa\tau\eta\varsigma$ $\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu$; $\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu$; $\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$ и $\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu$; $\mu\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu$; $\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu$; $\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu$; ν , не заключают в себе опасной крайности. Западные епископы стояли весьма твердо в православии. Но эту твердость надо понимать несколько относительно, – в пассивном смысле: они не обладали достаточным образованием для полного уразумения выражений и всего смысла Никейского символа, к которому они отнеслись довольно формально. В церквях остались в употреблении другие символы, прежде существовавшие. Иларий пиктавийский, человек высоко образованный для своего времени, говорит о себе таким образом: «Свидетельствуюсь Богом небесе и земли, я никогда не слыхивал ни того, ни другого из этих выражений (*ex substantia, consubstantialem*), но мыслил всегда согласно с ними. Возрожденный в св. крещении и даже пробыв несколько лет епископом, я однако же услышал веру никейскую (текст символа) лишь тогда, когда меня отправляли в изгнание (*fidem nicaenam nunquam, nisi exsulaturus, audivi*)».

Таким образом, *догматическая* победа над арианством, одержанная на Никейском соборе, опередила собою победу *историческую*. Нужно было твердо упрочить в богословском сознании достояние никейской веры и очиститься от всех тех осадков, которые были аналогичны с арианством. Поэтому прошло более полувека, прежде чем на Константинопольском соборе отмечено было и это *историческое* торжество над арианством. И те лица, которые были не свободны от предубеждений против никейских формул, представляют собою те элементы в католической церкви, брожение которых и составляет историю борьбы с арианством после Никейского собора.

Она слагается из двух половин: 1) борьба арианского элемента за преобладание оканчивается торжеством его (поворотный пункт – август 357); 2) но это торжество ведет ко внутреннему разложению того, что казалось арианской партией, и объединению всего того, что было в ней в действительности православного.

Борьба с арианством после Никейского собора (325–381)

Стадия первая: Борьба арианства с православием за преобладание в кафедральной церкви (325–357)

Никейский собор, утвержденный императорской подписью, получил высшую санкцию, какая только была возможна на земле. Результаты того положения церкви, которое она заняла при Констанине Великом, выразились довольно своеобразно. Христианство было сделано господствующей религией, а язычество было еще очень сильно. Такое положение вещей должно было бы привести к принципу веротерпимости, но этой последней никто тогда не желал: язычники желали восстановления язычества, христиане – полного торжества христианства, и веротерпимость была бы только компромиссом. Истина признавалась регулятором. Поэтому раз Никейский символ был признан за истину, то веротерпимость не могла бы простираться на ариан. Надо полагать, что Константин В. отправил в ссылку арианских епископов не без ведома отцов собора. Тем не менее, христианская церковь была проникнута духом веротерпимости; весь институт оглашения был таков, что в нем слышалось – с одной стороны – призывание в церковь, с другой – предостережение, чтобы не вступали в церковь не искренно желающие. Но в данном случае достигнутое торжество имело ту опасность, что император действовал государственными средствами. Император, убежденный в истине первого собора, отправил арианских епископов в ссылку, но ведь впереди могло быть и иначе. Будущие императоры могли впасть в заблуждение и принять за истину ложь.

Чтобы понять характер отношений между борющимися сторонами в первую стадию борьбы нужно иметь в виду следующее. а) Никейский символ утвержден был императором; следовательно прямая догматическая борьба *против символа* была невозможна, и арианствующие могли задаваться лишь менее смелой целью: заставить забыть о Никейском символе и незаметно подменить его в церковно-догматическом употреблении каким-нибудь другим символическим памятником. б) Выяснилось высоковажное значение догматических вождей православия, на авторитет которых полагались малокомпетентные массы верующих. Нужно было, следовательно, вести борьбу не только против никейского догмата, но и *против лиц*, которые были твердыми его защитниками.

Никейский собор дал в результате крайнее ослабление арианской

партии, главные вожаки которой отправлены были в ссылку. Впрочем, в 328 г. Евсевий никомидийский, «великий Евсевий», как называет его Филосторгий, и Феогний никейский возвратились на свои кафедры. Арий оставался еще в ссылке ²²⁵. В этом ничего нет удивительного. Ариане исторические не желали называться по имени своего вождя, как это обыкновенно бывает, но называли себя евсевианами, протестуя против названия арианами таким образом: «как мы епископы последуем за пресвитером Арием? Мы только признаем его православным». Арий, следовательно, был только показателем движения, а истинным его вождем был Евсевий никомидийский.

Догматическая борьба *против никейской веры* на первых порах ограничивалась лишь тем, что из положений защитников символа старались делать савеллианские выводы, да еще – в виде пробного шара – диалектик Астерий, ученик Лукиана, каппадокийский ритор (отрекшийся от христианства в гонение Диоклетиана, потом опять обратившийся к церкви) в городах, где были епископы «солукианисты», с торжеством прочитывал свое « $\sigma\upsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu;\nu\tau\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\tau\iota\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu;\nu$ », в котором он, часто дерзко, иногда метко, нападал на экзегетические приемы (несвободные от односторонностей александрийской школы) защитников никейской веры ²²⁶.

Успешнее велась борьба *против лиц*. Около 330 года низложен и сослан **Евстафий антиохийский**. Обвинения против него характерны для приемов арианствующих: Евстафия обвиняли не только в савеллианстве, но еще $\acute{\omega}\varsigma\ \mu\omicron\tau\iota\sigma\tau\omicron\nu;\iota\chi\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu;\nu\ \omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu;\mu\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu;\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu;\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\upsilon}\rho\alpha\nu\nu\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu;\nu$. Таким образом брошен был в почтенного епископа целый ком грязи: заподозривали и его нравственную чистоту и политическую благонадежность. Известно, что Евстафий был перемещен в Антиохию из Верии (нынешнего Алеппо), при чем некоторые церкви были безусловно против перемещения, и потому факт перемещения мог быть рассматриваем, как духовное прелюбодеяние. Но тот факт, что Евстафий был перемещен по постановлению собора, показывает, что подобного взгляда не было в восточных церквях. На политическую благонадежность Евстафия набрасывали тень обвинения в том, что он непочтительно отзывался о Елене, матери императора. И, может быть, это была правда. Елена раньше была язычница, и конкубинат тогда являлся законным явлением. К тому же Елена была низкого происхождения – дочь содержателя трактира. Поэтому-то Евстафий и мог говорить о неславном прошлом Елены. Относительно этих-то обвинений Константин в послании к антиохийской церкви по поводу низложения Евстафия выражал радость,

что верующие «стряхнули с себя эту грязь». Вскоре затем сосланы **Асклипа газский** и **Евтропий адрианопольский**.

После того, как была сломана великая сила на востоке, ариане задумали удалить и **Афанасия** из Александрии. Провести свое влияние в Египте было, конечно, особенно важно для арианствующих. Никейский собор позволил мелитианских епископов принимать в общение в их сане, с надеждою – сделаться единственными епископами в городах по смерти кафолических совместников. Однако мелитиане были не совсем удовлетворены даже и этим снисхождением. Соединение их с церковью подвигалось туго и состоялось лишь в ноябре-декабре 327 г. 17-го апреля 328 г. скончался Александр александрийский. 8 июня 328 г. рукоположен был во епископа его преемник Афанасий В. ²²⁷. Афанасий был еще так молод (род. может быть, в 295–296 г.), что его враги в 332 г. могли выставить пред императором против него обвинение, что он сделался епископом не достигнув канонического ((35) 30-летнего) возраста. Молодость, несокрушимая энергия воли и крепкий организм, гениальный ум и высокое образование, соединились в новом архиепископе, который уже прославился в Никее, как передовой борец за православие. Евсевий никомидийский обратился к нему с предложением, подкрепленным угрозой, – принять Ария в общение. Афанасий ответил, конечно, отказом. Тогда евсевияне заключили союз с мелитианами и начали заодно агитировать против Афанасия. Неизвестный биограф Афанасия В. задался целью определить, сколько лет Афанасий был пастырем церкви и сколько лет провел в изгнании до 8 июня 368 г. Оказывается, что на кафедре он пробыл 22 года, 5 месяцев и 10 дней, а в пяти изгнаниях 17 лет, 6 месяцев и 19 дней.

Первое обвинение против Афанасия явилось в 331 г. Мелитианские епископы подняли в Никомидии дело «περὶ τῶν στιχάρων λιβῶν», о «льняных стихарях», каком-то налоге, будто бы установленном Афанасием. Пресвитеры александрийские Макарий и Апис опровергли эту клевету. Тогда было предъявлено другое обвинение: Макария и Афанасия обвиняли в одном и том же, именно: будто бы во время визитации нома, который не имел епископа, а управлялся пресвитерами, Афанасий и Макарий вторглись в храм, где совершал богослужение Исхира, мелитианский пресвитер, разбили чашу и пролили св. кровь. Кроме того, Афанасия обвиняли в измене, будто бы он послал ящик золота узурпатору Филумену. Результатом этих обвинений было то, что Афанасий вызван был 332 г. ad comitatum (ко двору) ²²⁸, оправдался пред Константином и отпущен был с честью: император назвал его в своем послании «человеком

Божиим». В 334 г. Афанасий получил вызов на собор в Кесарию палестинскую, но отказался явиться, потому что собор состоял из врагов его.

В 335 г. исполнилось 30-летие царствования Константина, и окончена была постройка базилики над гробом Господним, на освящение которой Константин созывал в Иерусалим епископов. Последние должны были предварительно собраться на собор в Тире и умиротворить александрийскую церковь. Афанасий получил от императора такое энергичное требование явиться на собор, что должен был ему подчиниться. В сопровождении около 50 епископов египетских явился он на собор. Число всех отцов собора простиралось до 180. Александр еп. фессалоникский, Маркелл еп. анкирский и Максим еп. иерусалимский стояли во главе православных; но большинство епископов стояло на стороне Евсевия.

На соборе Тирском 335. г. против Афанасия повторены старые обвинения и добавлены новыми. Рассказ о попытке обвинить его в нецеломудренной жизни, первоисточником которого является история Руфина, едва ли достоверен; во всяком случае, в актах собора, которые читал еще Созомен, не было ни малейшего намека на этот скандальный эпизод. Новые обвинения выдвинуты были присутствовавшими здесь мелитианами. Мелитиане теперь обвиняли Афанасия в жестоком обращении с ними и даже в убийстве их епископа Арсения ипсильского (в Фиваиде), руку которого Афанасий будто бы хранил у себя для волхвования.

В характере Афанасия были такие черты, которые подавали повод недалеким людям считать его за волшебника. Так, любопытен следующий рассказ. Однажды язычники обратились к Афанасию с вопросом: «что такое кричит ворона, которая сидит на крыше?» Афанасий ответил: «ворона кричит cras, а cras по-латыни значит завтра, а «завтра» не принесет вам ничего хорошего»; и, действительно, на другой день, по приказанию императора, один из языческих храмов был закрыт. Обвинение Афанасия в убийстве Арсения очень характерно для того, чтобы судить о легковерии древнего человечества. Но Афанасий представил на суд Арсения невредимым с обеими руками и с иронией спросил: «где же третья рука, которую я отрубил?» До этого времени Арсений прятался от Афанасия и его старались укрывать мелитиане, потому что тогда можно было взвести какое угодно обвинение на Афанасия. Но Афанасий послал своих сыщиков, которые и представили Арсения на суд. Когда мелитиане были, таким образом, побиты, они

говорили, что Арсений скрывался так много лет, что естественно было предположить, что он умер, а отсюда выходило также и то, что Афанасий убил его.

Более сложно было дело предполагаемого мареотского пресвитера Исхиры: будто бы Макарий, пресвитер александрийский, по приказанию Афанасия, опрокинул престол и разбил потир во время совершения богослужения Исхирую. Разбирательство этого дела в Тире было не совсем удобно: нужно было произвести следствие на месте. Заседания вообще проходили бурно. Александрийские исповедники осыпали Евсевия кесарийского укоризнами, возводили на него подозрение в отречении от веры в гонение Диоклетиана. В обвинительном акте на Афанасия заявлена жалоба, что его многочисленные египетские епископы insultировали отцов собора и производили беспорядки. Церковно-настроенные епископы Египта недовольны были уже самым общим ходом собора. «Что это за собор, на котором председательствует комит, на который присутствующих вводит не диакон, а коментарий»? В самом деле, хотя официальным председателем был вероятно Флакилл антиохийский, но видную роль играл представитель императора, консуляр и светлейший комит Флавий Дионисий, а он весы правосудия держал довольно криво и очень пассивно относился к самым справедливым заявлениям друзей Афанасия. Он допустил, что когда назначено было следствие в Мареоте, то обвинитель Исхира отправился туда, а обвиняемый Макарий оставлен в Тире в оковах; что в состав членов 6-членной следственной комиссии вошли все враги Афанасия (между прочим Феогний никейский, Марий халкидонский, Урсакий и Валент). Протест против законности подобного выбора в Тире остался без последствий. Не более пользы принесли и протесты александрийского клира (от 8 сент.) и египетских епископов в Тире против образа действий следственной комиссии в Мареоте. Оказалось по свидетельским показаниям, что Исхира в спорную минуту то служил литургию, то лежал больной; что на этой будто бы литургии – для которой не было даже и церкви (неудобство, которое позаботились исправить, построив ее задним числом) – присутствовали даже иудеи и язычники; что Макарий то сжег священные книги, то не жег их. И, однако, следователи пришли к убеждению, что и Макарий и Афанасий виновны.

Уверенный, что такие соборы, как Тирский, не постановляют справедливых решений, Афанасий Великий принужден был еще до окончания процесса удалиться из Тира довольно странным образом. Сирские источники, повествуя об этом путешествии Афанасия, обозначают способ этого путешествия одним техническим выражением,

объяснить которое довольно трудно. Едва ли Афанасий не воспользовался для этого судном, служившим для перевозки леса, вроде нашей баржи или плота, ибо несомненно, что Тир вел лесную торговлю с Константинополем. Через 1 ½ месяца после отправления из Тира Афанасий прибыл в Константинополь 30 октября, добился аудиенции (7 ноября) и выяснил императору все несправедливости отцов собора. Протест его казался делом очень естественным, потому что только император и заставил его быть на соборе. Результатом аудиенции было послание Константина, которым он вызывал отцов Тирского собора в полном составе ко двору, на очную ставку с Афанасием.

Между тем собор Тирский в отсутствие Афанасия, на основании мареотского следствия, присудил его к лишению сана и запретил ему жить в Александрии. Затем отцы собора, останавливавшиеся в Тире только – так сказать – на перепутье, отправились в Иерусалим. Константин созвал этот собор собственно на освящение великолепной голгофской базилики, или храма воскресения (совершенно не 13, как обозначается в наших месяцесловах, а 14 сентября). Этим блестящим церковным торжеством Константин ознаменовал исполнившееся тридцатилетие своего царствования. Церковные церемонии вызвали воспоминание о прошедшем, о блестящем праздновании 20-летия императора, и о беспримерном еще в истории – святом и великом Никейском соборе. В базилике на Голгофе еще раз встретились между собою живые свидетели прошедших гонений – исповедники – и многие из членов Никейского собора, и еще раз император сделал попытку умиротворения христианской церкви. Но положение лиц за 10 лет переменилось. Изгнанники Никейского собора оказались теперь судьями, и этот собор осудил преемника Александра и возвратил в церковное общение Ария.

В самом деле, ересиарх довольно давно оставил место своего изгнания в Иллирии. С Евзоием вместе, он представил императору свое вероизложение: «Веруем во единого Бога Отца вседержителя и в Господа Иисуса Христа, Сына Его, – из Него ($\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\ \xi\ \alpha\upsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\ \tau\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu\ \upsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu$) прежде всех веков происшедшего ($\gamma\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\ \gamma\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\ \nu\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu\ \nu$) Бога Слова» и т. д. Этих бесцветных выражений для Константина было достаточно, чтобы снять с них церковное осуждение и удостоить Ария своей аудиенции. Иерусалимский собор довершил миролюбивую программу императора. На основании того, что сам боголюбивейший император засвидетельствовал правоверие этих мужей, которых лишь зависть, враждебная всему хорошему, держала вне пределов церкви, сам расспросил их о вере и приложил их письменное вероисповедание, отцы

Иерусалимского собора приняли Ария и ариан в церковное общение и рекомендовали сделать то же и александрийской церкви.

Когда занятия Иерусалимского собора были покончены, и многие отцы разъехались, оставшиеся получили от императора приказ – явиться ко двору и дать отчет в своих действиях по жалобе Афанасия. Опытные вожди арианствующих с несколькими епископами Египта явились в числе 6 в Константинополь, вероятно уже в начале 336 г., и весьма ловко отклонили от себя гнев негодовавшего императора. Вместо того, чтобы оправдывать Тирский собор, они представили встречное обвинение на Афанасия. Они обвиняли Афанасия пред императором в том, будто он угрожал остановить подвоз хлеба из Александрии в Константинополь. Обвинение было очень серьезное. В случае прекращения подвоза египетского хлеба в Константинополе пришлось бы умереть с голоду. Константин был очень раздражен этим обвинением, о чем Афанасий мог узнать от епископов.

Трудно допустить, чтобы Константин поверил этому обвинению. Но Константин был уже стар и слаб. Если, по отзыву историков, в первые годы царствования он был правитель *optimus*, то в средние – только хороший, а в последние – едва-едва посредственный. Он не был гением, который пролагает новые пути. Сила его – политическая опытность: он был обычным политиком. Если гражданский начальник провинции ведет дело так, что против него происходят восстания, то он редко остается на месте. Его считают неумелым администратором и подвергают административной ссылке. Так именно взглянул Константин на дело Афанасия и, не входя в его разбирательство, сослал Афанасия в Трир (*Augusta Trevirorum*) в Галлии, вероятно, 5 февраля 336 года, не назначив, впрочем, ему преемника по александрийской кафедре. Это одна важная победа ариан, хотя и не полная.

Против Афанасия выставляли впоследствии то обвинение, что он, осужденный на изгнание духовной властью, вернулся по распоряжению светской власти. Логика Афанасия была другая: на соборе он предстал по требованию государя, и самый собор был незаконен, так как постановления его не были утверждены императором. Это последнее обстоятельство видно из того, что кафедра и после ссылки Афанасия оставалась не занятой. Находясь в ссылке, Афанасий приобрел расположение сына императора Константина – Константина II, который проникся уважением к изгнаннику. Максимиан, епископ трирский, отнесся к Афанасию также очень благосклонно.

Попутно арианам удалось одержать другую победу над лицом

особенно важным; жертвой этой победы был **Маркелл**, епископ **анкирский**. Маркелл был одним из выдающихся умов своей эпохи. Это была натура не оригинальная, но очень крепкая в воспринятых воззрениях. Он получил богословское образование не такое, как современные ему богословы: лукианизм его не коснулся. Он воспитался на старых патристических системах. И вот этот своеобразный ум решил выступить на борьбу с арианством для блага церкви. Маркелл хотел бороться собственными средствами: он написал огромное сочинение в обличение ариан, представил его Константину и просил его прочесть лично.

Маркелл глубоко возмущался тою ролью, которую теперь играли ариане; а они умели играть роли. Теперь они выдавали свои воззрения за «церковное» богословствование. В известном смысле евсевiane, конечно, были правы. Если понимать церковь, как союз верующих с епископом, то общий голос был бы в пользу арианских воззрений, потому что все важнейшие кафедры заняты были еретиками. Маркелл в своем послании к Константину постарался разъяснить ему, что это за церковное богословствование, и просил рассудить об этом серьезнее. Но где было старому и больному Константину рассуждать о богословских предметах?

Константин представил сочинение на рассмотрение собора, но так как митрополитом в отношении к Константинополю являлся епископ ираклийский Феодор, явный лукианист, который и председательствовал на соборе, то собор, рассмотревши сочинение Маркелла, признал его неправославным, и автор был низложен и отправлен в ссылку.

В Риме Маркелл был принят как православный епископ, но будучи приверженцем Никейского собора, не обращал внимания на технические выражения никейского символа и этим испортил дело Афанасия. Его обвиняли в савеллианстве, и на самого Афанасия, как на соучастника (по обвинению) Маркелла, падала тень этого обвинения.

Но дело еще более запуталось, когда на анкирскую кафедру избран был Василий. Он был одним из достойнейших лиц своего времени, серьезный богослов, и если расходился с Афанасием, то только лишь в подробностях. Против василиан можно было выставить такой аргумент: если православен Афанасий, то православен и Маркелл; а если православен Маркелл, то Василий не епископ.

Так в последние годы Константина арианство одерживало торжество за торжеством над православием.

Теперь нам приходится уклониться в сторону и решить один частный и, нужно сказать, довольно запутанный вопрос. Принадлежит ли то правило, которым впоследствии воспользовались враги Златоуста в своих

обвинениях против него, Антиохийскому собору 341 г., собранному по случаю обновления храма, или нет? Ходячее мнение относительно этого вопроса то, что правило действительно составлено этим собором. Но вместе с авторитетнейшими канонистами мы склонны утверждать, что это, а равно и другие правила Антиохийского собора составлены не на соборе 341 г., а на другом, бывшем еще при жизни Константина ²²⁹. В 1-м правиле (относительно празднования пасхи) Константин представляется еще живым императором. На этом соборе председательствовал Евсевий кесарийский. Выдающийся деятель, историк Евсевий, видевший собственными очами гонение Диоклетиана и все беспорядки в церкви, бывшие результатом враждебного отношения власти, хорошо сознавал, что в настоящее время – при благосклонном отношении императора – эти беспорядки могут быть еще больше. Если и в прежнее время находились интриганы среди епископов, то чего нужно ждать теперь? Епископы постоянно обращаются за судом императора, расстраивая тем церковный порядок. Под влиянием Евсевия собор и выработал следующую меру: «Епископ, осужденный собором и не оправданный другим, но обратившийся с апелляцией к царю, теряет все» (пр. 12). Принцип, легший в основу правила, превосходен: все церковные дела должны принадлежать церкви. Если же есть нужда в апелляции, то последняя должна подаваться только большему собору. Обращаться же к светской власти будет бесполезно, если собор утвердит её мнение, и – вредно, если станет в противоречие с нею. Но во всяком случае Антиохийский собор был местный, и составленное им правило имело обязательную силу только для епископов известного района, именно – для востока. Впоследствии же евсевиане воспользовались этим правилом и против Афанасия, хотя последний, как епископ Египта, и не был в сфере его действия.

22 мая 337 года Константин скончался, приняв крещение от Евсевия, епископа никомидийского. Обстоятельство крещения Константина у Евсевия не удивительно, потому что Константин умер в предместье Никомидии и ему, конечно, естественно было принять крещение у никомидийского епископа. Но смерть Константина лишь временно задержала последовательный ряд успехов у ариан.

Как только смерть Константина сделалась известною в Галлии, Константин II или младший заявил (17 июня), что Афанасий свободен, присовокупив, что он исполняет в данном случае волю своего отца. Быть может, Константин II получил на этот счет от отца какие-либо секретные предписания; возможно также и то, что Константин отправил Афанасия в ссылку, желая удалить его от врагов. Таким образом, в 337 г. 23 ноября

Афанасий со славою вступил в Александрию.

Положение Афанасия в Александрии было непрочным, так как он явился туда не оправданным по суду. При том же Египет, вместе с востоком, по разделу империи Константином между тремя сыновьями достался Констанцию, воспитанному в духе евсвиан. Таким образом, государь, подданным которого сделался Афанасий, был настроен против него враждебно.

Ариане стали более смелы и не замедлили завести интригу. Афанасию грозила серьезная опасность и приходилось думать о самозащите. Собор александрийский рассмотрел все обвинения, направленные против Афанасия, и опроверг их. Все казни, совершившиеся до его возвращения в Египет, не имели к нему ровно никакого отношения. «Если *judex* подвергает преступника казни, то какое же дело до того епископу? Сумасшедший кинул камень в статую императора и был заключен, а епископа обвиняют в жестокости!? Говорят, что Египет мирен в то время, когда нет Афанасия, и перестает быть таковым вместе с его возвращением».

Между тем евсвиане, стараясь погубить Афанасия, заявили, что Афанасий не епископ, так как будучи лишен кафедры собором, возвратился на нее по требованию только императора. На александрийскую кафедру был избран Пист, который и был поставлен самим Секундом птолемаидским. Но кандидатура Писта оказалась неудачною. Замещением александрийской кафедры занялись на соборе в Антиохии в конце 338 года. Здесь к Афанасию применили то постановление, в силу которого он осуждался, как занявший кафедру без разрешения собора после низложения на Тирском соборе. Поэтому в силу постановления Антиохийского собора он лишился даже права на апелляцию. Отцы собора понимали, что личность, могущая заменить Афанасия, должна была обладать недюжинными дарованиями; было сделано поэтому предложение выдающимся лицам. Сначала кафедра была предложена Евсевию, впоследствии епископу эмисскому, который известен как писатель и, по-видимому, тождествен с упоминаемым в качестве автора некоторых произведений псевдо-александрийским епископом Евсевием. Но он отказался. Тогда было сделано предложение Григорию каппадокийскому, который и принял его. Рукою светской власти он был введен во владение александрийскою церковью 22 марта 339 года, между тем как Афанасий, скрывшийся еще 19 марта, по-видимому, 16 апреля отправился в Рим. Многие сведения представляют личность Григория в невыгодном свете. Но уже одно то обстоятельство,

что Григория осмелились противопоставить Афанасию, говорит в пользу того, что Григорий должен был обладать солидными достоинствами. Подтверждение этого мы находим у Григория Назианзина. В похвальном слове Афанасию Назианзин говорит, что некоторые не оставляют без внимания и его сопленника (т. е. Григория каппадокийского). Не нужно забывать, что в то же время он громил деяния Георгия, второго заместителя Афанасия. Поэтому нужно думать, что Григорий был человек весьма почтенный. Он смотрел на дело с той же точки зрения, как и многие отцы. Они не видели интриг против Афанасия, но признавали, что александрийская церковь не может остаться без епископа, хотя жив еще Афанасий.

Таким образом, первая победа Афанасия, в виде первого его возвращения из ссылки, была непродолжительна и сменилась, по-видимому, торжеством ариан. Но теперь дело осложнилось тем обстоятельством, что Афанасий отправился в изгнание в Рим свободно и что личностью его был заинтересован римский папа Юлий.

Между антиохийскими отцами и римским епископом Юлием возникли длинные пререкания по делу Афанасия, – пререкания не к чести папы, но и не к славе восточных отцов. С восточными послами в Риме случилась история; им пришлось столкнуться с послами Афанасия. Когда последовали обличения со стороны пресвитеров – сторонников Афанасия, то глава антиохийских представителей, пресвитер Макарий, не стал являться на собрания, а потом бежал даже из Рима. Оставшиеся послы думали выпутаться из неловкого положения тем, что апеллировали к папе, и он назначил срок разбирательства. Но антиохийские отцы не поддержали своим согласием апелляцию своих представителей в Риме. Когда папа послал в Антиохию послов с вызовом на суд, то его послов намеренно задержали и в конце концов отпустили ни с чем. К Юлию было отправлено послание, в котором отцы довольно иронически говорили о его третейском суде. «Пусть Юлий не претендует на звание третейского судьи, писали они, но пусть он выбирает между общением со всеми восточными епископами, с одной стороны, Афанасием и Маркеллом – с другой». Послы были задержаны до 341 г., когда составился знаменитый антиохийский собор, созванный для освящения великолепной золотой базилики и состоявший из 97 отцов.

Антиохийский собор 341 г. составляет эпоху в истории арианства. Здесь эта партия вступает на путь догматической борьбы против никейской веры, пытаясь в замену ей создать особые догматические формулы, которые, постепенно умножаясь, вырастают в целый «лабиринт

вероизложений» (τόν λαβύρινθον;v των ἐκθέσεων;omicron;v, Согр. II, 41).

Их генетическое отношение представляет следующая схема (линия означает генетическую связь (повторение); точки – хронологическую только последовательность):

Антиохийский собор 341 г. (между 22 мая, или же 6 января – 1 сентября) созван был для освящения (поэтому ἡ epsilon;v tomicron;ic̄s̄ εὔκαινίomicron;ic̄s̄) великолепной «золотой» базилики и состоял из 97 отцов. Наличный повод к составлению формул был довольно своеобразен. На западе восточных, в виду их враждебных отношений к Афанасию В., подозревали в арианстве; нужно было очистить себя от этого подозрения. Собор выставил три формулы.

В своей **энциклике** отцы считают подозрение в арианстве за великое себе оскорбление. «Мы и не думали быть последователями Ария. Как мы, епископы, да последуем пресвитеру? Мы испытали и исследовали веру Ария и его приняли в свое общение, а не сами к нему присоединились. Мы не держимся никакой другой веры, кроме преданной от начала». Ее положительное содержание передано так: «И во единого Сына Божия едиnorodного, сущаго (upsilon;λάρχοmicron;vτα) прежде всех веков и сосуществующаго (σupsilon;vάντα) родившему Его Отцу». Против Маркелла были направлены слова: «Он пребудет царем и Богом во веки».

Формула, столь бедная по содержанию, не удовлетворила даже самих отцов, и выдвинута была затем **II-я формула**. Дело началось с того, что епископ тианский Феофроний, подозреваемый в неправославии, представил в оправдание своей веры символ. Отцы признали недостаточным этот символ и обратились к символу Лукиана антиохийского. По своим выражениям о Сыне он близко подходит к символу никейскому.

«Веруем – во единого Господа Иисуса Христа, Сына Его (Бога Отца), едиnorodного Бога, чрез которого все произошло, рожденного прежде всех веков от Отца, Бога от Бога, целого от целого, единого от единого, совершенного от совершенного, царя от царя, Господа от Господа, Слово живое, премудрость живую, свет истинный, путь, истину, воскресение, пастыря, дверь, непреложного и неизменного, неотличный образ божества Отца, как существа, так и силы, воли и славы Его (...). Так что Отец есть истинно Отец, Сын есть истинно Сын и Дух Св. есть истинно Дух Св. Это не просто имена, праздно употребляемые, но они точно означают собственную ипостась, равно как и славу и чин каждого из именуемых, так что Они три по ипостаси и одно по согласию». Отцы кончают анафемою

на тех, которые говорят, что было время, когда не было Сына, и что Он творение – как одно из творений.

В учении о божестве Сына важны следующие выражения:

α) «Бога от Бога, целого от целого (ὅλομικρον;ν ἐξομικρον;λoμικρον;upsilon;), единого от единого (μόνομικρον;ν epsilon;κ μόνομικρον;upsilon;), **совершенного от совершенного** (τέλεpsilon;ιoμικρον;ν epsilon;κ τεpsilon;λεpsilon;ιoμικρον;upsilon;))». Последнее из символа Григория Чудотворца.

β) «Непреложного и неизменного, **неотличный** образ божества Отца, как существа, так и силы, воли и славы Его» (την τῆς θεpsilon;ότητομικρον;ς, oμικρον;upsilon;σίας τεpsilon; καὶ δυpsilon;νάμepsilon;ως και βομικρον;upsilon;λής καὶ δόξη; τομικρον;δ Πατρός **ἀπαράλλακτομικρον;ν epsilon;ικόνά**).

γ) «Так что Отец есть истинно Отец, Сын есть истинно Сын и Св. Дух есть истинно Дух св. Это не просто имена, праздно употребляемые, но они точно означают собственную ипостась, **равно как и славу и чин** (порядок τάξιv) Каждого из именуемых» (σημαίνοντων ακριβώς τήν ἰδίαν ἐκαστομικρον;upsilon; των ὀνομικρον;μαζομικρον;μένων upsilon;πόστασιv τεpsilon; καὶ δόξαν καὶ τάξιv). Ср. пояснение Евсевия к кесарийскому символу на соборе Никейском. Эта антисавеллианская тирада кончается шаткими положениями субординационизма: δόξαν καὶ τάξιv отзывается почти отказом от высоких положений в β.

δ) «Так что Они три по ипостаси и одно по согласию» (ὡς epsilon;ίνα τῆ μέν upsilon;λομικρον;στάσepsilon;ι τρία, τῆ δεpsilon; συpsilon;μφωνία epsilon;v). Это – почти буквальная цитата из Оригена с. Cels. 8, 12.

epsilon;) Анафема на тех, которые говорят, что было время (ἢ χρόνομικρον;ν ἢ καιρόν ἢ αἰώνα) Прежде рождения Сына (под этим мог бы подписаться и Арий: и он не употреблял слова «время» в этом сочетании),

ζ) или называют Его творением **как одно из** творений (так не всегда называл Его и Арий).

Этот символ и есть самый цвет догматической деятельности 97 отцов. Первая формула была забыта. Эту вторую – как единственный плод собора – цитирует Иларий пиктавийский. Так же смотрели на этот символ и лучшие силы востока: его только они считали символом антиохийского собора, и в их глазах он был окружен таким же славным ореолом, каким символ никейский в глазах защитников православия. Эта вторая формула и есть истинный pendant к никейскому символу, выставленный епископами востока. Соборы: Селевкийский 359 г., многочисленные восточные соборы времен Юлиана и даже Карийский собор 365 г. с благоговением обращают

свои взоры к этой вере антиохийских отцов. За эту формулу упорно держались и впоследствии македониане. Она поэтому заслуживает несколько подробного разбора.

Прежде всего, бросается в глаза многословность содержания. «Целого от целого, – Господа от Господа –». Это бесплодные, по-видимому, вариации одной и той же мысли. Но, помимо того, что здесь встречается такое определение, как «совершенного от совершенного», важно то, что Отец и Сын определяются тождественными названиями. И Отец и Сын называются и «царем» и «Господом». Это звучит совсем не так, как если бы, например, стояло: «от нерожденного – рожденный», «от Творца – перворожденный всей твари». Отец и Сын в этих определениях сближаются, а не разделяются.

Выражение: «неотличный образ» ²³⁰ – самый блестящий светоч в целом символе. Оно возвышает нас до языка самого Афанасия. Здесь нет еще выражения $\omicron\mu\iota\sigma\rho\acute{\nu}\omicron\mu\iota\sigma\rho\acute{\nu}\omicron\mu\iota\sigma\rho\acute{\nu}\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\iota\sigma\rho\acute{\nu}\varsigma$ – и тем лучше. Сходство – все же возбуждает мысль о различии. Неразличимый образ говорит только об единстве. И пунктом сравнения избирается самое божество Отца, т. е., как разъясняется дальше, Сын не только образ силы, воли, славы, но и Самого существа. – Еще Ориген, в пылу полемики, утверждал, что «Сын есть сияние не Бога, а славы Его, испарение не Отца, но силы Его». В символе Лукиана подобное противопоставляющее различие отвергается. Александр александрийский тоже признавал Сына неразличимым образом Отца, но он не прибавил ясно: образом «существа Его», хотя держался этой мысли. Символ Лукиана, следовательно, точнее и яснее, чем язык первого борца против арианства. $\text{Ἀλαράλλακτο}\mu\iota\sigma\rho\acute{\nu}\varsigma\ \epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\acute{\nu}\omicron\mu\iota\sigma\rho\acute{\nu}\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$ – это выражение дает так много, что после него бороться против $\omicron\mu\iota\sigma\rho\acute{\nu}\mu\omicron\mu\iota\sigma\rho\acute{\nu}\omicron\mu\iota\sigma\rho\acute{\nu}\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\iota\sigma\rho\acute{\nu}\nu$, по признанию Афанасия, было просто непоследовательно. Все посылки для никейских выражений здесь уже даны.

Слова: «три по ипостаси, а одно по согласию» – это почти цитата из Оригена. Последнее выражение звучит чисто ариански, если его взять как ограничение выражения «неотличный образ существа». «Три ипостаси» – это выражение могло казаться подозрительным с точки зрения современников Никейского собора, но, конечно, не с нашей. Небезопасным казалось то, что здесь восстанавливали то, что Никейский собор опустил в символе Евсевия кесарийского.

«Одно из творений», а не просто «творение», – и определяющее: «время или век» в анафематизмах открывали лазейку для арианских

амфибий. – Но в общем символ звучит аналогично с древним символом Григория Чудотворца. В этом символе сказано о Сыне все; не упоминаются лишь слова: $\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\iota\ \delta\iota\ \sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\ \nu$ и $\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\iota\ \delta\iota\ \sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\ \nu$. Но относительно первого и ожидать этого было нельзя, потому что в то время не было еще понимания этого слова, а второе само по себе заключает в себе *contradictio in adjecto*. Но зато вместо этих слов встречаются слова: $\acute{\alpha}\lambda\alpha\rho\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\kappa\tau\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\iota\ \nu$ $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\alpha$ – неотличный образ.

Историческая сторона символа представляет два наиболее важных факта: во-первых, канонический авторитет, как санкция восточных отцов; важно не происхождение, а принятие его всеми. Эта формула символа именуется изложением веры 97 отцов собора при обновлении константиновской базилики, начатой Константином и оконченной Константином. К ней обращаются все светлые личности в арианстве. Они, хотя не принимали изложения 318 отцов, зато опирались на авторитет 97. Вторым важным фактом является принадлежность его Лукиану, что служило укором для тех лукианистов, которые переходили в лагерь ариан. Принадлежность символа Лукиану некоторые (Hefele, Routh) оспаривают. Но итог современных научных изысканий (Caspari, A. Harnack и Gwatkin) следующий: в основе символа лежит текст Лукиана, но переработанный (заново отредактированный) на соборе.

Недостатки символа заключаются в субординации в отношениях Отца, Сына и Духа. Они различаются не только по ипостасям, но и в славе и чине, откуда можно заключить, что Сын и Дух имеют меньше славы и чина, чем Отец. Выражение: «они три по ипостаси и одно по согласию» целиком взято из Оригена, но оно не удовлетворительно. Вторую слабую сторону символа составляет попытка вернуть невозвратное прошлое, т. е., обращение к Лукиану. Антиохийские отцы хотят утвердить другую веру после никейской – вот самое сильное, но формальное, возражение, которое могли сделать против этого догматического продукта убежденные защитники Никейского собора, как Афанасий В. В самом деле, это была попытка – вернуть назад ход времени, попытка – поставить исходный пункт догматического процесса раньше Никейского собора. Давая послышки, хотели отсрочить неизбежный из них вывод – и набрасывали сомнение на Никейский собор, что здесь этот вывод был сделан неправильно.

III-я формула предложена (как замечено выше) Феофронием, епископом тианским. Догматическим содержанием она не богата («Бога совершенного от Бога совершенного; сущего у Бога во ипостаси и

пребывающего во веки»), но была написана ad hoc, заканчивалась так: «кто держится веры Маркелла анкирского или Савеллия или Павла Самосатского, тот да будет анафема и сам и все имеющие общение с ним». Эта стрела пущена прямо в Юлия римского.

Таким образом, отцы антиохийского собора не только не исполнили своего слова легатам, но объявили, что и не намерены исполнять. Они задержали послов Юлия до самого собора и Юлию пришлось ознакомиться с положением дел на соборе. Нужно было также успокоить и императора Константа. С этой целью к нему были отправлены послы – все компрометированные ариане – Наркисс нерониадский, Марий халкидонский и Феодор ираклийский. Эти послы, или по своему произволению, или по советам большей части членов собора, составили IV-ю **антиохийскую формулу** исповедания. Все первые формулы были неудачны в том смысле, что в них ясно видно было отступление от символа никейского, так что, если бы император сравнил даже слегка, то сейчас заметил бы разницу. В новой формуле Сын Божий далее не называется «совершенным Богом», как у Феофрония, а просто называется «Богом от Бога». Но IV-я антиохийская формула всякого небогослова могла ввести в заблуждение, потому что различие этого символа от вселенского не было заметно. Она имела целью объединить всех лиц, симпатизирующих арианству. Расчет был тот, что император не заметит разницы и отнесется к символу благосклонно.

Новый символ был догматически совершенно бесцветен и по своей безразличности был удобным униональным документом для арианствующих всех оттенков, а потому и сделался родоначальником целой серии формул и был повторен без перемен еще 4 раза (до 358 г.). Характеристические черты нового символа следующие:

α) По конструкции он ближе других примыкает к никейскому символу.

β) В первом члене читаются характерные слова: «Отца – из Него же всякое отчество (πατρίᾱ) на небесех и на земли именуется» (Еф.3:15).

γ) В седьмом члене: «судить живых и мертвых и воздать каждому по делам его,

δ) Которого царство, как бесконечное (ἀκατάλαψιλον;στοmicron;ς), пребывает беспредельные веки; ибо он сидит одесную Отца не только в веке сем, но и в грядущем». Это против Маркелла.

epsilon;) Член о Св. Духе особенно округлен. «Веруем и во Св. Духа, то есть Утешителя, которого Он, обещав апостолам, по вознесении на небо послал научить их всему и вспомнать им все,

ζ) Которым и освящаются искренно в Него уверовавших души».

Но еще ранее, чем послы прибыли в Галлию, на западе распространился слух, что на востоке меняют веру составлением нового изложения её. Тогда Констант потребовал от Константия, по наущению своего духовенства, чтобы был созван вселенский собор в западной части империи. Собор был созван в **Серди́ке** (нынешней Софии) в 343 г. (не 347, как утверждает Socr. h. e. II, 20) ²³¹. 94 или 96 западных епископов и 76 восточных – такой был состав собора.

Восточные отцы увидели, что их на соборе меньшинство, искусственное давление через светскую власть было невозможно, а потому задумали действовать на ход собора своею корпоративностью. Они сплотились, жили в одном доме и вели замкнутый образ жизни. Образ действий их по отношению к Афанасию был для них ясен. Они настаивали на применении в отношении к нему правила, что епископ, низложенный собором, может быть восстановлен только большим собором, хотя это правило к Афанасию мало было применимо. Старались всячески не допускать пересмотра дела Афанасия, поэтому старались не допускать его на собор не только в качестве члена собора, но и как подсудимого. Напрасно Осий кордубский требовал пересмотра дела и даже обещал взять Афанасия к себе в Испанию в случае, если бы восточные отцы после оправдания не захотели возратить ему кафедру. Восточные отцы утверждали, что пересмотр недопустим потому, во-1-х, что никакой собор не может пересматривать постановления другого собора, чем они стали в противоречие со своим прежним утверждением, что больший собор может отменять постановления собора меньшего; во-2-х, пересмотр, по их мнению, был невозможен еще и потому, что многие свидетели уже умерли. Предварительные переговоры отцов собора кончились тем, что в одну ночь восточные отцы бежали из Сердики, за исключением трех епископов незначительных кафедр: Астерия петрского, Ария палестинского и Олимпия эносского, заявив, что они получили известие о победе Константия над персами и спешат к своим паствам – благодарить Бога за эту милость. Тем не менее, они остановились в Филиппополе, составили здесь свой собор ²³², но в документах называли его собором сердикским. Филиппопольские отцы объявили низложенными (damnavimus) 9 епископов противной стороны, начиная Афанасием и Маркеллом и кончая Осием и Юлием римским. Этого последнего они низложили «как первоначальника и вождя этого зла, который первый, вопреки церковным правилам, отверз дверь общения осужденным и преступным и имел дерзость поддерживать Афанасия». Затем они издали

вновь антиохийскую IV-ю формулу, дополнив ее одним анафематизмом (против предполагаемых савеллианских заблуждений Афанасия и Маркелла).

Западные отцы открыли в свою очередь заседания в Сердике. Увлечшись идеею полемики с востоком на догматической почве, они решили составить свое изложение веры. Оно было уже заготовлено, но Афанасию и его единомышленникам удалось разъяснить, что всякие покушения составить новое вероизложение и делать дальнейшие пояснения должно было повредить никейскому символу. Поэтому определение не состоялось. Отцы подтвердили лишь никейский символ, подтвердили невинность Афанасия и Маркелла, Григория александрийского и Василия анкирского не признали епископами и низложили Стефана антиохийского, Акакия кесарийского и других вождей арианства (всего 11).

Таким образом вселенский собор, созванный для единения церкви, разделился на два частных и лишь скрепил существующее церковное разделение востока и запада.

Сердикские отцы отправили и на восток послов с соборными постановлениями. Когда соборные делегаты (Евфрата колонийский (Köln) и Винцентий капуйский) прибыли (пред пасхою, которая была 15 апреля) 344 г. в Антиохию, Стефан антиохийский вздумал уничтожить их нравственно, впутав их имена в один скандал; но низкая махинация была раскрыта, и позор обрушился на голову его действительного виновника. Император Константин немедленно созвал в Антиохии собор, который без всяких колебаний лишил Стефана сана и избрал на его место Леонтия, а для очищения восточных от подозрения в арианстве издал **V-ю антиохийскую формулу**, так называемое «**многострочное изложение**» (ἡ μακρόστιχομικρον;ς epsilon;κθepsilon;σις), по высоте тона приближающееся к символу Лукиана (есть следы старого субординационизма, прямая полемика против Маркелла и излюбленных арианских выражений; никейскому epsilon;κ τῆς omicron;upsilon;σίας противопоставлено осуждение тех, которые признают Сына рожденным не по воле, omicron;upsilon; θepsilon;λήσepsilon;ι; живописное выражение так называемой перpsilon;ριχώρησις божественных Ипостасей). Отцы выражаются здесь таким образом: веруем, что Они непрестанно соприкасаются между собою и существуют между собою нераздельно, и Сын соприкасается со Отцом непосредственно, так что весь Отец вмещает в груди своей Сына и весь Сын зависит, т. е., вчленен в Отца Своим бытием и един непрестанно пребывает в недрах отчих; определяем, что Он

есть истинно рожден из единого Отца, что Он – Бог совершенный по естеству и Бог истинный и подобный Отцу во всем (IX, III, IV, VI). Особая делегация назначена была отвезти это изложение на запад.

Между тем, Констант категорически потребовал от своего брата, чтобы решения Сердикского собора были приведены в исполнение на востоке и прежде всего, разумеется, постановление о восстановлении Афанасия. Совершенно некстати 26 июня 345 г. умер Григорий каппадокийский. При его жизни восстановление Афанасия можно было бы отсрочить под тем предлогом, чтобы император подождал естественного конца, т. е. смерти Григория, но теперь кафедра александрийская была вакантна с какой угодно точки зрения. Если бы ариане захотели быть верными себе, то должны были бы поставить на александрийскую кафедру арианина, но этим бы они сделали вызов Константию. Таким образом, Константин оказался в безвыходном положении и должен был уступить церковно-политической силе. Однако, Афанасий был настолько пронизателен, что мог не доверять искренности приглашения Константия. Он понимал, что на кафедре александрийской он может быть живым напоминанием о политическом поражении Константия. Поэтому он позаботился обставить это дело наибольшею гласностью и явился только после третьего письменного приглашения от императора, и 23 октября 346 г. вступил в Александрию, встреченный своею паствою за сто миль (138 ½ в.) от города. Естественным последствием этого возвращения Афанасия было возвращение Павла константинопольского. Был возвращен и Маркелл анкирский, но занять кафедры не мог, вследствие народного возмущения. Таким образом, еще раз, по-видимому, сведены были к нулю все результаты борьбы арианской партии – против лиц и догмата.

Однако положение возвращенных было очень ненадежно. Этим торжеством защитники никейской веры обязаны были не церковным течениям на востоке, а чисто внешнему энергическому давлению на светскую власть востока светской власти запада. И Константин, вынужденный вернуть Афанасия, видел в нем символ, живой памятник своего политического унижения. Поэтому, как только Константа не стало, почва под ногами Афанасия была потрясена.

В январе 350 г. узурпатор Магнентий поднял знамя восстания на западе и в том же месяце Констант был убит. За Магнентием последовали и другие генералы (Vetranio, Nepotianus); возмутились даже иудеи (в 352 г.); но Константин восторжествовал над всеми своими врагами и 13 августа 353 г. стал единодержавным государем востока и запада. Арианская партия давно могла оценить великое значение запада, о

пассивное сопротивление которого разбивались все её успехи на востоке, и теперь под эгидою Константия перенесла свои операции в латинскую половину империи.

В октябре 353 в присутствии императора состоялся собор в **Арелате**. Император требовал осуждения Афанасия, отцы стояли за то, что сначала должно решить вопрос о вере, а потом о лицах, и противники Афанасия должны очистить себя от подозрения в арианстве. Но под давлением императора собор и послы Либерия римского (преемника Юлия + 12 апреля 352 г.) согласились на осуждение Афанасия, не добившись решительного осуждения арианства. Павлин трирский остался непреклонен и сослан во Фригию. Еще ранее (в 350 г.) сослан был Павел константинопольский. В 353 г. (в мае) сделана была попытка устранить Афанасия; но народ взволновался, и силентиарий Монтан ἄπρακτομιτρον;ς ὀversilon;σtrepsilon;ς;φersilon;. Опыт повторен был В 355 Г.: нотариий Диоген с 4 сентября по 23 декабря «осаждал церковь», но также возвратился с ничем.

Успешнее действовал в это время Константин на западе: зимою 355 г. на соборе **Медиоланском** отцы подписали какую-то сомнительную формулу и осуждение Афанасия. Дионисий миланский, Лукифер каларисский и Евсевий верцельский остались непреклонны и за то были отправлены в ссылку на восток. Осий кордубский требовал собора свободного и был задержан в Сирмии. Либерий также желал собора в Александрии и за отказ войти в общение с арианами и осудить Афанасия отправлен в ссылку (в Верию во Фракии).

Дошла очередь и до Афанасия В. 6-го января 356 г. по приказанию Константия дукс Сириан собрал в Александрию все легионы из Египта и Ливии, и в ночь с 8 на 9 февраля на пятницу, когда Афанасий совершал всенощное бдение в церкви Феоны, церковь была оцеплена солдатами. Во время «Хвалите имя Господне» по приказанию Афанасия народ стал расходиться из церкви, подпевая: «яко в век милость Его», а вместе с народом после других вышел незамеченным и сам Афанасий. Отсюда заключают, что фигура Афанасия была не из крупных, и Юлиан, называя его ἄνθρωπιόκομιτρον;ς, выражает не только презрение к нему, как галилеянину, но намекает и на его фигуру. Произошло так, что исчезновение Афанасия было принято им самим как чудо и было изумительно, и все верующие не знали, что стало с епископом. Солдаты обыскали всю церковь и в ней долго сохранялись следы насильственного вторжения в виде стрел, вонзившихся в стены. Афанасий как бы исчез из глаз людских, и хотя раздраженный император старался настигнуть его,

приказал обыскать все монастыри Египта и даже завязал сношения с абиссинскими царьками о выдаче Афанасия, если он там появится, – епископа александрийского нигде не находили, и он от времени до времени давал знать о своем существовании полемическими сочинениями. Одним из видных сочинений была его апология к Константию, написанная литературно и чрезвычайно живо. Главною виною Афанасия было неповиновение царю, но Афанасий очень остроумно оправдывается. Он не знал, чему верить. Он имел доказательства благоволения к нему императора, имел даже 3 письма от него, и вдруг являются чиновники, которые требуют его удаления, не предъявляя императорского указа. Поэтому, опасаясь, как бы его не предали смерти без ведома императора, он удалился. В полемике же против ариан этот тон уже исчезает и дело ставится гораздо объективнее. На западе в это же время (весною 356 г.) удалили Илария пиктавийского (Poitiers), сослав его на восток.

Таким образом, казалось, почва для всемирного торжества арианства была упрочена достаточно, и летом (в августе) 357 г. в Сирмии была издана II-я **сирмийская** формула не ad instar symboli, а в виде трактата, – манифест арианской партии, подписанный Осием кордубским и Потамием олизиппонским (лиссабонским). Существенные черты её содержания следующие.

Известно, что есть один Бог Отец Вседержитель, как это возвещается во всей вселенной, и один едиnorodный Сын Его Господь наш И. Христос, – и не должно говорить о двух Богах. потому что Сам Господь сказал: *Иду ко Отцу Моему и Отцу вашему, и Богу Моему и Богу вашему* (Ин.20:17). Поэтому Он есть и Бог всех, как и апостол научил: *Или иудеев Бог токмо, а не и языков? ей и языков, понеже един Бог* (Рим.3:29–30). И все прочие места Св. Писания с этим согласны и на этот счет нет никаких недоразумений. – Но поелику «многих некоторых» (πομικρον;λλομικρον;ύς τινας) смущает вопрос о так называемой по-римски substantia, а по-гречески ομικρον;upsilon;σία, т. е. выражаясь точнее, вопрос об ομικρον;μικρον;ύσιομικρον;ν и так называемом ομικρον;μικρον;ιομικρον;ύσιομικρον;ν; то ни об одном из этих выражений не должно быть и упоминания и не следует изъяснять их в церкви, – по той причине и на том основании, что в Св. Писании нет этих выражений (ομικρον;τι epsilon;ν ταίς θεpsilon;ίας γραφαίς ομικρον;upsilon; γέγραπται λεpsilon;ρι τομικρον;ύτων) и вопрос о них – выше человеческого ума и ведения, потому что никто не может изъяснить рождение Сына. *Род же его кто исповесть?* (Ис.50:8). – Никто, с другой стороны, не сомневается (ομικρον;upsilon;δepsilon;νι δepsilon;ν; ἀμφίβομικρον;λόν

epsilon;ὄτι), что Отец больше Сына. Ведь всякий без колебания согласится, что Отец по чести, достоинству, божеству (Ath.: θεpsilon;ότητι Nil.: claritate, majestate) и по самому имени Отца больше Сына, как свидетельствует и Сам Сын: «*Отец Мой более Меня*» (Ин.14:28). Равно и то, как всем известно, есть кафолическое учение, что есть два Лица (πρόσωπα), Отца и Сына, и Отец есть больший, а Сын подчинен Отцу со всем, что (μεpsilon;τὰ πάντων ὧν) Отец подчинил Ему; и Отец не имеет начала, невидим, бессмертен и бесстрастен; а Сын рожден от (epsilon;ῆ) Отца, Бог от Бога, свет от света.

Эта формула, составленная «после рассмотрения вопроса» (πάντα ἀσφαλῶς epsilon;ζητήθη καὶ διηpsilon;upsilon;ήθη epsilon;ῆν τῷ Σιρμίῳ epsilon;πὶ παροmicron;upsilon;σίῃ Omicron;upsilon;ἄλεpsilon;ντοmicron;ς καὶ Omicron;upsilon;ῤσακίomicron;upsilon; καὶ Γεpsilon;ρμινίomicron;upsilon; καὶ λοmicron;ιῶν), сперва была изложена на латинском языке, а потом переведена была на греческий. Иларий называет ее «богохульством Осия и Потамия».

Вторая сирмийская формула представляет несомненно начало конца арианства как на западе, так и на востоке. Есть мнение (Gwatkin) что именно эту формулу подписал не только Осий, но и папа Либерий, утомленный ссылкой во Фракии, и за то получил разрешение возвратиться в Рим. Католические ученые (Hefele) стоят за то, что Либерий подписал III-ю формулу; но даже и в этом случае торжество арианства было достаточно полное.

Стадия вторая: Борьба с арианством после Никейского собора (325–381)

Распадение арианской партии (357–381)

Решившись так откровенно развернуть знамя арианства, Урсакий и Валент слишком понадеялись на слабость западного епископата. Скоро собор в Агенне в Галлии осудил эту формулу как богохульную. Таким образом на западе скоро нанесен был удар арианству. Но этот смелый шаг ариан повлек за собою разложение их партии и на востоке.

Догматический цвет восточного епископата в это время был разнообразен до неопределенности. Епископы, не расположенные к omicron;μomicron;omicron;ύomicron;ν, разъехавшись из Nikei, не поддерживали никейского учения; но от этого они не сделались и арианами. Могло казаться, что весь восток в 343 г. был заражен арианством, так как восточные отцы в полном составе удалились из Сердики в Филиппополь и здесь торжественно подтвердили осуждение Афанасия. Но такая оценка положения дел на востоке далека от

справедливости.

Несомненно, что большинство востока не было в это время афанасианским. Но Афанасия в наличии осуждали не за догматические убеждения, а за его предполагаемые церковные преступления. Вот что писали отцы Филиппопольского собора: «Афанасий собственными руками разбил чашу и опрокинул алтарь, разрушил церковь, а пресвитера отдал под стражу». Они обвиняли Афанасия также в обидах, насилиях над епископами и даже в убийстве одного епископа. Отцы Тирского собора не сразу поверили обвинениям, взводимым на Афанасия, а избрали епископов «славных и достохвальных» и послали их в Египет, чтобы проверить обвинение на месте, и они собственными словами подтвердили справедливость обвинений. Естественно, что Афанасий, обвинявшийся в таких тяжких преступлениях, не мог снискать себе сочувствия людей, лично не знавших его. Интрига ариан поведена была искусно, и обманчивая наружность говорила против александрийского святителя.

Церковная жизнь востока не исчерпывалась одной только догматикой. Многие епископы подозревали друг друга в неправославии, но фактически не разрывали непосредственных или посредственных церковных сношений между собою, вместе собирались на соборы. Строго православные имели общие церкви и общее богослужение с арианами и устранялись только от причащения у лиц, подозреваемых в ереси. Видимо, и православные, и ариане смотрели друг на друга как на два догматические направления, а не как на два церковных организма. До явного разрыва обыкновенно дело не доходило, и антиохийские евстафиане были исключением. Большинство востока было против *омісрон;µомісрон;омісрон;ύσιονісрон;v*, но не потому, что это большинство арианствовало, а потому что оно было *только консервативно*, унаследовало и субординационизм старых богословских сочинений. Но этот субординационизм был не арианский.

Даже и там, где наличность арианства была, по-видимому, несомненна в действительности пробивались чистые православные течения. Дианий, еп. Кесарии каппадокийской, в 338 г. стоял во главе собора Антиохийского, низложившего Афанасия В., в 343 г. в Филиппополе подписался под актом этого арианствующего собора и перед смертью в 360 г. подписал константинопольскую формулу. По-видимому – несомненно арианский характер. Он даже покровительствовал пресловутому софисту Астерию. Однако Василий В. был о Диании совсем противоположного мнения. Когда недоброжелатели Василия распустили молву, будто он предал когда-то Диания анафеме, то Василий В. был

глубоко огорчен этою «бесстыдною клеветою». «С самого раннего детства я выросал, любя его. Еще ребенком, я любовался его почтенным видом, как он величав и полн святительского достоинства; а разившись до способности суждения, я оценил и его высокие душевные качества: его благородную простоту и открытость, доброту, кротость, душевную ясность и это сочетание отеческой мягкости с важностью. Мне всегда было приятно быть с ним и я ставлю его в числе лиц самых почтенных и добродетельных». Огорченный слабостью Диания, подписавшего константинопольскую формулу, Василий перестал временно бывать у него – вот и все.

Навстречу этому латитудинаризму православных арианские сферы шли с подобною же гибкостью отношений. Леонтий антиохийский пользовался незавидною репутацией явного арианина, однако он старался действовать так миролюбиво, что не только все арианские партии самых разнообразных оттенков, кроме крайней, но даже и несомненно православные не прерывали общения с ним. Леонтий очень умно лавировал между крайностями, не давая понять, на чьей он стороне. В его время догматический спор между православными и арианами нашел себе лозунг в формуле заключительного славословия. Ариане признавали своим знаменем славословие в такой форме: «слава Отцу чрез Сына во Св. Духе». Православные утверждали, что равночестность Лиц Св. Троицы вернее выражает формула: «Слава Отцу и Сыну и Св. Духу». Так как славословием оканчивается каждая церковная молитва и та или другая форма его сделалась лозунгом партий, то Леонтий первую часть славословия произносил тайно и громко возглашал только конец его: «и во веки веков». По-видимому, Леонтий очень ясно высказал свои убеждения, когда посвятил в диакона Аэтия. Но когда Диодор и Флавиан вооружились за это против него, то Леонтий уступил им и запретил Аэтию священнодействовать. Те же Диодор и Флавиан для поддержания энергии между православными устраивали за городом, при гробах мучеников, частые богослужебные собрания и там пели антифонно псалмы. Эти богослужения сделались популярными. Леонтий для поддержания единения пригласил Диодора и Флавиана совершать свои всенощные в церкви. Они не отказались и таким образом фактически заявили о своем общении с арианским епископом. Но Леонтий чувствовал, что это положение дел было непрочно и, касаясь рукою своей седой головы, часто говорил: «когда растает этот снег, то много будет грязи».

Действительно, в самом арианстве уже назревало направление непримиримое и арианская доктрина близилась к своей дифференциации,

арианская лига – к своему историческому разложению. Собственно ариан было и всегда немного, и они далеко не составляли зерна восточной церкви. Они могли благодаря лишь своей изворотливости и энергии давать свою окраску направлению церковных дел, благодаря общению с ними лиц индифферентных к догматическим формулам. Уже на Никейском соборе у арианских епископов не было догматической системы. Группа старых ариан была немногочисленна. В живых оставались из старшей арианской партии: Марий халкидонский, Наркисс нерониадский, Патрофил скифопольский, и младшие ариане: Урсакий и Валент, наконец, сподвижник Ария Евзой, впоследствии епископ антиохийский, – вот, кажется, и все лица этого сорта. Но это был лишь, что называется левый центр ²³³.

Крайнюю левую арианства составляли **аномии**, учившие о неподобии Сына Отцу. Как особая партия, они выделились лишь впоследствии, хотя их корифеи принимали участие в движении уже и в настоящее время. В окончательном своем развитии аномии определялись как «непримиримые» арианства, стоявшие за свои убеждения с твердостью, достойною Афанасия В. Они не вступали ни в какие сделки с другими партиями и не слушали диктатов, издаваемых придворною партией. Для аномиев и сам Арий был недостаточно православен: ему не могли простить того бесцветного символа, который он представил Константину. Аэтий (omicron; ðtheta;omicron;с, безбожник), вождь партии, отказался принять посвящение от Секунда птолемаидского на том основании, что тот положил пятно на чистоту своих верований общением с омоусианами. Евномий принял рукоположение от Евдоксия, предварительно подвергнув тщательной проверке догматику этого последнего. Евномий перекрещивал приходящих к нему не только омоусиан, но и ариан других толков.

Филосторгий пишет панегирик Аэтию и обрисовывает его личность следующими чертами. Аэтий происходил из Кили-Сирии, отличался диалектическими дарованиями и твердостью убеждений. Материальная необеспеченность заставила его взяться за ремесло золотых дел мастера и профессию медика. Но научные занятия были его первой потребностью. Много он объехал городов с научными целями, где-то приобретал покровителей, то ссорился с ними из-за научных столкновений. Ученые лукианисты (Павлин тирский, Леонтий антиохийский, Афанасий аназарвский, Антоний тарсский) были его учителями в богословии и особенно в толковании Св. Писания. Замечательно беспокойная натура, Аэтий готов был лететь туда, где арианство находится в наибольшей опасности. Если недоставало средств к жизни, он работал тонкие вещи у

ювелиров и на эту плату жил сам и оказывал медицинскую помощь нуждающимся. Превратности фортуны то возводили его до дружбы с государями (дом Юлиана), то низводили до ссылки. Догматическая система Аэтия вся была построена на диалектической противоположности рожденного и нерожденного. Считая эти понятия за адекватное выражение самого существа Отца и Сына, он стоял за их полное «иносущие» (ϵ ; $\tau\epsilon$; ρ ; \omicron ; υ), и с беспримерною со дней гностицизма дерзостью приписывал себе такое адекватное знание существа Божия, какое имеет сам Бог.

Правым центром можно назвать тех, которые довольствовались признанием подобия Сына Отцу, \omicron ; μ ; ι ; υ , или без точного обозначения пункта сходства, или с отрицанием подобия по существу (**омии**). Первыми величинами этой партии были Акакий кесарийский и Ураний тирский. Преемник Евсевия на кесарийской кафедре, Акакий отличался высоким образованием и ораторским талантом, но нравственные качества его не соответствовали его дарованиям и образованию. По справедливому выражению одного историка (Gwatkin), если Афанасий был Демосфеном никейской эпохи, то Акакий был её Эсхином. В догматических убеждениях Акакий принимал различные цвета с изворотливостью хамелеона и способен был вести интриги замечательно. Воззрения, искренно высказываемые им, были впрочем довольно высоки сравнительно с другими арианами. Он стоял за положение, что Сын есть «неразличный образ Отца», т. е. что в Сыне вполне и точно отражаются благодать, сила и энергия Отца.

Крайняя правая ариан стояла за то, что Сын совершенно подобен Отцу и по самому существу, \omicron ; μ ; ι ; υ – **омиусиане**. Представителями её были Дианий кесарийский и благородный образованный Василий анкирский, по имени которого партию называли василианами.

Таким образом восток представлял 4 фракции арианствующих:

- 1) крайняя левая – аэтиане и евномиане,
- 2) левый центр – евсевиане, а затем евдоксиане,
- 3) правый центр – акакиане.
- 4) крайнюю правую – василиане.

Но все соприкасающиеся фракции легко могли сливаться одна с другою. А так как было немало лиц, весьма шатких в своих воззрениях, то они перебежали по всей линии арианской коалиции от края до края. В этом периоде мы еще не видим партии македониан; она сформировалась позднее из остатков крайней правой и правого центра.

Разложению восточной арианской коалиции действительно предшествовало «таяние снега» на голове еп. антиохийского Леонтия. В 357 г. или позднее он умер. В то время при дворе имп. Константия находился еп. германикийский Евдоксий (глава левого центра), человек крайне непривлекательный, в своих проповедях доходивший до пошлости и балаганства, менявший свои убеждения как не всякий другой. Евдоксий, узнав о смерти Леонтия, тотчас же выпросил у императора отпуск к своей пастве, но отправился в Антиохию и там дал понять епископам, что Константин желает видеть его епископом Антиохии. Кроме того, Антиохия в то время фактически была (войны с персами) столицей востока и там жило тогда много вельмож, которых Евдоксий тоже постарался привлечь на свою сторону. Таким образом, он скоро достиг своей цели.

Возведенный на антиохийскую кафедру Евдоксий энергично принялся очищать свой клир от василиан, сделал даже попытку восстановить Аэтия в диаконском сане и начал поставлять в иерархические степени лиц, совершенно арианских убеждений. Вскоре он собрал в Антиохии собор, на котором присутствовали Акакий кесарийский и Ураний тирский и осудил как $\omicron;\mu\omicron\omicron;\upsilon\omicron\omicron;\nu$, так и $\omicron;\mu\omicron\omicron;\iota\omicron\omicron;\nu$. Рассмотрев II-ю сирмийскую формулу, собор признал себя вполне ею удовлетворенным и благодарил её авторов: Валента, Урсакия и Гермения.

Еп. лаодикийский Георгий обратился окружным посланием к остальным епископам востока, уведомил их о таком решении антиохийского собора и просил их спасти Антиохию, иначе она скоро совершенно погибнет для дела православия. Первым на это послание откликнулся Василий анкирский. В 358 г. перед пасхою (12 апреля) он созвал собор в Анкире, где и прочитал послание Георгия, и разразился энцикликою к епископам Финикии и других епархий Востока. «После того, как наши отцы одержали над еретиками (Маркеллом и Фотином) такие важные победы, – писали анкирские отцы, – казалось можно было надеяться, что настали времена мира, спокойствия, но диавол нашел для себя новые сосуды: опять слышно о новшествах, о скверных новоглаголаниях против истинного (присного) сыновства Единородного». Далее следовало подробное изложение веры собора, которое заканчивалось 18 анафематизмами поочередно против Маркелла и аномиев (18-й, впрочем, направлен против $\omicron;\mu\omicron\omicron;\upsilon\omicron\omicron;\nu$). Отцы доказывали, что Сын

подобен Отцу не только по энергии, но и по существу, и что Бог родил Сына не только κατ' epsilon;ξomicron;upsilon;σίαν, но и κατ' omicron;upsilon;σίαν.

Собор отправил депутатов к Константию для противодействия Евдоксию и охранения православия. Депутаты действовали так успешно, что Константин взял назад свою утвердительную грамоту и заявил антиохийцам, что их обманули и что он не имел в виду назначать Евдоксия еп. антиохийским. Результат посольства: Евдоксий и другие 70 епископов отправлены были в ссылку и составлена была **III-я сирмийская формула**.

Таким образом, крайняя правая одержала блистательную победу; истые «евсевриане» стояли не более года во главе лиги и гегемония перешла к омиусианам. Нужно прибавить, что политика Констанция – ссылать упорных епископов западных на восток оказалась вполне ошибочною: они оказались естественными посредниками между православными элементами востока и церковью западною. Напр. Иларий пиктавийский писал, что вся Азия, поистине, не знает Бога; но зато он вполне оценил близость к православию епископов омиусиан, объяснял их уклонение от никейского символа обстоятельствами времени и взял на себя задачу – рассеять предубеждение галльских епископов, которые полагали, что восток сплошь состоит из ариан.

Однако и сосланные епископы-ариане были не без друзей, и им удалось добиться по крайней мере того, что для рассмотрения их дела Константин решил созвать вселенский собор. Но опытные вожаки ариан понимали, что для них от собора вселенского не будет ничего хорошего. На востоке большинство стояло на том, что Сын *по существу* подобен Отцу, на западе – большинство было верно никейскому символу. Если бы эти два большинства сошлись вместе, то была вся опасность, что они вполне поймут единство своих убеждений, соединятся в одно целое, и во всяком случае подавят арианство навсегда. Divide et impera! Так возникла счастливая для ариан идея – созвать вместо одного два собора.

О месте собора на востоке шли пререкания. Придворная партия желала, чтобы собор был в Никее. Но о Никее василиане и слышать не хотели. Сошлись на том, что собору быть в Никомидии, но случившееся здесь в августе землетрясение сделало это невозможным. Восточный собор составил в Селевкии, суровой митрополии исаврийской провинции, в 359 г. Прежде соборных заседаний решено составить программу для действия и явилась **IV сирмийская формула**. Она читается так ²³⁴:

«Веруем epsilon;ις epsilon;ν̄α tomicron;ν̄ μόνomicron;ν̄ καὶ ἀληθινὸν

Θεοῦ, ὁν, Отца Вседержителя – И во **единого** единородного Сына Божия, прежде всех веков и прежде всякаго начала, **прежде всякаго представимаго времени и всякаго мыслимаго существа** (ὀμικρον;υψιλον;σῖας у Афанас., εἰψιλον;πῖνὀμικρον;ῖας понятия у Сокр.) рожденного **безстрастно** от (εἰψιλον;κ) Бога, – рожденного же Единородного, единого от единого Отца, Бога от Бога, подобнаго родившему Его Отцу по писаниям, рождения котораго не знает никто, кроме одного только родившаго Его Отца. Мы знаем, что сей единородный Сын Его, *по манию Отчему* (*Const: посланный Отцем*) пришел с небес, – и все домостроительство исполнил по Отчему хотению. –И во Святаго Духа, – А так как слово «ὀμικρον;υψιλον;σῖα» по простоте (διὰ τομικρον; ἀπλομικρον;ύστερψιλον;ρομικρον;ν) введенное отцами, но неизвестное народу (ἀγνομικρον;ομικρον;υψιλον;μειψιλον;βομικρον;ν δεψιλον; υψιλον;λομικρον; τῶν λαῶν), производит соблазн, потому что оно не встречается в Св. Писании: то благоугодно изъять это слово из употребления (ἤρειψιλον;σεψιλον; τομικρον;υψιλον;τομικρον; лерψιλον;ριαπειψιλον;θῆναι) и отнюдь не делать впредь никакого упоминания об ομικρον;υψιλον;σῖα в применении к Богу, так как Св. Писание нигде не упоминает об ομικρον;υψιλον;σῖα Отца и Сына (*Const add: не должно также употреблять и слово υψιλον;λόστασις в применении к Отцу и Сыну и Св. Духу*). А Сына мы называем подобным Отцу **во всем** (κατὰ πάντα), как говорит и учит Св. Писание. (*Const add: А все ереси, как те, которые уже осуждены прежде, так и те, которые появятся, как противные изложенной в этом писании (документе) вере, да будут анафема*»).

Эта формула подписана всеми епископами и изложена еп. Марком арефусским в присутствии императора 22 мая. Она известна под названием «**датированная вера**», ибо в ней точно обозначено время её составления. Омиусиане ею связали себе руки, согласившись вычеркнуть слово «ὀμικρον;υψιλον;σῖα» из своего символического лексикона. Ариане сразу же показали, как они намерены пользоваться этою формулою на будущее время. Уже рассветало на день пятидесятницы, когда было подписано это вероучение. Валент в своей подписи пропустил слово «κατὰ πάντα». Но сам император заметил эту проделку и принудил его вставить это слово. В виду этого факта Василий анкирский подписался так: «верую и соглашаюсь с написанным выше, что Сын подобен Отцу во всем. А слово «во всем» понимаю в том смысле, что Он подобен Отцу не только по воле, но и по ипостаси, и по бытию (κατὰ τὴν υψιλον;λόστασιν καὶ κατὰ τὴν υψιλον;λαρξιν καὶ κατὰ τομικρον; εἰψιλον;ῖναι), как Бог от Бога, как

премудрость и Сын от премудрости Бога и Отца, что – одним словом – Сын во всем подобен Отцу, как сын отцу. И кто говорит, что Он подобен только в каком-либо отношении (κατὰ τὴν), тот чужд католической церкви». Эту подпись Василий предъявил самому Валенту. Кажется, здесь же ему вручили и составленный василианами memorandum, в котором доказывалось, что слова $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ нет в Св. Писании лишь по букве, но оно везде содержится в нем по смыслу.

Валент, Урсакий и др. отправились с этой формулой на запад. Там в **Аримине** собралось уже до 200 отцов. Отцы хотели показать независимость от императорского двора и отказались принять государственные деньги на проезд. Когда Валент и Урсакий прочли новую формулу, то отцы сказали, что они и слышать не хотят о новой вере. «Мы собрались с тем, чтобы подтвердить никейскую веру», говорили они. Когда же им сказали, что нового здесь ничего нет, так отцы воскликнули: «анафематствуйте ариан!» После этого, 2 июля Валент и Урсакий были низложены, как еретики, и подтвержден никейский символ. Православные избрали 10 послов, столько же и ариане, и отправили их к императору; отцы собора просили в послании отпустить их скорее к паствам.

Что было на востоке? Здесь 27-го сентября собрался собор в **Селевкии**. Ариане выбирали этот город потому, что и гражданская власть (комит Леона, представитель императора) и военная была здесь им сочувственна. На собор явилось до 150–160 отцов; до 110 было василиан, до 40–50 епископов других оттенков (от омийского до аномийского). 27 сентября собор был открыт, но главные представители партии еще не явились. День прошел в пререканиях: с чего начинать? с вопроса о лицах или о догмате? К вечеру акакиане удалились с протестом, а большинство осталось, и был прочитан символ Лукиана, а на другой день при закрытых дверях символ был подписан. Когда все ожидаемые епископы прибыли, то 29 сентября был прочитан документ, составленный акакианами и который они объявляли равнозначим с сирмийской IV формулой. Здесь они заявляли, что они не отвергают авторитетной веры антиохийского собора (лукиановского символа); но ввиду споров, возникших в последующее время, исключают из употребления слово $\omicron\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, как не данное в Писании, а $\acute{\alpha}\nu\acute{\omicron}\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ предают анафеме ($\omicron\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ – $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\mu\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron$, $\omicron\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ – $\delta\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron$; $\acute{\alpha}\nu\acute{\omicron}\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ – $\acute{\alpha}\nu\alpha\theta\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\mu\alpha\tau\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron$), а признают ясно, что Сын подобен Отцу. На следующий день занялись обсуждением этого документа.

Софроний помпейпольский возразил против этого памятника ввиду его новизны. «Если начнем каждый день составлять по новому вероизложению, то можно совсем потерять точное выражение истины». Акакий отпарировал тонко и метко. «Раз, уже после никейской веры, составлялись, и даже не раз, новые изложения, то ничто не препятствует и теперь составить еще новый памятник». Элевсий кизикский мог на это ответить только общим местом: «нужно держаться преданной веры», понимая под этим символ Лукиана. Когда васириане стали спрашивать, в каком смысле Сын подобен Отцу, то Акакий сказал, что подобен по воле, по хотению, но не по существу. Это повело к пререканиям, которыми и закончилось это заседание. Более васириане с акакианами не сходились вместе. Васириане 9 главных акакиан (начиная с Акакия и Евдоксия) низложили и 9 отлучили, и на место Евдоксия избрали епископом антиохийским пресвитера Аниана. Акакиане этого избранника передали комиту Леоне, а тот – несмотря на протесты большинства собора – отправил Аниана в ссылку. Кончилось тем, что каждая партия отправила по 10 уполномоченных к императору.

Таким образом, из одного вышло два вселенских собора, а из них еще два, и всего 4.

Известие о борьбе васириан против арианствующих дошло до Афанасия, скрывавшегося в пустынях Фиваиды, и он сряду оценил великое историческое значение этого факта и приветствовал своих союзников в арианском стане. Дотоле не придававший значения различным оттенкам «евсевриан – ариоманитов», Афанасий в написанном по этому случаю сочинении «*De synodis Arimini et Seleucia celebratis*», прямо заявил, что он смотрит на васириан как на братьев, ибо они по существу согласны с никейскими отцами и православною церковью. Он разъяснял васирианам термин «*ὁμοούσιον ὁμογενεῖς*» и доказывал, что их опасения пред этим словом совершенно напрасны, что признавать Сына «неразличным образом Отца» и не признавать Его единосущным – непоследовательность, что «*ὁμοούσιον ὁμογενεῖς*» включает в себе внутреннее противоречие себе, а потому васириане должны примкнуть к никейскому символу.

Вожаки партии арианской сумели между тем воспользоваться результатами разделения одного вселенского собора на 4. Депутаты ариминские отправились к императору Константию с просьбою об утверждении постановления собора и об его распусчении. Но когда они прибыли в Адрианополь, им заявили, что император их принять не может и просит их подождать. Потом их просили переехать в небольшой город

Нику, который недавно стал называться Никою, а прежде считался станцией Устадизо. Этот факт делает весьма правдоподобною ту цель, которую православные историки подозревали в намерении придворной партии – созвать собор в Никее. Ника походит на Никою, и формулу, подписанную в Нике, лицам непросвещенным можно было выдать за никейскую веру. Истомленные бесплодным ожиданием аудиенции, осаждаемые просьбами из Аримина – настоятельно ходатайствовать о распусчении собора, депутаты 10 октября подписали «датированную веру». Тогда их отпустили в Аримин. Истомленные бездействием отцы помирились с совершившимся фактом. Лишь немногие (Фебадий агеннский) упорствовали на протесте. Валент явился в Аримин доказать отцам, что в никской вере не было ничего арианского, и изъявил готовность анафематствовать какие угодно арианские заблуждения. Фебадий продиктовал ряд анафем. Валент повторил их даже с усиленными дополнениями, которые после оказались лазейками. И отцы ариминские разъехались в убеждении, что они не выдали никейской веры.

Наконец, в Константинополе состоялось пред лицом императора прение между василианами и акакианами, прибывшими из Селевкии. Акакий был здесь в знакомой ему сфере интриги и способен был действовать заподозриванием в политических преступлениях (против Кирилла иерусалимского). Но и Василий анкирский представлял из себя авторитетную силу. Результаты спора были следующие: Евдоксий вынужден был пожертвовать личностью Аэтия (последний признал себя автором сочинения, в котором доказывал, что Сын не подобен Отцу, и был за это сослан во Фригию), произнести анафему на аномийскую доктрину и на целый ряд арианских излюбленных выражений. Но василиане отказались произнести анафему на $\omicron\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\omicron\mu\omicron\omicron\upsilon$ (по Theodoret. h. e. II, 23: на $\omicron\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\omicron\mu\omicron\omicron\upsilon$). Вследствие этого милость императора от василиан перешла к акакианам. В ночь на 1-е января 360 г. и селевкийские депутаты подписали датированную веру, скрепленную в Нике. Василиане вручили ариминским делегатам послание, которым извещали западных о появлении аномийства. Собор парижский 360 г. осудил ариан и ответил восточным сочувственным посланием. С 360 г. гегемония от василиан (омиусиан) перешла к акакианам (омиам); Евдоксий успел даже перейти в Константинополь. Торжествующая партия не замедлила свести счеты с василианами.

В Константинополе была отстроена церковь св. Софии. 15 февраля 360 г. предполагалось сделать освящение её. По этому случаю был созван

собор, на который явилось 72 епископа. На соборе занялись догматическими вопросами и еще раз пересмотрели IV-ю сирмийскую формулу и опасное слово «κατὰ πάντα» было исключено. Затем омии убедились, что противная партия, пожертвовав словом $\omicron\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\sigma\iota\varsigma$, начинает вместо него пользоваться словом $\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\sigma\iota\varsigma$, поэтому прибавлено было запрещение – употреблять и слово $\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\sigma\iota\varsigma$ в применении к Отцу, Сыну и Св. Духу. Наконец положена была анафема на все ереси, и прошедшие и будущие, противные константинопольской вере. Так как в конце концов никская формула была подписана и большинством омиусиан, то обвинять их в неправославии для торжествующей партии было невозможно. Были поэтому выдвинуты различные канонические обвинения, под предлогом которых и были низложены Македоний константинопольский, Василий анкирский и еще 9 выдающихся омиусиан.

Но эта победа и для самих омиев обошлась дорого. Во главе коалиции стоял Акакий кесарийский в союзе с Евдоксием. Но для того, чтобы удержаться на высоте своего положения, Евдоксий пожертвовал личностью и учением Аэтия и тем глубоко оскорбил строгих ариан, которые никак не хотели помириться с подобною «икономиею». Напрасно их убеждали на соборе – помириться с печальной необходимостью: пришлось дать им шесть месяцев на размышление, и все напрасно. Епископам рассылали константинопольскую формулу для подписи, и кто отказывался, тех ссылали. Но конечно, всякий низложенный, всякий сосланный пополнял собою ряды недовольных режимом омиев и начинал агитировать против них. Таким образом, создано было следующее положение: омии, соединившись с частью евдоксиан, (соединенные партии центра), разгромив омиусиан (крайнюю правую), разошлись с аномиями и остатками евдоксиан (с левыми), т. е. победители своею победою крайне изолировали себя и должны были опасаться реакции со стороны многочисленной партии побежденных.

Политика Акакия и была рассчитана на то, чтобы ослабить эту реакцию, создав себе новых союзников. Чувствуя, что их положение непрочно, омии стали опираться на остатки разбитой партии василиан. Поэтому из кафедр, которые очистились вследствие константинопольского погрома, только одна кизикская досталась Евномию (левый), и то под условием, чтобы он маскировал свои убеждения, но он носил эту маску недолго. Анкирскую кафедру получил еп. Афанасий, православный по своим убеждениям и друг Василия В. Лаодикийю получил Пелагий, строгий аскет и один из тех отцов второго вселенского собора, общение с которыми считалось ручательством за

православие. В Антиохию перешел красноречивый Мелетий, характер настолько чистый, что даже враги его не пытались распространять о нем какую-нибудь клевету. Его епископство было непродолжительно. Он стал в проповедях касаться только нравственных вопросов, но имп. Константин потребовал от него настойчиво выражения и его догматических убеждений. Ему дали тему для проповеди: «*Господь созда мя начало путей своих*» (Притч.8:22), и Мелетий, не употребляя *omícron;µomícron;omícron;úomícron;v*, высказался совершенно в смысле никейской веры. Народ был в восторге от проповеди и рукоплескал ему. Но крайние элементы господствующей партии усмотрели, что выбор Мелетия был с их точки зрения чистою ошибкой, – Мелетий был сослан. Его заменили старым сподвижником Ария Евзоием. Но это была новая ошибка. Православные элементы антиохийского населения, весьма многочисленные, до сих пор не замыкались в отдельное общество и не разрывали церковного общения ни с Леонтием, ни с Евдоксием. Но после Мелетия они не хотели знать Евзоия, не вступили в церковное общение с ним и таким образом формально отделились от официальной антиохийской церкви. С другой стороны, аномии стали поставлять своих особых епископов. Таким образом, арианская лига фактически распалась.

Теперь появляются на сцену духоборцы, которыми, собственно говоря, были все крайние ариане; по строгой последовательности их системы они не могли допустить, чтобы и Дух Св. был равен Отцу. Василиане же подошли к православию только в учении о Сыне Божиим, но к ответу на вопрос об отношении Св. Духа к Отцу и Сыну они оказались неподготовленными, поэтому и повторили старый тезис о подчинении Св. Духа Сыну. К имени Македония духоборство примкнуло совершенно случайно.

3 ноября 361 г. имп. Константин умер в Киликии. Преемником его был Юлиан, известный отступник. Одною из его мер по отношению к догматическим партиям было дозволение всем сосланным при Константии епископам возвратиться в свои города. Этим он подчеркивал свое милосердие, но в глубине души у него таилась другая идея. Он рассчитывал на то, что противники будут «грызться, как дикие звери», и тем очистят место для торжества язычества. Епископы могли возвратиться на места своего служения, но правительство само не брало на себя задачи – восстановить их на их кафедрах. Возвратившиеся должны были сами вернуть себе свои места, так что борьба между соперниками становилась неизбежна.

9 февраля 362 г. был обнародован указ в Александрии, а 21 февраля с

торжеством вступил в церковь великий изгнанник Афанасий. Его предшественник, Георгий каппадокиец, кончил весьма жалко. Выгнанный в 358 г. народом из Александрии, он скитался на востоке и, наконец, возвратился снова в Александрию в 361 г., и совершенно некстати. 26 ноября Георгий прибыл, а 30 было получено здесь известие о вступлении на престол Юлиана. Георгий успел вооружить против себя не только православных, но и язычников. Разъяренною чернью он был того же 30 ноября схвачен и заключен под стражу, а 4 декабря убит и труп его возили по городу на верблюде с поруганием, а затем сожгли. Но и Афанасию было суждено недолго оставаться на своей кафедре. 24 октября он должен был бежать. Юлиан дал эдикт об его изгнании, так как был недоволен тем, что Афанасий обратил свою деятельность уже и на язычников (крестил несколько знатных язычниц), но и в этот короткий период (8 месяцев) он успел сделать одно из величайших исторических деяний. В августе составил собор в Александрии, на котором было более 20 епископов.

Александрийский собор имел дело с тремя вопросами: 1) о принятии в общение ариан, которые желали оставить ересь. Собор постановил ограничиваться требованием исповедания никейского символа и анафемы на тех, которые признавали Св. Духа тварию. Есть сведение (у Руфина), что поставлен был вопрос: не следует ли ариан лишать их иерархических степеней (давать им лишь *communio laica*), и решено эту меру применять только к главным вождям партии. Во всяком случае, письменного постановления по этому частному вопросу не сделано никакого; 2) о нарождающемся аполлинарианстве. Собор изложил веру, что Сын Божий принял не только тело, но и разумную душу; 3) об антиохийском разделении мелетиан и евстафиан.

История этого разделения была следующая. Когда в 330 г. сослан был Евстафий антиохийский, одна часть верной ему паствы (по словам Златоуста, вопреки завету самого Евстафия) прервала церковное общение с последующими (арианствующими) епископами антиохийскими и составила особую общину, управляемую пресвитерами. В 362 г. во главе евстафиан стоял пресвитер Павлин. Когда в 360 г. был изгнан Мелетий антиохийский, вся масса православного населения Антиохии порвала общение с Евзоием и стала собираться в так называемой «старой церкви» (т. е. лежащей в «старом городе», *epsilon;v tḗ palaiḗ*). Единения между этими двумя православными парикиями не состоялось: евстафиане не хотели признать Мелетия, как запятнавшего себя общением с арианами, законным преемником Евстафия и своим епископом, и вообще к мелетианам относились сухо, с гордостью лиц, никогда не имевших

общения с арианами. Нашелся и догматический предлог для этого разделения. Евстафиане говорили об одной $\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ в Боге и тем навлекали на себя подозрение в савеллианстве. Мелетиане признавали в Боге три $\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$, и евстафиане, не различавшее $\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ от $\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, усматривали в этом остаток арианской закваски в последователях Мелетия.

Александрийский собор имел, таким образом, дело а) с догматическою терминологию и б) с практическими мерами для единения обеих парижий.

а) Мы уже знаем, что на перекрестном допросе выяснено было на соборе, что и те и другие, расходившиеся на словах, были согласны между собою в смысле догмата.

б) Для устройства соединения парижий собор поручил Евсевию веркелльскому и Астерию петрскому отправиться в Антиохию и там, вместе с отбывшим туда ранее Лукифером каларисским и некоторыми другими епископами, изыскать практические меры для этого единения. Для этих делегатов собора и был написан самый акт его, так называемый $\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ $\rho\rho\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ $\tau\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ $\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ $\tau\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$. Задачи собор формулировал так: присоединить собиравшихся в «старой церкви» к тем, которые с Павлином. Таким образом, евстафиан рассматривали как центр, а мелетиан только как периферию. Фактически единение $\tau\omega\upsilon\upsilon$ $\rho\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ $\rho\alpha\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ с отцами собора уже существовало: присутствовали на соборе два диакона Павлина.

К сожалению, когда Евсевий веркелльский прибыл в Антиохию, то нашел все уже конченным и ничего не мог поправить. Лукифер, пылкий ревнитель, смелый в действиях и голова не из светлых, усмотрел в $\tau\rho\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ $\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ мелетиан, которые для него были, понятно, *tres substantiae*, след арианства, стал решительно на сторону евстафиан и Павлина рукоположил во епископа. Этим отрезана была всякая надежда на соединение двух парижий, так как $\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ $\epsilon\pi\iota\sigma\kappa\omicron\upsilon\pi\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ $\tau\eta\ \rho\alpha\lambda\lambda\alpha\iota\acute{\alpha}$ не хотели изменять Мелетию. Сам Лукифер остался крайне недоволен мягкостью собора в отношении к арианам и образовал особое схизматическое общество лукифериан. Евсевий мог только предложить томос Павлину епископу для подписи. Павлин, разумеется, охотно подписал его.

На востоке между тем наблюдаются два течения.

Одна часть епископов направляется к **никейской вере**. В 363 г. осенью под председательством Мелетия антиохийского состоялся в

Антиохийский собор из 27 епископов, которые заявили, что они держатся веры никейского собора, но, впрочем, $\mu\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\omicron\upsilon$ истолковывали в том смысле, что Сын рожден из существа Отца и *подобен* Отцу по существу, $\mu\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\omicron\upsilon$ κατ' $\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\omicron\upsilon$ τῷ Πατρὶ. Во всяком случае, отцы внесли в соборный акт самый текст «никейской веры», подписали его и отправили к имп. Иовиану. Под актом подписался (6-м) и Акакий кесарийский.

Другая часть василиан, напротив, отливаётся в форму **полуарианства (македонианства)**. Её представители отвергают и $\mu\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\omicron\upsilon$ и $\acute{\alpha}\nu\acute{\omicron}\mu\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\omicron\upsilon$, и «никейскую» и «никскую-константинопольскую» веру, как опасные крайности, и видят средний путь между тою и другою в исповедании Сына подобным Отцу по ипостаси ($\mu\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\omicron\upsilon$ κατ' $\upsilon\pi\sigma\iota\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\omicron\upsilon$) согласно с верою 97 антиохийских отцов (символом Лукиана). В 364 г., в начале царствования Валентиниана I, представители этой партии явились к императору и просили о дозволении собраться на собор. Валентиниан, с идеальной добросовестностью державшийся начала свободы совести и невмешательства в церковные дела, заявил, что догматические вопросы – не его дело, а их, епископов. Тогда они собрались на собор в **Лампсаке**, продолжавшийся два месяца. Постановлено: все решения константинопольского собора 360 г. считать недействительными; держаться веры антиохийских отцов; исповедывать Сына подобным Отцу по существу, $\mu\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\omicron\upsilon$ κατ' $\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\omicron\upsilon$. Между тем Валентиниан отбыл на запад, и восточным августом остался Валент, ставший на сторону господствующей партии «омиев». Поэтому когда послы собора Лампсакского представились Валенту с своими решениями, он просто предложил им вступить в общение с Евдоксием константинопольским: а когда те на это не согласились, то он отправил их в ссылку. Это заставило македониан искать себе поддержки на западе и вступить в общение с папою Либерием; а так как они понимали, что «никейская вера» – *conditio sine qua non* всяких переговоров с Римом, то решились подписать никейский символ и с этим документом отправили делегатов к Либерию, которые и возвратились с общительною грамотою от него.

Церковная политика Валента имела целью объединить восток под гегемонию «омиев». Партии, не имевшие общения с «омиями», подвергались преследованию. Сам Валент старался личным влиянием действовать в интересах омиев. Нередко он, прибыв в какой-либо город, пользуясь произведенным им на народ впечатлением, ставил епископу

альтернативу: общение с омиями, или изгнание.

На это время падает деятельность **Василия В.** Тех епископов, во главе которых стоял он, на основании его собственных слов, нужно назвать мелетианами. В современной западной литературе встречается иногда для них название «die jüngern Nicäner», младшие никейские, в отличие от старших никейских, «die ältern Nicäner», во главе которых стоял Афанасий В. Между теми и другими было различие: а) в догматической терминологии, б) в политической точке зрения и в) в историческом прошедшем.

а) В догматических творениях Афанасия В. нет нашей строго выдержанной и законченной терминологии. Обыкновенно он, как и богословы древнейшего периода, и теснейшее единение, и действительное различие между Отцом и Сыном выражает тем, что Отца преимущественно называет $\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$ и $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$, а Сына – $\epsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\sigma\iota\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$, $\omicron\upsilon\sigma\iota\omega\delta\eta\varsigma$, $\upsilon\pi\epsilon\sigma\iota\sigma\tau\acute{\omega}\varsigma$, $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\tau\omicron\mu\iota\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$; Отец есть $\sigma\omicron\mu\iota\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ и $\lambda\omicron\mu\iota\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$, а Сын – Его ипостасная $\sigma\omicron\mu\iota\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$.

До конца Афанасий В. держался той схемы учения о Троице, которая была господствующею в древнейшей период. Он ясно высказывается, что сама Троица, т. е. Отец, Сын и Св. Дух, есть единый Бог. Но, вместе с тем, в своих догматических трактатах он любит отправляться от того воззрения, что единый Бог есть Отец, а Сын должен мыслиться при Нем с необходимостью, как Его существенное определение, как Его Слово, без которого Он был бы $\acute{\alpha}\lambda\omicron\mu\iota\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$, как Его Премудрость, без которой Он был бы $\acute{\alpha}\sigma\omicron\mu\iota\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$. Это Слово есть Слово живое, эта Премудрость – не может мыслиться как качество. То, что наша догматика называет «ипостасным бытием», здесь мыслится ясно. Однако, привычных нам терминов, « $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ » или « $\lambda\omicron\mu\iota\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ », мы в этом месте не встречаем. «Как одно начало и потому един Бог ($\epsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma$ $\theta\epsilon\upsilon\sigma\iota\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$), точно так же едино существенно и истинно сущее Существо ($\eta\ \tau\omega\ \omicron\mu\iota\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\omega\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\mu\iota\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\omega\delta\eta\varsigma$ $\omicron\upsilon\sigma\iota\omega\delta\eta\varsigma$), едина Ипостась ($\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$), которая говорит: «Я – Сущий», едина, а не две, чтобы не вышло двух начал. А из Нее одной – по природе, истинно Сын, Слово, Премудрость, собственная Ее Сила, от Нее неотлучная. И Слово, которое из Нее одной, есть существенное Слово. Как Начало есть одно существо, так и Его Премудрость и Слово есть единое существенное и сущее ($\epsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma$ $\omicron\mu\iota\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ $\omicron\upsilon\sigma\iota\omega\delta\eta\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\upsilon\pi\epsilon\sigma\iota\sigma\tau\acute{\omega}\varsigma$). Как от Бога – Бог, и от Премудрого – Премудрость,

и от Разумного – Слово, $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu$; $\lambda\omicron\gamma\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\sigma$, и от Отца – Сын, так из ипостаси – ипостасный, и из существа – существенный, и из сущего – сущий».

Вот в каких словах Афанасий выражает ту мысль, которую мы привыкли означать словами: «и Отец есть ипостась, и Сын есть ипостась». Слова $\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu$ и $\upsilon\pi\sigma\tau\omicron\upsilon\lambda\omicron\sigma\iota\varsigma$ прилагаются к Отцу и не употребляются в применении к Сыну. Вопрос: можно ли сказать, что Сын – ипостась («ипостась ли Сын»), как бы оставляется открытым. Напротив, то тонкое различие, которое древнее богословие полагало между Отцом и Сыном, называя первого Премудрым, а второго – Премудростью, первого – $\lambda\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\kappa\omicron\varsigma$, второго – $\Lambda\omicron\gamma\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\sigma$, проводится здесь и в сфере интересующего нас вопроса: Отец есть $\omicron\nu$, сущий, и Сын также $\omicron\nu$, – это Их божеское равенство; но вместе с тем Отец есть $\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu$, а Сын – $\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\omicron\delta\eta\varsigma$ и $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu$, Отец – существо, а Сын – существенный, Отец есть $\upsilon\pi\sigma\tau\omicron\upsilon\lambda\omicron\sigma\iota\varsigma$, Сын – $\upsilon\pi\sigma\tau\omicron\upsilon\lambda\omicron\sigma\iota\varsigma$ и $\upsilon\pi\sigma\tau\omicron\upsilon\lambda\omicron\sigma\iota\varsigma$.

Слово « $\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu$ » у Афанасия имеет смысл более конкретный, чем в привычной нам догматической терминологии. Оно включает в себя у него и элементы нашего « $\upsilon\pi\sigma\tau\omicron\upsilon\lambda\omicron\sigma\iota\varsigma$ ». «Бог Отец», по привычной нам терминологии, по существу есть Бог, по ипостаси – Отец. На языке Афанасия В. целое понятие «Бог Отец» означает «существо». Слова: $\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu$ и $\upsilon\pi\sigma\tau\omicron\upsilon\lambda\omicron\sigma\iota\varsigma$ он строго не различает. Два места в его творениях, где Он говорит О трех ипостасях ($\tau\rho\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\sigma\iota\varsigma$ $\upsilon\pi\sigma\tau\omicron\upsilon\lambda\omicron\sigma\iota\varsigma$), считаются не бесспорными ввиду того, что он еще в 369 году, напр., писал: «ипостась есть существо (ή $\delta\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\sigma\iota\varsigma$ $\upsilon\pi\sigma\tau\omicron\upsilon\lambda\omicron\sigma\iota\varsigma$ $\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu$ $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu$) и означает не что иное, как самое сущее ($\tau\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$). Ибо ипостась и существо есть бытие (ή γάρ $\upsilon\pi\sigma\tau\omicron\upsilon\lambda\omicron\sigma\iota\varsigma$ και ή $\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu$ $\upsilon\pi\sigma\tau\omicron\upsilon\lambda\omicron\sigma\iota\varsigma$ $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu$)». А когда на александрийском соборе 362 г. после торжественного подтверждения никейского символа, в видах воссоединения арианствующих, было возбуждено подозрение с одной стороны против тех, которые говорят «три ипостаси», а с другой – против тех, которые утверждают, что «одна ипостась», Афанасий не только не решил прямо и аподиктически, что первая терминология правильна, а вторая – нет, но подверг обсуждению образ мыслей тех и других. Первых спросили: не думают ли они, что три ипостаси так же отдельны одна от другой, как, напр., люди, или как различные существа ($\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu$ $\delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu$), напр., золото, серебро или медь, или, наконец, не вводят ли они три начала или трех богов? Ответ

был, разумеется, решительное нет. «Но в каком же смысле вы это говорите и вообще для чего вы употребляете эти выражения?» – спросили отцы собора. Подозреваемые ответили, что в Троице три ипостаси, так как она не по имени только, но истинно есть Троица, что Отец есть истинно Отец, и Сын есть истинно Сын, и Дух Св. есть истинно Дух Св. Тех же, которые говорили « $\mu\acute{\iota}\alpha\ \upsilon\pi\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ », спросили: не думают ли они подобно Савеллию, что Сын – $\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\acute{\iota}\sigma\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\varsigma$, не существенный, и Дух – $\acute{\alpha}\nu\upsilon\pi\sigma\tau\omicron\tau\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu$, не ипостасный? Совсем нет, отвечали те, но мы думаем, что $\mu\acute{\iota}\alpha\ \upsilon\pi\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ и $\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\acute{\iota}\sigma\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\varsigma$ – одно и то же, и говорим: «одна ипостась» – потому, что Сын из существа Отца, и обозначаем этим тождество природы и единство Божества. Подозревавшие друг друга теперь убедились воочию, что они все православны. Но замечательно, что собор не отдал предпочтения ни одной из этих формул, которые по букве исключают одна другую. Напротив, и после этих объяснений было признано, что лучше, $\beta\epsilon\rho\sigma\iota\sigma\tau\omicron\nu\acute{\iota}\sigma\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\varsigma$, и точнее, $\acute{\alpha}\kappa\rho\iota\beta\epsilon\rho\sigma\iota\sigma\tau\omicron\nu\acute{\iota}\sigma\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\varsigma$, этих выражений вера, изложенная отцами в Никее, и что впредь лучше пользоваться и довольствоваться её словами.

Таким образом, в своей догматике Афанасий не был формалистичен; он, так сказать, не считал нужным доводить вопросы до конца. Есть единый Бог Отец, Его действительный Сын, истинный Бог, из существа Отца и Ему единосущный, и Св. Дух, единосущный Отцу и Сыну. Но каким отвлеченным словом обозначить то, почему Они едино, и каким тот момент, по которому Они три, – этим вопросом Афанасий не задается. Он заботился лишь о смысле учения; буква, формула, насколько она не предписана была Никейским собором, не имела для Афанасия В. особого интереса.

На указанных нами пунктах догматический язык Василия В. отличается от Афанасиева. Определение Сына, как Слова и Премудрости, совсем не имеет того обширного применения в догматике Василия В., как это замечается у Афанасия. В тех местах, где Василий излагает свое учение о Троице с особенным ударением из понятия $\Lambda\omicron\upsilon\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\varsigma$ он не делает тех заключений, какие встречаем у Афанасия, что без Слова Бог был бы $\acute{\alpha}\lambda\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\acute{\iota}\sigma\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\varsigma$. Василий В. предпочитает название «Сын», в котором усматривает прямое указание на отношение Его к Отцу. Троица, по учению Василия В., конечно есть конкретное единство, $\mu\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\acute{\iota}\sigma\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\varsigma$; но нельзя не признать и того, что Отец, Сын и Св. Дух ставятся у него конкретнее, чем у Афанасия В. А главное, Василий В. первый в истории в построении учения твердо высказывается за ту схему, которую мы привыкли встречать в нашей догматике; он утвердил ту богословскую

почву, на которой мы стоим, и, так сказать, создал наш богословский язык.

Со строгостью, доходящею до формализма, он проводит различие между понятиями $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ и $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\varsigma$, или $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ и $\pi\rho\acute{\omicron}\omega\lambda\omicron\mu\iota\sigma\rho\nu$. В специально этому вопросу посвященном послании (38, alias 43) брату своему Григорию нисскому он определяет $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, как общее, $\tau\omicron\mu\iota\sigma\rho\nu$; $\kappa\omicron\mu\iota\sigma\rho\nu$; $\iota\nu\acute{\omicron}\nu$, а $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\varsigma$ – как особенное, $\tau\omicron\mu\iota\sigma\rho\nu$; $\acute{\iota}\delta\iota\acute{\alpha}\zeta\omicron\mu\iota\sigma\rho\nu$, установив взаимное отношение их как *genus* к *differentia specifica*, так что человек есть $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, Павел – $\upsilon\pi\omicron\mu\iota\sigma\rho\nu$; $\sigma\tau\alpha\varsigma$, и в этом смысле применяет их к учению о Св. Троице ²³⁵. Этот памятник « $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\iota\mu\iota\sigma\rho\nu$; $\acute{\iota}\delta\eta$ $\pi\omicron\mu\iota\sigma\rho\nu$; $\lambda\lambda\omicron\mu\iota\sigma\rho\nu$; $\acute{\iota}$ $\tau\omicron\mu\iota\sigma\rho\nu$; $\kappa\omicron\mu\iota\sigma\rho\nu$; $\iota\nu\omicron\mu\iota\sigma\rho\nu$; ν $\tau\eta\varsigma$ $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$ » (от 369 или 370 г.) составляет краеугольный камень нашей научно-догматической техники. Формула: одно существо и три ипостаси – при такой терминологии является безусловною необходимостью. Василий был убежден, что слово ипостась всегда и всюду в церковной литературе должно иметь это значение. Он твердо верит, что сами отцы Никейского собора в анафематизме: «из другой ипостаси или существа» различают эти термины (ер. 125, 1). Он смущен, когда ему говорят, что Григорий Чудотворец употреблял выражение ($\upsilon\pi\omicron\mu\iota\sigma\rho\nu$; $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\upsilon\sigma\iota\mu\iota\sigma\rho\nu$; ι $\epsilon\upsilon\sigma\iota\mu\iota\sigma\rho\nu$; ν об Отце и Сыне (ср. 210, 5)). Он доказывает – и остроумно – что сам апостол в словах: «*иже сый сияние славы и образ ипостаси Его, καὶ χαρακτήρ τῆς* $\upsilon\pi\omicron\mu\iota\sigma\rho\nu$; $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\upsilon\sigma\iota\mu\iota\sigma\rho\nu$; $\omega\varsigma$ » (Евр.1:3), употребляет $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\varsigma$ именно в том определенном смысле, по которому $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\varsigma$ отличается от $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$. За выражение: «одно существо и три ипостаси» он стоял так же, как за никейский символ. Он признавал, что пока люди, православные по убеждениям, не перестанут употреблять выражение $\mu\iota\alpha$ $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\varsigma$, до тех пор обвинение ариан, что никейское учение есть скрытое савеллианство, будет иметь подобие состоятельности. Терминологического значения этих слов Василий В. держался последовательно и придавал этой формальной точности особенную важность: когда Отец, Сын и Св. Дух *explicite* называются $\tau\rho\epsilon\upsilon\sigma\iota\mu\iota\sigma\rho\nu$; $\acute{\iota}\varsigma$ $\upsilon\pi\omicron\mu\iota\sigma\rho\nu$; $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\upsilon\sigma\iota\mu\iota\sigma\rho\nu$; $\iota\varsigma$, тогда теряют почву и добросовестные опасения православных, и тенденциозные заверения арианствующих, будто $\omicron\mu\iota\sigma\rho\nu$; $\mu\omicron\mu\iota\sigma\rho\nu$; $\omicron\mu\iota\sigma\rho\nu$; $\acute{\upsilon}\sigma\omicron\mu\iota\sigma\rho\nu$; ν заключает в себе момент савеллианства и ослабляет истину действительного различия Отца, Сына и Св. Духа. « $\Upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\varsigma$ » сильнее и полнее, нежели $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\varsigma$; $\phi\epsilon\upsilon\sigma\iota\mu\iota\sigma\rho\nu$; $\sigma\tau\acute{\omega}\varsigma$ или $\omicron\mu\iota\sigma\rho\nu$; $\upsilon\pi\omicron\sigma\iota\omega\delta\eta\varsigma$, отстраняет это недоумение; а это было весьма важно для той среды, в которой действовал

св. Василий В.

б) Для Афанасия В. существовала, так сказать, лишь одна враждебная кафолической истине сила – арианство. Против савеллиан он высказывался лишь мимоходом для разъяснения своего собственного воззрения. На догматические недомолвки и ошибки своего старого сподвижника против ариан, Маркелла анкирского, Афанасий В. смотрел снисходительно и лишь косвенно затрагивал его мнения, и ревностный Епифаний (haer. 74, 4) на прямо поставленный Афанасию вопрос: что же наконец думать о Маркелле? только в легкой улыбке александрийского святителя прочитал немой ответ, что Маркелл был недалеко от заблуждения, но что он достаточно защитил себя. А на словах Афанасий не стал ни защищать Маркелла, ни осуждать, и пред своею кончиною во всяком случае он дал Маркеллу τὰ ὑράματα κομίσπον; ἰσωνικά.

Для Василия В. савеллианство такая же опасная ересь, как и арианство; он строго следил, чтобы где-нибудь не появились её отпрыски. Можно поэтому судить, как он относился к Маркеллу. Его учение он считал вполне вредным, отрицанием всего христианства, так как он не признает предвечной ипостаси Сына Божия. Он требовал от западных христиан, чтобы они осудили Маркелла прямо и категорично. Об этом он известил и самого Афанасия, заявив, что вопрос о Маркелле поднял не он, но тем не менее он подобное требование признает вполне справедливым. Окружающие его епископы прямо говорили, что до сих пор западные во всех посланиях злоименного Ария анафематствуют и вдоль и поперек, ἄνω καὶ κάτω ἀναθερσiλoν; ματίζoμiсron; upsilon; σi, но не сказали еще ни одного слова в осуждение Маркелла, между тем его ересь тяжка и вредна и чужда здоровой веры. Слишком легкое общение павлиниан с маркеллианами для Василия было одним из оснований думать, что их μiα upsilon; λόστaσiс действительно скрывает в себе нездоровое мудрование.

Если мы припомним, какое видное место оппозиция Маркеллу занимала в истории развития арианского спора, от Антиохийского собора 341 г. до Анкирского 358 г., то поймем значение этого отношения Василия к Маркеллу. Религиозные искренние сомнения епископов восточных приняты во внимание больше, чем это делает Афанасий. Поэтому он был против Павлина антиохийского и сильно подозревал его в неправославии. «Если бы к ним, евстафианам, была прислана грамота с самого неба (а не то что из Рима), но Павлин не исповедует здравого учения веры, я не могу его считать общником святых». Существенно необходимо, писал Василий Епифанию кипрскому (ep. 258, 3. ca. 377), чтобы евстафиане усвоили точное богословие, исповедали три ипостаси, и конечно лишь под этим

условием ты вошел в общение с ними.

Всего сказанного о различии не в догмате, а в догматике Афанасия и Василия, кажется, достаточно для того, чтобы оправдать встречающееся у западных ученых название мелетиан новоникейцами. С их благоговением к никейскому символу они соединяли особенности в догматическом языке, у Афанасия и его сподвижников не встречающиеся.

в) Наконец, по сознанию самого Василия В., и прошлое мелетиан должно было, за очень немногими исключениями, представляться Афанасию В. далеко не чистым. Они были преемники тех, для которых дело Афанасия В. и дело православия были различные вещи, которые «веру никейскую» думали заменить «верою 97 отцов антиохийских». Лишь долгий и трудный исторический опыт научил мелетиан – и то еще не всех – оценить исключительную важность «никейской веры» для православия. Из наличных мелетиан многие имели церковное общение с акакианами и принимали участие в Лампсакском соборе и его антиникейских решениях. И теперь воззрения многих из них были спутаны, и окончательное выяснение отношения их к православию и арианству – это была еще только историческая задача, а не наличный, законченный факт.

Цель, к которой стремились эти «младшие никейские», это – быть признанными от «старших» за православных, а не за обращающихся от ереси, быть признанными не только в настоящем, но и в своем историческом прошедшем, насколько оно было светлым течением, – удержать и теперь и на будущее время, как святыню, те воспоминания, перед которыми эти «младшие» благоговели. И эта цель была достигнута: «собор 97 антиохийских отцов» признается одним из девяти поместных соборов православной церкви, наряду с Сердикским, хотя антиохийские отцы и не стояли под одним знаменем с Афанасием, а были ему прямо враждебны, и затем из Сердики удалились в Филиппополь.

Как характеры, Афанасий В. и Василий В. были во многом противоположны друг другу. Первый имел все качества передового бойца, человека борьбы; талант Василия был главным образом организаторский. Василий В. выступил на историческое поприще, когда обстоятельства уже изменились. Афанасий В., смелый боец, вывел свое малое стадо и пробился сквозь «полки чуждых». Василий В., говоря современным языком, был начальником главного штаба: его задача – организовать силы, сложить из обломков армии целое.

Высокая ученость Василия, его отличное общее классическое образование, которое ставит его выше самого Афанасия, очень рано

доставили ему почетную известность в церковных кругах востока. Его аристократическое происхождение доставило ему немало связей с высокопоставленными лицами, весьма небесполезных в то время, – а также дало ему и ту опытность, тот такт в сношениях с сильными мира, которым он так же импонировал на них, как и изяществом своей высокой художавой фигуры под простым, утрированно простым одеянием. Эта родовитость Василия дала в его распоряжение весьма значительную собственность, которая во время голода 368 года дала ему возможность практиковать широкую благотворительность – он пропитывал чуть не всех нуждающихся детей в Кесарии, не исключая и евреев, – которая привязала к нему сердца народа. А та болезненность, которая сопровождала его от колыбели до могилы, которая заставляла его говорить, что в отличном состоянии здоровья он гораздо ближе к смерти, чем иной опасно больной, положение которого считают отчаянным, – эта болезненность наложила свою тяжелую руку на психический склад Василия. Она слишком рано сообщила его существу ту серьезность, по которой ему, юноше, была уже невыносима грубоватая шутка афинских студентов. Вечно хворый, не любил он шума общественной деятельности, его враги рисуют его нам бледным, робким человеком, который всегда держит назаперти дверь своего жилища. Для него с точки зрения личного счастья, золотое время прошло именно на берегах Ирида, в пустынном уединении. Лишь в кругу немногих избранных друзей ему дышалось свободно, и здесь-то выходил он из своей замкнутости, и развертывался тот Василий, любящий, блестяще образованный, остроумный, тонкий в своих шутках, к которому друзья привязывались навек, любовь к которому, не охлажденная ни годами, ни даже прискорбными недоразумениями, составляет одну из самых поэтичных сторон характера Григория Богослова. Для людей же, не стоявших близко, Василий казался не тем, чем он был на деле. Люди, к нему не расположенные, находили его слишком властным, гордым и недоступным; а для всех вообще (он казался) одною из тех натур, которые способны внушать скорее уважение, чем любовь. Но было очень много (в нем для его современников) импонирующего; слишком серьезным проходил перед ними образ этого архипастыря, на устах которого уже слабая улыбка была равносильна лестной награде, и простое молчание – порицанию, и находились люди, которые хотели подражать ему в его манере одеваться, в его походке, – честь, которая выпадает на долю немногих избранных. Если можно охарактеризовать Василия одним условным словом, то это был меланхолик. Грустью отличается его взгляд на окружающее. Измена человека, на которого он привык полагаться,

вроде Евстафия, наполняла его душу таким густым мраком, что он доходил чуть не до мизантропии. От всего он привык ждать худшего, в отношениях к окружающим он был осторожен до недоверчивости, и каждую неудачу своего церковного дела он переживал всею глубиною своего субъективизма, выносил как личное страдание.

Как личность, этот столп восточной церкви представлял, таким образом, противоположность великому Афанасию почти на всех пунктах, от темперамента до внешности включительно. Василий страдал всю жизнь; Афанасия, этого «человечка», природа одарила видимо несокрушимою крепостью телесных сил. В своей бурной жизни из 45 лет епископства целые 17 ½ лет он провел в изгнаниях (в бегствах), обошел тогдашний свет от Рейна до границ Нубии, по целым годам скрывался в безлюдных пустынях, в монашеских хижинах, травимый сыщиками Констанция, и, несмотря на все это, дожил до 75 лет. Василий, как растение, прикрепленный к месту, а иногда – и к одру болезни, не бывав в изгнаниях, едва дожил до 50 лет.

Меланхолическому Василию Афанасий противостоит как холерик. То немногое, что о нем известно лично, рисует его не взаперти своего кабинета, а среди народа. Смело он идет навстречу опасности, почти заигрывает с нею. Всем известен тот анекдотический рассказ, как нагоняемый шпионами Юлиана, он приказал своим гребцам повернуть и плыть им навстречу, и на вопрос сыщиков: «не видели ли они Афанасия», сказал им: «видели, вы скоро нагоните, если поспешите», и отправил их, таким образом, искать его по ложному следу. Светлы были впечатления, вынесенные Афанасием в первую пору его мужества: император, изгонителя ставший христианином, и Никейский собор – эта генеральная битва с ересью и блестящий триумф над нею. И это, по-видимому, сообщило его холерической натуре ту бодрость, тот закал, которого он не терял во всю жизнь. Самые мрачные невзгоды своего времени Афанасий перцепирует иначе, чем Василий: этот страдает, Афанасий – скорее негодует, и в наносимых беспощадных ударах арианам слышится совсем не уныние: он в их действиях усматривает и комическую сторону, и сатирически преувеличивает до карикатуры. Бодрый и подвижный, Афанасий создан быть борцом решающих битв, вождем сплоченной вокруг него рати. Василий выглядел скорее организатором и администратором, с трудом и грустью разбирающимся в впечатлениях своей усталой эпохи, он еще только собирает рассеянное бурями стадо. *«Не бойся малое стадо», яко благоизволи Отец ваш дати вам царство!», (Лк.12:32).* Таков ободряющий девиз целой жизни великого Афанасия.

Василий только с верою и мольбою обращает свой взор к небу – от развевывающейся перед его взором картины этой азийской «vupsilon;κτοmicron;μoχίa», ночной морской битвы, в которой и буря, и неумелость и злонамеренность кормчих производят такое крушение кораблей, такую бестолковую суету, что человеку невозможно предвидеть её исхода.

Задача, которую взял на себя Василий, скромная и негромкая, как всякое дело собирателя, была из очень нелегких. Еще до 370 г., будучи пресвитером, Василий на деле управлял церковью от имени Евсевия. Он вступил на свою кафедру, как избранник своего клира и лучшей части своего народа; но подонки кесарийской черни и значительная часть епископата, вероятно знавшая, что эта тощая рука крепко возьмет церковное кормило и поведет дела с твердостью истинного князя церкви, – была против него. Чуть ли не большинство одного голоса, для подачи которого явился в Кесарию больной, почти столетний старец, отец Григория Богослова, епископ назиянзский Григорий, решило выбор в пользу Василия. Недовольные епископы прямо порвали сношения с своим новым митрополитом, и нужно было немало времени и труда, чтобы уладить эту домашнюю схизму.

Между тем, Валент начал уже апостольствовать в пользу омиев и ариан более решительного оттенка. Изгнание Мелетия почти совпало с избранием Василия на кафедру. Политика Валента состояла в том, что он являлся в ту или другую местность, употреблял все свое личное влияние, чтобы сплотить епископов в пользу омиев; не поддававшихся он отправлял в ссылку. Таким образом, он давил на отдельные единицы, которые одна за другою или изменяли делу никейской веры или были устраняемы.

Нужно было этой опасности противопоставить твердую мощь строгого, организованного единства. Нужно было, чтобы Валент столкнулся не с отдельными единицами, а с целою церковью. Между тем, эта церковь была еще искомое, а не данное на востоке. Новоникейцы представляли дроби, не сплоченные в единство целого. Это были сочувствовавшие одна другой группы, которые, однако, могли менять свое положение. Союз с Афанасием и западною церковью для самих епископов имел бы то важное значение, что они не так легко порывали бы общение с теми, кто принадлежит к такому авторитетному целому. Теперь же, когда церковная жизнь в Азии дробилась на множество мелких ручейков, и еще не было ясно, которому из них принадлежит будущее, которое из этих течений идет по тому руслу, в котором сольются все потоки, каждый епископ видел в другом единицу не большей исторической значимости,

чем и он сам, и обособлялся от других по поводам далеко не первостепенной важности.

Задача Василия В. была 1) сплотить и очистить внутренне разнородные, слабо связанные между собою остатки василиан, составлявшие мелетианскую партию, и 2) получить признание её православия совне.

1) Трудность первой половины задачи объясняется из того, что единство догматических убеждений мелетиан было крайне относительное. Здесь были люди настолько преданные никейской вере, что им и сам Василий казался подозрительным. Эти гиперортодоксалы не хотели слышать ни о каких компромиссах с тем, что они признавали арианством, и требовали проповеди никейской истины открытой и во всей полноте и широте её. Крайнею вершиною своею эта группа уходила уже в савеллианство (Атарвий неокесарийский). С другой стороны, были здесь люди, которым всего дороже была «золотая середина», ἡ μέσση ὁδός, в виде ὁμολογῶμεν ὁμολογῶμεν ὁμολογῶμεν ὁμολογῶμεν и «веры 97 отцов». Эти лица, большею частью вышедшие из лагеря полуариан (вроде Евстафия севастийского), или не хотели принимать слова «ὁμολογῶμεν ὁμολογῶμεν ὁμολογῶμεν ὁμολογῶμεν» (таких было, впрочем, немного), или же – и такие представляли большинство – не могли победить в себе старой полуарианской закваски и не решались исповедывать Св. Духа Богом, отказывались от этого учения, если не по смыслу, то по букве. Дополните еще, что формирующаяся партия новоникейцев окружена была омиями решительного оттенка и в руках последних была политическая сила, что за каждый неосторожный шаг в направлении к никейскому православию они могли наказать изгнанием, и вы поймете, как осторожно должен был двигаться и от природы нерешительный Василий. Ортодоксалы хотели идти слишком быстро, и, примкнув к ним, Василий подвергался опасности потерять для дела православия бывших полуариан. Эти шли слишком медленно, и действуя с ними, Василий подвергался нареканию от первых. Все терния его церковного положения дали себя знать ему слишком скоро, – в первый же год его епископства.

Церковная жизнь Каппадокии в то время представляла нечто весьма похожее на западнорусские и католические фасты. Ко дню памяти святого, чтимого в известной местности, епископ рассылал приглашения к соседним епископам и уважаемым лицам. На праздник собиралось обыкновенно много народу и самым естественным образом составлялся и провинциальный собор. В Кесарии и ее окрестностях праздновали 7-го сентября память мученика Евпсихия. В 371 г. к этому дню собралось

постановлений Александрийского собора 362 г., т. е. от вступавших с ним в общение требовал только никейского символа и дополнительной анафемы на тех, которые признают Св. Духа тварью, и разрыва общения с ними. До положительной стороны, до исповедания Св. Духа Богом, он своих требований не доводил, и сам воздерживался от публичного проповедания этого учения, хотя в частных сношениях выражался категорическим образом. Зато подведомым ему епископам и хореепископам, которых арианствующие считали слишком маловажными особами для того, чтобы поднимать войну против них, Василий дал негласное разрешение проповедывать это учение и частно и открыто. Такое поведение, которое для ревнителей было слишком политично и казалось по меньшей мере трусостью (*δερσιον;ιλία*, Gr. Naz. ep. 5826), *угрожало оттолкнуть от Василия среду, дотоле ему сочувственную, из которой чаще всего выходят ревнителю, – каппадокийское монашество, и затем – представить его в ложном свете лицам, менее его знавшим, представителям никейского православия.*

Но к счастью, на то благоговейное уважение, которое Василий питал к Афанасию, как отцу православия, геройски боровшемуся за него в продолжение всей жизни, Афанасий отвечал полным доверием к православию Василия, несмотря на все различие их отношений к Мелетию и Павлину. Поэтому, когда кесарийские или вероятнее каппадокийские монахи (Athanas.: *περσιον;ρι τῶν μονιχων;ναζόντων, τῶν ερσιον;ν Καισαρπερσιον;ία*) свою оппозицию епископу заявили так громко, что слух о ней дошел до Афанасия, он, с отличавшей его решимостью, немедленно ответил ревнителям выговором. Он сказал им, что истинный раб Божий Василий стоит за истину нимало не слабее их, но для немощных он является немощным, чтобы приобрести немощных; что Василий есть «гордость церкви, ὡς καύχημα τῆς εрσιον;κκλησίας εрσιον;στί, и они должны благодарить Бога, давшего Каппадокии такого епископа, какого бы желала себе всякая страна». Эта уверенность в Василии обрисовывает перед нами высокий ум и характер Афанасия, так как подобное отношение к восточным епископам было далеко не заурядно, и еще в 377 г. на соборе в Риме пред Дамасом, в присутствии послов Василия, преемник Афанасия, Петр александрийский, не затруднился лиц высокочтимых Василием, Мелетия и Евсевия самосатского, обозвать арианами, за что и получил от одного из послов, пресвитера Дорофея, ответ пропорционально резкий.

Из биографических подробностей в жизни Василия для его дела имеет значение его столкновение с гражданской властью. Валент попытался было повлиять на Василия в пользу арианства сперва чрез посредство

епископа Евиппия, Домиция Модеста (praetectus praetorio per Orientem, в своем роде замечательный сын своего времени: при Константии он был comes Orientis и христианин, при Юлиане – praefectus urbis Costantinopolitanae и язычник, при Валенте – опять pf. urbis Cpt. и pf. praetorio per Orientem и христианин) и своего метр-д’отэля (praepositus coquoꝝ) Демосфена, – но без всякого успеха. Угрозы префекта Василий выдержал так твердо, что внушил ему самому уважение, и Модест прямо заявил Валенту, что кесарийский епископ не из тех натур, на которых можно действовать подобными средствами: нужно или прибегнуть прямо и без прикрас к грубому насилию, или же оставить его в покое. Сам Валент в бытность свою в Кесарии 6 января 372 г. посетил церковь Василия и даже принес свое приношение к жертвеннику. Масса народа, присутствовавшего в церкви, величаявая стройность богослужения и томительная минута неизвестности, примет ли Василий дар царя, с которым он не состоит в общении, подействовали на Валента так, что он едва не упал в обморок. Василий был настолько великодушен, что пощадил государя от этого оскорбления. Частная беседа с ним укрепила это благоприятное впечатление, и Валент выехал из Кесарии, оставив, как говорят, царственный вклад в пользу Василиады, огромного благотворительного заведения, строившегося Василием. Впоследствии был заготовлен декрет об изгнании Василия, но болезнь императорского принца, Галаты, заставила отменить его исполнение, и затем Валент давал Василию уже почетные поручения – вроде рукоположения епископов в Армении.

К влиятельному Модесту Василий после не раз обращался с просьбами в дружественном тоне. А столкновение Василия с дядею императрицы Евсевием, vicarius Ponti, из-за права убежища (374 или начало 375 г.), показало, что кесарийский епископ пользуется такою любовью масс народа, что затрагивать его даже небезопасно. Евсевий потребовал Василия к своему трибуналу в Кесарии и держал себя необыкновенно грубо. Но вспыхнуло уличное восстание. Мастерские императорских фабрик, т. е. оружейники и ткачи, вооружившись чем попало, чуть не поголовно явились к трибуналу. Из грозного судьи Евсевий превратился в смиренного просителя, и мог считать себя счастливым, когда Василий успокоил взволнованную массу, и ему, викарию, удалось выбраться из Кесарии целым.

Все это если не вполне гарантировало Василия против интриг при дворе, то сделало его положение на кафедре более крепким, чем других епископов. Изгнан был Мелетий, изгнан и Евсевий самосатский, но

Василий изгоняем не был, оставался на кафедре всю жизнь и для своих единомышленников был что одинокий маяк среди темной ночи. Все заинтересованные церковными делами к нему, как естественному посреднику, направляли свои письма.

2) Внешним средством для упрочения взаимного единения мелетиян Василий В. признавал церковное общение с западом, – путь, намеченный уже предшествующею историю. Результаты, которых ожидал Василий В. от этого общения, были следующие:

а) В массе символов, изданных на востоке в разное время после Никейского собора, нелегко было разобраться и богослову, а простому верующему тем более. Общение с арианами, пререкание соборов, подорвало в верующих доверие к своей иерархии, и, не умея разобраться, кто из епископов православный и кто арианствует, масса требовала внешнего надежного признака для своего руководства в этом важном решении. Таким критерием и представлялось общение с западными, так как народу было известно, что на западе ариане не имели силы.

б) Раз, по указанию западных, масса пойдет за известными вождями, пробудится корпоративный дух и в самих епископах. Они поймут, за какую группу будущее. До сих же пор каждый считал и себя центром приблизительно такой же важности, как и всякого другого. За множеством отдельных мелких течений не видно было того основного русла, по которому направляется жизнь церкви. От этого епископы и по причинам неважным прерывали общение со своими собратьями.

в) Когда церковь явится фактически как солидарное единство, она и для самих противников представит внушительную силу (до сих пор «омии» нередко производили успешное давление на отдельных разрозненных епископов), и правительство, может быть, прекратит преследование. Во всяком случае на стороне гонимых будет нравственная поддержка западной церкви, которая может повлиять на Валентиниана I, а через него и на Валента.

Для осуществления этого плана Василий В. желал от запада следующего: несколько западных епископов, осторожных, умеренных и опытных (Лукифер каларисский доказал, что от слепых ревнителей на востоке добра ждать нельзя), без огласки, которая подняла бы омиев, придут на восток, изучат положение дела на месте и, не предъявляя требований, при данных обстоятельствах не выполнимых, вступят в церковное общение с теми восточными епископами, в православии которых убедятся.

С надеждою на полный успех вести отношения с западом можно было

только при содействии Афанасия В. Василий В. (зимой 371–372) обратился к Афанасию с просьбой – новым великим подвигом завенчать свою славную жизнь: а) содействовать умиротворению востока, послав и от себя на запад кого-нибудь из клира своей церкви вместе с посланцем Василия, б) своим личным влиянием устранить разделение православных в Антиохии. Он ясно высказал свою особую точку зрения на антиохийские дела: будущее принадлежит той церкви, во главе которой стоит не Павлин, с которым имеет общение Афанасий, а Мелетий, с которым Афанасий не имеет общения, но за которым – весь восток и сам Василий. Павлиниане должны слиться с мелетианами, как ручеек с великою рекою.

Не имея общения с Мелетием, Афанасий отклонил от себя прямое участие в сношениях с Римом, но благословил это начинание Василия. Великий александрийский святитель согласился войти в общение с Мелетием, но под условием, чтобы первый шаг сделан был со стороны самого Мелетия (в 363–364 г. когда Афанасий В. был в Антиохии, Мелетий отнесся к нему холодно и не вступил с ним в общение). Но встретившиеся сначала трудности и последовавшая вскоре (2 мая 373 г.) смерть Афанасия В. воспрепятствовали осуществлению этой программы.

Сношения с Римом велись в четыре приема: в 372, 372-м же, 376 и 377 гг.

1) Весною 372 г. с диаконом Дорофеем Василий В. отправил послание на запад. Дамас римский ответил довольно сухо, некоторые другие западные епископы, напр. Валериан аквилейский, – сердечно.

2) С подателем ответных писем с запада, медиоланским диаконом Сабином, в конце 372 г. Василий отправил от имени 32 епископов (первым назван Мелетий антиохийский, вторым – Евсевий самосатский, третьим – сам Василий) второе послание, в котором в самых трогательных чертах описывал положение восточной церкви. Но Рим, которого эти бедствия ближайшим образом не касались, был не особенно расположен утверждать братию свою, и Дамас ответил на призыв Василия ледяною душою, отослав ему обратно послание восточных с пресвитером Евагрием (373 г.). Глубокие богословы Рима, $\omicron\iota\sigma\tau\epsilon\sigma\iota\acute{\alpha}\kappa\rho\iota\beta\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\omicron\iota$, остались недовольны образом выражения Василия и прислали форму, как следует писать в Рим. Ее на востоке должны были переписать буквально, подписать, да и отправить в Рим – не с каким-нибудь диаконом, а с депутациею из наиболее почетных епископов, чтобы создать таким образом приличный повод ($\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\prime\lambda\rho\acute{\omicron}\sigma\omega\lambda\omicron\mu\iota\sigma\tau\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\upsilon\acute{\alpha}\phi\omicron\mu\iota\sigma\tau\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\prime\rho\mu\eta\nu$) и для западных – с своей стороны послать на восток епископов. Этот этикет в Риме расписывали в такое время, когда на

востоке положение мелетиян было особенно тяжело: епископы не решались побывать на празднике у соседа за какую-нибудь сотню верст из опасения, что за эти 3–4 дня арианствующие заместят их кафедру своим человеком.

Василий В. был между жизнью и смертью в тяжелой болезни, когда получил такой ответ Дамаса. Такое отношение Рима глубоко его огорчило и он решил было бросить мысль о сношении с западом и ответить от себя Дамасу, что надменность – еще не величие; что не следовало огорчать людей, и без того приниженных бедствиями; что Дамас слишком горд своим высоким престолом, чтобы выслушать простую и нелестливую речь людей, стоящих ниже его, и оттого совсем не понимает положения церковных дел на востоке, и принимая в свое общение всякого, кто подписывает никейский символ, только увеличивает восточную путаницу. Лица, спорящие между собою по догматическим вопросам, ссылаются на союз с Римом. Пусть же в Риме, наконец, выберут одну из многих восточных партий, с какою желают быть в общении, и затем полагаются на её суждение, чтобы не вступать в общение и с её противниками.

3 и 4) Союз Дамаса с Павлином выяснялся все более и более. Однако Василий В. не ответил в Рим так, как предполагал в 373 г. Друзья его упростили еще два раза написать на запад. Эти послания в 376 и 377 гг. были доставлены в Рим с пресвитерами Дорофеем и Санктиосимом. В последнем послании содержалось категоричное требование, чтобы павлиниане отказались от общения с маркеллианами. Это послание было рассмотрено на соборе Римском 377 г., на котором присутствовал и Петр александрийский (вытесненный из Александрии арианином Лукием). Петр в присутствии Дамаса не стеснился Мелетия и Евсевия самосатского обозвать арианами. Дорофей ответил на это Петру пропорционально резко. Тем не менее, ответ собора (*Illud sane miramur* и *Non nobis quidquam*) был настолько благоприятен, что в сентябре–октябре 379 г. Антиохийский собор, на котором было до 150 (146–153) епископов новоникейцев под председательством Мелетия, подписал эти римские послания, и таким образом общение с западом стало совершившимся фактом. Но Василий В. не дожид до этого события: как и Моисей, он довел свой народ только до границы земли обетованной. Василий В. скончался 1 января 379 г., оплаканный кесарийцами без различия состояний и даже вероисповеданий (и язычниками, и евреями).

Таким образом, Василию не суждено было завершить задачу своей жизни с полным успехом. Антиохийский раскол не разрешился в единство. Союз с западом осуществился лишь после его смерти. Но он был

подготовлен Василием. А главное, он способен был как никто приобрести мелетианам доверие великого Афанасия, и этот, умирая не в общении с Мелетием, смотрел с благословением на эту группу и видел в ней не врагов, а истинных друзей своего дела. Эта точка зрения обязывала даже и самого его преемника. И Петр, судивший о Мелетии и Евсевии самосатском так резко, состоял в церковном общении с Василием. Еще более сделал он для укрепления мелетиан на самом востоке. Он действовал в союзе с лучшими епископами, вроде Евсевия самосатского, Пелагия лаодикийского, Амфилохия иконийского. Зорко следил он за положением дел не только в Понте, Галатии, Армении, но и в Килинии и в Ликаонии. Лишь только открывалась вакантная епископская кафедра, Василий ревностно заботился о том, чтобы ее не захватили ариане и нередко замещал ее кем-либо из своего клира, который считался справедливо рассадником превосходных епископов. Он же вступил в общение с православными епископами Ликийскими и, таким образом, нанес удар сплоченному асийскому союзу арианства. Иногда Василий ошибался в людях. Его дружба с Евстафием севастиийским, который, наконец, отделился от него, была тернием его жизни. Но и здесь оправдалась его общая точка зрения. Даже ревнители до последней возможности поддерживали союз с Евстафием благодаря посредству Василия. И если бы он не решился быть немощным для немощных, то едва ли можно и сомневаться, что союз новоникейцев, в 379 г. представлявший собою почтенную силу в 150 епископов, раздробился бы еще в самом начале на мелкие партии.

Между тем как на востоке православие укреплялось с столь заметным успехом, столица восточной империи, Константинополь, находилась в руках, «омиев» (27 янв. 360 – + май 370 – Евдоксий, с 370 г. Димофил). Православие было здесь в крайнем упадке. Задача православных на востоке состояла в том, чтобы стать твердою ногою в Константинополе. Этот подвиг выпал на долю св. **Григория Богослова**.

Сердечный друг Василия, несколько старший его возрастом. Григорий был в 372 году рукоположен епископом в Сасимы. Сасимы лежали в 32 милях от Тиан (в 44 верстах) и по состоявшемуся в 371 г. разделению Каппадокии на две (гражданские) провинции причислены были к Каппадокии II. Рукополагая епископа сасимского, Василий В. фактически заявлял свое митрополитанское право и над Каппадокиею II, которое у него оспаривал Анфим, епископ тианский.

В византийской империи финансы были всегда не в порядке (как и у нас в России). Финансовая система совпадала с индиктионами. Когда у нас

составляют государственные росписи, то распределяют баланс годовых доходов и расходов; дефициты стараются всячески покрыть. В Византии императору представлялись счета необходимых предстоящих годовых расходов, император утверждал и передавал это дело четверем префектам, чтобы сообразно с определенными расходами добыты были доходы. Префекты, разделив общую сумму расхода на 4 части, передавали диэцезальным начальникам и т. д. в нисходящем порядке до начальника епархии. Чем больше было епархий в диэцезе, тем больше приходилось дробить общую сумму расхода, но установилось почему-то странное воззрение, что тогда и податей можно собрать больше, когда провинций будет в диэцезе больше. С этим обстоятельством связана вся неприятная для Василия В. история. В 371 г. Каппадокия была разделена на две (гражданских) провинции: в Тиане епископом был Анфим, в Кесарии – Василий. Но Анфим надеялся быть самостоятельным митрополитом, если его епархия будет платить отдельно от Кесарии подати. Произошел между ними спор о границах митрополии. На границах митрополии находилась гора св. мученика Ореста, с которой кесарийская кафедра получала доходы. Анфим захватил ее чуть ли не с бою и объявил себя митрополитом. Василий старался удержать единство митрополии и, чтобы доказать это фактически, поставил епископа в пределах Анфима, в ничтожный город Сасимы, и пожертвовал для этой цели Григорием Богословом, выражаясь при этом, что для него весь мир был бы достойнейшею епископиєю. И это обстоятельство испортило всю жизнь Григория Богослова. Для характеристики отношений между Анфимом и Василием В. следует прибавить еще одно. Чтобы оправдать себя, Анфим говорил, что не следует платить дани неправославным, (разумея под ними Василия В.), и хотел захватить Кесарию. Анфим не был арианином и естественно предположить, что он стал на точку крайних монотеистов в духе Савеллия. Но домашний этот спор скоро улегся, и между ними восстановились дружественные отношения.

Но жизнь в Сасимах оказалась невыносимой для такой созерцательной природы, как Григорий Назианзин. Сасимы – это была станция, где сходились три почтовые дороги, жалкое селение с неизбежно пылью, стуком экипажей и шумом извозчиков. Этот временно проживавший в Сасимах народ и представлял собою большинство здешнего населения. К тому же Григорий спору между Василием и Анфимом не придавал важности, так как в нем не было догматической почвы. Поэтому Григорий оставил Сасимы, не совершив здесь никакого иерархического действия, а потому он не считал себя и

впоследствии связанным с этою епископиею. До смерти своего отца – старца, епископа назианзского Григория, он разделял его труды по управлению епископиею, а затем (в 375 г.) удалился в Селевкию исаврийскую. Григорий был тяжело болен, когда в 379 г. дошла до него туда печальная весть о смерти глубоко им любимого Василия. Он лишен был утешения быть на его погребении и лишь впоследствии почтил своего друга блестящим похвальным словом. В том же 379 г. влиятельные мелетианские епископы (или согласно прямой воле Василия, или по крайней мере в духе его церковного плана) упросили Григория отправиться в Константинополь.

Прибыв туда, Григорий начал проповедовать в доме одного своего родственника, впоследствии обращенном в храм, под именем «Анастасия» (Ἀναστασία – воскресение православия), и выполнил свою задачу скоро и блистательно. Получив одинаковое образование с Василием В., но менее античный по вкусу, он отличался большим красноречием, требовавшим меньшей литературной подготовки в слушателях. Эффектное красноречие Григория более отвечало вкусам века, чем классически строгий стиль Василия. Догматические слова Григория приобрели ему имя Богослова. Все более и более народа сходилось слушать славного проповедника. Ариане поняли всю опасность от деятельности Григория Богослова и всеми силами старались ему противодействовать: подсланы были убийцы, но попытка не удалась; они вторгались насильно на богослужебные собрания, буянили, сами же жаловались и обвиняли Григория в нарушении общественной тишины. Но он твердо отстоял себя и православие.

Но более всего огорчений Григорий Богослов перенес от Петра александрийского, натуры узенькой, который не мог отказаться от своего предубеждения, что в Константинополе – все ариане, тогда как в переписке с ним Петр считал его вполне православным и признавал его епископом константинопольским. Так его понимал и Григорий. В это время явился в Константинополь своеобразный философ Максим (киник), носивший два имени: 1) латинское Maximus и 2) египетское – Ἦρων. Максим ревностно посещал богослужения, и Григорий видел в нем подвижника и произнес даже в честь его слово. Но что же вышло? В одну ночь, когда Григорий был болен, разнесся слух, что в церковь явились епископы из Египта и по влиянию Петра рукополагают Максима во епископа константинопольского. Православные вторглись в церковь, рукополагающие и рукополагаемый со стыдом убежали, хотя хиротония не была еще окончена; оканчивали ее в частном доме какого-то флейтиста.

Григорий Богослов теперь отозвался очень резко об Ироне, сказав, что Максим не сделался ничем: ни епископом, ни философом, ни стриженной собакой. Максим никогда не стригся; но так как, на основании слов ап. Павла: (если муж растит волосы, то это бесчестие для него (1Кор.11:14)), христиане стыдились больших волос, то при посвящении (даже в малую фелонь) волосы обстригались; духовные лица носили короткие волосы, как ныне армянское духовенство; длинные волосы считались предосудительными для простых христиан и тем более для духовных лиц. Потерпевши в Константинополе неудачу, Максим отправился в Египет и требовал у Петра, чтобы он уступил ему свою кафедру или дал другую. Потом он отправился в Рим. Дамас не хотел его слушать и даже заподозрил его не епископство, а прямо христианство: «да христианин ли он?», называя его *comatus* (носящий волосы) ²³⁶.

Между тем 24 ноября 380 г. прибыл в Константинополь император Феодосий. Новый император представляет интерес уже в том отношении, что по случаю болезни он принял крещение от Ахолия фессалоникского в год вступления на престол, тогда как другие императоры крестились в год своей смерти. Испанец родом, он был православным по рождению и воспитанию. Вступив на престол, он объявил Димофилу, чтобы тот или принял никейский символ или оставил кафедру. Димофил поступил вполне достойно епископа, он объявил, что власть императора простирается на церкви, как здания, и перенес свои богослужения за городскую черту, представлявшую ряды столбов. Сам император, под прикрытием солдат, ввел Григория Богослова в храм св. апостолов (хотя св. София была уже и освящена, но кафедрой считался храм св. апостолов).

Но Григорий не довольствовался признанием со стороны императора и желаниями народа, а требовал церковного решения вопроса о константинопольской кафедре. Действительно, было объявлено о созвании собора в Константинополе, хотя западные епископы желали, чтобы он созван был в Александрии.

Второй вселенский собор

Уверение, что второй вселенский собор созван против македониан, не достаточно имеет оснований. По шаблонному убеждению, принято думать, что вселенские соборы созывались непременно по поводу ересей, и за неимением в данном случае какой-либо определенной ереси, связывают этот собор с ересью Македония. Собрание второго вселенского собора было обусловлено отчасти некоторыми догматическими вопросами (по поводу ариан), а главным образом практическими вопросами, именно: а) вопросом о замещении константинопольской кафедры и б) выяснением дела об антиохийской кафедре.

Собор Константинопольский состоялся в мае–июне 381 г. По составу своему это был собор восточный. Мелетий антиохийский председательствовал. Тимофей александрийский прибыл позже. Ахолий фессалоникский, чтобы доказать свою принадлежность к западной системе церквей, отправился на собор в Рим (бывший несколько ранее Константинопольского) и в Константинополь явился лишь перед концом заседаний.

Из дел, которые подлежали рассмотрению собора, выдаются: а) вопрос о замещении константинопольской кафедры, б) антиохийские дела и в) отношение к арианству.

Первые два вопроса фактически сплетаются в один.

а) При опытном руководстве Мелетия дела собора сначала шли весьма мирно. Вопрос о признании Григория епископом константинопольским, как и следовало ожидать, прошел без всяких возражений. О Максиме кинике собор постановил, что как Максим не есть епископ (следов. его *ordinatio* признана *invalida*), так и все им рукоположенные не имеют иерархических степеней.

Эти оба решения в будущем вели к между церковным пререканиям. аа) Когда эдикт о созвании собора Константинопольского был издан, Дамас настоятельно рекомендует Ахолию – позаботиться, чтобы на этом соборе кафедра константинопольская была замещена лицом безукоризненным и не допускать перемещения на нее кого-либо с другой кафедры.

бб) Вскоре затем в новом послании к Ахолию Дамас о Максиме отзывается в самых черных красках, как о лице, которое никак не может считаться законным константинопольским епископом. Но на римском соборе взгляд на Максима совсем изменился: в его хиротонии усмотрели

лишь тот недостаток, что она совершена была не в церкви; но эту неправильность извинили тяжелыми временами (гонение от ариан), признали Максима законным константинопольским епископом и отправили ходатайство к Феодосию об утверждении Максима в этом сане.

Однако вихрь в константинопольском деле поднялся не с запада, а с востока: возникло дело антиохийское.

б) Во время собора скончался св. Мелетий и на соборе тотчас был поставлен вопрос об его преемнике.

Для разъяснения этой истории важно знать, в каком положении стояли друг к другу Мелетий и Павлин в 381 г.

аа) Сократ (Socr. h. e. V, 5, и за ним Soz. h. e. VII, 3) утверждает, что между мелетианами и павлинианами в Антиохии состоялось соглашение, что по смерти одного из епископов оставшийся в живых будет признан епископом всех православных в Антиохии; что с 6-ти пресвитеров с той и другой стороны, имевших шансы быть избранными во епископа, взята была клятва не принимать епископского сана, но предоставить кафедру оставшемуся в живых; что в числе давших эту клятву был и (мелетианский) пресвитер Флавиан.

бб) Но несомненно, и Сократ, и Созомен – историки не без романизирующей (в папистическом смысле) тенденции. И мы знаем действительно, что итальянские епископы (собор аквилейский 380 (381), Quamlibet; собор итальянский – Амвросиев 381. Sanctum) желали, чтобы или между Павлином и Мелетием состоялось соглашение, или, в крайнем случае, кафедра по смерти одного предоставлена была оставшемуся в живых, – и с ходатайством об этом обращались к Феодосию. Но итальянские отцы совсем не говорят ясно, чтобы такое соглашение уже состоялось между самими сторонами.

вв) Феодорит кирский (Theodoret. h. e. V, 3) – историк несомненно мелетианствующий; но дела антиохийские он имел возможность знать наилучшим образом. Он рассказывает, что когда (после 27 февр. 380 г.) в Антиохию прибыл magister militum Сапор, чтобы по императорскому указу, отобрав церкви у ариан, передать православному епископу, он встретился с затруднением: в Антиохии три епископа, несомненно не ариане, считали себя православными: Мелетий, Павлин и аполлинарист Виталий. Но пресвитер Флавиан вопросами, предложенными Павлину и Виталию, сделал крайне сомнительным во мнении Сапора их право на честь – считаться православными. А Мелетий предложил Павлину управлять паствою вместе, чтобы оставшийся в живых стал единственным потом епископом. Но Павлин не согласился на это, и Сапор передал

церкви Мелетию.

гг) Нужно признать, что прав Феодорит, а не Сократ. Григорий Богослов в речи на соборе ничего не говорит о подобном договоре и после не укоряет ни отцов за нарушение обязательства, ни Флавиана за клятвопреступление. Не слышно подобного укора и со стороны западных. Это молчание веско ²³⁷.

Итак, никаких формальных препятствий к замещению кафедры по кончине св. Мелетия новым епископом не существовало. Но св. Григорий Богослов, как идеалист, видевший везде не действительных людей с их слабостями и недостатками, а христиан, стремившихся к совершенству, выступил с предложением довольно неудобным: он заговорил в духе любви и мира, утверждая, что миролюбие должно царствовать во всем, и предлагал признать Павлина истинным епископом антиохийским. Предложение было таково, что большинство отцов собора было недовольно и не хотело и слышать об этом: это значило бы уступить западу, тогда как свет и вера Христова – с востока; это значило бы оскорбить память св. Мелетия, бросив тень подозрения на его церковное положение.

Григорий Богослов исходил из начала высокого; но и восточные отцы имели основание стоять за свою точку зрения. аа) Поползновения Рима были действительно властолюбивы. бб) Отношение Дамаса к Василию В. всего менее могло приобрести западным сердечную привязанность восточных. вв) Павлин, видимо, был человек далеко не симпатичный, и в отношении к Мелетию держал себя с высокомерием, третируя его как арианина. гг) Вообще западные, попадавшие на восток, имели слабость держать себя с проконсульскою важностью в отношении к востоку. Напр. Иероним, который своим значением весьма немало обязан тому, что был учеником восточных богословов, позволял себе, однако, говорить о таком времени, когда на всем востоке было только два человека православных: Павлин да Епифаний (кипрский). – Итак, оба пункта, которые отстаивали восточные: достоинство восточной церкви пред лицом западной, и достоинство мелетиан, как епископов православных, имели право на защиту и нуждались в ней.

Но своим «не мелетианским» образом действия по антиохийскому вопросу св. Григорий оттолкнул от себя сочувствие восточных. Между тем прибыли египтяне и македоняне и – опротестовали перемещение Григория, епископа сасимского, на кафедру константинопольскую, ссылаясь на сап. Nicaen. 15, Antioch. 21. Они были настолько откровенны, что конфиденциально высказали Григорию, что против него лично не

имеют ровно ничего и у них нет даже своего кандидата на константинопольскую кафедру; но поднимают они этот вопрос, чтобы сделать неприятность восточным. Из этих последних многие уже не поддерживали св. Григория.

Видя, что дело приняло такой оборот, Григорий заявил отцам, что если из-за него возникают затруднения для церковного мира, то он готов быть вторым Ионою: пусть бросят его в море. Он рад удалиться на покой, которого требует и его расстроенное здоровье (в самом деле, он 31 мая составил уже свое духовное завещание). Эта просьба об увольнении была наконец принята императором и собором, и св. Григорий, в трогательном слове простившись с отцами собора и паствою, оставил Константинополь с светлым сознанием, что для мира церкви он пожертвовал всем, но и с грустью, потому что многие из паствы его искренно любили и он сам привязался к ней всем сердцем. Григорий усматривал в следующем причинах своих не устроившихся отношений к константинопольской кафедре: а) для некоторых он представлялся неудобным как епископ столицы потому, что у него не было вельможного тона и аристократических привычек; б) другие были недовольны им потому, что находили его слишком мягким: он не воспользовался переменою внешних обстоятельств и «ревностью самодержца» для того, чтобы отплатить арианами злом за то зло, которого натерпелись от них, в эпоху их владычества, православные на востоке; наконец в) некоторым епископам «двоеславным» (τῶν ἀμφιδόξων), колебавшимся между тою и другою верою, он был неприятен как неумолкаемый проповедник той истины, что Св. Дух есть Бог. Это были, очевидно, остатки сторонников «золотой середины», которые и теперь хотели бы сладкий источник никейской веры мутить соленою примесью своих учений.

Преемником св. Мелетия избран был пресвитер Флавиан. На константинопольскую кафедру рукоположен был Нектарий, сенатор киликийский. Он был еще только оглашенным. Созомен (VII, 8) рассказывает, что в список кандидатов Нектарий внесен по желанию Диодора тарсского, к которому он зашел пред отъездом в Тарс. Почтенная наружность Нектария произвела на Диодора, который в эту минуту был занят именно вопросом о кандидатах, самое выгодное впечатление. Нектарий записан был последним в списке кандидатов, но император, может быть, знавший его как сенатора, остановился именно на нем. Епископы неохотно согласились на избрание оглашенного. И Нектарий еще в белой одежде новокрещенного провозглашен был нареченным епископом константинопольским. Впрочем, он был близок давно к

Василию В., который знал его с самой лучшей стороны, как христианина.

в) Все остальные деяния этого собора – тайна, ибо актов не сохранилось, за исключением разве сопроводительной грамоты к императору Феодосию об утверждении канонических постановлений. Догматическая деятельность собора исчерпывается постановлениями против существовавших ересей.

Собор Константинопольский постановил (пр. 1): не отрекаться (μη ἄθεψιλον;терψιλον;ἴσθα) от веры 318 отцов, в Никее вифинской сошедшихся, – она должна оставаться в полной силе (μένεψιλον;iv εψιλον;κεψιλον;ίτην kυψιλον;ρίων), – и анафематствовать всякую ересь и в особенности (α) евномиян или аномиев, (β) ариан или евдоксиян, (γ) полуариан или духоборцев, (δ) савеллиан-маркеллиан и (εψιλον;) фотиниан с (ζ) аполлинаристами.

Обыкновенно представляют, что вселенский второй собор имел свою специальную цель – осудить македониан-духоборцев: из собственного правила собора видно, что он македониан имеет в виду лишь наряду с другими еретиками. Отношения собора к македонианам выразились в следующем. Духоборцев пригласили на собор, и их явилось 36 епископов с Элевсием кизикским во главе. Это был старый борец против ариан, одна из выдающихся сил василиан в Селевкии в 359 г. Отцы собора, напоминая полуарианам их депутацию к Либерию, предлагали им принять никейскую веру; но те заявили наотрез, что они скорее пойдут в чистое арианство, чем примут omicron;μomicron;omicron;ύomicron;ς и их отпустили из Константинополя. Это была застывшая в своей переходной форме партия «золотой середины».

Памятником положительной догматической деятельности второго вселенского собора служит никео-цареградский **символ веры**, употребляемый при богослужении как у нас, так и у римско-католиков.

Вопрос о происхождении его в последнее время на западе получил постановку почти отрицательную.

I. Прежние ученые (Neander, Gieseler) утверждали, что наш символ есть новая редакция текста никейского символа, произведенная на самом Константинопольском соборе (Григорием нисским по поручению собора).

1) Но, – возражают (Harnack), – «в символе константинопольском 178 слов, и из них только 33 общи с никейским; в тексте, сравнительно с никейским, сделано 4 опущения, 5 стилистических изменений и 10 прибавок». Следовательно, это – столько же новая *редакция*, сколько и новый *текст*.

2) Текст константинопольского символа существовал ранее 381 г.

а) Оставляя в стороне сходство его (значительное, но не полное) с символом иерусалимской церкви (текст которого реставрируют с некоторою проблематичностью, из надписаний и текста огласительных поучений, сказанных в 348 г. пресвитером (с 350 епископом) иерусалимским Кириллом.

б) Нельзя не признать не сходства уже, а тождества нашего символа с первым символом, который осенью 373 г. св. Епифаний кипрский (еп. Константины) рекомендовал (Ancoratus, с. 118) пресвитерам суэдрским в Памфилии для употребления при крещении, как веру, преданную от апостолов, (преподаваемую) в церкви (во) *святом граде* (epsilon;v̄ τῆ epsilon;κκλησίᾳ τῆ ἀγίᾳ πόλερepsilon;i имеющую церковное употребление в Иерусалиме?) (преданную) от всех вместе св. епископов свыше 310 числом (Никейским собором). Это вера так называемая «кипрско-малоазийская» (И. В. Чельцов) или «сирийская» (Caspari), иерусалимского же происхождения по Епифанию ²³⁸.

Так как против подлинности Ancoratus с. 118 есть возражения (Franzelin, Vincenzi), но еще нет опровержения, то нельзя сомневаться и в том, что наш символ есть легкое сокращение этой веры иерусалимско-кипрско-малоазийской ²³⁹. – Таким образом, символа не могли составить на Константинопольском соборе, так как он существовал ранее.

II. Опираясь на работы английских ученых (Lumby, Swainson, Swete, особенно Hort), Гарнак предполагает следующее:

а) Второй вселенский собор не издавал нашего символа, а просто подтвердил символ никейский (cap. 1).

б) Наш символ есть крещальный символ иерусалимской церкви, после 363 г. округленный до той формы, в какой в 373 г. приводит его Епифаний.

в) Кирилл иерусалимский, чтобы доказать свое православие, прочитал этот символ на Константинопольском соборе, почему этот символ и занесен в (не сохранившиеся до нас) акты собора.

г) Ок. 440 г. этот символ иерусалимский, как взятый из актов собора, начали называть «верою 150 отцов» и обращаться к нему в полемике против монофиситов.

Замечания. ad а) На основании немногих, сохранившихся до нас, памятников второго вселенского собора нельзя доказать, что он издал именно наш символ; но и только.

ad б) Возможность, переходящая в некоторую вероятность (ср. I 2 аб).

ad в) Простая возможность. Известно только то, что собор признал св. Кирилла законным епископом.

ad г) В первый раз текст нашего символа читается в актах

Халкидонского собора 10 октября 451 г. и (17 окт.) всеми (и ученым Феодоритом кирским) признан за веру 150 отцов. Это говорит ясно, что называть наш символ верою 150 отцов были вполне твердые основания, что он, по меньшей мере, был признан Константинопольским собором, как собственный памятник собора. С другой стороны, Несторий наш символ цитирует как веру отцов никейских, св. Епифаний свой символ – так же. Это показывает, что после Никейского собора местные церкви, не оставляя своих крещальных символов, стали дополнять их характеристичными выражениями никейского символа и эти составные тексты в обычном словоупотреблении также носили название «веры никейской». Нет ничего невероятного, что и собор Константинопольский утвердил, как «веру никейскую», тот и другой вид символа *ad libitum*, смотря по употреблению в той или другой церкви.

Таким образом, все, что в новой теории (II) есть в отношении к нашему символу отрицательного, лишено твердого основания.

III. Есть еще третья теория происхождения нашего символа, поражающая широтою своего отрицания. Наш символ появился впервые около Дамаска в VII в. (первое ясное указание у Феодора, патриарха иерусалимского в VIII в.); а где он встречается ранее, там вставлен рукою позднейшего интерполятора. Творец этой теории профессор Винченци (Vincenzi), крайний римско-католик. Вопрос может быть не о правдоподобии этой колоссальной фальсификации исторических документов, а лишь о том, зачем католику понадобилась эта теория. В нашем символе нет *Filioquë inde iræe*. Как ни велико полномочие папы, но все же чувствуется неловкость, что на западе изменили текст символа, составленного вселенским собором. Теория Винченци устраняет это неприятное чувство.

При решении вопроса о никео-цареградском символе вообще должно держаться середины. Главная цель второго вселенского собора – утвердить никейскую веру, но это не предполагает непременно текста никейского символа. Никейский символ составилась как $\mu\acute{\alpha}\theta\eta\mu\alpha$ против еретиков, и ввести его в церковное употребление при крещении было неудобно: там не было, напр., учения о церкви и о будущей жизни. Но по требованию обстоятельств была нужда просвещать обратившихся язычников в истинах христианства именно в духе веры Никейского собора. В таком случае нужно было или никейский символ дополнить новыми догматами, или взять символ, употреблявшийся раньше Никейского собора и дополнить его элементами никейского символа. Весьма естественно, что Епифаний кипрский передал крещальный символ иерусалимской церкви; но раз в

нем вставлены такие выражения: «εἰς τῆς οἰκον;υἰον;οἶαῶς
τοἰκον;υἰον; Πατρῶν;» и
«οἰκον;μῶν;οἰκον;ὁσῶν;», он стал известен под именем
символа никейских отцов. Но в нем отразилось также влияние
Александрийского собора 362 г. Влияние это видно из того, что здесь
выяснено понятие о Св. Духе, направленное против ересей,
обнаружившихся именно около этого времени. Но это разъяснение имеет
только наводящий характер. Нужно было выяснить догмат о Св. Духе
постепенно, как это делал Василии Великий, восходя от менее неясного к
более возвышенному. Так, вместо выражения о Св. Духе: «глаголавшаго в
пророцех», в символе, переданном Епифанием, говорилось: «глаголавшаго
в пророцех, сошедшаго в Иордан, проповедавшаго через апостолов и
проявлявшагося во святых». Очевидно, и по этому вопросу в
Константинополе дело прошло не без бурь. Григорий Богослов требовал
признания, что Дух есть Бог, единосущный Отцу и Сыну. Этих положений
в никейском символе не было, и Григорий в своих стихотворениях
указывал на эту темную сторону собора, жалуясь, что (епископы)
примесь своих соленых мудрствований мутят сладость истинного
учения, и утверждал, что Дух есть Бог. Таким образом, решено было
восполнить никейский символ символом, переданным Епифанием в 373 г.
²⁴⁰

Собор представил 9 июля 381 г. Феодосию доклад о своих деяниях;
император 19 июля утвердил соборные постановления.

Решения собора произвели сильное возбуждение на западе. Один
итальянский собор, заседавший в июне–июле (сентябре–октябре, См. В.
Самуилов, История арианства на латинском Западе. СПб. 1890, 28–30) 381
г. под председательством Амвросия медиоланского, был (в послании
Sanctum к имп. Феодосию) выразителем недовольства западных
каноническими решениями константинопольского собора. а)
Константинопольские отцы, зная, что в Риме Максима признали законным
епископом константинопольским, объявили хиротонию его
недействительною, и рукоположили для Константинополя Нектария, с
которым, по дошедшим на запад слухам, будто бы, прервали общение даже
некоторые из хиротонисавших его. б) Отцы константинопольские, зная,
что западные всегда имели общение с Павлином предпочтительно перед
Мелетием и выражали желание, чтобы по крайней мере со смертью
одного из них положен был конец разделению церкви антиохийской,
допустили назначение преемника Мелетию. Поэтому итальянский собор
требовал созвания вселенского собора в Риме для рассмотрения этого

константинопольско-антиохийского дела.

Но император ответил так твердо на это требование, что в послании Fidei итальянские отцы в свою защиту разъясняют, что в их требовании не было никаких властолюбивых претензий, оскорбительных для восточных.

В 382 г. состоялись опять два собора, один в Константинополе, другой в Риме. Константинопольские отцы не пожелали отправиться в Рим и послали туда на собор лишь трех делегатов с посланием, в котором было заявлено, что Константинопольский собор 382 г. признает хиротонии Нектария и Флавиана совершенно каноническими. Если для западных и было можно пожертвовать Максимом, то по делу Павлина Римский собор мог постановить, конечно, лишь одно решение: сам Павлин лично (вместе с Епифанием кипрским) присутствовал на Римском соборе, западные отцы признали его единственно законным епископом антиохийским.

Когда в Риме решились пожертвовать Максимом, неизвестно; но спор из-за Флавиана продолжался долго. В 389 г. умер Павлин, рукоположив пред смертью единолично себе преемником пресвитера Евагрия, находившегося некогда в дружественных отношениях с Василием В. В 392 г. умер и Евагрий, и Флавиан достиг того, что павлиниане не могли поставить преемника Евагрию. Однако, и не имея своего собственного епископа, павлиниане продолжали упорствовать в расколе.

29 сентября 394 г. в Константинополе состоялся собор, на котором, под председательством Нектария, присутствовали Феофил александрийский и Флавиан антиохийский. Это было наглядное доказательство церковного единения восточных епископов. (Феофил, по крайней мере, не уклонялся от общения с Флавианом). Но на западе продолжали не признавать Флавиана законным епископом (в 391 г. его вызывали – явиться на соборный суд на запад, в Капую); несмотря на это Флавиан действовал с сознанием своего законного епископского права, не оспариваемого и императором.

Лишь в 398 г., благодаря посредничеству св. Златоуста константинопольского и Феофила александрийского, римский епископ решился вступить в общение с Флавианом (и окончательно примирились с ним епископы египетские). Но воссоединение павлиниан в Антиохии с церковью состоялось (и с великолепным торжеством отпраздновано было) только в 415 г. при епископе Александре.

Из сказанного ясно, что с нашей православно-восточной точки зрения может быть речь только о расколе павлиниан, а не мелетиан. Речи о «мелетианском расколе в Антиохии» явились в наших учебниках как необдуманное заимствование из (романизирующих) историй Сократа и

Созомена, которым естественно следуют западные историки. Та церковь, из которой вышли три вселенские святителя – Василий В., Григорий Богослов и Иоанн Златоуст, и которая составила из своих епископов второй вселенский собор, не может считаться церковью раскольнической. Но это антиохийское разделение представляет собою веское историческое *memento* против всех, кто полагает, что широту православной жизни можно всегда и везде свести к узкой прямой линии.

Никейский собор высоко поднимается над обычным уровнем догматического понимания своей эпохи. Учение о предвечном рождении единосущного Сына Божия из существа Отца убивает не только арианство, но и отличный от него в главных пунктах устарелый субординационизм прежних церковных писателей. Почва для глубокого усвоения никейского вероучения еще не была вполне подготовлена, и для многих, воспитавшихся на существовавшей к тому времени (теории), христиан, процесс внутреннего самоочищения был совершенной необходимостью. Проницательный взор вождей православия в 325 г. постиг все содержание арианской доктрины, диалектически извлек из нее таившиеся в ней следствия, которые исторически вышли наружу лишь спустя 30 лет. Такое глубокое понимание арианства – которое умело держать себя скромно – было не под силу многим, и потому арианство и после Никейского собора имело историю. Никейский символ встречен был враждебно – немногими, равнодушно – многими. Первые действовали, масса последних, с своим индифферентизмом в деле защиты никейского учения, скрепляла действия первых.

Сначала догматику оставили в покое и взялись за догматистов. Ловкая интрига устраняла одного за другим борцов за никейскую веру. Этот процесс, приостановленный смертью императора Константина, смело начат был снова при Константии, и поведен был так успешно, что в 339 г. Афанасий В. во второй раз должен был бежать, а собор Антиохийский 341 г. мог перенести борьбу и на почву символов. Здесь выяснилось, правда, что *consensus dogmaticus* епископов востока был далеко не полный (2 антиохийская формула представляет весьма серьезное отклонение в сторону от исторического пути развития арианства), но вожди меньшинства показали замечательную смелость в действиях. Однако, поперек их дороги стал косный запад, и его вмешательство, для ариан и восточных, на почве соборов кончилось тем, что они могли спастись из Сердики (343 г.) только бегством, на почве символов – уступкою никейской вере; какую представляет η *epsilon*; κ *theta* *epsilon*; σ *sigma* μ *mu* κ *mu* ρ *rho* β *beta* τ *tau* χ *chi* \omicron *omicron* μ *mu*; 344 г., на почве исторической борьбы против лиц –

торжественным вступлением Афанасия В. 21 октября 346 г. в Александрию. Выяснилось, что никейскую веру одолеть нельзя, не покорив предварительно латинского запада, потому что восточная азийская церковь не есть еще вся католическая церковь. То, что делалось на востоке, сокращенным порядком, после 350–353 г., ариане повторяют и на западе. Борьба против лиц ведется с значительным успехом, борьба на почве догматики – без славы для западных, которые казались столь крепкими, пока враг был не близко. Не забывали между тем и востока, и 8 февраля 356 г. Афанасий в третий раз бежал из церкви, окруженной солдатами Константия.

Ввиду таких успехов, вожди арианства сочли благовременным протрубить миру в августе 357 года о своей победе. Но этот сирмийский манифест оказался первою доминантою в похоронном марше арианству. В этом звонком аккорде доктрина Ария en face показала свой звериный образ, и его испугались и те, которые до тех пор индифферентно шли за арианами или с арианами. Арианская коалиция раскололась на свои плохо склеенные штуки, и в Анкире и Селевкии из-под наносного пепла показался столь несомненный свет православия, что Афанасий увидел его из своего фиваидского убежища и приветствовал своих братьев в арианском стане. Началась борьба, тем более страшная для ариан, что это была внутренняя усобица в их лагере, и умножение врагов было непосредственно же и потерю союзников. Мастерская интрига, возвысившаяся до мысли о двух соборах, разделившихся на четыре, отпарировала губительный для арианства удар в 359 г., но все-таки была лишь паллятивным средством. Запад отшатнулся от дельцов Аримина и Ники окончательно; на востоке они разгромили ряды своих противников, но должны были, чтобы удержать под собою почву, подкрепить себя остатками омиусиан. Вышел политический союз, сшитый на живую нитку. Туманное пятно арианства неудержимо отвердевало в виде самостоятельных церковных тел.

Смерть Константия развязала руки православным. Политика Валента не спасла ничего. Это была доза бобровой струи, продолжившая агонию арианства, хотя эти объятия умирающего и были еще очень страшны. И под водительством великого Василия, решившегося быть немощным с немощными, сравнительно в короткий срок все бывшее омиусианское закончило процесс своего внутреннего выяснения, и из восточной $\nu\rho\sigma\iota\lambda\omicron\nu$; $\kappa\tau\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu$; $\mu\alpha\chi\acute{\iota}\alpha$ вышла довольно стройная сила православной церкви на востоке. Полуарианское македонианство было её историческим отбросом, тоже отвердевшим окончательно к тому времени, когда

православная восточная церковь Василия и Мелетия заявила о себе вселенским собором в православном Константинополе. 150 отцов не имели перед собою определенного догматического противника. Собор Никейский осудил арианство, собор Константинопольский – анафематствовал уже всякую ересь. Аномии, македониане, маркеллиане, фотиниане, даже аполлинаристы, стоят пред собором на одном уровне, как нечто прожитое. Собор только ратификовал результат борьбы, к 381 г. уже законченный; естественно, поэтому, если, в виде своего символа, 150 санкционировали текст, уже ранее составленный.

Разумеется, арианство сразу не исчезло с лица земли в 381 г. Одно случайное обстоятельство сделало арианство национальным вероисповеданием германских народностей. Это поддержало значение ариан и на самом востоке. Византийские императоры в своих природных подданных желали иметь не солдат, а прежде всего плательщиков податей, и ряды своего войска пополняли очень часто готскими наемниками, и brave германцы не раз занимали высшие военные посты. Волей-неволей приходилось правительству быть несколько уступчивым в отношении к той церкви, в которой преклоняли колена столько храбрых заслуженных византийских генералов. Оттого ариане экзокиониты ($\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\kappa\iota\omicron\nu\iota\tau\alpha\iota$, т. е. собиравшиеся на богослужение $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\kappa\iota\omicron\nu\omega\nu$, «за столбами», отмечавшими городскую черту Константинополя) пользовались терпимостью и в такие времена, когда других еретиков преследовали. Готские *condotieri* иногда просили, а иногда и очень грозно требовали – церковей для ариан в Константинополе, и даже Юстиниан, гнавший всяких еретиков, не посмел рассчитывать начисто с константинопольскими экзокионитами.

В 578 г. нанятая готская дружина, перед своим выступлением в персидский поход, потребовала от императора Тиверия церкви в Константинополе для своих жен и детей, имевших остаться в столице. Император не посмел наотрез отказать этой рати и старался проволочками замять дело. Но константинопольская толпа заподозрила самого государя в наклонности к арианскому зломудрию, и при первом же появлении Тиверия в церкви грянула хором: «ἀνασκαφήτω $\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\sigma\tau\alpha\iota$ τῶν ἄ $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\omega\nu$!» (разнесем кости ариан). Император понял, что дело плохо, и приказал поднять гонение против ариан, от которого досталось и другим еретикам и в частности монофиситам; они и занесли это происшествие в свою скорбную летопись (Иоанн ефесский). Это, кажется, последний случай, когда ариане заявляют о своем существовании в Константинополе.

2. Заблуждения, возникшие в период борьбы с арианством

Маркелл Анкирский

На эпоху борьбы с арианством падает возникновение догматических заблуждений: маркеллианства, фотинианства и аполлинарианизма.

Учение Маркелла имело значительное влияние на оппозицию ариан против православия. Маркелл анкирский был епископом уже за 10 лет до Никейского собора и на этом последнем заявил себя, как ревностный поборник православия. Это был человек недюжинных дарований, но с своеобразным складом ума; и если бы его сочинения сохранились до нас, это не было бы невыгодно для его репутации, как богословствующего мыслителя.

Время, когда действовал Маркелл, – была та пора, когда арианизирующее богословие в тоне Евсевия кесарийского дерзновенно называло себя «церковным богословием», ἡ ἐπιστολὴ κλησιαστικὴ θεοσεβειαντικὴ καὶ λωγικὴ. В самом деле, важнейшие церкви востока были тогда в руках арианствующих, и следовательно учение *наличной* церкви было действительно таково, каким его представляли противники «никейской веры». Они могли похвалиться даже тем, что на их стороне и церковное предание, правда, не очень древнее. И так как Маркелл вовсе не считал обязательным для себя такой авторитет, как великий Евсевий (никомидийский) или блаженный (покойный) Павлин (тирский), то Евсевий кесарийский и сетует на то, что «неосмысленный галатиец» не чтит отцов.

Это замечание важно для понимания Маркелловых приемов. Епископ анкирский возмущен был до глубины души, встречая в «ἐπιστολῇ θεοσεβειαντικῇ καὶ λωγικῇ» пресловутого Астерия постоянные ссылки на писания то Оригена, то Павлина, то на воззрения Евсевия никомидийского, и принялся рубить с плеча эти авторитеты. «Ваш блаженный Павлин, говорил он, едва ли оправдается на том свете пред Оригеном за то, как, с какими урезками, он приводит его мнения. Но если бы у Оригена это учение и действительно содержалось, то Ориген – что за авторитет? Из первых же строк его «Περὶ ἀρχῶν» так и видно, что он только что поднялся от сочинений Платона: он даже начинает-то свое сочинение Платоновой фразой». И Маркелл решил сомнительному «церковному богословию» своих противников противопоставить положительное, бесспорное богословие библейское. Положение, занятое Маркеллом против ариан, сходно с позицией Лютера против папства. Известный принцип: «только одно Св. Писание есть источник

вероучения», у Лютера первоначально имел только полемическое значение. Чтобы не дать возможности папистам затягивать дела, что было неизбежно при обращении к авторитету предания, – Лютер объявил, что он и без предания, только на основании Св. Писания, может доказать неправильность папских притязаний. Так и Маркелл решился прибегнуть к Св. Писанию, развить учение исключительно библейское; он решил в основу своего экзегесиса положить строгий метод взамен произвола и субъективизма.

В исходном пункте своей догматики Маркелл сделал ту ошибку, что признал никейское положение: «Сын совечен Отцу» безнадежным и решил уступить этот пункт арианствующим. Как рожденный, Сын логически после Отца и, следовательно, не совечен Отцу. Но сдав эту позицию без боя. Маркелл более не хотел уступать арианам ни в чем. Поэтому он принялся за рассмотрение названий, какие в Св. Писании прилагаются к Сыну Божию, и пришел к заключению, что, если можно у кого научиться точному богословию, то это у Иоанна Богослова. В его писании встречается название И. Христа и «путем», и «истиною», и «жизнью», но все эти названия вторичные; когда Иоанн говорит о Сыне Божиим в Его изначальном, предвечном бытии, то три раза употребляет название «Слово», **Λόγος**. Ужели это не достаточно знаменательно? Это ли не доказываешь, что в своем предвечном бытии Он определяется именно как Слово? Итак, не в метафорическом, а в собственном смысле Сын Божий есть Слово.

Признавая **Λόγος** единственным и исключительно точным определением Сына, Маркелл отстранял все другие термины; все они, по его мнению, имеют отношение к Его домостроительству. Арианствующие называли (как и в кесарийском символе) Сына «Единородным», «первороденным всей твари», и признавали эти названия за тождественные; но по мнению Маркелла, эти два названия не только не тождественны, а взаимно исключают друг друга: если Он *первороден*, то не *единороден*. Как и первороденным из мертвых Христос называется не в том смысле, что Он первый воскрес из мертвых – были воскресения и прежде Него и в Ветхом и в Новом Завете, – а в том, что Он явился главою нашего воскресения: точно так же Он есть первороденный всей твари по Своему отношению не к Богу Отцу, а к твари: в Нем, как главе, тварь становится в правильное отношение к Богу. И «Сын» не есть первоначальное определение Бога Слова: не прошло еще и 400 лет с тех пор, как Слово явилось как Сын.

Но особенно несостоятельна манера ариан выяснять бытие Его

ссылкою на Притч.8:22: «Господь созда Мя в начало путей Своих». Здесь методичность экзегесиса сослужила Маркеллу хорошую службу методическим толкованием текстов. Ариане, говорил он, не умеют обращаться с текстами Св. Писания. Во всякой притче есть нечто загадочное, и часто бывает необходимо знать историю возникновения притчи, чтобы правильно понять её смысл; напр., кто, не зная истории, поймет греческую поговорку: «или умер, или учит азбуке»? ²⁴¹ Имея ввиду приточный характер рассматриваемого места, (Притч.8:22) Маркелл объяснял его иносказательно и относил не к предвечному бытию Слова, а к Его воплощению, к Его плоти, которая действительно создана и, восприняв которую, Христос сделался путем и истиною для людей.

Признав Λόγος; первичным определением Сына Божия, Маркелл пытается уяснить смысл этого имени аналогией с человеческим словом, оговаривая, впрочем, неточность подобной аналогии. Он обращает внимание на два пункта: а) все, что мы делаем и говорим, посредствуется нашим сознательным разумом: так и Бог все сотворил и Себя проявляет чрез Слово. б) Никто не в состоянии отделить от человека δις; καὶ upsilon; τὸ; εἶς; его Λόγος;, понять его, как существо самостоятельное по силе и по личному бытию; Λόγος; одно и то же с человеком и различается от него только как ἡ πράξις; εἰς; εἰς; ἕνεκεν;, как энергия в деятельности. В этой аналогии дан ключ к объяснению центрального пункта учения Маркелла о Троице. В выражении Иоанна (Ин.1:1), «εἰς; τὴν ἀρχὴν ἣν οὐκ ἦν ἡ ἀρχὴ;» Маркелл видит указание на то, что Λόγος; есть В Отце δις;. «Καὶ οὐκ ἦν ἡ ἀρχὴ;» указывает на то, что Он есть у Бога εἰς; ἕνεκεν;, так как все произошло через Него. «Καὶ οὐκ ἦν ἡ ἀρχὴ;» указывает на нераздельность Божества; ибо Λόγος; в Нем и Он в Слово.

Здесь мы опять встречаемся с древней теорией о Λόγος; εἰς; διὰ τὸ; и Λόγος; πρὸς;. Для создания мира (вне Бога нет ничего) Слово исходит от Бога, как εἰς; ἕνεκεν; δραστη (ἡ εἰς; ἕνεκεν; τῆς πράξις;, деятельная энергия). Но Λόγος; не есть только деятельность Отца, как процесс или состояние: Слово есть не только εἰς; ἕνεκεν;, но вместе с тем оно есть εἰς; ἕνεκεν;, т. е. действие логически обратно воздействует на Него самого и полагает Его как действующую силу. В свою очередь Λόγος; есть и δύναμις; и δις;, только δύναμις; есть вторичное Его определение (Он есть «премудрость и

сила» поскольку есть Слово), а $\delta\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\alpha\mu\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\iota$ – безусловно первичное. $\Delta\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\alpha\mu\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\iota$, $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\rho\upsilon\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$ – эти термины противоположны друг другу как *in potentia* (возможность) и *in actu* (действительность). Впрочем, это сопоставление не совсем точно: самое энергичное сознание бытия Слова ($\kappa\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\rho\acute{\iota}\omega\varsigma \kappa\alpha\acute{\iota} \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\omega}\varsigma \upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\lambda\acute{\alpha}\rho\chi\omega\nu \omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\nu\acute{\nu}$ Λόγος) Маркелл приурочивает именно к моменту $\delta\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\alpha\mu\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\iota$; в нем оно заявлено даже сильнее и настойчивее, чем в моменте $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\rho\upsilon\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$: В человеке $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\mu\omicron\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}$ не отделим $\delta\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\alpha\mu\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\iota$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\lambda\omicron\mu\omicron\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\iota$ ($\delta\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\alpha\mu\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\iota$ уравнивается прямо с $\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\lambda\omicron\mu\omicron\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\iota$); $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\rho\upsilon\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$ же это отделение до известной степени мыслимо. Таким образом, основной смысл $\delta\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\alpha\mu\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\iota$ и $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\rho\upsilon\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$ есть противоположение бытия действию, силы покоящейся силе действующей. Даже в моменте $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\rho\upsilon\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$, будучи $\rho\omicron\mu\omicron\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}$ $\tau\omicron\mu\omicron\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}$ $\Theta\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}$, $\acute{\omicron}\nu$, Λόγος есть все-таки $\tau\eta\grave{\iota}$ $\delta\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\alpha\mu\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\iota$ $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}$ $\tau\omicron\grave{\omega}$ Πατρί. Λόγος $\delta\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\alpha\mu\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\iota$ есть слово, мыслимое – так сказать в Своем аспекте, обращенном к Богу; Λόγος $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\rho\upsilon\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$ – в аспекте обращенном к миру; в первом моменте речь о внутренней жизни Божества (Λόγος имманентный), во втором – об откровении *ad extra*.

Нет ничего несправедливее предположения (которое делает Евсевий кесарийский), будто по Маркеллу Λόγος есть, существует, так сказать, спорадически; что лишь в известные моменты ($\tau\eta\grave{\iota}$ $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\rho\upsilon\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$) Он есть, а в момент $\tau\eta\grave{\iota}$ $\delta\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\alpha\mu\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\iota$ Его бытие прекращается: Λόγος есть всегда. Если Маркелл не называл Его в момент $\delta\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\alpha\mu\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\iota$ ипостасью, то он не называл Его этим словом и в момент $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\rho\upsilon\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$. Маркелл признавал (как и евстафиане) одну ипостась; к этому его предрасполагала его полемика против арианствующих: он был против деления на две ипостаси ($\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}$ $\delta\acute{\upsilon}\omicron\mu\omicron\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}$ $\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\lambda\omicron\mu\omicron\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}$) и на два разделяемые лица (Астериевы « $\delta\acute{\upsilon}\omicron\mu\omicron\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}$ $\delta\iota\alpha\rho\omicron\mu\omicron\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\upsilon\mu\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}$ $\lambda\rho\acute{\omicron}\sigma\omega\lambda\alpha$ »), отвергал « $\delta\acute{\upsilon}\omicron\mu\omicron\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}$ $\theta\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\omicron\mu\omicron\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}$ $\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\lambda\omicron\mu\omicron\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}$ $\delta\iota\eta\rho\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\mu\omicron\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}$ ». Вся соль, весь вред арианства, по мнению Маркелла, заключались в политеистической черте этой доктрины, которая вводит $\delta\acute{\upsilon}\omicron\mu\omicron\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}$ $\omicron\mu\omicron\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}$ $\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$ $\tau\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\lambda\rho\acute{\omicron}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\delta\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\alpha\mu\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\theta\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\omicron\mu\omicron\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}$. Учение о *единстве* Божества Маркелл проповедует с совершенною ясностью и на этом важном пункте он возвышается над многими и

предшествующими, и современными ему богословами. Для тех «Монада» и «Отец» были понятия равнозначные: для Маркелла – нет. По его учению Μομίϰρον;νὰς или ομίϰρον; Θερσίϰρον;ομίϰρον;ς есть ομίϰρον; Πατήρ καὶ ομίϰρον; Λόγομίϰρον;ς. Нельзя противопоставлять Их как ερσίϰρον;ϊς Θερσίϰρον;ομίϰρον;ς и ερσίϰρον;ϊς Κύριομίϰρον;ς; в Библии монада Божества сама является как «Κύριομίϰρον;ς καὶ Θερσίϰρον;ός», или точнее, как Κύριομίϰρον;ς ομίϰρον; Θερσίϰρον;ός. Эти два слова означают одного Бога, Отца и Слово. Противоположение их как ομίϰρον; Θερσίϰρον;ομίϰρον;ς и Θερσίϰρον;ομίϰρον;ς не более состоятельно: Монада во всяком случае говорит о Себе: ερσίϰρον;γὼ Θερσίϰρον;ομίϰρον;ς. Слова Ис.41:4: «Аз Бог (ερσίϰρον;γὼ Θερσίϰρον;ομίϰρον;ς) *первый и грядущая Аз есмь*» не оставляют никакого места арианскому полубогу (δερσίϰρον;ύτερσίϰρον;ρομίϰρον;ς Θερσίϰρον;ός). В известном месте Исх.3:14: «Аз есмь Сый», ερσίϰρον;γὼ ερσίϰρον;ϊμι ομίϰρον; ὄν, единство Божия (само)сознания представлено весьма ясно: единственное число ερσίϰρον;γὼ и ερσίϰρον;ϊμι указывают на ερσίϰρον;ν πρόσωπομίϰρον;ν Божества. Итак, Монада есть не только одно существо и одна ипостась, но и одно лицо.

В чем же состоит троичность Божества? С точки зрения отношений κατὰ πτερσίϰρον;υψίϰρον;ῆμα («по духу» имманентных δερσίϰρον;νὰτερσίϰρον;ι) Маркелл признает в Боге только нераздельное единство (Μομίϰρον;νὰς): Троица (Τριάς) только потому и может сохранять свою ερσίϰρον;νότης, что началась Она Монадою. Как Τριάς, как Отец, Сын и Св. Дух, Бог является с точки зрения κατὰ σάρκα ομίϰρον;ϊκομίϰρον;βομίϰρον;μίας («домостроительства по плоти» ερσίϰρον;ντερσίϰρον;ρτερσίϰρον;ία πρᾶξις). Итак, Троица Маркелла есть Троица *откровения*, хотя с *онтологическими* предположениями, так как по бытию Λόγομίϰρον;ς и Πτερσίϰρον;υψίϰρον;ῆμα вечны. Впрочем, как «рождение», γέννησις, не обуславливает собою самого бытия Слова (ибо Слово *есть*, ἦν, от вечности), так и «исхождение», ερσίϰρον;κλομίϰρον;ρερσίϰρον;ύτερσίϰρον;σθα, Св. Духа характеризует Его не в Его имманентном отношении к Богу.

«Домостроительство» (ομίϰρον;ϊκομίϰρον;βομίϰρον;μία, revelatio ad extra) Маркелл представляет под различными образами: а) «нисхождение», б) «πλάτυψίϰρον;σμός», «протяжение», в противоположность «сокращению», στερσίϰρον;στομίϰρον;λή, в момент δερσίϰρον;νὰτερσίϰρον;ι), и, по-видимому, с) «глаголание», в противоположность ἦστερσίϰρον;χία (безмолвию, покою) до миротворения. Сотворение мира было «*первым* домостроительством». Откровение Слова в творческом акте можно назвать рождением, но лишь в несобственном смысле.

Завершением первого домостроительства было «второе домостроительство», т. е. воплощение, когда Λόγος действительно родится и, следовательно, стал **Сыном**. И. Христос есть Сын Божий и Сын человеческий: различие между этими двумя определениями такое же, как между Λόγος δις (сторона, обращенная к Богу) и Λόγος εἰς (сторона, обращенная к миру). Воплотившийся Λόγος есть перворожденный всей твари, есть образ Бога (Сам Λόγος не есть образ Бога: что образ Бога, то не Бог; а Λόγος – Сам Бог) и именно Бога невидимого (следовательно, Λόγος соделался таким **образом**, когда стал видимым).

Маркелл писал в такое время, когда **христология** не была главным предметом, на который обращено было внимание богословов, а потому и у Маркелла эта сторона учения раскрыта слабо, хотя нет оснований представлять христологию Маркелла ошибочной: Маркелл признавал в воплотившемся Слове полного человека с разумною душою.

Самый своеобразный пункт системы Маркелла составляет его учение **о царстве Христовом**. Слова нашего символа: «Его же царствию не будет конца», заимствованные из других символов, направлены именно против Маркелла. Царство Христово есть царство *воплотившегося* Слова (и поэтому не тождественно с вечным царством Λόγος'а соцарствующего Отцу с царством Божиим). Но цель воплощения дана не в самом бытии Слова, а в домостроительстве: Λόγος воплотился *для мира*. Следовательно, это цель *конечная* и, как такая, она некогда будет вполне достигнута, и тогда (перестав быть целью, а став осуществившимся фактом) «второе домостроительство» и царство Христово не имеют оснований для существования (raison d'être). Итак, царство Христово некогда кончится, разрешится в царство Божие. *«Подобает бо Ему царствовать, дондеже положит вся враги под ногама Своима. – Егда же покорит Ему всяческая, тогда и Сам Сын покорится покоршему Ему всяческая, да будет Бог всяческая во всех. – егда (Сын) предаст царство Богу и Отцу»* (1Кор.15:25, 28, 24). Эта εἰς τὸ τέλος последует, очевидно, после всемирного суда.

Но с прекращением царства Христова тесно связан вопрос о человеческой стороне Христа. Если бы человечество Христово было самостоятельным лицом или совершенно безлично (плотию без разумной души), тогда вопрос решался бы легко. Но человечество Его не самостоятельно, но лично в Λόγος'е (εἰς τὸν Λόγος'ον по точной догматике) в этом трудность задачи. – Для Маркелла несомненно, что на всемирном суде Слово явится

еще как воплощенное: тогда узрят Сына человеческого (Мф.24:30) и воззрят на нень, его же прободоша (Ин.19:37); но в момент $\sigma\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\mu\omicron\mu\omicron\mu\omicron\mu\omicron\mu\lambda\eta\varsigma$ что будет? Слово для нас воплотилось; это цель конечная, и, следовательно, и для вочеловечения Его настанет конец: так следует по логике догматической системы Маркелла, и он не видит мотивов – отступить перед этим выводом. Возражают: «но плоть Христа бессмертна по воскресении». Но, думает Маркелл, это не доказывает её вечности: не все то, что высоко с точки зрения человека, высоко и для Бога: и ангелы бессмертны, однако же они не в личном единении с Богом. Плоть не нужна $\Lambda\omicron\upsilon\omicron\mu\omicron\mu\omicron\mu\omicron\mu\varsigma\prime\upsilon$, ибо «не пользует ничтоже»: «дух есть, иже оживляет» (Ин.6:63). Следовательно, отношения $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha$ должны опять уступить место отношению $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \mu\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\mu\omicron\mu\omicron\mu\omicron\mu\omicron\mu$, Триада – сократиться в монаду (за « $\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\mu\omicron\mu\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\mu\omicron\mu\upsilon\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\mu\omicron\mu\iota\omicron\mu$ » наступить « $\delta\upsilon\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\mu\omicron\mu\acute{\alpha}\mu\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\mu\omicron\mu\iota\omicron\mu$ »). Что тогда делается с плотью Христа, – это вопрос крайне трудный, и Маркелл не желает догматствовать о том, о чем из божественных писаний он не узнал ничего твердого, и вопрошающим отвечает по апостолу: «видим убо ныне якоже зеркалом в гадании, тогда же лицом к лицу: ныне разумею отчасти, тогда же познаю, якоже и познан бых» (1Кор.13:12).

Эту доктрину Маркелл изложил в объемистом сочинении специально против Астерия. По-видимому, это было обширное полемическое произведение в защиту «никейской веры». К 335 г. оно было уже написано. На Тирском соборе Маркелл противился осуждению Афанасия, в Иерусалиме – принятию в общение Ария, и, не дожидаясь освящения храма, уехал из Иерусалима, затем явился к Константину, вручил ему свою книгу и просил его прочитать ее всю самому и убедиться, что за люди дирижируют теперь на востоке. Но Константин передал книгу Константинопольскому собору (336 г.), который и низложил «несмысленного галатийца», «этого странного ($\xi\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\mu\omicron\mu\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\mu\omicron\mu\upsilon\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\mu\omicron\mu\iota\omicron\mu$) богослова», за его учение. Василий анкирский назначен был преемником Маркелла; Евсевий кесарийский писал опровержение на сочинение его.

По смерти Константина Маркелл возвратился на свою кафедру, но вскоре лишен был её снова при Константии, направился в Рим и, как и Афанасий, был принят Юлием в церковное общение. На соборе Филиппопольском (343 г.) восточные снова осудили Маркелла, уже осужденного соборно, как они утверждали, четыре раза. Но Сердикский собор, рассмотрев места из творения Маркелла, против которых вооружались его противники, снова оправдал Маркелла, которому сослужило хорошую службу то обстоятельство, что его враги были в то же

время врагами Афанасия и никейской веры. Но есть известие, что сам Афанасий В. стал относиться к Маркеллу с некоторым недоверием и удаляться от его общения. Появление доктрины Фотина, ученика Маркелла, осужденной и на востоке и на западе, поколебало почву под ногами Маркелла на западе и укрепило восточных в их антипатии к нему. Поэтому, если Маркелл в 346 г. и возвратился на кафедру, то ненадолго.

Маркелл умер около 371 г. Афанасий В. дал ему в последние годы общение и принял в общение и учеников его. Но Василий В. усматривал в его системе ересь и поддерживал тех, которые требовали на Маркелла прямой анафемы. И когда в 375 г. египетские епископы исповедники, сосланные в Диокесарию (в Палестине) приняли маркеллиан в свое общение, он отнесся довольно строго к этому шагу – довольно самочинному, так как они сделали его без всяких сношений с восточными епископами. Даже и Епифаний, полный неуверенности в своем суждении, скрепя сердце отвел маркеллианам место (как *haeresis* 72) в своем «Панарие». Наконец, Римский собор 380 г. и Константинопольский 381 г. подвергли маркеллиан анафеме.

Афанасий В. называешь Маркелла «ομίτρον; γέρων» «старик», и это слово характерично для самой системы Маркелла. В ней он повторил многое, что было распространено в древней христианской письменности. От Оригена он возвратился к точке зрения Ипполита, Феофила антиохийского, Иустина Философа и, отчасти, Иринейя, и это, конечно, послужило ему в пользу в глазах его защитников.

Упрямая, неподатливо своеобразная натура, Маркелл был ревностнейшим борцом за «никейскую веру», но хотел защищать ее по-своему, особыми средствами. В 341 г. Маркелл подал Юлию в Риме изложение своей веры в защиту своей преданности никейскому учению – и, однако, не только не повторил здесь текста никейской веры, но даже не употребил ни *epsilon; k̄ t̄h̄s omicron;upsilon;sigma; tomicron;upsilon;* Πατρός, ни *omicron;muomicron;omicron;ubomicron;v*: в этом приеме сказывается человек!

Очевидно, при оценке такой доктрины всякий критерий, взятый отинуду, всякое требование от нее установившегося и всеми принятого, будет невыгодно для нее. И Василий В. отвергал ее как *факт* в ряду других современных ей фактов, с её формой и частными положениями; Афанасий В. снисходительно щадил ее в виду её *основной тенденции* и «целовал *намерение*» Маркелла.

Затратив весь запас богословских терминов – до *pr̄oswlotomicron;v* включительно – на выражение *единства* Божества, он остался без средств,

когда ему пришлось говорить о различии, о бытии Слова, и он мог только повторять: «ἀΐδιον;ς, ὦν καὶ ὑψίον;ἀρχῶν», в пояснение к таинственному «διὑψίον;ἀμεψίον;», пугавшему его противников. Однако, в ту пору многие из православных еще остерегались выражения: «τρεψίον;ϊς ὑψίον;λοῖον;στάμεψίον;ις». Он отказался от защиты учения о совечности Сына Отцу, но этот пункт затушевывал неточным употреблением слов «Сын» и «рождение» ²⁴² и незаметно переходил к речи о вечности Слова. На запрос о конечности царства Христова, Маркелл говорил о том, что Λόγος;ς вечно, всегда соцарствует Богу и Отцу, Его же царствию не будет конца. Пред запросом о временности воплощения Маркелл оказывался в безвыходном положении; но Сердикский собор имел полное основание видеть в этом пункте не «догмат» Маркелла, а один из тех проблематических вопросов (ζητήματα), которые он ставит в своем сочинении.

Неудивительно, что современники колебались в окончательном суждении о системе, столь необычной. Поэтому же Маркелл и не оставил по себе последователей в точном смысле этого слова: его ученики в 375 признали εἰς;κ τῆς οἰον;ψίον;σίας, οἰον;μοῖον;οἰον;ύοἰον;ν и предвечное рождение Сына-Слова, и анафематствовали тех, которые признают Сына «растяжением и энергиею Отца и не признают Слово Сыном». Почему маркеллиане после этого не соединились окончательно с католической церковью – не понятно.

Фотин, еп. Сирмийский

Учение Фотина (Φωτεpsilon;ivomicron;ς, в epsilon;´kthetaepsilon;sigma; μακροβουτιχomicron;ς иронически названного Σκοmicron;tepsilon;ivoc), еп. сирмийского, было в сущности совсем противоположно учению Маркелла, но сильно повредило делу последнего своим появлением. Фотин был учеником Маркелла и диаконом анкирским, и хотя развил свое учение будучи уже епископом сирмийским, но противники Маркелла неблагоприятные стороны учения ученика приписали самому учителю. Об учении Фотина известно немного (главный источник – epsilon;´kthetaepsilon;sigma; μακροβουτιχomicron;ς 344 г. и сирмийская I формула 351); однако связь его с маркеллианизмом несомненна.

Прежде всего, он так же, как и Маркелл, отрицал, что Логос и Сын суть понятия равнозначащие. До Своего воплощения, по нему, Христос был только Логосом, и Сыном сделался только с момента Своего воплощения. Он так же, как и Маркелл, не допускал мысли о предвечном рождении в собственном смысле и говорил, что и не вследствие рождения от Бога Христос есть Сын Божий. Юлиан Отступник отзывался о Фотине с похвалою и писал ему, что он поступает весьма логично, не допуская, что Его Бог мог вместиться во чреве женщины. Таким образом, ту уступку арианам, которую сделал Маркелл, Фотин не только повторил, но и дополнил еще новою, признав вместе с ними, что слово «рождение» не имеет того специального смысла, какой усвоится ему в православной догматике, и к Богу не применимо, так как в буквальном смысле оно означает разделение на части, что невозможно по самому понятию о Боге. Поэтому Св. Писание употребляет слово «рождение» в смысле усыновления: о верующих во Христа говорится (Ин.1:13), что они от Бога рождены. В этом смысле только может быть речь и о рождении Сына от Бога.

Но Фотин расходится с Маркеллом в самом существенном пункте: Маркелл энергично стоял на том, что Логос в Боге dupsiilon;vacuteepsilon;psiilon;i действительно есть, и Он же есть у Бога epsiilon;´vepsiilon;ruepsilon;psiilon;´i. Для Фотина подобные тонкости показались излишними, и он слил два эти момента, признав Логос силою в Боге в том смысле, в каком мы признаем разум в человеке. Таким образом, Фотин приписывал Богу «силу и слово», как качество или состояние, – точно так же, как понимали это и ариане.

Является вопрос: что же видел Фотин в историческом лице И. Христа? Для Маркелла не было сомнений, что субъект личной земной

жизни Христа был Логос: для Фотина, напротив, Христос был человек, почему фотиниан и называли в римской церкви: «homuncionitae» (homuncio человечишко), «человечниками». Следовательно, о каком-нибудь предсуществовании этого человека не могло быть и речи. Есть категорическое известие, что свою христологию Фотин понизил до уровня древних эвионитов: он признавал даже, что Христос родился не сверхъестественным образом. О приснодевстве Марии нет никаких указаний в оставшихся от него отрывках. Христос, таким образом, родился простым человеком, и божество Его является результатом личных заслуг вследствие Его благодатствования. В нем обитала сила Отца, но обитала не с самого момента рождения, а с крещения, ибо оно есть рождение Иисуса от Св. Духа, вследствие чего Он сделался духоносцем, как древние пророки, только в высшей степени.

Таким образом, учение Фотина совпадало с воззрениями монархиан-динамистов, только стоит ниже их. Само собою понятно, что у Фотина не могло быть речи о действительном вочеловечении Λόγος ἁγίου в Христе, равно как не существовало никакого вопроса о вечности царства Христова: как простой человек, Он не мог существовать без конца, как и всякий другой человек.

Учение Фотина осуждено было на Антиохийском соборе 344 г. и на Миланском соборе 345 г. Миланский собор 347 г. повторил это осуждение. Сирмийский собор 351 г. еще полнее мотивировал это осуждение. Фотин подавал прошение к имп. Константию, чтобы его выслушали; поэтому перед собором в Сирмии состоялся диспут Фотина с Василием анкирским в присутствии сановников. Император подтвердил осуждение Фотина ²⁴³. Таким образом, на западе долго не хотели пожертвовать именем Маркелла, но Фотина осудили скоро и охотно.

В историко-догматическом отношении учение Фотина важно в том отношении, что оно явилось именно в этот момент истории и вышло из-под крыла Маркелла. Собственный ученик Маркелла не понял всей серьезности его заверений, что хотя в Боге есть единое существо – ипостась – лицо, но Λόγος ἁγίου в Боге есть и существует именно δις ἰσχυρῶς, – и сделал из этого δις ἰσχυρῶς простую несубстанциальную силу, δις ἰσχυρῶς. Это доказывает, как трудно мыслить без слов и как необходим для богословской мысли надежный устой в виде точного термина, выражающего действительное различие Отца, Сына и Св. Духа, к чему всегда стремились в эту пору епископы восточные, и как целесообразно действовал Василий В., требовавший формального исповедания в Боге трех ипостасей даже и от тех, учение

которых, несмотря на их «μία υpsilon;λόστασις», признал правильным сам Афанасий В.

II. Споры христологические («христологическая» стадия споров о Богочеловеке)

1. Время до возникновения несторианского спора

Переход от триадологических споров к христологическим: Аполлинарий Лаодикийский ²⁴⁴

В эпоху борьбы из-за учения о Св. Троице с арианством незаметно назревала новая тема для богословского обсуждения – христологическая. Эта новая тема дала содержание истории следующих трех столетий. По своей исторической значительности она превысила самый спор с арианством, так как в своем развитии этот второй спор послужил поводом к отделению от церкви нескольких ересей с ясным национальным оттенком, не исчезнувших до настоящего времени.

Переход из стадии чисто богословского спора в стадию спора христологического совершился незаметно. Для христологии в древней церковной письменности сделано было меньше, чем для раскрытия учения о Троице. Против докетов утверждали факт действительного существования человеческой стороны во Христе, но мало разъясняли его. Лишь Ориген с особенным ударением говорил, что Λόγος ἁνθρώπινος принял не только тело человеческое, но и душу.

Ариане христологический вопрос оставляли в тени. Но для них он не представлял такой трудности, как для православных: соединение конечного Божества с конечным человеком мыслится легче, чем соединение бесконечного Бога с конечным человеком. Конечный человеческий дух подле конечного же божественного духа – Логоса – Сына не представлял в Лице Христовом и особенной надобности: человеческую разумную душу во Христе с удобством можно было заменить конечным божеством Христа. Так арианствующие и сделали, быть может, не сознавая всей исторической важности своего решения (как импульса к христологическому спору). Во всяком случае, Афанасий В. совершенно определенно говорит, что у ариан человеческая плоть во Христе была лишь внешним покровом божества, которое заменяло в Нем душу. И в самом деле, ариане первой генерации свою полемику с православными вели так, как будто о человеческой душе Христа не могло быть и речи. Во всех местах Св. Писания, где православные видели указание на человечество Христа, ариане видели указание на ограниченное божество. А какова была христология ариан второй генерации, это известно, напр., из символа Евдоксия и отрывков Лукия александрийского. Евдоксий говорит: «веруем во единого Господа воплотившегося, но не вочеловечившегося, потому что не душу человеческую принял Он, но стал плотию; не два естества, потому что Он

не был совершенный человек, но вместо человеческой души Бог во плоти». Лукий писал: «Поэтому и вопиет Иоанн: *Слово плоть бысть*, т. е. сложилось с плотью, но не с душою. Если же Он имел и душу, то движения Бога и движения души были бы противоположны друг другу; ибо и Тот, и другая – самодвижны и определяют себя к различным действиям». Таким образом ариане высказались в смысле будущего монофиситства.

Со стороны православных уклонение в эту сторону первый сделал еп. лаодикийский Аполлинарий младший (называемый так в отличие от своего отца Аполлинария, пресвитера в той же Лаодикии сирийской), высокий литературный талант которого признавали и его догматические противники. Филосторгий ставит Аполлинария наряду с Василием В. и Григорием Назианзином, признавая в них такие знаменитости, что и сам Афанасий В. в сравнении с ними – просто дитя. Аполлинарий получил многостороннее образование и писал и в прозе, и почти во всех родах поэзии, и в эпоху гонения Юлиана на литературу пытался Гомера заменить стихотворными переложениями из Библии. По чистоте жизни он представлял одно из светлых явлений на востоке, поэтому и православные долго оставались в дружеских отношениях с ним, хотя чистота догматических воззрений его была уже омрачена; как догматический противник ариан, он был давно известен. Два арианские епископа Лаодикии, Феодот и Георгий, относились к нему и отцу его неблагоприятно, а последний кончил даже тем, что лишил его церковного общения. Когда-то прежде 362 г. Аполлинарий сделался епископом Лаодикии, и на соборе Александрийском 362 г. были и монахи, посланные Аполлинарием, которые и подписали от его имени, что Христос принял человеческое тело не бездушное и безумное.

Лишь в 373 г. Василий В. говорит о ереси, распускаемой Аполлинарием. Слухи доходили до Афанасия и раньше. Первые обнаружения её предшествуют 362 г.; в следующее десятилетие аполлинаризм усиливается. Но Афанасий относился к Аполлинарию снисходительно, как и к Маркеллу ²⁴⁵. Вскоре затем аполлинариане выделились как особое общество. В Антиохии к Аполлинарию примкнул мелетианский пресвитер Виталий. Когда его добрые отношения к Мелетию были порваны, он отправился в Рим в конце 374 г. и возвратился оттуда с рекомендательным письмом от Дамаса к Павлину. Но соединение Виталия с павлинианами не состоялось; Дамас видимо усомнился в православии Виталия и прислал Павлину особую программу для выяснения убеждений этого пресвитера. Кончилось тем, что Виталий был

рукоположен Аполлинарием во епископа антиохийского. Учение аполлинариан с их различными разветвлениями осуждено было на нескольких соборах, между прочим, на соборах: римских 376, 377 и 382 г., и вселенском 381 г.

Уже в более раннюю эпоху, эпоху борьбы с арианством (до 362 г.), Аполлинарий сделался знаменем раздора. Хотя с одной стороны он был предметом уважения со стороны многих православных (напр., даже Афанасий В. относился к нему с благоволением), но с другой – в его талантах были черты, которые должны были вызвать и другое отношение.

Замечательно, что Филосторгий, характеризующий всегда только тот род деятельности, в котором данное лицо стоит первым, говорит, что Аполлинарий имел перевес в так называемом $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\mu\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$, т. е., при переводе на современный язык, это значит, что Аполлинарий признается великим мастером писать передовые статьи, заставляя что-нибудь держать в памяти. А и у нас от передовой статьи требуется – обратить внимание на какой-либо вопрос и подольше удержать его в памяти; особого (знания) здесь не требуется. Действительно, характеристичною чертою Аполлинария является то, что он был ум чрезвычайно смелый. Он колебался между точками зрения Афанасия и Василия В., по вопросам догматического характера, в главном, все-таки, примыкая к Афанасию; а отклонялся (от него) потому, что брался за неразрешимые вопросы.

Особенно ярко отличительные черты способностей Аполлинария выделяются при сопоставлении его с Василием В., с которым он по особым обстоятельствам некоторое время состоял в переписке. Василий В. был такой серьезный ученый, что, казалось, он прямо создан для науки. Он, напр., произвел такой труд, как трактат о Св. Духе, состоящей почти из одних цитат, взвешенных с такою подробностью и объективностью, к какой стремятся в наше время. Он требовал законченности истинно классической до формулировки включительно, и все, что отзывалось только цветами красноречия и намеками, не удовлетворяло его. Между тем Аполлинарий именно и предлагал только такие цветы. Мастерством, с каким он пользовался греческими оборотами, он напоминал Григория Богослова, так что мог очаровывать и увлекать слушателей, но не напоминал его серьезностью. Он только играл этими выражениями и блестел ими, пытаясь разъяснить даже то, что неразъяснимо по сущности. Он никогда не прочь был высказаться с рискованною смелостью, $\beta\acute{\alpha}\iota\omicron\tau\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\nu\mu\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$, хотя бы его резкое новаторство здесь могло вызвать антипатии в лицах более строгого умственного склада.

Когда Василий В. прибыл из Афин, полемика с арианами уже вполне определилась, именно она сводилась к слову $\omicron\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\omicron\mu\omicron\omicron\varsigma$, которое православные прилагали к Сыну Божию.

1) Сущность доказательств ариан состояла в следующем. Слово $\omicron\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\omicron\mu\omicron\omicron\varsigma$ не встречается в Св. Писании ни разу в приложении к Богу, а отсюда они делали тот вывод, что и $\omicron\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\omicron\mu\omicron\omicron\varsigma$ нельзя прилагать к Нему. Правда, православные ссылались на выражения « $\alpha\rho\tau\omicron\mu\omicron\omicron\varsigma$ $\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\omicron\mu\omicron\omicron\varsigma$ » (хлеб насущный) и « $\lambda\alpha\omicron\mu\omicron\omicron\varsigma$ $\pi\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\omicron\mu\omicron\omicron\varsigma$ » (люди избранные), в которых греческие эпитеты заключали корень $\omicron\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\omicron\mu\omicron\omicron\varsigma$, но ариане требовали подобных выражений о Боге и без этого считали себя победителями в споре.

2) Философский смысл слова $\omicron\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\omicron\mu\omicron\omicron\varsigma$ для Василия представлял также трудности. Как классически образованный, св. отец должен был более глубоко решить вопрос об $\omicron\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\omicron\mu\omicron\omicron\varsigma$, решить его с философской точки зрения. А современная философия учила, что сначала существует материя, как субстрат, $\upsilon\pi\omicron\mu\omicron\omicron\kappa\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\omicron\mu\omicron\omicron\varsigma$, а потом – вещи, сначала высший род ($\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\mu\omicron\omicron\varsigma$ $\kappa\omicron\mu\omicron\omicron\iota\upsilon\omicron\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\omicron\mu\omicron\omicron\varsigma$), а потом его species. Очевидно препятствие в приложении этих начал к учению о Лицах Св. Троицы. Ясное дело, что нельзя говорить в отношении Лиц божественных о каком-то *genus superius*, как *прежде данном* ($\pi\rho\omicron\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\omicron\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\omicron\mu\omicron\omicron\varsigma$), которому бы подчинялись и в котором бы объединялись Отец и Сын Божий.

3) Смысл понятия $\omicron\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\omicron\mu\omicron\omicron\varsigma$ в применении к учению о Св. Троице, по Василию В., сводился к следующему: все то, что предполагается (καθ' $\upsilon\pi\omicron\mu\omicron\omicron\theta\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\omicron\mu\omicron\omicron\varsigma$) как существо ($\omicron\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\omicron\mu\omicron\omicron\varsigma$) Отца, с необходимостью мыслится и в Сыне. Если Бог Отец по существу есть вечный *нерожденный* свет, то и Сын по существу есть вечный *рожденный* свет. Но тут возникал для Василия другой вопрос: точно ли выражает слово $\omicron\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\omicron\mu\omicron\omicron\varsigma$ эти отношения Отца и Сына? не целесообразнее ли было выразить их термином: «подобный до безразличия» ($\acute{\alpha}\pi\alpha\rho\alpha\lambda\acute{\alpha}\kappa\tau\omicron\varsigma$ $\omicron\mu\omicron\omicron\mu\omicron\omicron\iota\omicron\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\omicron\mu\omicron\omicron\varsigma$ или $\omicron\mu\omicron\omicron\mu\omicron\omicron\iota\omicron\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\omicron\mu\omicron\omicron\varsigma$ как $\omicron\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\omicron\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\omicron\mu\omicron\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\kappa\rho\iota\beta\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\pi\alpha\rho\alpha\lambda\acute{\lambda}\acute{\alpha}\kappa\tau\omicron\varsigma$)? Ведь между «светом» и «светом» нет *количественного*

различия, но нет и *тождества*: каждый свет имеет свое конкретное очертание (epsilon;v̄ ἰδίᾳ перpsilon;ριγραφῆ τῆς omicron;upsilon;σῖα epsilon;στίv epsilon;κάτερpsilon;rho micron;v).

Эти-то недоумения, занимавшие глубокий ум Василия, и побудили его обратиться к «достопочтеннейшему владыке Аполлинарию», как «мудрому врачу», «точному в разуме и слове».

На письменное обращение Василия В. Аполлинарий отвечал также письмом, характерно рисуящую интеллектуальную личность епископа лаодикийского. Начинает он свое послание похвалами Василию за его твердость в вере (φιλοomicron;θεῶς πιστερpsilon;ύπεpsilon;ις) и любовь к занятию богословскими вопросами (καὶ φιλοomicron;λόγως ζητερpsilon;ῖς). Для Аполлинария, как и для Афанасия В., было несомненным, что арианские возражения против omicron;upsilon;σῖα направлялись собственно против omicron;μomicron;omicron;ύσιomicron;v; что и omicron;μomicron;юmicron;v вводилось в подрыв понятию omicron;μomicron;omicron;ύσιomicron;v²⁴⁶; что omicron;μomicron;юmicron;v употреблялось неправильно, потому что *не решало вопроса о самом* «omicron;upsilon;σῖα», так как ἡ omicron;μomicron;ιότης τῶν epsilon;v̄ omicron;upsilon;σῖα epsilon;στίv τῶν omicron;upsilon;σῖωδῶν. Ὁmicron;юmicron;ς по самому существу дела есть понятие *вторичное*, когда *первый* вопрос есть вопрос об omicron;upsilon;σῖα (и он-то решается словом omicron;μomicron;omicron;ύσιomicron;ς). Равным образом он похвалит Василия и за то, что тот не допускает ничего предваряющего Св. Троицу, как genus superius. Сын то же по существу, что и Отец, говорит Аполлинарий, и Василий мудрствует правильно.

Его сомнения Аполлинарий отстраняет так. а) Для «единосущия» не требуется, чтобы «единосущные» представляли из себя конкретное единство (to micron; epsilon;v̄ μιᾷ перpsilon;ριγραφῆ): все люди ταupsilon;τοmicron;v̄ κατ' omicron;upsilon;σῖαν, тождественны по существу, хотя различны между собою как личности, б) То представление об omicron;μomicron;omicron;ύσιomicron;ς, по которому предполагается genus superius, неприложимо не только к Богу, но даже и к людям. Оно вообще не выражает собою τὴν γερpsilon;ναρχικὴν ἰδιότητα, особенности *генетических* отношений. Ведь и между Адамом, как богосозданным, θεрpsilon;όπλαστοmicron;ς, и нами, как человекородными, ἀνθρωποmicron;γέννητοmicron;ι, существует различие, исключаящее genus superius, как прежде данное. Мы единосущны с Адамом, но не потому, чтобы до Адама существовал какой-нибудь общий субстрат,

объединявший нас, как сущности. Таково же отношение к Давиду сына Давидова.

С своей стороны Аполлинарий пытался разъяснить понятие $\omicron\mu\iota\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ эффектною игрою словами и противоположениями: это $\tau\alpha\upsilon\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ $\epsilon\pi\iota\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ $\epsilon\pi\iota\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ $\rho\acute{o}\tau\eta\tau\iota$ $\kappa\alpha\iota$ $\epsilon\pi\iota\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ $\rho\omicron\mu\iota\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ $\epsilon\pi\iota\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ $\tau\alpha\upsilon\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$, «Инаковость» просто ($\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma$, сама в себе) не выразит истины сыновства, «тождество» просто не выразит нераздельности ипостаси ($\tau\omicron\mu\iota\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ $\acute{\alpha}\mu\epsilon\pi\iota\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ $\rho\iota\sigma\tau\omicron\mu\iota\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ $\tau\eta\varsigma$ $\upsilon\pi\sigma\tau\alpha\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\pi\iota\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ $\omega\varsigma$ – Аполлинарий очевидно признает в Троице одну ипостась – существо). Нужно поэтому мыслить, $\tau\alpha\upsilon\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ $\epsilon\pi\iota\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ $\epsilon\pi\iota\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\epsilon\pi\iota\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ $\rho\omicron\mu\iota\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ $\acute{\omega}\sigma\alpha\acute{\upsilon}\tau\omega\varsigma$. Нужно представлять Сына как $\omicron\mu\iota\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ $\epsilon\pi\iota\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ $\mu\epsilon\pi\iota\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$, $\upsilon\pi\sigma\tau\alpha\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ $\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ $\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\mu\iota\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ $\delta\epsilon\pi\iota\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ $\phi\acute{\omega}\varsigma$, свет одновидный, но подчиненный, чтобы мыслить Его равным Отцу и в подчинении, а Отца – большим Сына и в равенстве.

В воззрении Аполлинария были элементы, с которыми Василий В. не мог согласиться. Ему недостаточно было игры словами и выражениями, а требовалась самая сущность дела. Игра местоимениями $\tau\alpha\upsilon\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ – $\epsilon\pi\iota\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ и наречиями $\epsilon\pi\iota\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ – $\acute{\omega}\sigma\alpha\acute{\upsilon}\tau\omega\varsigma$ в светлом и ясном уме Василия без сомнения вызывала один настойчивый вопрос: $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\tau\acute{\iota}$; «в каком отношении?» Василий В. требовал ответа в определенных терминах – существительных (как $\omicron\mu\iota\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ с одной стороны, $\upsilon\pi\sigma\tau\alpha\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ с другой). Вследствие этого, сношения с Аполлинарием совсем прекратились, и сам Василий В. воздерживался от них. Однако бывшие сношения не остались, без следа.

Противники Василия В., зная о бывшей переписке его с Аполлинарием, всякие воззрения Аполлинария стали выдавать за воззрения Василия В. Так было, когда последний сделался епископом. Напр., однажды пошли слухи, что Василий учит странно. Оказалось, что причина подобных слухов – это ходившее по рукам в Севастии сочинение, выдававшееся за принадлежность Василия В. Но достаточно было взглянуть на это сочинение, чтобы узнать его действительного автора. Здесь встречаются те же термины, что и в письме Аполлинария к Василию, те же $\tau\alpha\upsilon\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ и $\epsilon\pi\iota\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$... Даже более того, – тут разъясняется, что «соединенно с инаковостью нужно мыслить первое тождество и это же тождество называть и вторым и третьим, так как то, что есть Отец, во-первых (в первой инстанции), $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omega\varsigma$ – то же самое есть

Сын $\delta\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon$; $\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\varsigma$ и Дух Святой – $\tau\acute{\rho}\iota\tau\omega\varsigma$. И с другой стороны, что Дух в первой инстанции (как $\Pi\upsilon\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon$; $\mu\alpha$ по преимуществу), то Сын во второй (ибо *Господь же есть Дух*) и Отец – в третьей (ибо *Бог есть Дух*). И чтобы энергичнее ($\beta\iota\alpha\acute{\iota}\omicron\tau\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon$; $\rho\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$; ν) выразить неизреченное, Отец ($\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$; Πατήρ) есть отчески Сын ($\lambda\alpha\tau\rho\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma$ $\Upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma$), а Сын ($\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$; $\Upsilon\acute{\iota}\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$; ς) есть сыновне Отец ($\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon$; $\acute{\iota}\kappa\acute{\omega}\varsigma$ Πατήρ). Так же следует мудрствовать и о Духе, поскольку Троица есть один Бог».

Можно судить, как антипатично было Василию подобное учение, где игра слов доведена до последней степени. Из указанного отношения между Лицами Св. Троицы выходило, что учение о личных особенностях Отца, Сына и Св. Духа подсекалось в корне: Отец здесь перестает быть первым Лицом Св. Троицы, началом, потому что в известном отношении можно мыслить первым и Св. Духа, а Отца – третьим. Поэтому Василий В. в письме к Мелетию антиохийскому и пишет, что человек, о котором он говорит, т. е. Аполлинарий, приближается к ереси Савеллия.

Еще характеристичное выражение Аполлинария, навлекшее на него укор*, в арианстве, это то, где он в учении о Св. Троице говорил о «великом, большем и высочайшем» (слова сохранились лишь в указаниях полемистов). Нужно думать, что Аполлинарий был далек от того, в чем его обвиняли, от учения о неравенстве Лиц. Он хотел лишь сказать, что как в этих трех терминах понятие величины остается то же, а лишь форма выражения различна, так и Лица Св. Троицы между собою различаются, но Божество у них одно и то же.

Из приведенных примеров можно судить, как должен был богословствовать Аполлинарий по вопросам христологического характера, представляющим еще новую область. Тут он повел свои рассуждения чрезвычайно смело. Система его вызвала восторг в его учениках, которые говорили: «только один отец наш Аполлинарий первый объяснил сокровенное для всех таинство воплощения». Из произведений его одни сохранились в отрывках, напр. $\Pi\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon$; $\rho\acute{\iota}$ $\lambda\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon$; $\omega\varsigma$, $\Pi\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon$; $\rho\acute{\iota}$ $\sigma\alpha\rho\kappa\acute{\omega}\sigma\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon$; $\omega\varsigma$, другие – в полном виде – $\text{Ἦ κατὰ μέρομικρον;ς λίστις}$.

Из того, что уцелело, можно видеть смелость взятой им на себя задачи: он хотел дать веру, разумно обоснованную, доказать ее так, чтобы сила доводов равнялась принудительной силе геометрической аргументации. Учение, что Христос воспринял целого человека, было конечно Аполлинарию, известно, но он находил, что на этом пункте нужно уступить арианам и лишь исправить их конструкцию.

А) Высочайший интерес христианства – вопрос о самом искуплении – стоит в зависимости от правильной постановки данного пункта: для

нашего *действительного* искупления нужно, чтобы истинный Бог воплотился действительно; но этого-то и невозможно достигнуть при теории единения во Христе божества и полного трехчастного человечества: духа, души и тела.

Во-1) оно представляет такую непреодолимую метафизическую трудность, что скорее можно скалу пробуравить пальцем, чем конструировать одно Лицо Христа при двух умах, божеском и человеческом. Всякий ум по природе самодержавен, обладает способностью самоопределения ($\alpha\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\iota}\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\nu\kappa\acute{\iota}\nu\eta\tau\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\nu\nu$), производит в душе те или другие действия: как же человечество могло существовать во Христе при двух умах, из которых каждый мог определять его по-своему, к действиям даже прямо противоположным? Сосуществование двух умов в одном лице, $\alpha\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\iota}\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\nu\kappa\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\iota}\mu\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\nu\acute{\iota}\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\nu\nu$, только разрушило бы действительное единство этой личности. Сосуществование двух умов в одном лице так же невозможно метафизически, как физически невозможно существование двух тел в одном пространстве.

2) Истинное воплощение при этом было бы не достигнуто: это было бы подлеположением двух умов, божеского и человеческого, как это было во пророках: получился бы только « $\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\acute{\iota}\nu\theta\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\nu\varsigma\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\mu\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\nu\varsigma$ », и христианство не возвышалось бы ни над иудейством, ни над язычеством. Иногда Аполлинарий называл такое соединение « $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\lambda\omicron\theta\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\nu\varsigma$ » – человекобогом, что представлялось ему столь же чудовищным, как мифические минотавры.

3) Если бы с целым человеком соединился совершенный Бог, то было бы два Сына, один бы был Сын по природе, а другой по усыновлению, было бы и две природы, одна покланяемая, а другая непокланяемая, в одного Сына мы крестились бы, в другого нет. Но если бы мы стали поклоняться целому Христу, по божеству и человечеству, то пришли бы к идолопоклонничеству.

4) Вместо Троицы мы пришли бы к четверице.

Итак, из двух совершенных существ целого быть не может.

Б) Но при такой постановке вопроса не достигалась бы и *цель* воплощения.

Во-1) цель воплощения – уничтожение греха и победа над смертью. Для осуществления этого необходимо, чтобы Бог умер, как человек. Но если у Христа две полные природы, то, значит, субъектом страданий и смерти был бы полный человек, и к божеству они не стояли бы ни в каком отношении. А смерть человека, конечно, не могла бы иметь

искупительного значения.

2) «Где полный человек, там и грех». Это основывается на оригинальной теории о грехе. Закваска греха, по Аполлинарию, лежит в душе человека, которая не имеет ни ума ($\alpha\lambda\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\mu\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$), ни самоопределения ($\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\kappa\acute{\iota}\nu\eta\tau\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$): она всегда определяется другим. Ум державен ($\alpha\upsilon\tau\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\kappa\acute{\iota}\nu\eta\tau\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$), но слаб: он сам аффицируется противоположными хотениями души и сообразно с ними направляет и всю человеческую деятельность. Чтобы победить грех, нужен для человеческой личности ум настолько мощный, чтобы он не поддавался греховным хотениям души. А этого можно достигнуть двумя путями: а) можно, оставив ум, отнять способность его самоопределения, но тогда Бог-творец был бы разрушителем созданной им природы ума; во-вторых, б) можно было бы ум возвысить до неподвижности ума Божеского, но тогда бы был ум обожествленный, и Троица перешла бы в четверицу.

Выход из всех этих христологических и сотериологических (А и Б) затруднений Аполлинарий видит только в своей теории. Существует совершенный Бог во плоти и совершенный человек в духе. Христос принял плоть и душу, но не человеческий ум. С привычной нам точки зрения это означало бы как раз то, чего хотел Аполлинарий избежать: Творец *разрушает* созданную Им человеческую природу, устраняя из нее ум. Но Аполлинарий смотрел под другим углом зрения. Допустим, что природа человека походит на химически сложное образование, напр. воду. С нашей точки зрения выделение из воды кислорода есть разрушение природы воды, так как она после этого перестает быть водою. Аполлинарий видит в этом разделении процесс не противный природе: разрушение природы начиналось бы тогда, если бы химия разложила и водород или кислород на величины еще более элементарные, или отняла бы от них их специфические признаки (напр. вес). Христос принял тело и душу, но человеческого ума не воспринял. Он был истинным (совершенным) человеком, так как имел одушевленное душою тело и разумную человеческую плоть, хотя разум Его не был разумом человеческим, а вместо духа человеческого был дух божественный. Противоречия природе в этом не может быть: душе по природе своей свойственно всегда управляться чем-либо другим. Следовательно, этим не нарушается естественное состояние души: для нее безразлично, будет ли ею управлять дух человеческий или дух божественный.

В лице Христа Спасителя человеческой душе дан ум непреложный, поэтому Он, естественно, безгрешен. В лице И. Христа, следовательно, нет аскета, нет нравственной борьбы, прогресса; нет в Нем и раздвоения. Он

не просто сосуд Божества, но органическое единство человека и Бога. Христос – μία φύσις, μία ὑπόστασις, μία ἐνέργεια, εἰς τὸ πρόσωπον, οὐκ ἄνθρωπος, οὐκ ἄλογος, οὐκ ἄθεος. Никак нельзя говорить о Нем, как о двух лицах, или как о двух естествах: но Он – одна природа Бога Слова воплощенная, μία φύσις τῆς Θεότητος, Λόγου, σαρκωμένη, поклоняемая вместе с плотию единым поклонением. Мы имеем дело с одною природою, сложною, смешанною, σύνθετον, σύγκρατον. «О, новая вера! о, божественное смешение: Бог и плоть составили (ἀλλοτρίωσιν;) одну природу!» восклицает Аполлинарий в восторге от такого вывода.

Таким образом Аполлинарий вводит в свое учение о Лице Христа понятие смешения (μίξις). Но он протестует против всех, кто хочет видеть в его учении мысль, будто бы божество претворяется в человечество или человечество в божество, так, чтобы они стали единосущны. Железо, проникаемое огнем, превращается в жидкое состояние, но и при этом действии железо остается железом, а огонь огнем. Точно то же видим и в человеке: душа и тело совершенно различны между собою, но при соединении в одно органическое целое та и другая сохраняют свои отличительные свойства. Так и в Лице И. Христа божество и человечество составляют в Нем одну природу, но они пребывают, и не сливаются (διὰ μένοντα καὶ ὑπόστασις ἑνὴν), и не переходят друг в друга. Христос таким образом является и иносущным, и единосущным в отношении к человечеству. Поскольку он есть Бог, Логос, Он иносущен человечеству, а поскольку Он плоть, Он нам единосущен. Этот двойственный характер природы в И. Христе заявляет себя на протяжении всей Его земной жизни: Он рождается, алчет в пустыне, искушается от диавола – обнаружение человеческой природы; Он отгоняет диавола, принимает служение ангелов, насыщает народ в пустыне – проявление божества. Как человек, Он предлагает вопрос об умершем Лазаре: «где положили его?» Как Бог, Он восклицает: «Лазарь! иди вон!» Во Христе человечество было покровом, под которым хранилось сокровище – Его божество.

Конечно, сам Аполлинарий не допускал и мысли о страдании Божества, которую приписывали ему его противники. Правда, он выражается о Лице Спасителя, что «Бог пострадал», но это выражение у него надо понимать не буквально. Божество страдало добровольно, не по

необходимости, не по принуждению своей природы, а по последованию своей природы (в силу обратного действия на Него того факта, что Он – $\mu\acute{\iota}\alpha \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ с страдающим телом). Когда мы слышим Павла, говорящего о Христе пострадавшем, мы понимаем это не $\mu\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\kappa\omega\varsigma$ (т. е. не так, чтобы только и исключительно одна сторона Христа страдала, а для другой это было совсем безразлично) и не считаем Божество подлежащим страданию: одной сложной природе приписывается и бесстрастие Божества, и страдание человечества. Мы исповедуем страдание Господа по плоти. Здесь для Аполлинария шла речь, следовательно, об $\acute{\alpha}\nu\tau\iota\mu\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\theta\iota\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma \omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\upsilon\mu\omicron\mu\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$, по которой и возможен этот обмен определений; иначе, при разделении природ, сшедшего с небес приходилось бы называть лишь Сыном Божиим, а никак не Сыном человеческим, и рожденное от жены – только Сыном человеческим, а никак не Сыном Божиим.

Против системы Аполлинария противники его делали различные возражения. 1) Указывали, что человечество Христа не есть истинное человечество. Христос человекоподобен, а не человек, и так как душа и тело без ума есть не только у человека, но и у животных, то воплощение Логоса по системе Аполлинария не представляет даже ручательства за Его действительное *вочеловечение*, за то, что он воспринял душу действительно человека, а не какого-нибудь животного.

Но Аполлинарий предвидел это возражение и хотел обратить его в честь и славу своей системы. Действительно, Христос не есть человек, но есть «как человек» ($\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\mu\omicron\mu\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\kappa\omega\varsigma$, $\acute{\alpha}\lambda\lambda\prime \acute{\omega}\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\mu\omicron\mu\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\kappa\omega\varsigma$), ибо Он не единосущен человеку по главной стороне человека – по духу, уму. Поэтому Аполлинарий дает очень точные надписания своим сочинениям, напр.: «доказательство о божественном воплощении по подобию человека». Здесь доказывалось, что Христос воспринял плоть, т. е. «человековидное сложение» ($\mu\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\tau\eta\sigma\iota\varsigma \sigma\alpha\rho\kappa\acute{\omicron}\varsigma$), а возвышение к Божеству полного эмпирического человека ($\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\lambda\eta\psi\iota\varsigma \omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\upsilon\lambda\omicron\mu\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\mu\omicron\mu\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$) совершается лишь в душах верующих. Но приняв возражение, как свой собственный тезис, Аполлинарий хотел оправдать его и учением Св. Писания (апостол Павел говорит о Христе, что Он *образом обретеся якоже человек*), и философии (природа всякого смешения в том и состоит, что смешиваемые элементы не остаются в смешении в своей целостности, но только отчасти, $\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\mu\omicron\mu\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma \epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma \omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\upsilon\lambda\omicron\mu\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma \kappa\lambda\acute{\eta}\rho\omicron\mu\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$, $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha} \mu\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\kappa\omega\varsigma$). И во Христе не целый человек и целый Бог, а смешение и того и другого, подобно тому, как и в природе физической синий цвет,

напр., есть смешение белого и черного.

2) Другое возражение делали против системы Аполлинария с точки зрения последствий искупления. Его учение носит характер пелагианства; человеку придается слишком большое значение в искуплении, вопреки смыслу самой системы. Ум человека, по Аполлинарию, настолько слаб и так сильно поврежден, что если бы он остался во Христе, то даже и Ему он воспрепятствовал бы побороть грех, и потому для господства над грехом приходилось отнять от человеческой природы такой существенный элемент её, как ум, и заменить его божественным Духом. Между тем, после искупления человеку оставлен его естественный, неосвященный личным единением с $\Lambda\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\nu\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\nu\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\nu$ ум, да дана еще душа с её греховными вожделениями, и с такими силами ему предоставлено восторжествовать над грехом. Задача далеко не легкая! От нее отстранился Сам Христос, а человек, предполагает Аполлинарий, может «по подражанию Христу» усвоить себе плоды искупления и побороть грех в своей личной жизни. Искупления *всего человека* система Аполлинария во всяком случае не предполагает.

3) Аполлинарию приписывали еще мысль, что Христос воспринял человечество не от Св. Девы. Действительно, на почве $\acute{\alpha}\nu\tau\iota\psi\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\nu\theta\iota\omicron\tau\alpha\omicron\iota\varsigma\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\nu\omicron\nu\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\nu\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$ Аполлинарий построил оригинальное учение о небесном человеке. Слова апостола Павла о Христе Спасителе – «*второй человек, Господь с небесе*» (1Кор.15:47), Аполлинарий понимал в их прямом смысле: так Христос называется не по предведению Его вочеловечения, как будущего факта, а как Логос, потому что Он составляет высшую часть в человечестве Христа. Высшая часть человеческой природы, таким образом, существовала в Лице Христа предвечно. Однако Аполлинарий раскрыл это учение крайне темно, что видно уже из самого разнообразия возражений против этого пункта со стороны противников. Одни из них указывали Аполлинарию на то, что из его учения о небесном человеке вытекает то следствие, что Христос плоть принес с неба и чрез Деву Марию прошел, как чрез трубу; другие, – что из этого следует, что человечество единственно с Божеством; третьи, – что будто бы человек Христос не сотворен. Аполлинарий находит все эти возражения не основанными на его системе, тем не менее, учение его оставалось темным, так что даже ближайшие его преемники утверждали то, что Аполлинарий отрицал. Одни из аполлинаристов говорили, что Бог воспринял плоть, а не душу (здесь видно влияние аристотелевских элементов в системе Аполлинария, который не всегда выдерживал трехчастный состав человеческой природы, а иногда под душою разумел и дух и душу). Другие

(полемиане) утверждали, что Христос принес плоть с неба, и даже шли дальше и говорили, что и самая плоть Христа единосущна Божеству.

Учение Аполлинария в истории догматов имеет значение, как первое и подробное построение христологической системы, а в патрологии ему суждено было приобрести фатальное значение. В новейшее время сделано несколько любопытных открытий норвежским профессором, известным знатоком древних символов, Каспари (**C. Caspari**. *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*. Christiania 1879). Оказывается, что, после серьезной борьбы с аполлинаристами на догматической почве, началась более легкая борьба полицейскими средствами: велено было истреблять их сочинения. Чтобы не потерять своего духовного достояния, аполлинаристы начали прибегать к такому средству: они сочинения Аполлинария, Полемиа и Тимофея надписывали именами уважаемых отцов церкви. Аполлинаристы древнейшие знали, кто были истинные авторы таких ψεpsilon;upsilon;δepsilon;τιτυραφα, но последующие генерации стали принимать эти надписания за чистую монету. Напр. Ἡ κατὰ μέροmicron;ς λίστις долгое время в литературе ходило под именем пространного изложения веры Григория неокесарийского Чудотворца (inter spuria). Но Феодорит приводит из него цитату как из произведения Аполлинария, и эта цитата помогла Каспари указать действительного автора. Точно так же аполлинариане немало сочинений приписали Юлию римскому, имя которого было известно, как ревностного борца за никейскую веру, а произведения, конечно, мало были знакомы на востоке (известны 4–5 посланий Аполлинария под именем Юлиевых). И (относительно того), действительно ли принадлежит Афанасию (а не аполлинарианам) тот отрывок, где читаются слова: μία φupsilon;σις τomicron;upsilon;̃ Θepsilon;omicron;upsilon;̃ Λόγomicron;upsilon;̃ σepsilon;σarkωμένη, (нужно считать теперь доказанным, что и это есть аполлинарианский подлог) ²⁴⁷.

Христология противников Аполлинария. Феодор Мопсуэстийский

Первые произведения православных полемистов против аполлинарианства, как и всякие новые богословские опыты, представляют некоторое колебание в приемах защиты, в выборе технических слов. Поэтому у одних и тех же отцов встречаются выражения, которые впоследствии сделались характеристикой различных направлений.

Наприм., **Афанасий В.** (оставляем в стороне вопрос о $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ $\tau\omicron\mu\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; $\Theta\epsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; $\Lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\mu\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; $\sigma\epsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; $\sigma\alpha\rho\kappa\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$) говорит о Христе: $\acute{\iota}\nu\alpha\ \epsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ (мужеский род для выражения ипостаси) $\eta\ \tau\grave{\alpha}\ \epsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \rho\alpha$ (средний – для природы), «да будет один – оба, совершенный Бог, Он же и совершенный человек». Он говорил также о «целой природе Слова ($\omicron\mu\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; $\lambda\eta\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ $\tau\omicron\mu\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; $\Lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\mu\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$), не в разделении лиц ($\rho\omicron\mu\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; $\sigma\acute{\omega}\lambda\omega\nu$), но в бытии ($\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; $\lambda\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; ι) Божества и человечества». Образ соединения: $\eta\ \acute{\alpha}\sigma\acute{\upsilon}\gamma\chi\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \phi\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\kappa\eta$ $\epsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$, $\epsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$; но употребляется также и название « $\sigma\upsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; $\nu\alpha\phi\acute{\eta}$ »; Божество и человечество во Христе действуют $\sigma\upsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$, $\nu\eta\mu\acute{\mu}\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$, соприкосновенно, в общении столь полном, что Христос плюнул, как человек, но и плюновение Его было божественно. Однако, с другой стороны, и действительное различие Божества и человечества выдерживается иногда с антиохийскою строгостию, – человечество называется домом, органом, храмом Божества: «прокаженный, как в созданном храме, поклонялся Творцу всего».

Григорий Богослов дал классически точное христологическое выражение: «две природы, Бог и человек, не два Сына и не два Бога; ибо то, из чего Спаситель, есть «другое и другое», но не «другой и другой», да не будет!» ($\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \mu\epsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \delta\acute{\upsilon}\omicron\mu\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$, $\Theta\epsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\mu\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$, $\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \delta\epsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; $\omicron\mu\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; $\delta\acute{\upsilon}\omicron\mu\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$, $\omicron\mu\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \delta\epsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; $\Theta\epsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; $\mu\epsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; $\tau\grave{\alpha}\ \epsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \acute{\omega}\nu\ \Sigma\omega\tau\eta\rho$, – $\omicron\mu\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$, $\mu\grave{\eta}\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \iota\omicron\mu\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$!). Вообще слову $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ соответствует средний род прилагательного, мужеский род – понятию ипостаси (впрочем: $\tau\grave{\alpha}\ \gamma\grave{\alpha}\rho\ \acute{\alpha}\mu\phi\acute{\omicron}\tau\epsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \rho\alpha\ \epsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \tau\eta\ \sigma\upsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; $\gamma\kappa\rho\acute{\alpha}\sigma\epsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; ι). Образ соединения: а) $\mu\acute{\iota}\xi\iota\varsigma$, $\sigma\acute{\upsilon}\gamma\kappa\rho\alpha\sigma\iota\varsigma$, б) $\sigma\upsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; $\nu\alpha\phi\acute{\eta}\ \kappa\alpha\tau\prime\ \omicron\mu\iota\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; $\sigma\acute{\iota}\alpha\nu$.

У **Григория Нисского** также встречается непоследовательность в

языке с точки зрения позднейшей терминологии. а) С одной стороны: «восприявшая природа, десница Божия, возвысила соединенного с нею человека (ἄνθρωπον;ς) до своей собственной высоты», б) С другой стороны, образ соединения – μίξις, ἀνάκρασις, и в самых сильных выражениях излагается обожествление человека во Христе, как μερσιλον;ταλον;ιησις.

Но особенно сильное сопротивление вызвало учение Аполлинария в Сирии, где в борьбу с ним вступили **Диодор тарсский** и **Феодор мопсуэстийский**.

Энергия этой борьбы объясняется особым положением сирийской церкви. Сирия находилась на границе с Персией, на окраине востока – страны дуализма и фатализма. Здесь манихейство настолько сильно было распространено, что Диодор опровергал его в 25 книгах; в сочинении «Против рока» (επιστολή κατά τῶν ῥοκιστῶν) он опровергал и дуалистов. Феодор писал против магов и против августиновского учения о предопределении (этот спор на окраине востока только и сделался известен из сочинения Феодора: в Chronicon Edessenum под 428 годом замечено: «сделалась известна ересь тех, которые говорят, что грех лежит в самой природе человека»). Еще держались на востоке и маркиониты: Феодорит кирский в своей папике обратил 8 маркионитских селений в православие. Таким образом восточные учителя должны были энергично отстаивать: а) учение о действительности человеческой природы в Христе (против докетического дуализма), и б) о высоком достоинстве свободы человека (против фатализма).

Учение о высоком достоинстве человека они старались раскрыть и в антропологии, и в христологии.

а) В антропологии. Человек сотворен по образу Божию, но образ Божий заключается не в духовности человека, потому что и ангелы – духи, но о них не сказано, что они сотворены по образу Божию. Образ Божий состоит, прежде всего, в преобладании человека над природой, над всеми тварями, а это имеет свое основание в отношении человека к миру. Человек является венцом мира; в человеке дано гармоническое объединение духа и материи, и он, как микрокосм, обладает над материальной природой.

б) В христологии. Поэтому и в Лице И. Христа человеческая сторона имеет высокое значение. Он имел все человеческое и самую свободу. Афанасий В. и Григорий Богослов прямо утверждают, что во Христе была «свобода Божия», допускающая избрание только благого. Григорий Нисский, признавая, что в человеке «свобода» есть великое благо,

полагает, что в Лице Христа она была бы только недостатком, «изменяемостью», $\tau\rho\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu$; $\lambda\iota\tau\omicron\nu$; в Лице Богочеловека он понимает ее не как вообще способность человеческой природы. Антиохийские писатели признают, напротив, полную человеческую свободу в Лице Христа. Христос, по их системе, является человеком – аскетом. Перед Ним реально лежала страшная возможность выбора между добром и злом, и Он реально избрал только доброе. Действительное различие естеств выставлено было на вид так выпукло, что единство Лица Христа выступало уже тускло. Это можно показать на вопросе, напр., о поклонении Христу.

Аполлинарий, в своей критике православного учения, относил поклонение к *естествам*, которые он представлял в резкой обособленности, как не сходящиеся две параллельные линии, начинающиеся от зрителя.

Афанасий В. разбил это возражение простым заявлением, что поклонение относится к *ипостаси*, как тому пункту, где два естества объединяются, и к которому устремляется мысль зрителя, с какого бы пункта он ни смотрел.

Феодор мопсуэстийский возвратился опять к точке зрения Аполлинария, лишь модифицируя ее. Поклонение относится, к *естествам*, но «идолопоклонство» отстраняется тем, что и поклоняясь *человечеству*, кланяющийся видит за ним и сквозь него Божество (Диодор: «*adoramus purpuram propter indutum*»). Графически это будет:

Резкой раздельности природ такое «относительное» поклонение конечно не примиряет.

Особенности сирийского богословского направления сказались полнее в системе Феодора мопсуэстийского ²⁴⁸ – может быть потому, что она нам лучше известна (сохранилось значительное количество отрывков и символ, рассмотренный и осужденный Ефесским I, вселенским III, собором), чем учение, например, Диодора.

Для изображения догматического учения Феодора мопсуэстийского мы имеем важный документ; это – символическое изложение его учения, направленное против четырнадцатников, где широко поставлен вопрос о Божестве и человечестве Христа. Вот наиболее важные места. Господь Бог Слово воспринял совершенного человека ($\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\lambda\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu$;v) от семени Давида и Авраама, неизреченно соединил ($\sigma\upsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu$;v η ψ ϵ ρ $\sigma\iota\lambda\omicron\nu$;v) его с Собою, воскресив его из мертвых и посадив одесную Бога, так что этот человек, имея неразлучное соприкосновение ($\acute{\alpha}\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu$;v $\sigma\upsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu$;v $\acute{\alpha}$ ψ ϵ ρ $\sigma\iota\lambda\omicron\nu$;v α v) с божескою природою, вследствие этого приемлет поклонение от всей твари, которая воздаст это поклонение ему по

отношению к Богу и с мыслию о Боге. Когда мы мыслим о И. Христе, то прежде всего разумеем Бога-Слово; но вместе с ним мы мыслим (σupsilon;vepsilon;πivomicron;omicron;upsilon;̂νtepsilon;ς) и воспринятое: Иисуса человека из Назарета, которого Бог помазал, так что он, вследствие σupsilon;νάφepsilon;ια с Богом-Словом, причастен наименованию и чести Сына и Господа.

Таким образом, воспринятого в Божество человека Феодор рассматривает, как совершенного человека, и рассуждает, что Бог-Слово, обитающее в нем, воскресило его из мертвых. Одного называет Богом-Словом, а другого – человеком Иисусом из Назарета. Разность обоих естеств высказывается вполне ясно.

Но каким началом Феодор объединяет их? Феодор рассматривает различные мыслимые способы соединения Божества и человечества. Таких способов он насчитывает три: 1) единение по существу, 2) обитание Бога-Слова как εpsilon;̂ν εpsilon;̂ν εpsilon;̂ν, 3) единение по благоволению.

Но 1) первый способ соединения естеств невозможен, потому что единение как οmicron;upsilon;̂ίαν мыслимо лишь там, где соединяемые природы единосущны (omicron;̂omicron;omicron;̂σiα). В отношении же к иносущным (– Божеству и твари –) это значит, что Бог вездесущ и не объемлетя каким-либо местом. Сказать, что Бог обитает в И. Христе по существу, значит сказать или слишком много, или слишком мало, т. е. или сказать, что Бог обитает *только* во Христе и нигде больше, – но это невозможно, или высказать общую мысль, что Бог вездесущ, следовательно обитает и в И. Христе, – но в этом смысле Бог присущ даже неодушевленной природе.

2) Второй способ соединения естеств, как εpsilon;̂ν εpsilon;̂ν εpsilon;̂ν, возбуждает те же недоумения, что и первый. Бог везде действует, и сказать, что Он действует во Христе, – значит или ограничить божеское действие одним местом, если Он действует *только* во Христе, что противоречит абсолютности Бога, или уравнивать И. Христа со всеми другими предметами мира, где действует Бог.

3) Остается третий способ – обитание по благоволению, – способ, о котором говорится и в Св. Писании: «вселюся в них и похожду» (Лев.26:12, ср. Пс.146:11). Здесь мы стоим на верной догматической точке зрения и в то же время самой высокой. Если бы Бог обитал только по Своему вездесущию, то Он был бы связан необходимостью, лежащею в Его существе, Он обитал бы и в добрых и злых; но обитая по благоволению, Бог является совершенно нравственно свободным. Под эту категорию должно мыслить и соединение двух природ в И. Христе. Феодор видит, что

«соприкосновение естеств» здесь мыслится аналогичным с обитанием Бога и в прочих святых людях; он сознает, что *modus* единения во Христе не различается *toto genere* от формы пребывания Бога во святых; но он признает несомненное (в сущности количественное) различие – по виду. Благоволение Божие способно разнообразить форму своего пребывания. «Мы не до такой степени сошли с ума», говорит Феодор, «чтобы думать, что и во Христе Бог обитает лишь в том же специфическом смысле, как и в пророках. Нет, Он обитает во Христе, как в Сыне».

В своем послании к Домну, (потом) еп. антиохийскому, составляющем своего рода *compendium* его богословия, он указывает важные следствия «обитания по благоволению». Это обитание, это единение ($\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\nu\omega\sigma\iota\varsigma$) природ, усваивает обеим природам одно название, одно хотение и действие, авторитет, власть, господство и достоинство, и это единение никоим образом не отдельно, ибо обе природы составляют одно лицо ($\rho\rho\acute{o}\beta\omega\lambda\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\nu$) и называются единым лицом. Способ единения по существу имеет приложение по отношению к единосущным, а в приложении к иносущным такой способ невозможен, так как он повел бы к слиянию их. Таким образом, по способу благоволения соединились два естества от матерней утробы, имеют одно лицо, оба сохраняются неслитно и нераздельно, и обнаруживают во всем тождество воли и действия, и теснее этого соединения невозможно что-нибудь представить ($\delta\acute{\omicron}\nu\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\nu\upsilon\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\nu\delta\acute{\epsilon}\nu\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\nu\sigma\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\nu\alpha\phi\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\nu\rho\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\nu$).

Итак, мы видим, что догматический язык Феодора опирается на особую теоретическую подкладку, с которой нельзя не считаться. Ему, напр., нельзя предложить прямо требование, чтобы он признал $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\nu\omega\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\nu$ как $\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\nu\upsilon\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\nu\sigma\acute{\iota}\alpha\nu$, когда с этим термином он соединял совсем не тот смысл, какой усваивает ему православная догматика. Нельзя также бить его систему на простом этимологическом основании, что $\sigma\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\nu\alpha\phi\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\nu\alpha$ означает не единение, а внешнее и самое поверхностное соприкосновение, когда сам Феодор полагает, что его система говорит о единении столь полном и тесном, что за ним стоит уже прямо единосущие или слияние.

Но теоретические предположения Феодора были несомненно ошибочны. Он, сравнивая воплощение с благодатствованием пророков, опустил то очевидное различие, что в пророках Бог обитает по существу, т. е. Отец, Сын и Св. Дух (факт, для древнего богослова затушеванный, правда, распространенным тогда $\theta\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\nu\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\nu\lambda\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\nu\gamma\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\nu\upsilon\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\nu$, что Бог откровения есть – почти исключительно – Бог-Слово), а во Христе

вочеловечилась не вся Св. Троица, а исключительно Бог Слово; так что сходство в этой аналогии крайне невелико, а различие (*toto genere*) вполне существенно.

Выдвинув на первый план нераздельность и неслиянность двух естеств, Феодор на выяснение этого пункта затратил все средства богословского лексикона. Во-первых, φύσις в его системе имело значение, равносильное $\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$, так что $\delta\upsilon\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu$; $\phi\upsilon\sigma\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\iota\varsigma$ - $\delta\upsilon\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu$; $\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu$; $\sigma\acute{\alpha}\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\iota\varsigma$. Во-вторых, хотя это различие природ приводится к единству тем, что они составили одно лицо, $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\grave{\iota}\nu$ $\rho\acute{\rho}\omicron\sigma\omega\lambda\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu\grave{\iota}\nu$, но сила этого единства ослаблена другими разъяснениями Феодора.

а) Это единство он не затруднился пояснить ссылкой на Мф.19:6, где о муже и жене сказано: «*ктому неста два, но плоть едина*». «Как в данном случае действительное двойство не препятствует их единству, так, когда мы различаем естества, то говорим о совершенной природе Бога Слова и о совершенном лице: ибо невозможно говорить об ипостаси безличной ($\acute{\alpha}\rho\acute{\rho}\omicron\sigma\omega\lambda\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu\grave{\iota}\nu$); равным образом говорим и о совершенной природе человека и о совершенном лице. Но когда мы рассматриваем природы с точки зрения их соприкосновения, то говорим об одном лице. Одно лицо теперь объемлет две природы, и человечество приемлет честь, воздаваемую тварию Божеству, и Божество совершает в человечестве все должное». Следовательно, Феодор на стороне того воззрения, что невозможна природа непостасная, а для ипостасной природы он непрестанно требует и представления о лице. Ясно, что главное для Феодора мопсуэстийского двойство, а не единство.

б) Признавая право рассматривать человеческую природу как особое лицо, Феодор с удобством мог представить земную жизнь Христа именно как человеческую и следить за отношениями Иисуса к Богу Слово. Для истории земной жизни Христа Феодор берет точку зрения несомненно арианскую: «Бог от вечности предвидел высоконравственную жизнь Иисуса и ввиду этого избрал Его органом и храмом Своего Божества». И. Христос родился сверхъестественным образом и с самого момента Его зачатия в Нем стал обитать Бог-Слово. Но тем не менее на первых порах земной жизни «соприкосновение» Бога Слова и Иисуса было относительно незаконченное.

По человечеству в период отрочества Христос производил впечатление гениального ребенка; Христос поражал Своими знаниями, Своим умом и нравственным развитием. Он имел и естественную возможность к этому, будучи чистым от греха человеком в силу

сверхъестественного рождения; но сверх этого обитавший в Нем Бог Слово содействовал Его преуспеянию. Жизнь Иисуса имела характер постоянного нравственного усовершенствования; прежде чем в обыкновенных детях замечается различие добра и зла, Он обнаружил стремление исключительно к добру.

До крещения И. Христос жил как подзаконный; Он в совершенстве исполнил закон и таким образом оправдал Себя через закон. Когда пришло время, Он явился ко крещению, которое было для Него духовным возрождением: Он и по человечеству делается Сыном Божиим. С этого времени начинается второй период Его жизни, – жизни под благодатию. Он является нравственно абсолютно совершенным, но не потому, что Он не подлежит искушению, но потому, что геройски выносит искушение. По мере того, как Он совершенствуется, Ему все более и более облегчается путь к совершенству, еще высшему, и Он являет в себе идеал нравственной жизни: σ upsilon; ν áfersilon; α с Логосом осуществляется все полнее и полнее.

Наконец, после крестной смерти наступает третий период Его существования – период прославления, обожествления. Однако Феодор и этому обожествлению находит аналогию: и мы в будущей жизни будем и по душе, и по телу водиться духом. Итак, Христос является как величайший аскет, и Его «единение» или «соприкосновение» с Богом Словом возрастало по мере Его реального нравственного усовершенствования.

в) По вопросу о том, насколько было полно личное единство во Христе Бога и человека, важен перифраз на Ин.5:30: *«Не могу Аз о Себе творити ничесоже. Якоже слышу, сужду: и суд Мой праведен есть: яко не ищю воли Моея, но воли пославшаго Мя Отца»*. Для нас немислимо, чтобы И. Христос в своем самосознании отличал Себя, как «я», от Логоса. Феодор мопсуэстийский это допускает. Он так перефразирует слова И. Христа: «Я, Которого вы видите, ничего не могу творить, как человек, по собственной природе, но творю, ибо Отец во Мне пребывает; Бог же Слово, едиnorodный Бога, – во Мне, а следовательно, и Отец с Ним во Мне пребывает». Таким образом во Христе Его человеческое «я» могло противопоставлять себя Божественному «Я» Слова, и, следовательно, единство лица не заключало в себе даже единства самосознания. Неудивительно после этого, если Феодор различает Бога Слова и Иисуса, как «спасающего» и «спасаемого», как «благодетельствующего» и «благодетельствуемого».

Имеет значение для истории ответ Феодора на один частный вопрос:

Св. Дева Мария Θεῶν ἢ ἀνθρώπων; – Она и то и другое (ἀμφότερα): Она человекородица – по природе факта (τῆ φύσει τὸ ἄνθρωπον;), так как бывший во чреве Марии был человек; Она Богородица, так как Бог был в рожденном от Нее человеке.

Экскурс: Оригенистические споры в конце IV и начале V века

Феодор мопсуэстийский выразил особенности своего воззрения по христологическому вопросу полнее Нестория. Далее естественно было бы перейти к изложению учения Нестория и истории его дела. Но история Нестория не есть лишь догматическая, но в ней были затронуты вопросы и канонические. Поэтому необходимо некоторое *intermezzo*, важное не по существу (в смысле выяснения бывшего предметом спора догматического учения), а для выяснения характера лиц, которые приняли участие в этом споре (поскольку был затронут вопрос о кафедрах). Ввиду этого следует сказать о предшествовавших несторианскому спору оригенистических спорах.

Различают три стадии в оригенистических спорах этого времени: палестинскую, александрийскую и константинопольскую.

1) Порвавший нравственные связи с римским духовенством, Иероним в 386 г. поселился близ Иерусалима в Вифлеемском монастыре. В Иерусалиме находился и Руфин аквилейский. Союз их с Иоанном иерусалимским был тесный: их связывали и научные стремления, выражавшиеся в изучении сочинений Оригена. Иероним самые невзгоды и несчастья Оригена понимал как следствие злобы и зависти к Оригену, и потому о нем отзывался с похвалой. Он с гордостью указывал на то, что он пользовался трудами Оригена: гексаплами и тетраплами.

Все, казалось, обещало прочный мир. Но в 393 году прибыли с запада паломники в Иерусалим во главе с Атербием. Они были прототипами того, что представляли потом собою испанские инквизиторы. Атербий был человеком, не любившим долго рассуждать над вещами; он начинал заключениями, затем высказывал суждения (посылки), и наконец – уже понятия, – о чем рассуждали. Он был недоволен тем, что западные люди занимались изучением Оригена, о котором он слышал как об еретике, и требовал осуждения заблуждений Оригена. Иероним, чувствительный к своей репутации, как человека строго православного, поступил своим уважением к Оригену, осудил его; Руфин же заперся в своем доме и не видался больше с Атербием, чрез что и не отрекался от Оригена и оставался православным. Уже это обстоятельство произвело некоторое раздвоение. Иероним стал вести себя так, как будто никогда и не питал уважения к Оригену. Руфин же по-прежнему относился к памяти Оригена.

Но вот является в Иерусалим (в 394 г.), св. Епифаний, епископ

Констанции кипрской, сделавшийся епископом, по-видимому, с 367 года. Он долго жил в Египте и был противником оригенизма, откуда-де, по его мнению, вышло арианство. Сам Иероним смотрел с уважением на Епифания, как говорящего на 5 языках – $\text{περσιῶν καὶ ἑβραίων καὶ ἰουδαίων καὶ αἰθιοπῶν καὶ ἑλληνικῶν}$ (сам Иероним знал 4 языка). Епифаний прибыл в Иерусалим для поклонения святым местам. У него был и свой монастырь в Палестине, в Елевферополе. Встречен он был хорошо Иоанном иерусалимским, Иеронимом и латинянами. Епифанию, по обычаю, было предложено священнодействовать, равно и проповедывать. Во время богослужения Епифаний начал говорить против Оригена. Клир чуть ли не во всем составе был на стороне Оригена; он начал роптать, и закончилось дело тем, что со стороны епископа не было допускаемо даже в отношении к подчиненному пресвитеру: Иоанн послал к Епифанию своего архидиакона сказать, чтобы тот перестал говорить на эту тему. В тот же день затем шли на Голгофу с целью служить в бывшем там храме. Сопровождавшие процессию заперли Епифанию дорогу, прося его благословения и желая прикоснуться к сандалиям и воскрилиям одежд его. По необходимости Епифаний остановился на некоторое время. Иоанн не воздержался и вслух сказал, что Епифаний сделал это по честолюбию, чтобы овация дольше продолжалась. Затем в храме, после богослужения, когда уже народ достаточно утомился, Иоанн иерусалимский начал длинно-предлинно разглагольствовать против тех, кто представляет Бога с ушами, глазами и пр. (т. е. антропоморфично). У Иоанна, наконец, во рту пересохло, а народ, ожидавший конца службы, чтобы получить благословение от Епифания, сильно утомился. После Иоанна вышел Епифаний. «Мир всем», сказал он: «все, что вы слышали от возлюбленного брата по сану и сына по возрасту, все это справедливо, и я с ним вполне согласен; но пусть и Иоанн анафематствует Оригена...» Раздался громкий хохот и рукоплескания. Все поняли, что Иоанн в состязании убит. Отношения между Иоанном и Епифанием сделались настолько натянутыми, что последний принужден был отправиться в Вифлеем, где он говорил, что напрасно вступил в общение с еретиком-оригенистом – Иоанном иерусалимским. Но его уговорили пойти помириться и под вечер он отправился в Иерусалим, но Иоанн его так встретил, что он в ту же ночь воротился назад.

Решено было порвать связи, но нужно было достать пресвитера для Вифлеемского монастыря; (сам Иероним и другой пресвитер Викентий приняли раньше решение не совершать пресвитерских действий). Выбор пал на Павлиниана, брата Иеронима, не имевшего и канонического возраста (30 лет) и не бывшего еще свободным от воинской повинности.

Посвящение совершилось в монастыре около Елевферополя. Епифаний приказал зажать рот брату Иеронима, чтобы тот не произнес заклятия именем Христовым и не воспрепятствовал посвящению. Произошло посвящение рукою Епифания. Это было нарушением прав иерусалимского епископа, т. е. Иоанна. Однако Епифаний нисколько не старался скрыть этого факта и – в письме к Иоанну – сам рассказывал подробности события, убеждая Иоанна осудить Оригена. Епифаний скоро удалился и положение оставшихся в Вифлеемском монастыре было не совсем хорошо. Нужно было искать посредства для примирения с Иоанном.

Попыток к примирению было две. Первая принадлежала комиту Палестины Архелая. Он для этой цели призвал к себе обе стороны (396, пасха). Но вифлеемляне прождали в доме Архелая трое суток, а Иоанн все не хотел явиться, ссылаясь на то, что болезнь одного человека задержала его. Затем, чрез два месяца Феофил александрийский послал для прекращения распри пресвитера Исидора, по желанию Иоанна. Но Исидор примкнул к стороне Иоанна. Следствием неудачи было то, что выступил Иероним, пытаясь уладить дело письмами. Примирился один Руфин, отправлявшийся из Иерусалима на Запад (397); с Иоанном же примириться было трудно.

Когда Руфин прибыл в Рим, он встретился здесь с Макарием, который предполагал писать сочинение против математиков (занимающихся астрологией). Макарий, много слышавший об Оригене, хотел узнать о нем мнение Руфина. По его просьбе, Руфин перевел книгу в защиту Оригена Памфила, а затем, по просьбе его же, принялся за перевод сочинения самого Оригена «Περὶ ἰσοπέρας ἀρχῶν». Но он понимал, что запад не в состоянии будет отнестись к этому произведению исключительно с исторической точки зрения, а потому, воспользовавшись заметкою, сделанною им в предшествовавшем переводе, что сочинения Оригена искажены в некоторых местах еретиками, он некоторые пункты переправил. В предисловии он имел неосторожность с похвалою отозваться о пресвитере Иерониме, как почитателе Оригена.

Последствия этого не заставили себя долго ждать. Даже и в переправленном виде многое в переводе отзывалось решительною ересью. Западные, прочитавши, встревожились, заподозрив православие Иеронима. Иероним вспылал, сделал буквальный перевод «Περὶ ἰσοπέρας ἀρχῶν», где в предисловии решительно отказывался от всякой солидарности с Оригеном. Вследствие этого инцидента, завязалась полемика между прежними друзьями. Они принялись взаимно разбирать прошлое и унижали друг в друге все высокое. Дело дошло до того, что Иероним

издевался над акцентом Руфина и называл его свиньей (grunnitus хрюканье). Руфин платил тою же монетою. За то, что Иероним имел смелость ознакомиться с еврейским языком от иудея – некоего Барханина, Руфин назвал его учеником Вараввы.

Таким образом видно, что этот спор возгорелся по западным проискам и объективного базиса не имел. Дальнейшее развитие его на западе не представляет для нас интереса. Наиболее важный вопрос представляют те осложнения, которые произошли в Египте.

2) Известно, что в Египте, в скитской пустыне, было много монашествующих, которые представляли Бога в телесном виде. В 11 год своего управления, в 399 году, Феофил в пасхальном послании разразился против тех, которые представляют Бога в чувственном образе (в то время он стоял на стороне оригенистов). Это послание вызвало волнение. В один прекрасный день огромная масса монахов с жезлами окружила Александрию и потребовала Феофила для объяснения. В минуту опасности Феофил нашелся, вышел к ним и сказал: «Отцы, я смотрю на вас, как на образ Божий». Препивавшиеся были удовлетворены, увидели, что Феофил признает образ Божий, приняли благословение и ушли успокоенные. Феофил примкнул теперь к стороне антиоригенистов и стал громить Оригена. Но здесь дело осложнилось его столкновениями с Исидором и нитриотами.

Исидор пресвитер был посвящен при Афанасии. Он занимал место главного начальника, заведующего церковною благотворительностью. Феофил был многим ему обязан по следующему делу. В 394 году император Феодосий отправился на войну против узурпатора Евгения. Сражение предполагалось в Италии. Феофил отправил Исидора в Италию, чтобы тот от его имени приветствовал победившего, как императора. Исидор приготовил два послания и взялся выполнить это деликатное поручение, которое могло стоить ему головы. Его секрет был открыт и Исидор спасся постыдным бегством. Тем не менее, Феофил не мог не оценить преданности этого человека и в свое время думал отблагодарить. В 397 г. сделалась вакантною кафедра константинопольская. При дворе решили не избирать из местных кандидатов, а последовать совету евнуха Евтропия, который указывал на пользовавшегося известностью Иоанна Златоуста. Иоанна тайно похитили и привезли в Константинополь и здесь решили посвятить во епископы в присутствии целого сонма епископов, в числе которых был приглашен и Феофил. Но он хотел предоставить это место Исидору, имея более широкие виды. Он хотел иметь на константинопольской кафедре людей преданных себе, и таким образом

ослабить возрастающее влияние константинопольского епископа. Но тут столкнулся с волей Евтропия, который дал ему понять, что он должен согласиться с избранием нового епископа. Феофил подчинился, и Иоанн, пресвитер антиохийский, сделался епископом константинопольским (398).

Прекрасные отношения между Исидором и Феофилом, наконец, прервались и, как всегда бывает в подобных случаях, – из-за пустяков. Феофил вспомнил, что 18 лет тому назад Исидор взял у одной женщины 1000 червонцев, не заявив об этом Феофилу. Исидор открыто заявил, что он взял 1000 червонцев, но не сказал Феофилу потому, что давшая их женщина заклала его не говорить о них Феофилу, чтобы он не истратил деньги на церковные нужды, не давая ничего нищим. Открылось следствие, на котором обнаружили такие грязные дела, что Исидор принужден был бежать в Нитрию, к четырем знаменитым монахам, известным за свой высокий рост ἄβερσιλον; λφομικρον; ἰ μακρομικρον;: Диоскору, Евсевию, Евфимию и Аммонию.

Отношение к ним Феофила видно из следующего. Монахи вообще больше всего боялись женщин и епископов, потому что ни те, ни другие не давали им покоя. Епископы старались назначать монахов на высшие церковные места. Так, Диоскор был назначен во епископы Гермополя, а Евсевий и Евфимий были пресвитерами. Потом выбор пал на Аммония. Но когда посланные от Феофила пришли за ним, то решительный Аммоний выхватил ланцет, отрезал себе левое ухо и воскликнул: «теперь я карноухий и – по закону Моисееву – не имею права на епископство!». Посланные с унынием возвратились к Феофилу, но последний заявил, что он посвятил бы Аммония, если бы он был даже без носа. Посланные снова пошли за Аммонием, но последний пообещал вырезать себе язык и – таким образом – сделать для себя невозможным епископство.

Теперь Феофил разослал послания, в которых заявлял, что трех лиц в Нитрии следует выгнать. Аммоний с двумя братьями пришел к Феофилу, спрашивая о причине его гнева, но Феофил набросил на шею Аммония свой омофорий и бил его, приговаривая: «еретик, произнеси анафему на Оригена». Собран был собор Феофилом (в начале 400 г.). Заседания собора были очень бурны. Было приведено очень много мест из Оригена, которые нельзя было защищать. Одни из отцов считали эти места подлинными, а другие говорили, что из-за этих мест нельзя отвергать все сочинения Оригена, в которых есть бесспорно много хорошего. Однако соборное осуждение состоялось, и Феофил обратился к светской власти для выполнения приговора. Следствием этого было сперва нападение на

Диоскора и затем ночное нападение на Нитрию и разграбление. До 300 монахов бежало в Палестину.

3) Впечатление нападения и отлучения за оригенизм для монахов было столь громадно, что они шли все дальше и дальше, и наконец пятьдесят из них прибыли в Константинополь и обратились к Иоанну Златоусту, который был тронут их несчастным положением. Монахи, «длинные братья», просили рассудить их и говорили, что если Иоанн их не рассудит, то они обратятся к императору. Иоанн осведомился о них у александрийских пресвитеров, бывших в Константинополе, которые признали длинных братьев невинными, но просили не раздражать Феофила и не принимать их, как отлученных, в общение. Иоанн не принял их в церковное общение, но дал им убежище и написал Феофилу.

Последний неблагосклонно принял вмешательство Иоанна и прислал в Константинополь монахов, которые пред императором обвиняли Иоанна в нарушении церковных правил, в принятии еретиков. Длинные братья обратились к Иоанну с формальной просьбой, а Иоанн снова написал Феофилу, но получил ответ резкий и холодный. «Ты должен знать, – писал он Иоанну, – постановления вселенского собора; не ты будешь судить меня, но епископы Египта: дела должны решаться в пределах обвиняемого». Изгнанники подали прошение августу. Таким образом, светская власть вмешалась и принялась за расследование дела в претории, при чем открылись такие злоупотребления и так много грязи, что многие из присланных Феофилом достойны были смерти. Правда, они признавали себя только орудиями в руках Феофила, но все же некоторые умерли в тюрьме. Епископ Феофил вызывался на суд константинопольского епископа, потому что константинопольскому епископу принадлежало первенство чести.

Таким образом, *de facto* епископ александрийский подчинялся епископу Константинополя. Иоанн сделал все, чтобы предотвратить это, но не успел. На деле оказалось совсем иначе: судьей сделался Феофил, а подсудимым Иоанн.

Чтобы понять это странное обстоятельство, надо обратить внимание на личный характер Иоанна и способ его избрания. Иоанн был избран по влиянию Евтропия. Иоанн оказался в городе смешанного религиозного верования и должен был считаться с лицами, находящимися на высоких общественных должностях. Предшественник его Нектарий весь был из такта, чего недоставало Иоанну. Избиратели Иоанна желали иметь в нем красивую декорацию, красноречивого проповедника для торжественных дней, но встретили иное, т. е. истинного пастыря. Иоанн соединял в себе

черты двух знаменитых отцов: Василия Великого и Григория Богослова. Натура Василия В. была властная, но его действия умерялись чрезвычайным спокойствием. Григорий Богослов представлял идеальные требования, во всей порывистости его чувствовалась созерцательность; но столкновения его с мрачными явлениями времени и обличения умерялись его возвышенным богословствованием: Григорий сталкивался с ними только боком, а не лицом к лицу.

В настоящем случае мы имеем дело не с догматистом, а с учителем практической нравственности. Иоанн с самого раннего детства предавался чрезмерным аскетическим подвигам, расстроившим его здоровье. Когда он явился в Константинополь, то был совершенно больным и не мог ничего есть, кроме рисового супа, и пил только слабое разогретое вино. Отсюда – замкнутость в жизни и отсутствие на общественных обедах. Обеды, таким образом, прекратились. Константинопольцы должны были познакомиться с таким епископом, который сам нигде не бывал и не приглашал к себе. Многие епископы, приезжавшие в Константинополь, были недовольны тем, что им не устраивали достойных встреч. Если мы вообразим Иоанна в Константинополе возле монарха восточной половины империи, то поймем, какая бездна затруднений возникала для него при проведении своих идей. Иоанн был человеком идеи и проводил свои идеи неуклонно, не останавливаясь ни перед чем. Многие находили, что он говорит чрезвычайно резко; в его обличениях видели намеки довольно ясные, чтобы знать, на кого они направлены. Иоанном были недовольны. Даже Евтропий, призвавший Иоанна, был недоволен на него за обличения.

Таким образом, в Иоанне Златоусте разочаровались представители власти, потому что он был не только блестящим оратором, но и пастырем, защищавшим интересы церкви. Загадочными представляются отношения к духовенству Златоуста. Его отверженные соперники могли помириться на избрании третьего лица, но могли и соединиться вместе против нового епископа. Как сложились их личные отношения к Златоусту, неизвестно; только среди константинопольского духовенства было немало лиц, недовольных новым епископом.

Пресвитеры и диаконы в лице нового епископа получили автора книги о священстве, который идеал священства развил до такой высоты, что он мог быть осуществлен только ангелами; а между тем, в константинопольском клире было немало лиц немощных, раздражавших Златоуста своими явными недостатками. Были в константинопольском клире, конечно, и лица, ему преданные. Таков был одушевленный идеалами Златоуста архидиакон Серапион. Но для исторического хода

вещей и для личного человеческого счастья Златоуста было бы хорошо, если бы с ним сошелся человек противоположного ему характера, который умерял бы его порывы. Ничего этого не случилось. В Серапионе Златоуст встретил человека, сочувствующего ему даже в его резких приемах, – который говорил о константинопольском духовенстве: «всех бы их погнать одною палкою». И сам Златоуст называл клириков людьми негодными, стоящими три медных гроша. Разумеется, всем этим Златоуст раздражал духовенство. К тому же – Златоуст не был проникнут клирикализмом. Он не заступался перед светскою властью за духовное лицо, если оно было виновно. Был случай, когда он выдал власти двух виновных пресвитеров. Это ставило его среди духовенства в очень невыгодное положение. Златоуст был под глазами бесчисленных шпионов, которые наблюдали за каждым его шагом, перетолковывали его слова в дурную сторону, читали между строками его сочинений тот смысл, которого они не имели.

Агитировать пресвитерам и диаконам было тем удобнее, что Златоуст был натура автократическая. Против Златоуста не без основания могли выставлять такое обвинение, что он самовластно распоряжается церковным имуществом. Указывали факты. Завещаны были, напр., на украшение церкви мраморы, а Златоуст их продал (разумеется, для вспоможения бедным). Далее Златоуста обвиняли, что он не совещается с клиром при хиротонии епископов, раз известное лицо нравилось ему своими достоинствами. Златоуст свободно смотрел и на местную литургическую практику. Однажды, как говорили его обвинители, он четырех епископов рукоположил за одной литургией, а диаконов рукополагал даже и не за литургией. Так широко смотрел он на благодать священства. Было подмечено, что раз он вошел в церковь и вышел из нее не помолившись, что имел обыкновение разоблачаться, сидя на горнем месте, и есть пастилу (Иоанн действительно требовал, чтобы после причастия или заедали пастилой, или запивали теплотой).

Если теперь посмотреть на среду, более отдаленную, то здесь было не совсем гладко. Выплывало дело Антонина, епископа ефесского, против которого заявлялись обвинения в святокупстве. Произведенное следствие выяснило, что было шесть асийских епископов, которые купили свой сан; да семь таких было в Лидии. Это отчасти зависело от экономических причин. Люди шли в епископы, чтобы избавиться от податей и обязанностей декурионов. Златоуст не замаскировывал этого факта; он, не притесняя лиц, старался смягчить их вину. Но все-таки остался факт, что он лишил сана тринадцать епископов.

В самом Константинополе появились два сирийские епископа – Антиох птолемаидский и Севириан гавальский. Последний вошел в славу своим красноречием. Во время отсутствия Златоуста в Ефес для расследования дела Антонина, Златоуст даже оставил его своим заместителем в Константинополе. Но у него вышло дело с архидиаконом Серапионом. Когда однажды Севириан проходил мимо архидиакона Серапиона, последний не встал, потому, как оправдывался он после, что не заметил его. Златоуст сделал Серапиону выговор и на время запретил ему служение. Однако Севириан не довольствовался этим и требовал, чтобы ему запрещено было служение навсегда. Златоуст заявил, что, как лицо заинтересованное в этом деле, отказывается от суда над Серапионом и передает дело собору. Он встал и вышел. Вышел за ним и собор, признавая тем самым дело Серапиона правым. Севириан остался один. Таким образом, между ним и Златоустом возникло крупное пререкание. Тогда Златоуст предложил Севириану оставить Константинополь и отправиться на свою епархию, потому что церкви неудобно долго оставаться без пастыря. Примирение между Севирианом и Златоустом состоялось только при посредстве самой императрицы. В церкви св. Апостолов, во время служения Златоуста, императрица положила последнему на колени младенца Феодосия, будущего императора, крестника Златоуста, умоляя примириться с Севирианом. – Таким образом, между Иоанном и епископами завязались отношения, которыми впоследствии могли воспользоваться его враги.

Если посмотрим теперь на константинопольскую интеллигенцию, то и здесь пятен было немало. Интеллигенция затронута была резкостью его языка. Златоуст действительно не смотрел на лица. Наиболее затронутыми почувствовали себя три вдовы – Марса, Кастриция и Евграфия. От Палладия еленопольского мы знаем, что Златоуст и в проповедях и при личном посещении домов не стеснялся обличать вдов, которые молодились. «Зачем вы завиваете кудри? говорил он; почтенным женщинам смотреть на вас стыдно». Стрелы Златоуста стали относить к себе названные вдовы, и особенно Евграфия. Но и другие лица, не особенно высокостоящие, были затронуты Златоустом. В Константинополе славилась благотворительностью вдова одного знатного гражданина, Олимпиада. Пока жил Нектарий, всякий, кто нуждался или показывал вид нуждающегося, мог получать от Олимпиады щедрую помощь. Златоуст, присмотревшись к этой благотворительности, сказал, что благотворить так – значит бросать деньги в воду. Щедрая рука Олимпиады тогда стала более осторожной, и против Златоуста стали

раздаваться обвинения, что он препятствует благотворительности. Дело доходило до курьезов. Говорили, что для Златоуста готовят отдельно баню. В этом усматривали также что-то нехорошее. Затворничество Златоуста подало повод к диким подозрениям, что он постится только на глазах, а тайно проводит время в пиршествах циклопов. Перетолковывали отношения Златоуста к Олимпиаде, искавшей в нем руководства. Тесный кружок преданных ему лиц и вся масса константинопольская глубоко любила Иоанна, но, тем не менее, враждебного элемента было немало. При таких обстоятельствах пришлось Златоусту вступить в дело с Феофилом александрийским.

В это время один из длинных братьев – Диоскор, был уже низложен. Александрийский собор составил грозное определение против оригенизма. Желая приобрести себе пособника в лице Епифания кипрского, ревностного поборника православия и врага оригенизма, Феофил послал ему извещение, что в Константинополе Златоуст вводит оригенизм. Старец Епифаний прибыл в Константинополь. Златоуст хотел оказать ему почтение, но Епифаний, уже заранее предубежденный против Златоуста, не хотел вступать с ним в общение, как еретиком. Он в загородной церкви Иоанна Предтечи совершил литургию и рукоположил даже диакона. Канонические правила были нарушены; однако Златоуст отнесся к этому благодушно, и пригласил Епифания к себе. Но Епифаний потребовал, чтобы Златоуст осудил длинных братьев и подписался под определениями против оригенизма. Златоуст не видел оснований к такому поступку. Тогда Епифаний начал ратовать за православие. Враждебные Златоусту лица побуждали Епифания явиться в церкви св. Апостолов, произнести анафему на оригенистов и высказать порицание Златоусту, не хотевшему осудить длинных братьев. Но среди епископов были и такие, которые заявили протест против порывистости Епифания; во главе их встал Феотим, епископ г. Томи. Он говорил, что не следует осуждать человека, которого при жизни не судили отцы. Но Епифаний хотел настоять на своем. Однако и Златоуст был предупрежден. Он в назначенный день прислал в церковь св. Апостолов диакона сказать Епифанию, что он производит смуту, которая не может принести церкви добра. Епифаний (в чем должно отдать ему справедливость) сознал свою ошибку и удалился из храма. При отъезде из Константинополя он сказал: «я оставляю вам столицу, двор и лицемерие».

После Епифания прибыл в Константинополь и Феофил. Когда александрийский папа прибывал в какой-либо город, или торговый порт, то он умел устроить себе почетный прием. Александрийцы – это

англичане нашего времени; они находились во всех портовых городах. Немало было их и в Константинополе. Они, понятно, встретили своего папу торжественно. Как много успел Феофил сделать в свою пользу, можно судить потому, что, прибыв в качестве обвиняемого, он был помещен в одном из дворцов. С Златоустом он не хотел входить в общение и не виделся с ним в течение двух недель. Нужным людям Феофил раздавал подарки, которые на языке того времени назывались «благословеньями» (εἰς; ὑψί; λόγια). Светскому лицу нельзя было отказаться от такого подарка, ибо то было епископское благословение. Но и епископу нельзя было отказать в подарке, когда таковой у него просили, ибо то значило бы отказать в благословении. На низших лиц Феофил действовал пышными обедами. Вскоре он достиг того, что лица, посаженные Златоустом в тюрьму, были отпущены. Между тем на собор стали собираться епископы, и в числе их 28 египетских епископов.

Златоуст знал, что творится у Феофила, и все-таки оставался заседать только с преданными ему епископами. Вдруг однажды он получает от Феофила приглашение явиться на собор (в предместье Халкидона Руфиниану, «при Дубе» εἰς; τὴν δρυῖν, куда переправился Феофил из Константинополя). Приглашение было выражено в такой форме: «святый собор епископов – Иоанну. Против тебя подано много обвинительных заявлений; поэтому приходи на собор и захвати с собою Серапиона и Севириана». Епископы, заседавшие с Иоанном, заметили, что Феофил не имеет права так поступать с Иоанном. С ним заседают 40 епископов и в том числе 7 митрополитов, а с Феофилом – только 36. К тому же лучше собраться собору в Константинополе, чем в Руфиниане. Златоуст благодарил собор и – с своей стороны – заявил, что он готов идти на собор Феофила, только чтобы исключены были из числа судей его явные враги – Феофил, который еще по пути рассказывал, что едет низложить Иоанна, Акакий верийский, который, недовольный приемом Златоуста, говорил: «я ему заварю кашу» (εἰς; ὑψί; τῷ ἁγίῳ χύτρῳ), также Севириан и Антиох. Эти требования не были уважены, и отцы приступили к суду в отсутствие Иоанна.

Дело тогда поставлялось так. Если обвиняемый не являлся, то он, хотя еще не оказывался через то виноватым, но тем самым создавал для себя новый пункт обвинения. 13 заседаний держал этот собор при Дубе (403), 12 заседаний против Златоуста и одно против Ираклида ефесского. Главными обвинителями были диакон Иоанн и монах Исаак сириец. Диакон Иоанн был низложен Златоустом за убийство; но на соборе, обвиняя Златоуста, он заявил, что епископ, лишив его сана, поступил с

ним слишком строго. Подобного рода обвинения были вполне законны на соборе, уже заранее решившемся осудить Иоанна. Златоуст был обвинен этим собором по всем тем пунктам, которые были представлены, и объявлен лишенным сана. А так как в числе обвинений было и обвинение в оскорблении величества (*causa majestatis*), то отцы собора предоставили расследование этого обвинения власти гражданской.

Роль свою Феофил провел мастерски. Судим был первый епископ востока, а Феофил поставил дело не так. С точки зрения Феофила выходило, что он только присутствовал с своими епископами на этом соборе, а судил Иоанна Павел ираклийский, – судил митрополит подчиненного ему епископа. Император имел слабость утвердить приговор собора при Дубе, и Иоанн присужден был к ссылке.

Но последовавшее вскоре за отъездом Златоуста землетрясение побудило императора, вследствие усиленных просьб императрицы, снова возвратить Иоанна в Константинополь, и святитель торжественно вступил на свою кафедру. Иоанн получил собственноручное письмо императрицы, в котором она писала Златоусту, что у нее нет слов, чтобы выразить свое горе, что она нисколько не виновата во всем случившемся, что она не может забыть, как от Златоуста её дети получили крещение. Таким образом, в верхних кругах горизонт расчищался.

Лишь только в Константинополе стало известно, что любимый пастырь возвращается, как устроено было блестящее торжество: Босфор, покрытый множеством судов, и ближайшие улицы города сияли бесчисленным множеством огней. Но Златоуст очень хорошо понимал свое затруднительное положение и не решился вступить прямо в город. Он послал от себя известие, что только тогда вступит в город, когда большой собор признает его невинность. Поэтому он остановился в своей пригородной даче. Но волнение народа возрастало. Златоуст был увлечен массой народа в город и принужден был вступить в храм св. Апостолов. Здесь он произнес блистательное слово, которое особенно известно многократным повторением слов «благословен Бог». Здесь Иоанн говорил, что он, в сущности, и не разлучался со своею паствою и что надо благословлять только Бога за все случившееся. «Что было хорошего – благословен Бог, что было худого – благословен Бог за то, что оно прошло». Разумеется, что все, что только осталось от собора, должно было разбежаться. Вопли народа раздавались против самого Феофила, что его надо спустить в Босфор. Феофил должен был искать спасения в бегстве.

Но прошло несколько месяцев – и опять начали появляться пятна на расчищенном горизонте. Опять начали слушаться различные

недоразумения с аристократией. Случилось вскоре открытие статуи императрицы около храма св. Софии, где Златоуст совершал богослужение. Крики толпы слышны были в самом храме, и это дало Златоусту повод сказать слово, где давались намеки на императрицу: «опять Иродиада беснуется, опять пляшет, опять требует главы Иоанна Крестителя».

Между тем Иоанн настаивал, чтобы его оправдание совершилось на законном соборе. Собравшиеся на этот собор послали Феофилу известие, чтобы он или сам приезжал руководить действиями собора, или прислал какого-нибудь другого руководителя. Феофил очень хорошо понимал, как неудобно было бы ему самому опять явиться в Константинополе, а потому и послал сюда несколько молодых египетских епископов, дав им инструкцию, как надо действовать. Инstrukция эта была очень проста. В ней. Феофил обратил внимание на одно правило Антиохийского собора, 4-е, и этого, с фактической стороны, было вполне достаточно для осуждения Златоуста.

Епископы – из прежних врагов Златоуста – понимали, что они сделали бы большую ошибку, если бы прямо открыли заседания собора. Поэтому они вошли с Иоанном в общение и тем сняли с себя всякое подозрение во вражде к нему. Когда было приступлено к разбирательству на соборе, то дело не дошло до формальных обвинений. Все было построено на правиле Антиохийского собора. Златоуст был осужден на соборе, а гражданская власть исполняла только соборное определение, а потому он не имел права, без церковного решения, возвращаться только по приказанию гражданской власти. Правило Антиохийского собора гласит, что таковой епископ, если не будет наперед оправдан церковным судом, безвозвратно лишается права на занятие епископской кафедры. По смыслу правила, таким образом, выходило, что епископ, будь он невинен, как ангел Божий, не может быть восстановлен в сане, раз он самовольно занял кафедру. Правило было, следовательно, против Иоанна. Это хорошо понимали собравшиеся епископы, но они понимали, что тем не менее такое осуждение было незаконно. Прежде всего, Златоуст не признавал законности судившего его собора: на этом соборе председательствовал его подчиненный епископ – Павел ираклийский; во 2-х, он принужден был занять свое место силою обстоятельств; в 3-х, главное – не признавал самого правила Антиохийского собора. Его не признавали и другие епископы. Собору 341 г. правило это не принадлежит (а принадлежит, нужно думать, собору 333 г.) ²⁴⁹, и епископы смотрели на него, как на правило, направленное арианами против Афанасия. Как правило

арианское, оно не могло быть обязательно для православных. Противники настаивали на противоположном. Дело дошло до императора. Один из епископов, сторонников Златоуста, заявил императору, что если епископы противной стороны признают это правило вполне обязательным, то пусть они подпишутся, что они веруют точно так же, как и те отцы, которые издавали это правило. Прижатые (к стене) отцы обещали подписаться, но лишь только вышли от императора, как забыли о своем обещании. Епископ Константинополя, таким образом, был два раза осужден и положение его становилось все труднее и труднее.

25 декабря император не явился в храм, говоря, что он не может вступать в общение с епископом, над которым тяготело церковное осуждение. Время шло, и партия противная действовала. Но все же еще надеялись, что над Златоустом назначено будет формальное расследование. В великий пост получено было, наконец, от императора приказание – удалиться Златоусту из церкви. Епископ ответил, что своею волею он не может оставить церкви, которая ему вверена Самим Богом; если будет употреблено насилие, он должен будет покориться. Главные вожди враждебной партии говорили императору, что они берут низложение Иоанна на свою голову, и убеждали его убрать Иоанна и дать городу к пасхе нового епископа. Сторонники Златоуста, с своей стороны, просили императора – ради праздника не производить смущения в народе. Наконец, наступила великая суббота.

Кто с археологическим интересом присутствует на службе этого дня, того поражает богослужebная практика последнего. Но то, что сейчас неизвестно, было некогда самою настоящею действительностью. На службе читается 15 паремий; известно нам и то распоряжение устава, чтобы когда кончается служба, был второй час ночи. Почему это так? Археология отвечает, что в этот день совершалось крещение взрослых. Перед началом вечерни, после малого входа, епископ удалялся из храма в βαπτιστήριον, для крещения взрослых, а оставшиеся, естественно, назидались чтением паремий. Когда крещенные с зажженными свечами, в белых одеяниях, вместе с епископом входили в храм, то первая песнь, которую они слышали, была «Елицы во Христа креститесь», и после этого привета они слушали апостол, начинающийся подобными же словами: «Елицы во Христа Иисуса крестихомся». Вот каким временем была для епископа великая суббота. То же самое было и у Златоуста, и ему нужно было окрестить тысячи просвещаемых.

Был девятый час дня, как вдруг фракийские солдаты ворвались в храм, и началось избиение. Новокрещенные, едва одетые, бросив зажженные

свечи, побежали вон из храма. Церковь была очищена от епископа, но она очищена была и от верующих. На пасху никто не явился в храм, а все верующие собрались в главной зале Константиновских бань. Но так как и здесь последовало нападение солдат, то верующие удалились в предместье Константинополя, отстоявшее на 5 миль. Противники Златоуста прилагали все старание, чтобы император не проведал о происходящем в городе и о горячей привязанности народа к епископу. (Когда Аркадий увидел множество новокрещенных в белых одеждах и спросил: «кто это?», ему ответили: «это – еретики»). Таким образом, Златоуст и пасху еще провел в Константинополе. Но было очевидно, что ему осталось только удаление.

Наконец, 9 июня 404 г., на пятый день после пятидесятницы, последовал формальный приказ об удалении. Перед удалением из столицы 20 июня, Златоуст дал заповедь своей пастве – не разрушать церковного мира ради Иоанна; он дал только совет не подписываться под его осуждением, но заповедал признавать законным его преемника. Простившись с епископами, он вошел в βασιλικὴν, чтобы дать благословение диакониссам и, между прочим, Олимпиаде; и их он убеждал продолжать свою благотворительную деятельность, признавать законность его преемника и так же чтить его руководство, как они почитали и его собственное.

Изгнание свое Иоанн переносил с удивительной стойкостью. Как бы изъятый из мирской суеты, он весь предался наблюдению над церковными делами. Но он заявил о несправедливости своего низложения западной церкви и послал папе Иннокентию послание, раскрывшее перед западом правильный взгляд на дело. И надо отдать папе справедливость за то, что он сочувственно отнесся к делу Златоуста. Но сделать что-либо в пользу Иоанна папе не удалось. Одно выражение его заслуживает особенного внимания. Феофил ставил Иннокентию дилемму: признать мир или с Иоанном, или с ним – Феофилом и восточную церковь. Иннокентий отвечал: «мы имеем и тебя и Златоуста братьями, а кто презирает наше общение, тому судья Бог».

Не велико было и торжество врагов Златоуста. Феофил издал сочинение, где он не находил слов, чтобы очернить Иоанна; он называет его гонителем, нехристианином, Валтасаром; он говорит, что Сам Бог глаголет к нему: «рассудите между мною и Иоанном», называет Златоуста хулителем Самого Христа (за то, что Златоуст говорил, что Христос молился и не был услышан, потому что не знал, как молиться). Иероним не замедлил своею деятельностью и скоро познакомил западную церковь с красноречием Феофила чрез латинский перевод его сочинения.

Между тем Златоусту пришлось перенести тяжелые испытания. Самым большим бедствием для него была трусость епископов. Неуверенные в правоте своего дела, они боялись иметь поблизости от себя Иоанна и потому старались напугать его рассказами о всевозможных ужасах, лишь бы удалить Златоуста. Местом его ссылки был назначен сначала город Кукуз в Малой Армении, но скоро было решено перевести его в Пителинт, на северо-восточном берегу Черного моря. Время было летнее. Лучи палящего восточного солнца пекли изнуренного Златоуста. Не будучи в состоянии продолжать путь, Златоуст остановился в храме мученика Василиска близ Команы и здесь удостоился видения; ему явился мученик и открыл, что недолго еще остается ему странствовать в этой жизни. Несмотря на это видение, грубые солдаты повлекли Златоуста на место его ссылки, но должны были скоро возвратиться к храму близ Команы, где 14 сентября 407 года и умер Златоуст. Еще ранее Златоуста умерла Евдоксия (6 октября 404) вскоре после него – Аркадий (1 мая 408).

Кафедра Златоуста перешла к его врагу Арсакию и вскоре затем – к Атику (406). Между тем, все более и более выяснялось, что Златоуст дорог для всего христианского мира. Антиохийский епископ Александр восстановил имя Иоанна в диптихах своей церкви и старался побудить к тому же и других. На такой шаг решился и Атик; не уверенный, впрочем, в правоте своего поступка, он оправдывался в последнем, когда извещал об этом александрийского епископа: ссылался на давление народа (417). Александрийский епископ осуждал поступок Атика и написал послание к нему в самом высокомерном тоне: «Если Иоанн в епископстве, то почему Иуда не с апостолами? Если есть место для Иуды, то где же место для Матфея?» Этим александрийский епископ хотел дать знать Атику, что если признать Иоанна, то каковым надо будет признать предшественника александрийского епископа и его самого? Но послание не достигло цели.

Эти стороны в истории жизни и деятельности Златоуста и должны быть выставлены, потому что они бросают яркий свет на последующие отношения между Кириллом александрийским и Несторием ²⁵⁰.

2. Несторианский спор

Хронология

427. 24 дек. + Сисинний константинопольский.
428. 10 апр. Несторий хиротонисован во епископа.
- „ 26 В Константинополе торжественно совершается память св. Златоуста.
- сент. „ зима? Начало смуты. Анастасий. Дорофей маркианопольский.
429. 6 XVII пасхальное послание Кирилла «Ὅμιλος ἐπὶ τῆν εἰς ἡγίον Ἰωάννην τὸν ἐπίσκοπον ἀλεξανδρείας» (полемика против несторианства).
- янв.? „ Кирилл пишет послание к египетским монахам
- апрель? «Ἀφίκομιλος ἐπὶ τῶν ἐπιτομιτων» – и
- „ первое к Несторию «Ἐπιτομιτων ἐπὶ τῶν ἀφίκομιτων».
- июль? 430. 26 Второе послание Кирилла к Несторию «Καταφλῶμιλος ἐπὶ τῶν ἀφίκομιτων ἐπὶ τῶν ἐπιτομιτων» «На меня клеветуют».
- янв.–24 февр. „ 15 Ответ Нестория Кириллу «Τὰς ἐπιτομιτων ἐπὶ τῶν ἀφίκομιτων» «Прощаю твои обиды».
- июня „ 11 Келестин осуждает учение Нестория на римском соборе.
- авг. „ 19 Сакра Феодосия о созвании вселенского собора в Ефесе.
- нояб. „ 30 Послание александрийского собора (третье Кирилла) к Несторию «Ἐπιτομιτων ἐπὶ τῶν ἀφίκομιτων» (с анафематизмами) вручено Несторию ²⁵¹.
- нояб. „ 6 и 7 Проповеди Нестория.
- дек. 431. 7 Пятидесятница.
- июня „ 22 Первое заседание Ефесского собора: низложение Нестория.
- (понед.) „ 26 Прибытие Иоанна. Первое заседание conciliabulī низложение Кирилла и Мемнона.
- июня (пятн.)

- „ 29
июня „ Послание императора, стало известно Ефесскому собору.
- 1 июля
- „ 10. 11
июля Второе и третье заседание: римские легаты.
- „ 16. 17
июля Четвертое и пятое заседание: прошение Кирилла и Мемнона.
Собор признает их законными епископами и отлучает главных
вождей восточных.
- „ 31
июля Седьмое и последнее заседание собора.
- „ в нач. Иоанн comes sacrarum largitionum в Ефесе; Кирилл, Мемнон и
авг. Несторий под стражею.
- „ 3
сент. Несторий уволен на покой.
- „ после
11 сент. Совещание императора с делегатами.
- „ 25
окт. Максимиан рукоположен в Халкидоне во епископа
константинопольского.
- „ 31
окт. Кирилл возвратился в Александрию.
432. 25
дек. Проповеди Павла эмесского в Александрии.
433. 1
январь. Проповеди Павла эмесского в Александрии.
- „ январь. ? «Εἰς τὸν ἕρποντα ἰ
ὀμῶν ἕρποντα ἰ» «Да возвеселятся небеса».
- „ 23
апр. Кирилл объявил в церкви св. Иоанна, что общение с восточными
(воскр.) восстановлено.
434. 12
апр. Великий четверток. + Максимиан; интронизован Прокл.
435.
февраль Несторий сослан в Петру, затем в оазис.
- „ 15
апр. Александр иерапольский сослан.
- „ 30
июля. Эдикт против несториан.
«Τὸ μῶν ἕρποντα ἰ ἕρποντα ἰ»

437. περσiλoν;ρi πιστερσiλoν;ως» Προκλα «Οmicron;upsilon;’
μερσiλoν;τριωσ, αδερσiλoν;λφοmicron;ι’.

Догматическая основа спора

В истории несторианского спора нужно выяснить А) основной смысл этой смуты и Б) её побочные осложнения.

Что арианство было продуктом особенностей антиохийского богословского направления, это можно основательно доказывать ссылкой на личные отношения выдающихся деятелей арианства к Антиохии; но нелегко угадать, какие элементы в самой арианской доктрине были порождением антиохийской школы. Зависимость несторианства от антиохийского направления нетрудно доказать и тем и другим способом. Личное отношение Нестория к антиохийцам всем известно. Последние сами признавали свою солидарность с Несторием: за его дело против Кирилла александрийского стал *in corpore* целый антиохийский патриархат. Внутреннее сродство несторианства с антиохийским богословием может быть подтверждено какими угодно доказательствами: в учении Нестория очевидно преемство идей и научных приемов антиохийского направления, и Феодор мопсуэстийский в своей системе представляет лучший комментарий к отрывкам из Нестория²⁵².

Ближайшее к Несторию поколение свое отвращение к его учению перенесло и на самую его личность. Со злобою, с ужасными легендами оно проводило в могилу эту трагично сложившуюся жизнь. Сохранилось, однако, несколько данных, которые позволяют смягчить слишком густые тени, в каких изображается и личность Нестория и даже его учение.

Этот константинопольский патриарх был совсем не поверхностный ученый и талантливый проповедник: за последнее ручается тот факт, что одна из его проповедей некогда приписывалась Иоанну Златоусту²⁵³, (другая издана была с именем Златоуста в новейшее время, в 1839 г., и считалась принадлежащею ему до 1905 г.)²⁵⁴. Что это не был характер низкий, за это ручается тот факт, что его бывшие приверженцы, восточные епископы, покидая его исторически погибшее дело, все же сохраняют уважение к его личности: решившись оставить его непобедное знамя, они считают все же своим нравственным долгом написать Несторию прощальное письмо, почтительное, прочувствованное. А знаменитый Феодорит кирский после того, как истощены были все усилия склонить к единению с церковью одного почтенного митрополита, непреклонно преданного Несторию, решился на последнюю меру: он обратился к самому Несторию с мольбою – повлиять нравственно на этого митрополита, убедить его, для блага его любимшей паствы, оставить

борьбу за имя Нестория. Оправдал ли эти ожидания Несторий, неизвестно. Но хорошо уже то, если люди, его близко знавшие, способны были в таком направлении ошибаться относительно его характера, могли предполагать в нем такое великодушие.

Несторий был фанатичен, но вероятно не более многих из своих собратий. Учение антиохийской богословской школы, которой самым блестящим представителем был Феодор, епископ мопсуэстийский, Несторий стал раскрывать и в Константинополе и довел его до известных крайностей, которые были, впрочем, даны в посылках Феодора ²⁵⁵. Но и здесь нужно сказать, что Несторий шел не впереди, а позади своих приверженцев, умеряя и сдерживая их порывы. Не он, а его пресвитер Анастасий первый бросил вызов константинопольскому населению проповедью против $\Theta\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\nu\mu\iota\sigma\rho\alpha\tau\omicron\kappa\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\tau\omicron\varsigma$. Не Несторий, а Дорофей маркианопольский провозгласил, как утверждали, анафему тому, кто Св. Деву называет Богородицею. Несторий был сравнительно умерен в своих воззрениях. К тому же он выступил глубоким чтителем памяти св. Златоуста. Вот почему он, человек пришлый, встретил в Константинополе не одни только бурные протесты и пасквилы, развешиваемые по улицам, а и сочувствие и даже рукоплескания, и это несмотря на то, что он нашел в Константинополе себе двух сильных противников в лице отстраненных претендентов на константинопольскую кафедру – Прокла, нареченного епископа кизикского, и ученого пресвитера константинопольского Филиппа, и скоро навлек на себя неблагоприятное могущественной августы Пульхерии. Конечно, некоторые константинопольцы прервали церковное общение с своим епископом, но во всяком случае разрыв между ним и паствою никогда не принимал таких размеров, в каких описывает его победоносный противник Нестория, Кирилл александрийский.

Самая борьба, поведенная Несторием, как показали последствия, не была бесцельна и лишена всякого основания. То правда, что подозрительный архиепископ расположен был выслеживать «аполлинарианскую гнилость» и в среде несомненно православной. Но в Константинополе были и ариане, которых тоже нельзя было игнорировать, и – главное – уже в эту пору в столице, в клире, монашестве и мирянах, можно было найти тех людей, которые 20 лет спустя, с поднятою головою, выступили защитниками монофиситства.

Противником Нестория, учение которого состояло, таким образом, не из одних только заблуждений, был св. Кирилл александрийский. Нужно признать бесспорным, что он борьбу с Несторием повел из-за глубокого убеждения в неправославии учения последнего, что главным мотивом,

побудившим его к этому, была преданность церковной истине. Он, как представитель одной догматической системы, противостоял представителю другой догматики. Но этот догматический интерес был главным, преобладающим, но все же не единственным. Кирилл александрийский был истинным типом ревнителя не только в светлых, но и в теневых сторонах. При чистоте главных побуждений характер Кирилла был, однако, не без пятен. Человек такой высокой нравственной чистоты, духовно-жизненной опытности и догматической проницательности, как св. Исидор пилусийский, не раз считал нужным предостерегать Кирилла против его страстной раздражительной натуры, против его антипатии, доводившей его до ослепления, против его любви к спорам ($\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$), низводившей его до границ интриги и мстительности. Как далеко способен был он заходить в своих предубеждениях, показывает весьма резкое письмо его от 417 года. Эта сторона характера Кирилла во всяком случае, при известных обстоятельствах, должна была обострить его борьбу с противником и открывала менее возможности для их соглашения.

Человек, воспитанный в преданиях александрийского богословия, Кирилл был далеко не чувствителен к тем особым интересам, которые имели управляющее значение в антиохийском богословии. Эта разность богословских направлений закрывала один из путей для их взаимного понимания. К тому же свою полемику он повел не только против того, что было ложного в системе Нестория, но не щадя и таких подробностей её, которые покоились на правильном воззрении. В своем богословском направлении Кирилл не только дошел до той черты, какую указал для выражения православной истины собор Халкидонский, но и перешел эту черту, сделал один лишний шаг в сторону будущего монофиситства. Следовательно, он стоял от Нестория далее, и требовал от него больше отречения, чем это было нужно для защиты православия. При неустановленности догматического языка великих отцов IV в., Кирилл избрал для себя одну часть догматических их изречений и придавал мало значения другой части, с нею нетождественной. Вот почему он потребовал от Нестория не только твердого и ясного признания единства ипостаси, но и единства природы ²⁵⁶.

Таким образом, в своей основе это был спор догматический. **Несторий** был представителем антиохийского богословского направления. Он выразил то учение, которое предлагал Феодор мопсуэстийский.

1) Христос – $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ $\delta\iota\lambda\omicron\mu\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ $\tau\eta$ $\phi\upsilon\sigma\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$, $\acute{\alpha}\lambda\omicron\mu\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ $\tau\eta$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$; $\theta\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$. «Сам единый Христос – двойствен по природе,

прост по власти». Несторий не только различает, но и «разделяет» (διαρῶ) две неслиянные природы, хотя – по его намерению – отнюдь не допускает расторжения их единства. Φύσιν;ις для Нестория вместе с тем и υψιν;ις, так что если Он мыслит Христа, как человека, он мыслит Его личным. Различая «храм» от «живущего в нем», «Господа» от «образа раба», «вседержителя Бога» от «спокланяемого человека»

(τομικρον;ν συψιν;ις, υμρομικρον;ις, υμρομικρον;ις, υμρομικρον;ις, υμρομικρον;ις, υμρομικρον;ις)

он однако же не допускал и мысли, чтобы это вело к предположению о двух Христах или о двух Сынах: Христос не есть «ἄλλομικρον;ς καὶ ἄλλομικρον;ς» «Тот же самый есть и младенец и Господь младенца». Итак, как ни резко Несторий различал естества, он *не имел намерения* расторгать единство Лица Христа, и вопрос лишь о том, действительно ли совместимо в одном личном самосознании сознание себя и младенцем и Господом младенца.

2) Образ единения естеств: συψιν;ις εψιν;ις εψιν;ις, πρόσωτομικρον;ν, εψιν;ις οχψιν;ις, «относительное единство» (В отличие от абсолютного единства при единосущии), «единение по достоинству». По намерению Нестория эти слова означают, однако же, единение столь тесное (ἄκρα συψιν;ις), что далее его стоит или превращение (τρομικρον;ις) Божества в человечество, или «ἀπομικρον;θέωσις», поглощение человечества Божеством, или слияние обоих (σύγχυψιν;ις).

3) Самый трудный для Нестория пункт был вопрос об ἀντιψιν;ις τῶν ομικρον;ις (или communicatio idiomatum). Он признавал, что α) «Христос» (равно как «Сын» и «Господь») означает оба естества, β) «Бог» или «Слово» – божеское естество и γ) «человек» или «младенец» – человеческое естество. К первым именам (α) относятся *все* факты жизни Христа и все Его определения, но к двум последним (β и γ) только одна (для каждого своя) часть фактов и наименований. Обозначим эти факты и наименования чрез α', β' и γ'. Итак αα' – или, что то же, βγ', потому что βγα; но β только β' и отнюдь не γ'; и γ только γ' и никак не β'. Т. е. можно сказать: «Христос (Сын, Господь) вечен» и «Христос (Сын, Господь) умер, питался млеком». Но нельзя сказать: «предвечный младенец (человек)», «трехмесячный Бог (Слово) питался млеком».

Иосиф «взял Младенца и Матерь Его и пошел в Египет» (Мф.2:14) – это образ выражения точный (γγ').

Иосиф взял Христа (Господа) и Матерь Его – это выражение

правильное (αγ').

Иосиф взял Бога (Логоса) и Матерь Его – это выражение невозможное (βγ').

Таким образом, Несторий, отвергая в принципе *communicatio idiomatum*, допускал только, что вследствие того, что Христос есть Богочеловек, между Божеством и человечеством Его установилось общение. «Хорошо и достойно евангельских преданий исповедывать, что природа Божества усвоила себе храм, т. е. тело Сына, $\omicron\iota\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\tau\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu\sigma\iota\varsigma$ $\tau\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu\sigma\iota\varsigma$ $\acute{\upsilon}\tau\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu\sigma\iota\varsigma$ $\tau\eta\nu\ \tau\eta\varsigma\ \theta\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\sigma\iota\varsigma$ $\acute{\omicron}\tau\eta\tau\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu\sigma\iota\varsigma$ ς $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$ », но только на эти подлежащие («Божество» и «человечество») это усвоение ($\omicron\iota\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\sigma\iota\varsigma$ $\acute{\iota}\omicron\tau\eta\varsigma$) и простирается, а отнюдь не на их подробные специфические определения, т. е. из того, что $\beta\beta$ $\gamma\gamma'$, не следует, что $\beta\gamma'$ или $\beta\ \gamma'$.

4) Спор из-за $\theta\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\sigma\iota\varsigma$ $\acute{\omicron}\tau\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu\sigma\iota\varsigma$ есть только частный вопрос о *communicatio idiomatum*. Банальное $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\lambda\omicron\nu\sigma\iota\varsigma$ $\acute{\omicron}\tau\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu\sigma\iota\varsigma$ предложил пресвитер Анастасий. Несторий этот образ выражения не мог не признать точным ($\gamma\gamma'$, тогда как $\theta\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\sigma\iota\varsigma$ $\acute{\omicron}\tau\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu\sigma\iota\varsigma$ есть $\beta\gamma'$); но он предлагал (сперва и последовательно) заменить его правильным (αγ') $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu\sigma\iota\varsigma$ $\acute{\omicron}\tau\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu\sigma\iota\varsigma$, соглашался он (потом и непоследовательно, но повторяя Феодора мопсуэстийского) и на то, чтобы Св. Деву называть вместе $\theta\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\sigma\iota\varsigma$ $\acute{\omicron}\tau\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu\sigma\iota\varsigma$ и $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\lambda\omicron\nu\sigma\iota\varsigma$ $\acute{\omicron}\tau\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu\sigma\iota\varsigma$ ($\beta\gamma'$ и $\gamma\gamma'$). – Его оппозиция слову $\theta\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\sigma\iota\varsigma$ $\acute{\omicron}\tau\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu\sigma\iota\varsigma$ имела следующие мотивы:

а) (церковно-полемический): Это слово употребляют в своих видах ариане и аполлинаристы, отрицающие два естества ;

б) (философско-догматический): Это слово неточно, и понятое в строго буквальном смысле оно значит или то, что «от Св. Девы родилось и получило начало Своего бытия Само Божество» (поэтому Несторий возглашал: «Мария не родила Божества»; его противники – по его словам – злонамеренно изменили эти слова так: «Мария не родила Бога», как будто он Христа не признавал Богом), или – по меньшей мере – то, что Христос родился от Девы по самой Своей божеской природе « $\kappa\alpha\theta'$ $\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\sigma\iota\varsigma$ $\acute{\alpha}\upsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\sigma\iota\varsigma$ $\acute{\omicron}\tau\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu\sigma\iota\varsigma$ $\theta\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\sigma\iota\varsigma$ $\acute{\omicron}\varsigma$ ». Ту истину, что Христос и в самом зачатии от Девы был и есть истинный Бог, Несторий предлагал обозначить словом $\theta\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\sigma\iota\varsigma$ $\acute{\delta}\acute{\omicron}\chi\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu\sigma\iota\varsigma$ – Богоприемница.

В пользу своего мнения Несторий аргументировал так:

аа) Человек состоит из души и тела (αβγ); так как от родителей происходит только тело, а душа от Бога, то мать рождает собственно тело,

(ἡ ὑpsilon;νὴ τίκτηpsilon;i μεpsilon;ν tomicron; σῶμα) (γγ'); ее можно назвать ἀνθρωποmicron;τόκοmicron;ς, матерью человека (αγ'), но нельзя назвать ψυpsilon;χοmicron;τόκοmicron;ς, душородицею (βγ'), хотя и несомненно, что она рождает одушевленное существо (omicron;τι epsilon;μψυpsilon;χοmicron;ν epsilon;ἑννησηepsilon;ν). Но подле этого формально правильного аргумента Несторий ставил еще аргумент фальшивый.

бб) Предтеча (αβγ) Духа Св. исполнился от чрева матери (αγβ δ); тем не менее Елисавету нельзя назвать Πυepsilon;upsilon;μτοmicron;τόκοmicron;ς, Духородицею (γ не есть δ) . Возможность подобного сравнения показывает, что без *communicatio idiomatum* тождество ипостаси не находит полного выражения: вместо непосредственного откровения Бога во Христе получается только посредственное (посредствуемое человечеством, которое содержит в себе, как в сосуде, Божество и устраняет прямое Его отношение к миру, как стенка сосуда).

Нужно полагать, что Несторий, как и все антиохийские богословы, считал возможным говорить о двух *upsilon;τοmicron;στάσηepsilon;ις* и, может быть, даже – о двух *πρόσωπα*. Но первое из этих слов строго не выяснилось в своем различии от *φύσις*, а последнее – возможность говорить о двух *πρόσωπα*, имеет тот смысл, что станем ли мы говорить о Лице Христа, как о Боге, или как о человеке, мы во всяком случае будем мыслить Его как личного Бога или личного человека. Вообще же говоря, при том состоянии философской (мысли), в каком ее можно представлять в V в., вполне ученый спор о таких отвлеченных вопросах, как единство личности и что должно под ним представлять, как единство личности относится к единству сознания и самосознания, – был невозможен. Приходится довольствоваться лишь более или менее ясными указаниями в этом направлении. Вопрос о единстве лица казался тогда понятнее в его конкретной постановке, как вопрос об одном и о двух сынах, о том, можно ли о Христе сказать, что Он *ἄλλοmicron;ς καὶ ἄλλοmicron;ς*, или – *ἄλλοmicron; καὶ ἄλλοmicron;*. А при такой постановке его, Несторий всегда со всею ясностью высказывался за единство лица, решительно отвергая предположение, что он учил о двух сынах, что Сын Божий есть «другой и другой». Нет, это единый Сын имеет две природы, *αυψιλον;τοmicron;ς οmicron;ι epsilon;ῖς epsilon;στι διπλοmicron;υψιλον;ς τῆ φύσηepsilon;ι, ἀπλοmicron;υψιλον;ς τῆ αυψιλον;θηψιλον;ντία*. Тот же Самый есть и младенец и Господь младенца. Словом, там, где речь идет об основоположных принципах Нестория, язык его не настолько ясен, чтобы

от тождества его богословских терминов с нашими по фразе заключать и к тождеству их по содержанию.

Гораздо более уязвимых пунктов можно встретить в детальной стороне христологии Нестория. Здесь он так часто различает человека Иисуса от Бога Слова, храм от живущего в нем, Господа от образа раба, одежду от носящего ее, говорит о человеке умершем и Боге, его воскресившем, что – если не иметь в виду его постоянных заверений, что он признает одного только Сына – нетрудно придти к предположению, что Несторий учение о двух естествах положительно развил до учения о двух лицах, разорвав ипостасное единство Богочеловека. При этом различающем направлении, понятно, ἀντιπροσώπων τῶν οὐρανῶν; ἰσομορφῶν могло иметь место лишь крайне скромное в системе Нестория. Лишь немногие предикаты, определения Христа в евангелии и апостольском учении могут иметь приложение к обоим естествам во Христе, обыкновенно же они характеризуют или только Божество, или только Его человечество. Все подобные определения нужно относить к единому Христу, единому Сыну, единому Господу, потому что эти имена означают обе природы. Но говорить, что Бог Сам, καθ' ἑαυτοῦ; Θεοῦ ὄντος, родился от Девы, питался молоком, был отроком, умер, – по убеждению Нестория, незаконно, потому что все эти выражения характеризуют только человечество и противоречат существенным определениям Божества, самому понятию о Боге как вечном, как бесстрастном. То правда, что Бог Слово усвоит Себе, οὐρανῶν; ἰσομορφῶν, страдания соединенной человеческой плоти, но сказать, что эти страдания – Его собственные, значило бы проповедывать слияние естеств.

Из выражения Нестория: «я разделяю естества и соединяю поклонение», все противники его легко могли вывести совершенно правильное заключение, что объединение естеств поклонением есть только голословное предположение и обман человеческого представления; отсюда легко было вывести, что различие естеств в Иисусе Христе дано объективно, а единство их – субъективно. Что же касается слова Θεοῦ ὄντος; ἰσομορφῶν, то Несторий и не задавался мыслью исключить его из церковного лексикона. В чисто догматических трактатах он находил неуместным и неудобным его, но он принимает его в литургическом употреблении, принимает в том предположении, что верующие не станут понимать его в смысле арианском или же монофиситском, о чем он и заявлял даже с церковной кафедры.

Противником Нестория выступает св. **Кирилл александрийский**.

Богословский язык александрийского направления был не тот, к которому привыкли в Сирии. Тем сильнее была противоположность; тем большего отречения потребовали от Нестория; тем менее было надежды на умирение спора без постороннего посредства.

а) Образ соединения Божества и человечества в Эммануиле св. Кирилл обозначил не только « $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\nu\omega\sigma\iota\varsigma\ \kappa\alpha\theta'\ \upsilon\pi\sigma\tau\alpha\sigma\iota\nu$ », соединение в ипостаси, но и « $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\nu\omega\sigma\iota\varsigma\ \varphi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\eta}$ », соединение физическое, природное, « $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\nu\omega\sigma\iota\varsigma\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \varphi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$ ». Несторий отказывался понять, что это значит, если не то, что Божество и человечество во Христе слились в одну природу с утратою своих отличительных свойств и притом слились по физической принудительной необходимости. Кирилл совсем этого не требовал. По нему, единение « $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \varphi\acute{\omicron}\sigma\iota\nu$ » указывает только на единение истинное, непрзрачное.

б) Точное значение терминов $\rho\rho\omicron\sigma\omega\lambda\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu$, $\upsilon\pi\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ и $\varphi\acute{\omicron}\sigma\iota\varsigma$ не было у Кирилла установлено твердо. Обыкновенно (как и у восточных) у него $\upsilon\pi\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma\ \varphi\acute{\omicron}\sigma\iota\varsigma$; но иногда (anath. 4): « $\rho\rho\omicron\sigma\omega\lambda\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu\ \delta\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$, $\eta\gamma\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu\ \upsilon\pi\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ ». Понимать его язык правильно человеку, предубежденному против него, как Несторий, было нелегко.

Основные черты учения Кирилла были следующие. Христос есть « $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\nu\ \tau\iota\ \tau\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu\ \epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\xi\ \acute{\alpha}\mu\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu\ \acute{\iota}\nu$ », «нечто единое из обоих»: «различны природы, сочетавшиеся в истинное единство; но один из обеих Христос и Сын – не в том смысле, чтобы различие природ уничтожено было вследствие единения» (из « $\text{Καταφύσιον ὑπὸ τοῦ ἁγίου Κωνσταντίνου}$ »). Но это « $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\nu\ \tau\iota\ \tau\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu\ \acute{\epsilon}\xi\ \acute{\alpha}\mu\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu\ \acute{\iota}\nu$ » называется преимущественно « $\mu\acute{\iota}\alpha\ \varphi\acute{\omicron}\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu\ \acute{\upsilon}\ \theta\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\nu\ \acute{\upsilon}\ \text{Λόγος ὑπὸ τοῦ ἁγίου Κωνσταντίνου}$ ». Предполагается как факт, что Бог Слово есть совершенная природа – ипостась, и человек есть совершенная природа – ипостась (так как человечество Христово было бы полным отдельным человеком, если бы не было воспринято в единение с Богом Словом); что качественные определения той и другой природы различны, и не уничтожились через соединение. Но с момента единения Бог Слово и человеческая природа составляют ($\acute{\alpha}\mu\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu\ \tau\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\nu\ \lambda\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\nu\ \sigma\alpha\sigma\acute{\omega}\nu$) одно живое целое, «одну природу Бога Слова воплощенную», и богослов должен смотреть на это единение с точки зрения именно единства, а не констатировать двойство в этом живом целом ²⁵⁷ и не распределять факты и наименования по природам так, что из этого происходит опасение за сознание их истинного единства: лишь в отвлеченном мышлении позволяется различать эти две природы и преимущественно как τὰ

epsilon;xī ὧν (т. е. рассматривая их в момент до соединения).

Следовательно, аа) Несторию предлагали особый метод созерцания; бб) слово «φύσις» употреблялось в двух смыслах, не имело устойчивого терминологического значения.

в) Communicatio idiomatum, с точки зрения Кирилла, не представляло никакой трудности. Христос, Бог–Слово, есть μία φύσις sigma;epsilon;sigma;alpha;rho;omega;mu;epsilon;nu, единственный центр (субъект) всей личной жизни Богочеловека (так что de facto beta alpha gamma), а потому все факты и определения относятся к этому подлежащему (так что здесь нет даже никакого «перенесения с одного на другое», alpha;nu;tau;epsilon;sigma;theta;iota;ta;sigma;epsilon;epsilon;): страдания – Его собственные страдания по плоти, потому что это – страдания Его собственной плоти (tau;omicron;mu;epsilon;nu; iota;omicron;mu;epsilon;nu;nu alpha;upsilon;tau;omicron;mu;epsilon;nu;upsilon;tau;omicron;mu;epsilon;nu;sigma;omega;mu;epsilon;nu), хотя Он по божеству бесстрастен. Ὁ Theta;epsilon;sigma;omicron;mu;epsilon;nu;sigma;epsilon;epsilon; Λόγος;epsilon;epsilon; alpha;lambda;theta;omega;epsilon;epsilon; epsilon;nu;lambda;theta;epsilon;sigma;epsilon;nu;nu (пострадал бесстрастно, потому, что не epsilon;sigma;iota;epsilon;tau;nu; iota;omicron;mu;epsilon;nu; alpha;upsilon;tau;omicron;mu;epsilon;nu;upsilon;tau;omicron;mu;epsilon;nu; φύσιν, но тем не менее истинно пострадал «sigma;alpha;rho;ki;»), (Таким образом: так как beta'beta gamma'); то beta gamma').

г) Theta;epsilon;sigma;omicron;mu;epsilon;nu;tau;omicron;mu;epsilon;nu;sigma;epsilon;epsilon; есть, по Кириллу, название характеристично точное, как наименование a potiori. Человек состоит из души и тела; но человек есть не просто душа plus тело, не есть только их подлеположение, но их живое единство, в котором преимуществует душа; кто убивает тело, тот расторгает этот жизненный союз, и за то его называют человекоубийцею и душегубцем.

При таком понимании становилось ясно, что во Христе личное единение Божества и человечества несомненно объективно, что Бог Слово во Христе открывается непосредственно: Христос не есть только Theta;epsilon;sigma;omicron;mu;epsilon;nu;phi;omicron;mu;epsilon;nu;sigma;epsilon;epsilon;, но Theta;epsilon;sigma;omicron;mu;epsilon;nu;alpha;nu;theta;rho;mu;epsilon;nu;sigma;epsilon;epsilon;.

Слово upsilon;tau;omicron;mu;epsilon;nu;sigma;epsilon;epsilon; и у Кирилла, как и у Нестория, стояло еще очень близко к понятию φύσις, и учению Нестория о διαί;epsilon;sigma;epsilon;epsilon; tau;omicron;mu;epsilon;nu; delta;omicron;mu;epsilon;nu;sigma;epsilon;epsilon; upsilon;tau;omicron;mu;epsilon;nu;omega;epsilon;epsilon; Кирилл противопоставил учение о epsilon;sigma;iota;epsilon;tau;nu;upsilon;tau;omicron;mu;epsilon;nu;sigma;epsilon;epsilon; sigma;iota;ki;epsilon;, единении естественном. «Μία φύσις tau;omicron;mu;epsilon;nu;upsilon;tau;omicron;mu;epsilon;nu;sigma;epsilon;epsilon; Theta;epsilon;sigma;omicron;mu;epsilon;nu;upsilon;tau;omicron;mu;epsilon;nu;sigma;epsilon;epsilon; Λόγος;epsilon;epsilon; sigma;epsilon;epsilon;sigma;alpha;rho;omega;mu;epsilon;nu» – повторял он слова (приписанные великому Афанасию), «не разделяй естество по соединении». Он не хотел признать того, что единый Сын есть δι;lambda;mu;epsilon;nu;upsilon;tau;omicron;mu;epsilon;nu;sigma;epsilon;epsilon;. Это не то значит, что он сливал Божество и человечество во Христе, или допускал мысль о поглощении последнего первым, или безразличие между ними. Признавая природу Бога Слова единою, он не желает считать ее тождественною в определениях того и другого существа. Но признавая в полной силе различие Божества и человечества in abstracto, он не хотел применять этого различия in

concreto, когда шла речь о Богочеловеке. Это различие он признавал только теоретически, κατὰ μόνην τὴν θεpsilon;ωρίαν, epsilon;ὶν ψιλᾱῖς διανomicron;ίαις, и подозрительно относился ко всякому энергическому заявлению его реальности, когда хотели провести это признанное различие в ряде частных, когда, например, усматривали в одних фактах евангельской истории характеристику именно Божества, в других – Его человечества. В таком распределении евангельских изречений он видел разделение самого Христа на две самостоятельные части.

Если Нестория нужно укорять за то, что он слишком конкретно понимал человечество во Христе, превращая его почти в отдельного человека, то в системе Кирилла человечество представлялось слишком отвлеченным, почти только свойством Богочеловека, а не Его природою, жизненною, реальною. Зато Кирилл спасал великую истину – личного единства Богочеловека. Никогда это человечество не являлось самостоятельным субъектом в жизни Христа, так чтобы открывать место вопросу о том, в каком же отношении те или другие факты этой жизни стоят к Божеству Христову: всегда Сам Бог Слово является подлежащим фактов и состояний жизни. Сам Бог Слово рождается от Девы, хотя и плотию, Сам Он, хотя и бесстрастно, страдает на кресте. Строго говоря, в системе Кирилла для так назыв. ἀντιepsilon;θήστασις τῶν omicron;ὶνomicron;μάτων не было места, потому что не с чего было переносить их; нельзя переносить, напр., страданий, когда единственное подлежащее этих страданий есть Бог Слово, хотя и бесстрастный. Бог Слово не усваивает только эти страдания, не ставит Себя только в отношении к ним; ведь это страдания Его собственной, Его единой воплощенной природы, следовательно, это Его собственные страдания по плоти. Столь же естественно и понятно было для Кирилла название этой собственной плоти Слова – божественною, θεpsilon;ία σᾱρξ.

Один частный (уже упомянутый выше) пример показывает, как в своих воззрениях расходились оба противника. Свой взгляд Несторий поясняет таким примером. Человек состоит из души и тела; кто его убивает, того называют человекоубийцею, ἀνθρωποomicron;κτόνomicron;ς, хотя не подлежит никакому сомнению, что он убил не всего человека, а только тело, и убить души не имел физической возможности, потому что она бессмертна. Таким образом, того, кто в собственном смысле есть σωμαomicron;κτόνomicron;ς, убийца тела, мы называем ἀνθρωποomicron;κτόνomicron;ς, человекоубийцею, потому что в имени «человек» содержатся оба понятия: душа и тело. Но назвать подобного убийцу ψυψilon;χοomicron;κτόνomicron;ς, душеубийцею, было бы

абсурдом. Ясно, следовательно, что хотя пострадал Бог Слово как человек, но можно говорить о страдании Христа, и нельзя говорить о страданиях Бога. – На это Кирилл отвечает, что этот пример говорит в его пользу. Ведь человек – это совсем не то, что душа тело в их простом подлеположении. Нет, при всем различии их природ, человек есть их живое единство. Поэтому-то и возможно говорить о человекоубийстве; душа человека не убита, как бессмертная, убито лишь его тело; но так как это его собственное тело, то говорят, что убили его самого, человека. Поэтому-то и должно говорить, что пострадал Сам Бог Слово.

Вы видите, что данный пример с формальной силлогистической стороны бесспорно в пользу Нестория; но Кирилл вносит столько жизненного понимания в самый факт, что и его вывод утрачивает свой парадоксальный характер. Из этого примера видно, как энергично сознано им значение Божества, как носителя и источника личной жизни в Богочеловеке. Душа человека до тождества совпадает с самим лицом человека. Она и есть жизненный центр, в отношении к которому тело является лишь его принадлежностью, а не уравнивается с последним, как составная часть, объединяемая в третьем.

Таким образом, св. Кирилл выставлял на вид особенно единство Божества и человечества во Христе, предполагая, как несомненное, действительность различия двух естеств. Несторий против арианского и аполлинарианского монофиситства отстаивал действительное различие двух естеств, не думая оспаривать единство Христа и Сына. Кирилл находил, что система Нестория дает основание сомневаться, что Христос есть истинный Бог. Несторий находил, что в системе Кирилла дан элемент теопасхитства, что в своем любимом слове «Эммануил» Кирилл на слове «ил» (Бог ἰϰ) ударяет так сильно, что «эмману» (с нами ἡμῶν) остается совсем без удара.

И Кирилл и Несторий обвиняли друг друга в отступлении от «никейского символа», в котором христологический (III) член читается: «ради нас человеков и ради нашего спасения сошедшего и воплотившегося и вочеловечившегося». Но этого не отвергал ни тот, ни другой, а обвинение опиралось на различную (мысленную) интерпункцию II и III членов.

По Кириллу: «И во единого Господа Иисуса Христа Сына Божия - единосущного Отцу сошедшего» и т. д. Следовательно, и воплотился и пострадал Сын Божий, единосущный Отцу.

По Несторию:

α) (Общее, τomicronν; κomicronν; ιvomicronν; v) И во единого Господа Иисуса

Христа

β) Сына Божия единосущного (γ) сошедшего и воплотившегося и Отцу (особенное божеское вочеловечившегося и т. д. (особенное естество). (особенное человеческое естество).

Следовательно, и воплотился и пострадал Господь Иисус Христос.

А анафематизм Никейского собора на тех, которые признают Сына Божия изменяемым (τρερσιλον; πτόν), Несторий распространял и на тех, которые допускают соединение Божества и человечества во Христе во одно естество, что – по мнению Нестория – без «изменения» (τρομίσρον; λή) Божества немислимо.

2-х, потому, что между Римом и Константинополем шел глухой спор из-за восточного Иллирика (фессалоникское викариатство), который в гражданском отношении зависел от Константинополя, а в церковном от Рима. В-3-х, Несторий, когда изгнанные из Италии пелагиане обратились к его посредству, ища себе церковного суда, в послании «брату» Келестину просил последнего доставить сведения, за что пелагиане отлучены от церкви, так как они считают себя невинно пострадавшими. Это намерение: – рассматривать дело, после того как *Roma locuta est*, не понравилось Келестину. Пелагиане могли быть выгнаны только гражданской властью и явились в Константинополь к императору. А как дело церковное, их дело должно было быть рассмотрено и епископом константинопольским. Отношения между востоком и западом в это время были таковы, что то, что происходило на западе, было совершенно неизвестно на востоке. Когда явились пелагиане, то восточные епископы не знали ничего о них. И Несторий с восточными епископами вполне справедливо предположил, что если людей гонят, то не без вины. Но так как Пелагий решительно не допускает того положения, что грех непреодолим и коренится в самой природе человека, с чем восточные епископы были вполне согласны, то на востоке нашли пелагиан (в этом пункте) совершенно православными. О результате своего исследования Несторий сообщил Келестину и просил его уяснить причину отлучения. А так как Несторий видел, что поднимается дело и против него, то, чтобы предупредить своего «брата» Келестина, приложил две своих проповеди. Это послание осталось без всякого результата: Келестин, неодобрительно отнесшийся к титулу «брата», торжественно заявил, что, так как эти документы написаны на греческом языке и не приложено перевода, то он и не мог их прочесть. Они остались не прочтенными до заявления из Александрии.

Когда после этого Кирилл александрийский отправил к Келестину послание, адресованное не к «брату», а к «отцу отцов», – послание, в котором по пунктам изложил заблуждения Нестория и к которому присоединил латинский перевод его; то Келестин, будучи в догматических вопросах *homo simplex*, поручил составить опровержение учения Нестория ученику Иоанна Златоуста – Иоанну Кассиану, который действительно представил это опровержение в своем сочинении – *De incarnatione*. После этого Келестин на римском соборе 11 августа 430 г. осудил учение Нестория – с большим авторитетом и некоторою поспешностью (без вызова Нестория) – и потребовал от епископа константинопольского отречения от своих заблуждений в десятидневный срок. Несторий не

придавал этой мере никакого нравственно обязывающего значения, так как не считал «простеца» Келестина компетентным судьей в богословском вопросе по существу и думал, что Келестин просто повторяет то, что написали ему из Александрии.

Привести в исполнение это постановление собора Келестин поручил Кириллу, усвоив ему значение своего наместника (σupsilon;ναφθερpsilon;ίσης σomicron;ι τomicron;ίupsilon;ν τῆς αupsilon;θερpsilon;ντίας τomicron;upsilon;ῆμεpsilon;τέρomicron;upsilon;θρόνomicron;upsilon; καὶ τῇ ἡμεpsilon;τέρᾳ τomicron;upsilon;τomicron;λomicron;upsilon; διαδomicron;χῆ ἔπ' epsilon;ξomicron;upsilon;σίᾳ χρῆσάμεpsilon;vomicon;ς, nostracue vice et loco cum potestate usus). Об этом из Рима оповестили значительнейших епископов востока. Писал и Кирилл. Иоанн антиохийский обратился к Несторию с советом оставить свою неуместную полемику против Θερpsilon;omicron;τόκοmicron;ς. Несторий согласился. В то же время маститый старец 110-летний епископ верийский (алеппский) Акакий от имени Иоанна антиохийского и своего собственного обратился к Кириллу с просьбой – сколько возможно мягче действовать в отношении к Несторию, выражая свое убеждение, что в данном случае они имеют дело не столько с действительной ересью, сколько с увлечением богослова и разностью в словах. Акакий указывал на слова 2Кор.10(вольная передача Акакия): «Если данную нам Богом власть я воспользуюсь к созиданию, а не к расстройству (καθαίρεpsilon;σιν), то в стыде не останусь».

Между тем осенью Кирилл созвал в Александрии собор и в послании от него к Несторию предложил ему формулу, в которой он должен отречься от своих заблуждений: он должен подписать 12 анафематизмов, направленных против него. Это послание передано Несторию 30 ноября, а 19 ноября уже последовало приглашение императора на вселенский собор в пятидесятницу следующего года (июня 7).

На собор Несторий готовился с радостью, убежденный в торжестве своего дела, в том, что открывая борьба со своим противником на соборе очистит его от всяких нареканий. Посланию Кирилла он не придал никакого значения, полагая, что с передачей дела на суд вселенского собора eo ipso приостанавливается и отменяется все, сделанное на соборах частных. В осуждении своем в Риме он видел следствие с одной стороны простоты («simplicior»), догматической непроницательности Келестина, с другой – интриги Кирилла. В действиях александрийского епископа против него он видел не единичный случай, а лишь один из моментов исторически унаследованной политики александрийских иерархов, – лишь

один из фазисов того гонения, которое египтяне последовательно воздвигали против Мелетия и Флавиана антиохийских и Нектария и Иоанна константинопольских. Этот взгляд он высказал пред всею церковью в проповеди.

Суд собора не оправдал ожиданий Нестория, и Ефесский собор кончился временным разрывом общения между александрийскою церковью и антиохийскою. Причины этого лежали а) в самом характере богословского вопроса и отношении к нему восточных, б) в бестактном образе действий византийского правительства, что отразилось, прежде всего, в неопределенности программы (внешней процедуры) собора.

а) Восточные вообще считали Нестория костью от кости своей и полагали, что в его учении есть, быть может, преувеличения, недомолвки, ошибки, но нет еретического заблуждения. Учение их с системою Нестория имело сродство, и они выразили свою солидарность с Несторием тем, что заблуждения стали искать на стороне Кирилла. Сперва уважаемый всем востоком Акакий, еп. верийский, пытался примирить Кирилла с Несторием, прося первого снисходительно взглянуть на доктрину последнего, в которой, конечно, нет ереси. Сначала это посредничество было успешно; но когда появилось послание « $\Sigma\omega\tau\eta\rho\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\varsigma$ », то восточные богословы (напр. Андрей самосатский) пришли к убеждению, что в 12 главах Кирилла восстанавливается ересь Аполлинария. Поэтому они стали на сторону Нестория и против Кирилла. Сам Несторий не видел в этом послании верного изложения своего учения; напротив, в нем он увидел зачатки таких богословских положений, которые сами могут развиваться в ересь. Посланию Кирилла он противопоставил свои 12 антианафематизмов. В них он не отвечал на сущность вопроса, а старался уловить Кирилла в неточностях и вывести из его слов какое-либо лжеучение. Так, напр., в 1 анафематизме Несторий привязывается к слову « $\sigma\alpha\rho\kappa\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma$ » – «плотски», и грубо понимает это выражение (как будто бы оно предполагает превращение Самого Бога Слова в плоть). И хотя восточные в этом отношении были более нейтральны, все-таки и они находили, что заблуждение на стороне Кирилла. Во всей области антиохийской увидели неправоту в 12 главах. Феодорит кирский написал опровержение на них; Андрей самосатский также (последний по поручению Иоанна антиохийского и собора всех восточных). Сам Иоанн антиохийский в послании к Фирму, епископу Кесарии каппадокийской, выразился относительно 12 глав, что он не знает, кому принадлежат эти главы, но что учение, в них содержащееся, неправославно.

Затем, для восточных епископов не были неизвестны натянутые отношения между Константинополем и Александрией и они искренно убеждены были, что Несторий преследуется именно как епископ константинопольский, тем более, что сам Несторий являлся даже примирителем, предлагая заменить высказанное Анастасием выражение «ἀνθρώποισιν;τόκοισιν;ς» выражением «Χριστοῖσιν;τόκοισιν;ς». Между прочим, было разъяснено, что присутствовавший при этом митрополит Дорофей маркианопольский торжественно провозгласил: «анафема тому, кто наречет Деву Марию Богородицею». Если кто виноват, то именно этот Дорофей, тогда как он вовсе не затрагивается, а упоминается только Несторий, который виноват разве тем только, что не отлучил Дорофея и своим сослужением выражал с ним общение.

Следовательно, аа) восточные расположены были смотреть на дело Нестория, как на свое собственное, и не могли согласиться на осуждение Нестория, не убедившись воочию, что Несторий учит не тому, что они признают за истину; бб) авторитет же Кирилла в их мнении не имел никакого значения.

Но случилось так, что непредвиденные затруднения (голод в Антиохии, возбужденное состояние народа, вызывавшее опасение бунта) воспрепятствовали восточным отправиться во время, а испорченная дождями дорога замедлила их путь, так что они прибыли в Ефес не к 7 июня, а лишь 26-го. Впрочем, к 20 июня установились письменные сношения между отцами, находившимися в Ефесе, и приближавшимися восточными. Иоанн в письме просил Кирилла подождать 5–6 дней, но на словах было прибавлено подателем: «если я еще умедлю, то приступайте к делу», что Кирилл понял как желание Иоанна – не присутствовать при осуждении Нестория. Прибыв 26 июня в Ефес и узнав, что еще 22 собор открыт под председательством Кирилла и Несторий уже низложен, Иоанн антиохийский с окружавшими его восточными отнесся к этому, как к вопиющему беззаконию (*iniquitas*, нарушение канонов), сам составил свой соборик, *conciliabulum*, и в тот же день объявил Кирилла и Мемнона (без всяких канонических формальностей) лишенными сана, а отцов собора (Ефесского под председательством Кирилла) отлученными впредь до раскаяния ²⁵⁸.

б) Посредничество государя принимали охотно обе стороны. К сожалению, Феодосий II при всех своих добрых намерениях (он желал церковного суда, свободного от вмешательства светской власти) не обладал тою силою воли и тем пониманием дела, какие требовались от такого посредника. Поэтому он допустил немало ошибок, возмутивших

еще более мир церкви.

α) В своей сага, объявлявшей собор, он не выяснил 1) ни своей точки зрения на положение дела, 2) ни своего отношения к римскому собору, 3) ни того, кто должен руководить внешним ходом собора, и 4) не дал категоричных разъяснений относительно состава собора.

1) Феодосий, как и естественно, находился под влиянием Нестория и смотрел на дело глазами последнего. В своей секретной грамоте к Кириллу он прямо называл его (не Нестория) виновником церковной смуты и вызывал на собор почти как подсудимого. Это была точка зрения Нестория и восточных. Кирилл, как и всякий, знал, какое огромное значение при дворе имеет августи Пульхерия, сестра императора, и послал свои разъяснения не только императору Феодосию, но и августам. Это дело такта со стороны Кирилла оказалось, однако же, большою политическою ошибкою. В это время установилась неприязнь между императором и женскими апартаментами дворца. Император писал поэтому Кириллу в тоне совершенно раздраженном. Следовательно, точка зрения императора совпадала с точкою зрения Нестория и восточных. Но в *сакре* не сказано было ровно ничего о том, что самого епископа александрийского император считает, по меньшей мере, одною из споривших сторон.

2) Несторий полагал, что с объявлением собора вселенского все постановленное в Риме сведено к нулю и дело должно быть рассмотрено заново. В *сакре* об этом не сказано было ничего. Но Кирилл полагал, что вселенскому собору остается лишь завершить то, что, согласно с православным учением, постановлено было на соборе римском. И так как Келестин выполнение этого постановления возложил на Кирилла, как на представителя своего лица, то Кирилл и в Ефесе действовал как «занимающий место святейшего Келестина римского», следовательно, как естественный первенствующий член собора.

3) На уполномоченного своего император возложил обязанность заботиться о мирном ходе соборных заседаний, но не вмешиваться в самые предметы совещаний. Но вопрос, от этого ли уполномоченного зависит открытие собора, оставлен был без ясного ответа. В *сакре* было сказано, что собор должен быть открыт на другой день пятидесятницы, когда соберутся все епископы. Таким образом, были указаны два условия – день и присутствие всех епископов. Теперь вопрос, как быть уполномоченному, если окажется, что в понедельник не соберутся все епископы. И действительно, оказалось невозможным открывать собор потому, что запоздали не только восточные, но и некоторые западные отцы. В *сакре* же

и намек не было на то, что делать, если случится подобная вещь.

4) Сакра была циркулярно разослана митрополитам (и, может быть, двум-трем выдающимся епископам, как Акакию верийскому и Августину иппонскому) и приглашала их прибыть на собор, взяв с собою «немногих» (\omicron ; $\lambda\iota\omicron$; υ ; ς) подведомых им епископов. Таким образом, с точки зрения сакры вселенская церковь есть союз митрополий (епископы-суффраганы рассматриваются как ассистенты своих митрополитов). К этому взгляду примкнули и восточные, полагавшие, что митрополиты должны явиться с двумя-тремя епископами, как и сделала большая часть восточных. Поэтому они были крайне недовольны, что, напр., епископ александрийский, которого они хотели рассматривать как обыкновенного митрополита, взял с собою до 50 (46 известны по именам) епископов египетских, а епископ ефесский Мемнон – до 35 асийских. Поэтому, когда 21 июня вышло между епископами разногласие, открывать ли собор 22 июня, то до 150 епископов (с 16–19 митрополитами в том числе) высказались вместе с Кириллом за открытие собора, меньшинство же желало подождать Иоанна антиохийского и римских легатов и представило об этом заявление с 68 подписями; но так как в числе этих 68 21 подпись принадлежала митрополитам, то считать себя меньшинством протестовавшие были не расположены и устранились от участия на вселенском соборе, повторив 22 числа свой протест против его открытия. Таким образом, вопрос о способе подачи голосов на соборе, дебатировавшейся в 1415 г. в Констанце, был антиципирован уже в Ефесе.

В сущности, восточные отцы были правы в том, что Мемнон был неправ, явившись с 35 епископами; но в отношении к Кириллу были неправы. Церковь не устанавливала правила церковного устройства, одинакового для всех местностей. В Галлии было немного епископов, а в Италии – много; когда Асия была усеяна епископами, в Каппадокии чувствовался в них недостаток. Также и Египет представлял своеобразное церковное устройство. Александрийский епископ, носивший имя папы, имел под своим управлением все египетские области (оба Египта, две Августамники, Аркадию, две Фиваиды, две Ливии). Во всех их он занимал положение митрополита; он своею рукою рукополагал всех епископов. Следовательно, в египетских провинциях не было в собственном смысле митрополитов (т. е., имевших право председательствовать на соборах, рукополагать епископов): всех утверждал епископ александрийский, (он же созывал соборы и председательствовал на них). Кирилла приглашали с митрополитами, которых не было, а поэтому Кирилл должен был привезти по несколько епископов из каждой провинции, откуда получилось 46

епископов, число далеко не ужасное. В сущности, все это плод канцелярской мудрости, а не церкви. Таким образом, сакру можно было нарушить, не будучи связанным совестью.

ββ) Св. Исидор пилусийский употребил с своей стороны возможные усилия, чтобы подготовить своего государя к возможной для него высокой роли на соборе. «Если ты уделишь часть своего времени – писал он императору – и сам лично будешь присутствовать на соборных заседаниях, то я вполне уверен, что дело пойдет безукоризненно. Но если ты предоставишь собор влияниям различных эгоистических интересов, то что защитит его от преткновений? Ты окажешь большую услугу делу церкви, если запретишь твоим сановникам богословствовать. Эти люди, в своем хаотическом разъединении, послушны своему государю и противятся Богу. Иначе – церкви они, конечно, не повредят, но могут принести серьезный вред государству». Действительно, было весьма важно поставить императора ближе к собору, и вырвав его из среды придворных, освободить этого государя, исполненного благих намерений, но крайне бесхарактерного, от влияния его двора, переполненного продажными сановниками, которые весьма рады были начинавшейся церковной смуте и готовы были богословствовать изо всех сил, потому что это обещало обильную жатву «благословений» для их ненасытимой жажды золота.

К сожалению, Феодосий не послушался этого мудрого совета. Он сам остался в Константинополе, а вместо себя отправил своим представителем в Ефес одного из начальников императорской свиты (*magnificentissimus comes devotissimorum domesticorum*, командир гвардейского корпуса) Флавия Кандидиана, сановника не настолько значительного, чтобы его голос выслушивали как волю самого государя.

Из всего сказанного видно, во-первых, что Несторий в данном случае был лишь представителем, хотя бы и крайним, тех воззрений, которые выносили лица, получившие богословское образование в антиохийском направлении. За Нестория, можно сказать, *in corpore* поднялся весь восток. Таким образом, отделять дело Нестория от общего направления ученых антиохийских богословов не было возможности. Если Несторию суждено было пожать лавры на арене догматического спора в Ефесе, то он должен был по всей справедливости разделить их с епископами востока. Если он должен был предстать пред высшим органом церковной власти, как человек, учение которого было неясно, то антиохийские богословы были самыми желательными посредниками и истолкователями, как лица лучше, чем кто-либо другой, понимавшие учение Нестория. Если, наконец, он должен явиться на соборе прямо как подсудимый, то не видно, как

возможно освободить от такого же суда и его восточных собратий, столь открыто заявлявших о своей солидарности с Несторием в большинстве пунктов его догматики. Словом, на этом будущем соборе антиохийская церковь с подведомыми ей провинциями должна была быть представлена.

Во-вторых, важность дела Нестория заключалась не в том только, что он был первенствующим иерархом востока, но главным образом в том, что он был представителем весьма немалочисленной группы ученых богословов. Приговор над ним не мог не затронуть и их. Поэтому спасти Нестория, обратиться к нему, было делом не только христианского милосердия, но и историческим подвигом высокой важности, знаменательным заявлением церковного единства в вере, властным словом: «молчи, утихни», обращенным к взволнованному морю богословской мысли. Но всякое действие, исходящее от Кирилла, всякое проявление его авторитета, не могло иметь желаемого воздействия на Нестория, потому что наперед было отравлено его антипатией, его недоверием к характеру и православию своего александрийского собрата. Оно способно было не умиротворить его, не пробудить в нем раскаяние, а возбудить в нем горделивую мечту об ореоле исповедника над его головой, подобном тому, какой осенил Мелетия, Флавиана, Златоуста. Было весьма важно, чтобы непосредственное воздействие соперников друг на друга было ослаблено, чтобы иные посредники с авторитетом и властью стали между ними. Поэтому церковный собор возможно полный, сколько возможно более вселенский по своему составу, был в высшей степени желателен.

Нужно отдать справедливость императору, что он хотел отдать дело церковное на суд самой же церкви, созвав собор свободный и независимый: он запретил своему уполномоченному всякое вмешательство в догматические вопросы. Большинство епископов было приглашено естественно с востока; но император позаботился пригласить и выдающихся представителей запада, в том числе и Августина иппонского, одного из самых глубоких мыслителей западной церкви. Его авторитет был бы тем более дорог, что он с успехом заявил себя в борьбе с неким Лепорием, заблуждение которого было сродно с несторианством, и возвратил его в лоно церкви. К сожалению, великий иппонский святитель еще 28 апреля 430 г. скончался.

Но все указанные важные условия остались невыполненными. Взгляды на задачи предстоящего собора были различны. Если Несторий видел в нем отмену всего сделанного против него, мечтал о свободной арене для догматической борьбы со своим соперником, то Кирилл в предстоящем соборе видел лишь завершение всего сделанного против

Нестория в Риме и Александрии, он борьбу с Несторием не был расположен начинать сначала. Об отмене всего этого он думал столь мало, что обратился даже к Келестину с вопросом, как быть в том возможном случае, если Несторий на соборе раскается? Даровать ли ему прощение, или считать его все-таки низложенным в виду того, что в 10-дневный срок он не проклял своих заблуждений? Тогда как Несторий думал, по меньшей мере, о своем полном равенстве с Кириллом на предстоящем разбирательстве, а император готов был смотреть на Кирилла почти как на подсудимого: он отправил Кириллу весьма жесткое, подкрепленное угрозами, предписание непременно явиться в Ефес, – сам Кирилл смотрел на себя не как на обвиняемого, а как на первенствующего иерарха на предстоящем соборе, первенствующего уже по одному тому, что римский епископ, бесспорно всеми признаваемый за первого епископа во вселенской церкви, передал ему свой голос, назначил его своим викарием и поручил привести в исполнение приговор римского собора над Несторием. И в самом деле, на Ефесском соборе (при имени) Кирилла пишется: «διέλομῃς καὶ τόλομῃς τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ ἀρχιεπισκόπῳ τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας Κεπσῖνον», хотя никакого документа, которым Келестин назначал бы Кирилла своим викарием на вселенском соборе, не сохранилось. Да Келестин и не мог назначить Кирилла своим викарием, потому что прислал от себя других легатов, и ответ на упомянутый выше запрос Кирилла привезен был ему уже в Ефес этими легатами. Очевидно, таким образом, что Кирилл признавал себя викарием апостольского престола на вселенском соборе просто на основании упомянутого выше послания Келестина от 11 августа 430 г. А раз Кирилл смотрел на себя таким образом, он, понятно, не видел для себя ни обязанности, ни права устраниваться от первенствующей роли в Ефесе. Его могли разве принудить или упросить сделать это.

Третий вселенский собор

Относительно предшествовавших первому заседанию собора событий коптский перевод деяний собора дает сведения частью легендарные, частью достоверные. Из этих последних видно, что Иоанн антиохийский мотивировал и объяснил свое поведение еще заранее, объявив, что к сроку в Ефес прибыть не может, что и было разрешено ему в Константинополе 259.

Но переписка по этому делу имела характер секретный, и потому поведение Иоанна антиохийского вызвало различную оценку. При рассуждениях об открытии собора произошло разделение, и Кандидиану пришлось столкнуться с разногласием отцов собора. Как византиец, он должен был смотреть на дело глазами Нестория. Поэтому, когда произошло разногласие, он решил ждать Иоанна антиохийского. Когда 22 числа отцы явились в церковь св. Марии, он вместе с меньшинством епископов объявил протест. Ему последовало сейчас же возражение, что отцы собора действуют на основании сакры, а на что опирается Кандидиан, они не знают. Но тут Кандидиан сделал промах. Он прочитал сакру, в которой ему поручалось заведывание только внешней стороной собора и которая должна быть прочитана при открытии собора. Он думал, что его послушают. Отцы, почтив приветствием сакру, объявили, что после её прочтения ipso facto собор открыт и что они просят, чтобы Кандидиан не вмешивался в богословские прения. Он ушел и собор открылся. Об этом мы ничего не узнали бы, если бы не малый собор Иоанна, на котором и было открыто об этом. Сакры этой в деяниях не значится, очевидно, оттого, что Кандидиан не оставил акта.

После того, как отцы остались одни в храме, констатирован был, разумеется, факт отсутствия Нестория, заявлено было, что еще накануне его приглашали, и он ответил: «подумаю, и если сочту нужным, то приду». Послано было второе письменное приглашение, на которое последовал ответ: «явлюсь, когда придут и все другие епископы». На третье (письменное) приглашение не последовало никакого ответа, так как посланные не могли его и передать Несторию, дом которого был окружен стражею. Тогда отцы решили произвести дело о Нестории в его отсутствие.

Прочитан был никейский символ, как непреложная норма православия, затем второе послание Кирилла к Несторию «Καταφλupsilon;αροmicron;upsilon;ῶι mepsilon;v». Отцы заявили, что оно

вполне согласно с учением свв. отцов никейских. Затем прочитано ответное послание Нестория: «Τὰς μερσιλον;ν χαθ ἡμῶν upsilon;βμερσιλον;ις». Отцы заявили, что оно несогласно с православною верою. Доказано было, что известное послание Келестина было Несторию предъявлено, но он не отрекся от своих мнений. Несколько отцов заявили, что из разговоров с Несторием они вынесли то убеждение, что он и до сих пор держится своих заблуждений и учит даже хуже прежнего. Затем прочитаны были отрывки из свв. отцов о воплощении и выдержки из проповедей Нестория.

Прочитано было и послание Кирилла с 12 анафематизмами. Но голосование относительно этого послания не произошло на этом заседании; несомненно, если бы дело дошло до голосования, то протестов нельзя было бы ожидать; но все-таки факт тот, что такого голосования не было, и, следовательно, с формально-канонической стороны оно не могло иметь того значения, какое имело второе послание Кирилла.

После всей этой процедуры, когда убеждения Нестория признаны достаточно разъясненными, отцы собора сделали приговор о нем, который формулирован так: «устаи св. собора Сам Господь Иисус Христос, Которого хулил Несторий, лишает его епископского и священнического достоинства». Мотивами этого приговора выставлены: отказ Нестория прибыть на собор, дознанное нечестие его учения, веский авторитет канонов и послание Келестина (ἀναγκάως κатερσιλον;λερσιλον;ιχθέντερσιλον;ς ἀπό τερσιλον; τῶν κανόνων καὶ ерсиλον;к τῆς ерсиλον;πιστοmicron;λῆς – Kepsilon;λεрсилон;στίvomicron;upsilon;). Было уже темно, когда этот приговор состоялся и объявлен был народу. Ефесяне торжественным шествием с факелами торжествовали низложение Нестория.

Дело решилось весьма быстро, но этого следовало и ожидать. На соборе не было разномыслящих, не могло быть, следовательно, и прений. План соборных чтений подготовлен был ранее, вероятно еще в Александрии, и составлен весьма логично, но выполнение его оказалось формальностью. Недаром об открытых заседаниях собора тогда употреблялись выражения: σomicron;υκромicron;τερσιлон;ἵθα, celebrare – «совершать торжество». Каждый из епископов, по принципу, являлся не для того, чтобы научиться православию, а чтобы его засвидетельствовать. Он, следовательно, должен был наперед знать, что он скажет в положительном смысле. Суждение – отрицательное – о Нестории наперед было составлено тоже у всех; не было, вероятно, ни одного, который с прочитанными здесь документами ознакомился впервые на соборе.

Каждый епископ подавал, следовательно, свое окончательное суждение, взвесив и разрешив для себя всякие pro и contra. Вот почему голоса отцов, высказывавшихся о послании Нестория, оказываются даже излишне резкими. Обыкновенно говорят, что оно все сполна нисколько не согласно с никейским символом, лишь двое (Фирм кесарийский и Валериан иконийский) заявили, что оно состоит из внутренне противоречащих частей, что в первой половине оно выглядит благочестивым (μόρφωσιν εpsilon;upsilon;σepsilon;βepsilon;ίας πεpsilon;ριθεpsilon;ις εpsilon;ν tomicron;ις προmicron;omicron;μomicron;ιomicron;ις – Фирм), но в конце разрешается полным нечестием. Не видели цели разбираться в этих подробностях, когда – по их убеждению – в конце концов Несторий все же подлежал низложению. Процедура была даже излишне продолжительна, и голоса отцов опережали даже развитие глубоко обдуманного плана: уже при подаче голосов о послании Нестория, многие епископы произнесли ему анафему, и завершили эту часть первого заседания – провозгласив хором эту анафему. Следовательно, говоря строго, можно было бы всего остального и не читать – приговор был уже делом решенным – и прямо написать ψῆφοmicron;v.

Но конечно, это был не такой суд, чтобы Несторий мог оставить его без протеста. Первое приглашение на собор 21 июня застало его неподготовленным: ему нужно было подумать, идти ли ему. Принято было решение: требовать отсрочки до прибытия Иоанна, иначе явиться на собор лишь в том случае, когда пригласит Кандидиан. Но представитель императора не считал собрания 22 числа законным, и поэтому Несторий мог видеть только наивность или лукавство, когда второе приглашение собора мотивировано было тем, что священная воля императора требует, чтобы отцы немедленно приступили к обсуждению догматического вопроса. Один из чиновников Кандидиана, этого живого истолкователя воли императора, от имени Нестория передал посланным твердое решение его не являться на собор до прибытия всех епископов. Нужно прибавить, что эти первые два приглашения были Несторию переданы не как обвиняемому, а как сочлену, как одному из отцов²⁶⁰. Он, конечно, хорошо понимал, что лишь только он появится, как начнется суд над ним. Тем не менее, формальность не была соблюдена: лишь последний ἀναγνώστικomicron;v собора адресован к нему, как обвиняемому, но он не дошел до Нестория. Юридических поводов для протеста было, следовательно, немало. И Несторий, как только его известили о приговоре собора, отправил свой протест государю, передавая свое дело на суд собора законного и прося, чтобы в этом соборе с каждым митрополитом

было не более двух епископов. 15 митрополитов и все другие (сторонники Нестория) подписали это послание Нестория.

Через три дня на четвертый, только 26 числа, прибыл и Иоанн антиохийский. Отцы собора отправили ему извещение, чтобы он не вступал в общение с низложенным Несторием. Иоанн ответил тем, что собрал свой *conciliabulum*, не менее чем из 43 членов, и, не входя в общение с Несторием, выслушав отчет Кандидиана о первом заседании собора Ефесского, низложил Кирилла и Мемнона, как главных вождей незаконного деяния 22 июня, «низложившего Нестория без суда и следствия», *χωρίς τινος; κρίσεως; καὶ ζητήσεως;* а прочих их сочленов объявил вне общения, *ἀκοινωνήτους;* пока они не отступятся от Кирилла и Мемнона и не перейдут к нему. На все недочеты юридические первого заседания – здесь ответили деянием уже прямо противозаконным (Кирилла и Мемнона даже и не вызывали). Но Кандидиан примкнул к стороне Иоанна (*τοῦ; ἀποστατικῶν; σωματίων; νέδριον;*).

Некоторые из митрополитов и епископов, протестовавшие против открытия собора 22 числа, перешли на сторону Кирилла, – неизвестно в какое время, может быть даже после прибытия Иоанна, под впечатлением его первого деяния. Но во всяком случае не менее (34) епископов (не считая Нестория) представляли эту группу восточных, которая имела формальное право титуловать себя: «св. собор восточного диэцеца и епархий: Вифинии, Писидии Пафлагонии, Каппадокии второй, Европы, Родопы, Фессалии и Дакии». При такой численности, они не считали своего дела погибшим. Тот факт, что на соборе были без протеста приняты «еретические – как у них принято было выражаться – главы Кирилла», был исходным пунктом их борьбы против собора. Учение Нестория они не только не считали от начала до конца нечестивым, но некоторые из них даже умеренные, как Феодорит, выражались, что «анафематствовать без всяких околичностей (*indeterminate*) учение святейшего Нестория, значит то же, что анафематствовать само православие». В общей постановке вопроса «восточные» держались той же схемы, что и Несторий, и были вполне убеждены, что Несторий не доходил до тех крайностей, которые ему приписывают, что, напр., слова *Θεῶν; τόκοι;* он не отвергал безусловно. Сам Несторий утверждал, что отрывки из его проповедей приведены в искаженном виде и что против него выставлены подложные отеческие места. Поэтому восточные, не поставив Нестория в своей главе, не привлекая его, по-видимому, к участию в своих соборных совещаниях, защищали его дело, казавшееся им правым.

Отцы Ефесского собора дали почувствовать противной партии, что они решились вести дело круто, и не замедлили показать, что они совершенно игнорируют наложенным на них со стороны восточных запрещением. Наступало воскресенье. Кандидиан, боясь каких-либо осложнений дела, предупредил своих сторонников, чтобы они не совершали богослужения. С точки зрения Кандидиана это было вполне последовательно: он считал спор еще неоконченным, так как собор в Ефесе на его взгляд был противозаконный. Иначе поступили отцы Ефесского собора.

Как известно, по каноническому воззрению, если какое-нибудь лицо подвергнется меньшему наказанию и не подчинится ему, то оно может действовать на собственный риск, подвергаясь затем наказанию большему. Если, напр., пресвитер в запрещении служить литургию, он *ipso facto* подвергает себя лишению сана. Разумеется, история знает исключения, когда подобные порядки были игнорируемы, но законная каноническая норма была такова: то лицо, которому объявлено, что оно отлучено или запрещено к священнодействию, и, тем не менее, начинает священнодействовать, *ipso facto* подвергает себя лишению сана. Все епископы, собравшиеся в Ефес на собор, до сих пор не совершали богослужения; они предоставляли совершать службы пресвитерам. Но как только отцам собора известно сделалось это грозное определение Иоанна против них, они стали готовиться в следующее воскресенье к торжественному богослужению в храме. Кандидиан, узнав об этом, ходил к ним и усердно просил не делать этого, но просьба его не была уважена: убежденные в правоте Ефесского собора, отцы естественно спорный вопрос сочли формально решенным и потому торжественно совершили богослужение. Таким образом, отцы собора показали полнейшее презрение к определению Иоанна и, следовательно, подвергли себя лишению сана.

В этой церковной смуте твердая государственная власть, на авторитет которой ссылались обе стороны, могла сделать многое в интересах церковного мира. Император мог или, с достоинством Валентиниана, устранить от всякого вмешательства в церковные вопросы и предоставить умиротворение церкви её собственным зиждительным силам, или же, следуя более обычной политике, принять к своему рассмотрению возбужденное дело и при этом – или с доверием отнестись к показаниям своего уполномоченного, признать собрание 22 июня преждевременным, противоречащим его воле, и настаивать на рассмотрении дела снова, или же прямо и бесповоротно решить, что или

Кандидиан неправильно истолковал его намерения, или же он сам другое направление дела считает необходимым – и стать на сторону решения первого заседания. Но Феодосий не способен был ни к какому твердому шагу. Слабохарактерный, представлявший собою нечто среднее между Феодором Алексеевичем и Феодором Иоанновичем, он во всю жизнь нуждался в чьей-нибудь опеке, состоял под чьим-нибудь влиянием, часто был, игрушкой в руках своих продажных придворных, и потому от его церковной политики, как трости ветром колеблемой, возможно было ожидать всяких противоречий.

Первое решение, им принятое, было в смысле Кандидиана. Не имея еще сведений о прибытии Иоанна, император с особым курьером прислал свою грамоту от 29 июня, которою отменял все решенное 22 июня, и требовал рассмотрения дела снова совместно с Иоанном антиохийским. Но этим приговором остались недовольны обе стороны, потому что та и другая свои решения считали вполне каноничными и отмене не подлежащими. Июля 1-го обе стороны в этом смысле ответили императору.

Требование императора запоздало, ибо в Ефесе случилось (уже) много (непредвиденных) фактов. С этим решением не согласны были отцы собора, потому что считали деяния собора правильными. Император должен был выслушать их объяснения; между тем представить эти объяснения они лишены были возможности, потому что приняты были меры довольно своеобразные, клонившиеся не к тому, для чего они предпринимались, вследствие обострения отношений между епископами и гражданской властью. Между прочим, на обязанности уполномоченного императором было наблюдение за тем, чтобы не возбуждали дел, не относящихся к предмету соборных рассуждений, напр., чтобы не было спора у епископов об имущественных делах, одним словом – счетов, так сказать, гражданского порядка; эти счета могли подать повод для некоторых лиц заявить себя недовольными и пожелать удалиться из собора, на обязанности же уполномоченных императора было не допускать такого отъезда. Вокруг Ефеса была устроена, так сказать, своеобразная охрана, чисто полицейская, и этот кордон никого из членов не выпускал из Ефеса. Таким образом, ввиду того, что епископам было воспрещено являться с жалобами до окончания соборных заседаний, отцы лишены были физической возможности известить императора о том, что произошло в Ефесе. Документы заседания 22 июня не могли быть доставлены так скоро, как это желательно было, и если – в конце концов – они получились в Константинополе, то допущена была хитрость: один

человек, переодетый нищим, принес документы в высверленной палке. Естественно, что император должен был решить дело согласно одностороннему донесению. Но с другой стороны, партия антиохийских отцов тоже была недовольна, так как она признавала свое решение совершенно правильным и точно так же кассировке не подлежащим.

Когда для императора эти обстоятельства выяснились, он не имел повода ни настаивать на пересмотре дела, ни отменять (свое решение). Между тем константинопольские сановники принялись богословствовать, и мнение слабого государя в нерешительности колебалось между признанием Ефесского собора и его полным осуждением. К несчастью, у Феодосия был такой характер, который нельзя назвать слабым в абсолютном смысле: он способен был на скороспелые энергические заряды, но всегда заряжался зарядами того лица, с которым он говорил последним.

Можно было ожидать из Константинополя простого повторения первого эдикта. Но в Константинополе уже вихрем закружились вокруг государя различные влияния. На пространстве 4–5 недель главное направление придворной догматики сменилось не менее как 4 раза. Сам император в присутствии влиятельных сановников лично выслушал прения комита Иринея, представителя восточных, с уполномоченными Кирилла, и решил, что действия собора 22 июня, были незаконны. Но прошло несколько дней, и Иринею не смел и заикнуться об этом приговоре государя.

Донесение Кирилла, написанное 24–25 июня, попало чрез посредство нищего в Константинополь. Православные решили двинуть величайшую нравственную силу, какая в это время находилась в Константинополе. В это время жил там Далматий (в монастыре Далматия), долгие годы пребывавший безвыходно в монастыре. Теперь же он признал, что благо церкви требует, чтобы он вышел из монастыря и сам ходатайствовал пред императором. Авва Далматий в торжественной процессии отправился во дворец, был принят императором и раскрыл ему глаза на то, что делается в Ефесе. Это на императора подействовало, но все-таки не настолько, чтобы он *ipso facto* стал на сторону собора, и потому деяния Ефесского собора подверглись пересмотру совсем неожиданному.

Пришли к мере, которая очень характеристична для половинчатой политики этого императора, который не хотел и отступать от принятого им направления, и не имел твердости настаивать на выполнении его воли открыто. Константинопольские дипломаты придумали такую меру: сделали вид, что император и понятия не имеет о том, что в Ефесе

епископы разделились, но имеет сведения о принятых там решениях. Он созывал один собор и новую свою сакру адресует к одному собору, т. е., ко всем епископам, к которым послано было приглашение, не исключая не явившихся (Келестин римский, Руф фессалоникский) и умерших, как Августин иппонский. Он утверждает произнесенный собором приговор – низложение Нестория, Мемнона и Кирилла – и приглашает отцов в духе мира приступить к дальнейшим совещаниям. Эта сакра прислана была с comes sacrarum largitionum (министр финансов) Иоанном, который сделал все, что мог сделать человек с твердою волею.

Отношения партий были уже до того неприязненны, что нужно было назначить определенный порядок для входа в помещение Иоанна, чтобы не вышло столкновений. Явились по требованию Иоанна. Главный собор и слышать не хотел о присутствии Нестория, ими низложенного, и даже Иоанна с восточными. Тогда и Иоанн с своей стороны заявил, что ведь и Кирилл низложен, и его имя пропущено в адресе императорской сакры, как и имя Нестория. Комит Иоанн распорядился, чтобы их взяли под почетную стражу. Отцы главного собора протестовали – и все-таки остались и вместе выслушали сакру. Вечером взят под стражу и Мемнон. Очевидно предполагали, что с устранением главных зачинщиков дело пойдет лучше, – и ошиблись.

Иоанн имел поручение вытребовать от той и другой стороны письменное изложение веры. Восточные согласились, собор отказался, прикрываясь требованиями тогдашнего этикета: мы, заявляли отцы, знаем веру, и нас сюда вызывали не как еретиков, от которых подобные вероизложения требуются, чтобы испытать их образ мыслей; да и императору это изложение не нужно, потому что он знает православную веру, как сподобленный крещения. Одним из скрытых побуждений (Cugilli ep. 2725 *Ἐταράχθη λίαν*) к этому отказу было опасение, что Иоанн антиохийский слишком легко заплатит за свою выходку против собора: он с восточными мог подписать изложение веры собора – и тогда не было бы серьезных оснований считать его вне общения с церковью, тогда как отцы собора желали, чтобы «восточные припали к собору, как согрешившие», и разрушив все свои постановления, письменно анафематствовали Нестория. Нужно, впрочем, прибавить, что для собора, под влиянием борьбы с несторианством запретившего 22 июля составлять новое вероизложение после никейского, (пришлось бы, если бы они согласились выполнить требование Иоанна, вскоре же) *ipso facto* доказать неосуществимость подобного правила в церковной жизни.

Император решил, наконец, вызвать по 8 депутатов от каждой

стороны для переговоров с ними. Около этого времени Несторий заявил о своем желании удалиться на покой в антиохийский монастырь Евпрепия, и был уволен – с почетом. Высший государственный сановник (praefectus praetorio), передавая распоряжение о путешествии, официально писал Несторию: «молим милосердного Господа, да совершит ваша святость благополучно это путешествие и да живет согласно собственному желанию. Предлагать вам какие-либо утешения – не смеем: при вашей мудрости и одаренные такими духовными совершенствами, вы в них не нуждаетесь, потому что стоите выше других людей».

Между тем, личные совещания с государем не привели ни к какому результату. Император настраивался на тон той стороны, которая говорила с ним последняя. По наружности столь беспристрастный, он не позаботился своею державною властью защитить восточных депутатов от оскорблений халкидонской черни (в Константинополь оказалось невозможным допустить ни тех, ни других депутатов – из-за возмущений «добрых монахов»). Не убежденный в правоте Кирилла, который все еще сидел в Ефесе под стражею, Феодосий успел уже возненавидеть Нестория всюю тупою ненавистью бесхарактерного человека за то, что с его именем соединялось воспоминание о неудаче. Он то потрясал от ужаса своею порфирию, когда ему говорили, что сторонник Кирилла, Акакий мелитинский, называет Бога подлежащим страданию, *λάθῆτόν* (Synodicon, 27), то затыкал уши, когда при нем заговаривали о Нестории (Syn. 30). Он упрекал «восточных» за то, что они совершают богослужение, а когда они отвечали просьбою, чтобы запрещено было совершать богослужение и их противникам, то отговаривался тем, что «он не может приказывать епископам».

В короткое время он издал два противоречащие указа: одним он распустил собор, прямо признавая Кирилла и Мемнона низложенными, другим он увольнял из Ефеса всех, в том числе и Кирилла с Мемноном, признавая их епископами, заявлял пред всеми, что пока жив, не может осудить восточных, потому что их пред ним ни в чем не обвинили, и просил отцов позаботиться о восстановлении мира церкви. «Не я причина всего происшедшего зла. Кто его виновники, Бог знает». Эта последняя сакра и была окончательною.

Восточные отправились в свои епархии. А их противники, между тем, вошли в Константинополь и здесь, с согласия императора, рукоположили во епископа столицы некоего Максимиана, человека практического благочестия, но другими качествами не выдававшегося. И император, воображая, что он вполне беспристрастен, обратился к своему новому

архипастырю с вопросом: что же делать для восстановления церковного мира? Со стороны Максимиана, понятно, возможен был только один ответ: пусть восточные предадут анафеме нечестивое учение Нестория, признают его низложенным и примут определения святого и вселенского собора. Это указание и стало программой Феодосия.

Что касается других заседаний Ефесского собора, то между первым и вторым заседаниями был некоторый промежуток: с одной стороны, были попытки известить императора и константинопольских клириков, а затем надо было послать извещение в Египет; кроме того, по временам составляли слова, которые должны были служить показателем воззрения участников собора на лицо Иисуса Христа.

Второе заседание было лишь 10 июля; оно вызвано было прибытием римских послов от Келестина. Они явились так поздно потому, что задержаны были бурями и ветрами. Послы были – пресвитер Филипп и епископы – Аркадий и Проект.

Для исследователя, только что приступающего к исследованию древних памятников, не может не казаться поразительным, что везде выступает на первом плане пресвитер Филипп, а не епископ Аркадий. В этом, однако, сказывается древняя логика: заместитель известного лица на соборе или в других собраниях пользовался тем местом, какое подобало лицу отсутствующему. Но, по древнему воззрению, епископ, как бы он ни был высок по значению кафедры, не имел права избрать своим делегатом епископа, как лицо ему равное; делегат – лицо всегда меньшее, чем *delegans*; таким образом, заместителем епископа могли быть только его клирики. Таким образом, Филипп явился заместителем самого Келестина, и потому он имел право предшествования двум епископам. Эти же два епископа являлись представителями собора итальянского, который созывал Келестин, и в согласии с которым он действовал. Рим последовательно выдерживал традиции папского главенства. Келестин, подобно другим папам, хотел подать свой отдельный голос по данному вопросу, но чтобы дать своему голосу авторитет, он созвал собор из итальянских епископов. Собор епископов выше одного епископа, но в дальнейшем оказывалось иное. Папа хотел своего особого представительства, указывающего на его главенство. Епископ не мог быть выразителем (голоса) папы, как представитель собора. Только младший член иерархии мог заместить папу. Вот почему вместе с епископами Аркадием и Проектом был послан пресвитер Филипп.

Второе заседание ограничилось тем, что римские легаты прочитали послание Келестина, которое было выслушано и принято сочувственно.

Разумеется, не обошлось со стороны римских делегатов без нескольких фраз о величии римской кафедры.

На **третьем** заседании 11 июля было прочитано деяние 22 июня, которое осуждало Нестория; это деяние подписано и легатами папы.

В высшей степени характеристично **четвертое** заседание 16 июля. Прошел чуть не месяц со дня открытия собора, и лишь теперь Кирилл и Мемнон подали собору заявление, что они обижены Иоанном антиохийским и его единомышленниками, которые лишили их сана. Послан был Иоанну и другим 35-ти вызов на собор. Но разумеется, этот вызов остался без последствий, так как Иоанн не явился, и на следующий день – 17 июля, на **пятом** заседании, последовало отлучение (ἄφομισμον; ριζομισμον;ς) на 35 епископов.

Спрашивается, почему произошла такая перемена во взглядах Кирилла и Мемнона на свое осуждение? Догадаться не трудно. Хотя Кандидиан и принимал строгие меры к тому, чтобы не было сношений с Константинополем, однако Кириллу секретным образом удалось завязать сношения со столицею. Только теперь узнали в Константинополе о разделении епископов и о двух отдельных соборах. Очевидно, к 16 июля из Константинополя было получено известие, что как ни противозаконно осуждение со стороны Иоаннова собора, однако при слабом императоре нужно относиться к нему серьезно.

Кроме заседаний, вызванных необходимыми историческими обстоятельствами того времени, были **заседания и по случайным** вопросам. Некоторые из них имели значение и для последующего времени. Напр., на одном заседании собора епископы Евпрепий и Кирилл из Европы во Фракии, подчиненной митрополиту ираклийскому, заявили отцам собора, что их митрополит Фритила, будучи, по своим убеждениям приверженцем Нестория, может воспользоваться своею властью митрополита для усиления своей партии. Дело в том, что в тогдашней церковной практике был обычай, чтобы один епископ назначался для двух городов и назывался по именам их обоих (как и теперь это в России). В действительности, конечно, во втором городе епископа не было. Заявитель и указывал, что Фритила может воспользоваться этим обстоятельством и во вторые города, имеющие епископов лишь номинально, назначить действительными епископами своих единомышленников. В предотвращение этого собором и была утверждена, как ненарушимая, та практика, чтобы (в Европе) один епископ назначался для двух городов и митрополит не поставлял для вторых городов отдельных епископов.

Точно так же собору пришлось решать (31 июля) вопрос об автономии

кипрской церкви. Кипрские епископы просили отцов собора утвердить независимость их церкви от церкви антиохийской, епископ которой стремился подчинить ее своему влиянию. Представленные собору кипрскими отцами аргументы, на которых они основывали свою автономность, не были вполне очевидны и осязательны. Но так как этот вопрос возник внезапно, то и неудивительно, что они не могли представить всех документов, на которые они ссылались, как на доказательство того, что с самого ап. Варнавы Кипр был независим от Антиохии и в церковном отношении управлялся самостоятельно. Постановление отцов выражено в форме условной: если доказано, что кипряне пользовались независимостью, то пусть и пользуются ею на будущее время. Тем не менее автокефальность Кипра с этого времени сделалась фактом.

Одно из деяний собора, вызванное случайным обстоятельством, имеет большое значение и связано с тем каноническим постановлением, которое известно у нас под именем седьмого правила третьего вселенского собора и которое играет важную роль в вопросе об изменении западной церковью 8-го члена символа веры. Дело это гораздо сложнее, чем оно выходит по словам пространного православного Катихизиса. 22 июля отцы собора, будучи убеждены, что воззрения Нестория идут вразрез с никейским символом, по аналогии с практикою прежних соборов, подтвердили символ никейский, как символ, которого обязательно должны держаться все православные. Это обстоятельство, по-видимому, подало повод эконому филадельфийской церкви Харисию указать отцам собора на случаи отступления от этого символа. Епископ Харисия вел обширную миссионерскую деятельность, плодом которой было то, что множество так называемых четырехдесятников, праздновавших пасху несогласно с постановлением Никейского собора – вместе с иудеями, изъявило желание присоединиться к православной церкви. Для оглашения их явились какие-то пресвитеры во главе с хорепископом Иаковом, привезшие от константинопольских пресвитеров Анастасия и Фотия, последователей Нестория, грамоты. Они-то, по заявлению Харисия, при оглашении употребляли, по выражению того времени, «развращенный» символ веры, написанный для случаев обращения от ересей к церкви и содержащей в себе подробную христологию в духе Нестория. Сам Харисий держался никейского символа и подписал его. Вследствие этого заявления отцы запретили составлять и употреблять новую веру, кроме никейской. Но по поводу этого постановления возникли пререкания уже на соборе Халкидонском: в пререканиях с Диоскором отцы этого собора заявили, что

подобного постановления Ефесского собора нет. Когда на Халкидонском соборе было прочитано вероизложение Евтихия (с ссылкой на это «определение» Ефесского собора ($\omicron\acute{\rho}\omicron\grave{\rho}$), то Евсевий дорилейский заявил, что нет такого «определения» ($\omicron\acute{\rho}\omicron\grave{\rho}$), нет «правила» ($\kappa\alpha\upsilon\acute{\omega}\nu$), повелевающего это. Но Диоскор, заметив, что Евтихий слова « $\kappa\alpha\upsilon\acute{\omega}\nu$ » и не употребляет, указал, что «определение» ($\omicron\acute{\rho}\omicron\grave{\rho}$) имеется в 4–5 кодексах. Когда затем раздавались возгласы) приверженцев Евтихия: «ничего нельзя прибавлять или убавлять (разумеется – от никейского символа); пусть останется в употреблении никейский символ», (восточные воскликнули: «это сказал Евтихий»). Как же согласить это обстоятельство с тем, что у нас в числе постановлений Ефесского собора признается под именем седьмого правило, встречающее составление нового символа веры и направляемое против Filioque западной церкви? ²⁶¹

В актах Ефесского собора замечается некоторая непоследовательность. Над деянием, утвердившим обдержное употребление никейского символа, стоит дата 22 июля. Потом на соборе было дело о епископе Евстафии в Памфилии, отказавшемся от кафедры. Затем рассматривался вопрос о назначении одного епископа для двух городов и некоторые другие вопросы. Но эти деяния собора не имеют даты, и к какому заседанию они относятся, неизвестно. Дело об автономности Кипра было последним делом собора и отмечено датой 31 июля. Есть и другая дата – 31 августа; но название «августа» здесь есть, очевидно, ошибка и вместо него должно читать: 31 июля. Судя по тому, что заявление Харисия было вызвано решением собора от 22 июля и что раньше, чем доложить его собору, требовалась некоторая переписка, нельзя думать, что оно было доложено собору 22 июля; но надо полагать, что это произошло несколько позже. Докладывал его собору, вероятно, александрийский пресвитер Петр. Собор его обсуждал и при том было предназначено и решение этого вопроса; но формально оно не состоялось. Этому помешал приезд императорского чиновника Иоанна с сакрою об арестовании Иоанна антиохийского, св. Кирилла и Мемнона. Поэтому к 31 июля седьмое правило собора не было еще выработано и подписано отцами. Вследствие этого, в деяниях собора и находятся только шесть правил его с подписью отцов, а седьмого нет. В русском переводе деяний собора (I¹, 764) приводится и седьмое правило, как формулированное и подписанное отцами. Но это – иллюзия. В подлинном тексте деяний эти подписи стоят под чертою и к этому правилу не имеют никакого отношения и являются лишь вариантом, особою редакциею подписей под

первым деянием собора. Таким образом, у собора было намерение утвердить то правило, которое известно у нас под именем седьмого. Видимо, что оно было уже решено собором и пресвитер Петр изготовил уже для него формулу, но оно не успело пройти всего своего формального хода и не было подписано отцами. Черновые записи деяний собора, конечно, сохранялись в архиве Ефесской церкви, откуда потом было извлечено это определение и стало известным у нас под именем седьмого правила Ефесского собора. (Евтихий, по его словам, имел список определений собора от самого Кирилла).

Продолжение спора после собора и примирение

Вселенский собор разошелся, дав мало благоприятных результатов. Несторий был осужден, но заочно, так что не было для всех ясно, что учение, ему приписываемое, действительно принадлежит ему. В положительном смысле для догмата собор не сделал ничего; прений не было. Учение Нестория было осуждено без ясного указания, что было в нем именно еретического. Приняты были, как православные, писания Кирилла, но это все же далеко не то, что изложение веры, составленное самим собором. Опущен был превосходный случай, когда богословие александрийское могло стать лицом к лицу с богословием антиохийским в его наилучших представителях. Результаты, каких можно было ожидать от такой деятельности в догматическом отношении, были бы неизмеримо важны. Патриотическая эрудиция Кирилла имела бы себе достойный pendant в патристических знаниях ученого Феодорита. Односторонности в направлении того и другого должны были бы здесь столкнуться полемически, но еще не враждебно, выясниться научно и восполнить друг друга – на основе священного для тех и других святоотеческого авторитета. Каждая сторона должна была бы опытно выяснить себе сильную сторону своей противницы, – сильную тем, что она опиралась на авторитет отцов. Православный восток имел бы возможность еще раз пред всею кафолическою церковью заявить свое благоговение перед именами священными для тех, кого коснулось антиохийское богословское влияние, но забытыми, едва-едва признаваемыми в Александрии. Феодориты, Павлы эмесские востока могли бы обновить в памяти своих современников подвиги и церковную славу тарсского Диодора, которого имя полвека тому назад было признаваемо нормою, гарантиєю православия, а теперь находилось под опасностью чуть не анафемы, – и оправдать от излишних подозрений догматические увлечения самого Феодора мопсуэстийского, чтобы завоевать для него, если не ореол славы, то покой в могиле, как умершему в мире с церковью епископу. Соглашение между обеими сторонами было возможно: их разделяли подозрения, но к ним не примешалось еще жгучее чувство незаслуженной обиды; между ними не стояли еще личные счеты. Убедиться взаимно в своем православии было для них легче теперь, чем год спустя, и догматическая формула единения (посланная потом Кириллу восточными) была написана уже в Ефесе.

Вместо всего этого, собор ограничился осуждением Нестория и не написал никакого вероизложения, отправляясь от фиктивного

неисторического предположения вседостаточности и ясности «веры, изложенной 318-ю отцами в Никее собравшимися», – хотя Иоанн с своим собориком требовал от Кирилла и собора ни более, ни менее, как того, чтобы они возвратились к исповеданию именно этой веры, изложенной Никейским собором. Это открывало возможность каждой партии толковать символ по-своему, и кто чувствовал на своей стороне внешнюю силу, тот испытывал тем более искушения выдавать свои личные мысли за догмат отцов никейских.

Феодосий распустил собор, не утвердив его, не решив прямо, которая сторона представляет собою голос вселенской церкви. С точки зрения официальной, можно было скорее утверждать, что собор вселенский не состоялся. Восточные возвратились домой, напутствуемые анафемами Феодота анкирского, Фирма кесарийского. В Тарсе они на соборе повторили низложение Кирилла и Мемнона и присоединили еще имена 7 депутатов собора. В Антиохии они на соборе опять повторили свой приговор; 200 епископских подписей скрепили сделанное ими в Ефесе. Но восточные зашли слишком далеко в своих мероприятиях и тем более терний было для них на неизбежном возвратном пути к церковному единству. Кирилл и собор были умереннее; отступление для них было поэтому легче. Собор Ефесский, кроме Нестория, (никого) не низложил поименно, хотя в его канонах и содержалась угроза низложением тем, которые примкнут к Несторию. Иоанн антиохийский с своими сподвижниками подвергнут был отлучению, ἀκοινωνησία, и suspensio (πᾶσαν ἀψυλον; τῶν εψυλον; ἐρυψυψυλον; ἰαψυλον; ρατικῆν πεψυλον; ριεψυλον; ἴλεψυλον;). Напротив, Иоанн антиохийский и его собор низложили, лишили сана Кирилла, Мемнона и 7 других епископов, и наложили отлучение на всех прочих. Поэтому, не входя в резкое противоречие с собою, Кирилл мог вступить в общение с восточными, нужно было лишь возвратить им общение – и они являлись православными епископами, со всеми полномочиями их сана. Напротив, Иоанн, даже вступив в общение с Кириллом, оставаясь последовательным, должен был признавать его за мирянина. Возникал вопрос о возвращении ему сана. Посвящение Максимиана с точки зрения Иоанна было действием во всяком случае незаконным, и восточные не могли считать константинопольского епископа за епископа.

Между тем Максимиан константинопольский и Фирм кесарийский низложили четырех митрополитов, стоявших на стороне восточных (Дорофея маркианопольского, Имерия никомидийского, Евфирия тианского и Элладия тарсского).

Император с своей стороны решился заняться восстановлением мира церкви и с этой миссией отправил в Антиохию трибуна и нотариуса (государственного секретаря) Аристолая, и восточные принуждены были заняться выработкой условий для воссоединения с церковью. Восточные выработали шесть пунктов, в том числе: нормою веры признавать текст никейского символа без всяких прибавлений, авторитетным толкованием к нему (*integram interpretationem*) – послание Афанасия В. к Епиктету, еп. коринфскому против аполлинарианства, Кирилл должен взять назад свои анафематизмы.

С этими пунктами соглашения и письмом от Акакия верийского Аристолай отправился в Александрию. Кирилл протестовал в письме к Акакию, разъясняя свое учение, против содержащегося в последнем пункте недвусмысленного требования, чтобы он отрекся и от своих посланий и от своих анафематизмов. т. е. почти признал себя виновным в низложении Нестория. Это требование высказано было еще очень мягко, потому что на востоке многие помышляли о такой мировой, чтобы Кирилл прямо анафематствовал свои еретические главы. Но оказалось, что дело для Кирилла поставлено было так, что об удовлетворении вполне блестящем он не мог и думать. Все личные оскорбления ему приходилось игнорировать, потому что все колеса придворного механизма, приведенные в движение еще апелляциями ко двору из Ефеса, работали теперь полным ходом и в направлении совсем нежелательном для Кирилла. Бесцветный Максимиан оказался совсем плохим помощником для Кирилла в этих осложнениях. Богословствующие комиты и кубикулярии требовали евлогий и евлогий, и с правого, и с виноватого, угрожая перейти на сторону восточных. При дворе начинали говорить о восстановлении на кафедре Нестория. Аристолай сидел в Александрии и настоятельно требовал от Кирилла, чтобы он соглашался... Приходилось посылать в Константинополь взятки за взятками... Клир александрийский начинал роптать, что из-за этой смуты обнищает александрийская церковь. Можно сказать, не опасаясь ошибиться сильно, что эти «благословенья» придворным обошлись Кириллу в миллион рублей золотом.

В упомянутом письме к Акакию Кирилл отказался наотрез взять назад свои 12 глав, ибо таким поступком он осудил бы самого себя. Одно, что мог он допустить без унижения себя, это то, что он признал текст не вполне ясным и потому согласился на его добровольное, но не принудительное истолкование, которое должно было последовать лишь тогда, когда состоится братское единение. Вместе с тем он заявлял, что

аполлинарианства он не держался и предает его анафеме. Это последнее произвело благоприятное впечатление на часть восточных.

Восточные вообще были того убеждения, что две причины делают восстановление церковного общения с александрийской церковью невозможным:

а) Ересь – предполагаемое аполлинарианство в 12 главах Кирилла. До чего сильно было убеждение восточных епископов, что в 12 главах содержится аполлинарианство, это выясняется письмом Андрея самосатского (главного полемиста (наряду с Феодоритом) против Кирилла) к одному из его корреспондентов. Допустить со стороны Андрея выдумку нет оснований. Известен психологический факт, что человек над своими сновидениями не властен; он не может усилием своей воли видеть известное лицо в том свете, как ему хочется, а видит соответственно с своим воззрением на данное лицо. Когда возник вопрос об общении с Кириллом, Андрей рассказывал, что ему приснилось следующее: он увидел, что на одре лежит дряхлый старик – Аполлинарий лаодикийский; восточные епископы подходят к нему, и он раздает им евлогии (благословения); в страхе от виденного Андрей проснулся. В этом он усматривал, что восстановление мира с Кириллом есть отступление от веры, и до того был убежден в аполлинарианстве Кирилла, что общение с ним считал одинаковым с общением с Аполлинарием.

б) Человекоубийство, homicidium, т. е. несправедливое низложение Нестория константинопольского, отягченное последующим низложением четырех митрополитов. Выражение «homicidium», понимаемое по смыслу терминологии IV века, применялось в том случае, когда какой-либо епископ был низложен несправедливо. Основание для такого сильного термина – не только в тяжести самого приговора, но и в последствиях его. Хиротония не повторяется; следовательно, раз епископ низложен, он остается в общении с католической церковью лишь на правах мирянина; но сделавшись мирянином, этот епископ не может возвратить себе сана. Единственно, что он может сделать, это доказать, что собор приговорил его к низложению незаконно; но доказать это было трудно, ибо тогда сам собор, осудивший его, должен бы признать себя поступившим несправедливо. Таким образом, низложенный епископ был человеком мертвым; прощение не возвращало ему сана, как мертвому не возвращается жизнь помилованием.

Умеренным послание Кирилла к Акакию показалось лучом надежды на устранение первой причины. Решено было отправить Павла, епископа эмесского, для личных переговоров в Александрию (в конце 432 г.).

Результатом этого посольства было примирительное послание (κομικρον;ιωνικομικρον;ν, epsilon;νωτικομικρον;ν, epsilon;ιρηνικομικρον;ν) Кирилла к Иоанну «Epsilon;upsilon;φρανέσθωσαν», в котором он текстуально повторял изложение веры, присланное восточными ²⁶², и затем прибавлял к нему свои разъяснения. Через это формально общение антиохийской и александрийской церкви было восстановлено.

Но на деле предстояло преодолеть немало затруднений. На торжественное извещение Иоанна антиохийского о примирении Феодорит ответил ему охлаждающим вопросом: а что будет с низложенными (Несторием и четырьмя митрополитами)? – Иоанн уже в своем послании Кириллу «Πρώην epsilon;κ θεpsilon;στίσματος;ς» согласился «иметь Нестория, некогда бывшего епископа константинопольского, низложенным» и анафематствовал «худыя и скверныя его пустословия», и признал Максимиана законным епископом константинопольским. Павел эмесский не мог склонить Кирилла на отмену низложения даже четырех митрополитов. Поэтому обе Киликии, а затем и Евфратисия, ответили разрывом церковного общения с Иоанном антиохийским.

Но во всяком случае послание «Epsilon;upsilon;φρανέσθωσαν» разделило восточных на две партии: строгих (непримиримых) и умеренных.

Строгие утверждали, что обе причины разделения остаются во всей силе, так как Кирилл своих убеждений не изменил и вероизложению восточных дал свой смысл своим толкованием. Несторий и особенно Евфирий тианский без пощады разбили иллюзию «покаяния египтянина» ²⁶³, которую Иоанн старался маскировать истинное положение дела в глазах восточных ²⁶⁴. Во главе этой партии на востоке стояли Александр, митрополит иерапольский, Мелетий, еп. мопсуэстийский, и Евфирий, митрополит тианский.

Умеренные, напротив, были того убеждения, что все послание «Epsilon;upsilon;φρανέσθωσαν» вполне православно и «диаметрально противоположно 12 главам»; как соглашает эти два документа Кирилл, это дело его, и восточных не касается. Во главе этих умеренных стояли Феодорит, еп. кирский, и Андрей, еп. самосатский, т. е. две самые видные догматические знаменитости востока, авторитет которых в вопросе о предполагаемой «ереси» имел немаловажное значение. Но вопрос о «человекоубийстве» оставался в полной силе, по мнению и строгих, и умеренных.

Ввиду такого положения дела Иоанн антиохийский решился на две практических меры. α) Признавая, что и Феодорит своею конечною целью

ставит умиротворение церкви, он предоставил ему право «икономии» в самом широком смысле, т. е. уполномочил Феодорита (в конфиденциальном послании) даже агитировать против него, епископа антиохийского, если от этого можно ожидать пользы для дела. β) Еще важнее было то, что Иоанн решился вопрос о «ереси» отделить от вопроса о «человекоубийстве», т. е. от желавших вступить в общение с антиохийскою (а чрез то и с александрийскою Церковью), стал требовать лишь подписи под «Epsilon;upsilon;φραίνέσθωσαν», умалчивая об анафеме на Нестория и его низложении. Эта полумера произвела свое действие. Паства, не видевшая никакого смысла в разрыве с Антиохиею, почувствовавшая житейские неудобства этого раздора, старалась влиять на своих епископов в смысле единения. Феодорит действовал тоже не без успеха, разъясняя удобства такого способа общения. Но все усилия его подействовать на своего митрополита (евфратисийского) Александра, еп. иерапольского, остались напрасны.

Кончилось тем, что мало-помалу все епархии восточного диэцеца вступили в общение с Иоанном антиохийским. Упорные, Мелетий мопсуэстийский и Александр иерапольский, были в 435 г. сосланы (первый в Армению, второй в Египет). Престарелый митрополит иерапольский, на глазах которого выросла вся его паства, был любим ею не менее, чем и подвластными ему епископами. Он был так беден, что лишь на средства, данные ему его личными друзьями, мог нанять себе повозку. Иерапольцы проводили его с горькими слезами, заперли свои церкви и хотели прекратить отправление богослужения, пока не возвратят им их епископа. Лишь силою светской власти восстановлено было обычное течение церковной жизни. Просьба же их не была уважена. Еще ранее, по-видимому, Несторий из монастыря Евпрепия близ Антиохии отправлен был в ссылку сперва в Петру, потом в оазис в Египет, испытал немало превратностей (был в плену у влеммиев и был ими отпущен на свободу) и умер около Панополя (в Псумвелдже), по-видимому, в 450 г., описав свою жизнь в сочинении под названием «Τραυφδία».

Между теми, которые в 431 г. были на стороне св. Кирилла и Ефесского собора, оказались тоже свои крайние. Кирилла стали порицать за то, что он вступил в общение с восточными, которые признают два естества. Даже в том, что он принял в свое послание вероизложение восточных, усматривали осужденную Ефесским собором попытку составить новый символ веры. В своих посланиях (к Акакию мелитинскому, Валериану иконийскому, Суккенсу диокесарийскому и пресвитеру Евлогию) Кирилл разъяснял своим неумеренным

приверженцам, что признавать во Христе два естества не значит еще расторгать Его личное единство.

Акакий мелитинский довольно прозрачно давал Кириллу понять, что, вступая в общение с несторианствующими восточными, он нарушил постановление Ефесского собора – не допускать никакого другого вероизложения, кроме никейского символа, – и затем стал в противоречие со своим собственным учением, выраженным в 12 анафематизмах. Кирилл отвечал, что никакого нового символа он и не ввел; но нужно же было восточным очистить себя от подозрения в несторианстве; что от своего учения он не отступил ни на йоту, потому что догматика Иоанна антиохийского, при сходстве в букве, существенно разнится от несторианской по смыслу, что, напр., Несторий учил о двух сынах, а восточные – проповедуют одного, что известные евангельские изречения Несторий приписывал отдельно Богу и отдельно человеку, против чего и направлен один из анафематизмов Кирилла; Кирилл запрещал разделять эти изречения на два лица или ипостаси, отвергать же различия качественных определений Божества и человечества одного и того же Христа Кирилл никогда и не думал, а в изложении веры Иоанна антиохийского только о последнем различии и говорится. Но весьма характерно уже то, что один из знаменитейших сподвижников Кирилла на Ефесском соборе настолько мало понимал истинный смысл его богословской оппозиции Несторию, что мог поставить Кириллу упрек за его отношение к восточным. Акакий был прав в том отношении, что воссоединение с восточными через подписание их вероизложения не было предусмотрено на соборе и доводило до кризиса известное постановление о никейском символе, доказывая непрактичность подобной меры.

В послании к своему константинопольскому апокрисиарию пресвитеру Евлогию (44, ol. 37: Ἐπιλαμβάνομεν;νται τινε;ς τῆ;ς ε;ς; κῆ;ς; ω;ς – διὰ τί δύο; φύ;ς;), к Суккенсу диокесарийскому в Исаврии (4538: Ἐνέτι;ς; μ;ς;ν τῷ ε;ς; μνηστικῶ, 4639: Ε;ς; μφανῆ μ;ς;ν καθίστησιν) и Валериану иконийскому (5044: Ἀπόχρη μ;ς;ν) Кирилл разъяснял свое отношение к восточным и несторианству. Он горячо протестовал, с одной стороны, против выводов из его учения прямо монофиситских – вроде взгляда, что по воскресении плоть превратилась в Божество, с другой стороны, заявлял, что в учении восточных: δύο; φύ;ς; ἀδιαρέτω;ς, не содержится ничего более сверх того, что дано в формуле: μία φύ;ς; το;ς; ε;ς; Θ;ς; ε;ς; Λόγ;ς; ε;ς; σαρκωμένῃ. Эта последняя Кириллу всегда

представлялась наилучшею, а первая лишь дозволенною. В его разъяснениях просвечивает его желание представлять это двойство природ менее реальным, их различие – менее полным, чем это мыслимо на востоке. Там некоторые позволяли себе говорить о διαίρεσις этих (τῶν) природ, хотя и соединённых ἀδιαρέτως в лице Богочеловека; Кирилл всегда последним пределом двойства ставит только διαφορά, различие их (как и Феодорит). На востоке с особенным ударением говорили о том, что это различие двух естеств есть, действительно существует; Кирилл предпочитает говорить, что это различие мыслится. Он желал бы, чтобы, мысля об образе единения двух естеств, богослов отвлек свое представление от живого исторического лица Христа, поставил себя в тончайшей абстракции пред моментом их единения, раньше его, – и здесь мыслил их в их естественной обособленности, во всем различии их качественных определений, ἕνεκεν ποσότητι φύσεως (ad Acacium). Но раз это единение мыслится совершившимся, тогда следует говорить об одной природе Бога Слова воплощенной, об одном Христе. Это не значит, что это различие теперь прекратилось, но прекратилось право наблюдать это двойство природ, ὡς ἀνηρημένης ἤδη τῆς διαφορᾶς. Кирилл хочет, чтобы это двойство природ познавали in abstracto, в отвлечении, а не созерцали in concreto, в его осуществлении в живом лице Богочеловека. Это различие должно постигаться путем философским, а не наблюдать его исторически.

Для него, как и для его противников, φύσις было нечто весьма реальное, оно переходило в ἕνωσις. Вот почему он говорит о различии природ или ипостасей, ἢ τῶν φύσεων ἢ ἕνωσεων ἕνεκεν ποσότητος διαφορᾶς, мыслимом до воплощения; вот почему он ἕνωσιν καθ' ἕνωσιν комментирует как ἕνωσις φύσεως. Вот почему, с другой стороны, восточные, вооружаясь всеми силами против ἕνωσις φύσεως, отказываются признать и ἕνωσιν καθ' ἕνωσιν (Феодорит). Кирилл (ad Valer.) с полнейшим недоверием относился к выражению Нестория: «διαφορᾶς ἕνεκεν ποσότητος ἕνωσιν καθ' ἕνωσιν ἕνεκεν ποσότητος ἕνωσιν καθ' ἕνωσιν», убежденный, что всякое последовательное деление ипостасей на деле непременно разрешится учением о двух лицах. Но основная стихия в понятии ἕνωσιν καθ' ἕνωσιν, самый коренной его признак, есть ποσότης ἕνωσιν καθ' ἕνωσιν, бытие, реальное существование. Поэтому сказать с особенным ударением, что во Христе

соединились две действительно существующая природы, значило назвать эти природы $\phi\upsilon\sigma\epsilon\pi\sigma\iota\varsigma$ $\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$, допустить, что $\delta\upsilon\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$; $\phi\upsilon\sigma\epsilon\pi\sigma\iota\varsigma$ $\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$, что единосущное нам человечество во Христе $\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ $\phi\acute{\epsilon}\sigma\tau\eta\kappa\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$, т. е. *implicite* допустить две природы с ипостасями. Вот где коренится черта некоторого докетизма или номинализма в богословии Кирилла, почему он мысль о действительном бытии двух естеств дает в виде посылок, но не желает облекать его в форму категоричного из них вывода.

Восточные, напротив, убежденные, что мудрствовать о двух естествах значит мыслить благочестиво, и говорить о двух ипостасях значит мыслить совершенно последовательно, не встречали тех затруднений для учения о действительном бытии двух естеств во Христе, какие стесняли богословскую мысль Кирилла. Они весьма охотно эту идею иллюстрировали рядом фактов из земной жизни Христа. Кирилл право такой иллюстрации допускал с крайнею неохотою, полагая, что истина, что Бог Слово пострадал плотию, алкал, жаждал по человечеству, – разумеется сама собою. Говорить, что человек страдал на кресте и Бог страстию своею омрачил солнце, человек утомлялся, алкал, Бог (чудесно) насытил (алчущих в пустыне), и останавливаться слишком долго на этих разграничениях и контрастах богочеловеческой жизни, небезопасно для живого сознания единства лица и ипостаси воплощенного Бога Слова.

Колеблущееся положение, маловажная, по-видимому, разность в их понимании слова $\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ составила ту неустранимую вредную среду, которая давала себя чувствовать, лишь только они принимались за детальное раскрытие идеи воплощения Богочеловека. Говорили восточные, и Кирилл в их исторических иллюстрациях подозревал несторианскую закваску; говорил Кирилл, и восточным слышались отголоски 12 глав и рисовались всевозможные ужасы от приближающегося аполлинарианства.

В одном, по крайней мере, пункте этого детального раскрытия разность получалась вполне осязательная: это вопрос о психическом развитии человечества Христова, о человеческом ведении воплотившегося Бога Слова. Кирилл, имея за себя весьма основательные прецеденты в отеческой письменности, был крайним «икономистом»: он держался того убеждения, что ведение Богочеловека одно – божеское, граница Его человеческого духа в данном случае совпадает с бесконечностью, и если Он – по Евангелию – иногда чего-либо не знал, то это значит, что Он казался не знающим $\kappa\alpha\tau'$ $\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$; $\iota\kappa\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$; $\nu\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$; $\mu\acute{\iota}\alpha\nu$. Если Он – еще дитя – «возрастал и укреплялся духом, исполняясь премудрости» (Лк.2:40), другими словами: психически развивался, то это значит, что Он

постепенно все менее и менее скрывал Свою божественную мудрость как Λόγος, Свое божеское ведение. Бессловесный младенец, Он был всеведущ и только всеведущ, и лишь для того, чтобы не нарушать Своего уподобления человекам, κατ' ὁμοίωσιν принимал на Себя различные формы неведения и ограниченности, характеризующие разные возрасты естественного человека. Здесь докетический оттенок богословствования Кирилла достигает самого острого завершения, становится логически осязаемым. Восточные были в данном случае «агноитами». Они помнили хорошо богословскую письменность Евстафия антиохийского и других представителей антиохийской школы и в своем мышлении отталкивались от того, что Христос есть истинный человек. Его человеческое неведение, Его человеческая ограниченность кругозора, Его постепенное развитие – в отличие от Его божеского всеведения, безграничной мудрости, совершенной неизменяемости – были для восточных бесспорною действительностью, историческим фактом, доказывающим истинное, неслитное и неизменное различие во Христе двух природ.

Эта последняя разность между Кириллом и «восточными» показывает высокое значение антиохийского направления: оно открывало дорогу крайностям Феодора мопсуэстийского и Нестория и заблуждениям несторианства, но, несмотря на это, оно имело великую миссию, уясняло историческое лицо Христа более, чем крайне догматизирующие александрийцы. Антиохийская школа была носителем такой истины, такой идеи, без раскрытия которой христианское богословствование было бы неполным и незаконченным.

Вопрос об осуждении Феодора Мопсуэстийского

Таким образом, не без тяжелых нравственных утрат для восточных единство церковное было восстановлено, но лишь для того, чтобы открыть место новым тревожениям. События с неумолимою логикою разрушали неправильную постановку вопроса о несторианстве на Ефесском соборе. Предводимый Кириллом, он взглянул на дело Нестория как на его личное, игнорируя точку зрения восточных. Теперь пришлось убедиться – по несправедливому, но меткому выражению Диоскора, – что «Несторий не один, Несториев много». Не нужно было быть слишком проницательным, чтобы видеть, что несторианство, в его подлинном выражении, имеет очень много общего с учением Феодора мопсуэстийского. Учение это имело прямую связь с учением Диодора тарсского. Диодора признавали учеником Мелетия антиохийского и без затруднения подыскивали параллели к его воззрениям в писаниях Евстафия антиохийского.

Таким образом, в несторианстве затронут был жизненный вопрос для церкви востока, – не только их настоящее, но и отдаленное, достославное их прошлое. Несторий предан анафеме; как же относиться к тем пунктам учения светочей антиохийского богословия, в которых оно соприкасается с доктринами Нестория? На востоке расположены были ответить на это следующим образом: «Несторий осужден несправедливо за то, чему он не учил; следовательно, анафема против Нестория к тем отцам антиохийской школы, первородным чадам православия (Феодорит, Ἄτρῆpsilon; λτοmicron; ς, 77: τῶν πρωτοmicron; τόκων τῆς epsilon; upsilon; σepsilon; βepsilon; ίας παίδων), никакого отношения не имеет». Но рьяные ревнители, примкнувшие к Кириллу, отвечали иначе: «Несторий еретик, и все, что напоминает его учение, есть ересь, а потому подлежит анафеме». Вопрос об историческом прошлом востока было бы легче решить, пока осуждение Нестория не бросило на него своей зловещей тени. Что было бы смягчающим обстоятельством в пользу Нестория, теперь стало обвинительным пунктом против его предшественников.

Этот вопрос «о корнях несторианства» поставлен был очень скоро и доведен до взрыва благодаря дружным усилиям людей различных оттенков. Приверженцы Нестория, с одной стороны, указывали на это отношение и распространяли учение Феодора в видах защиты своего дела. Люди, только замешанные в распрю между Кириллом и восточными, но к личности Нестория равнодушные, также обращались к Феодору, потому

что в его писаниях они видели последнее слово богословской науки; они искали здесь царского пути между крайностями несторианства и аполлинарианства. Жившие на окраине греко-римского востока ученые стали переводить сочинения Феодора на сирийский, персидский и армянский языки. (Сирийский – язык массы населения восточного диэцеца; персидские христиане находились в тесной связи с сирийскими; Армения (Малая), во главе церковного управления которой стоял не раз упомянутый Акакий мелитинский, справедливо считалась одним из главных очагов противоантиохийского движения).

В числе деятелей на этом поле выдается Ива (Ихиба, Хиба) (Ἰβας, Ηἰβῶ (по яковитскому произношению, по несторианскому – Ηἰβᾶ)), пресвитер эдесский. Он сопровождал своего митрополита Раввулу (Ραββονισμῶν; upsilon; λας, Rabûlô) в Ефес, и, подобно всем восточным, оказался на стороне Иоанна. В своем знаменитом послании к ардаширскому епископу Маре (Marî men beit Hardaschîr, Assem. В. О. 1, 353), написанном под свежим впечатлением состоявшегося между Кириллом и Иоанном мира, Ива высказывает свою искреннюю радость по поводу этого события; а что касается до прошлого, то он подозревает в аполлинарианстве Кирилла, но не уверен и в православии Нестория. Ясно, что к чистым несторианам Ива не принадлежал. Стоя в Эдессе, по-видимому, во главе богословской школы, он; вместе с другими своими сподвижниками изучал «учителя учителей и толкователя толкователей» Феодора и принимал участие в сирийских переводах.

Над этим-то обществом и разразился первый удар. Митрополит эдесский стоял в Ефесе на стороне Иоанна, хотя и не выделялся особенною энергиею. В Эдессе, еще прежде чем начались переговоры между Кириллом и Иоанном, с Раввулою произошла перемена. Суровый, ослепший старик, со свойственными ему крутыми замашками, открыл в сочинениях «киликийского епископа» корень зла, оповестил об этом Кирилла, и сам вдруг в церкви предал анафеме и Феодора и тех, которые подобно ему пишут и кто читает его сочинения, и тех, кто не приносит этих книг на сожжение. Вслед затем Раввула воздвиг гонение на догматических противников Кирилла и – по не совсем устойчивым восточным известиям – разгромил эдесскую школу, так что и учителя, с их наукою и сочинениями Феодора, и ученики разбежались, некоторые даже в Персию. В Эдессе думали (Ива), что престарелый митрополит, прежде сам читавший произведения Феодора, теперь вздумал свести свои личные счеты с мопсуэстийским епископом, который когда-то срезал его на одном соборе. В Антиохии подумали, с ужасом, не сказываются ли здесь

константинопольские деяния.

События замирения востока с Египтом отвлекли внимание от этого происшествия. Но вопрос о Феодоре был уже поставлен, и Ива, теперь (с 8 августа 435 г.) митрополит эдесский, своим усердием о распространении сочинений Феодора снова раздул искру в яркое пламя. В Армении, где между монахами было немало аполлинариански настроенных, увидели в писаниях Феодора возмутительную ересь, сделали подбор из мест наиболее едких и отправили с одного собора депутацию (двух пресвитеров) в Константинополь к Проклу, прося его решить, чье учение правильно: Акакия мелитинского или Феодора. Прокла приглашали произнести явно анафему против учений Феодора и его личности, уже осужденной в Ефесе *implicite*, и пресечь зло, ибо в Киликии и Сирии есть немало мудрствующих подобно Феодору.

Прокл не принял вопроса в такой решительной постановке, но издал свой знаменитый $\tau\omicron\mu\omicron\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ $\rho\omicron\mu\omicron\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ $\acute{\alpha}\rho\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ $\nu\omicron\mu\omicron\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ $\upsilon\pi\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ $\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ $\rho\iota$ $\lambda\iota\sigma\tau\epsilon\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ $\omega\varsigma$. Здесь он излагал православное учение и опровергал некоторые возражения несторианствующих, которые могли несильных догматистов натолкнуть на аполлинарианское их решение. «Необходимо есть один и тот же и Бог и человек, не разделяемый на двоицу, но пребывающий единым». В этом выражается и «неизменность Божества и нераздельность таинства». Единосущная нам плоть во Христе действительно есть и к ней собственно относятся Его страдания. «Я благочестиво научен и знаю единого Сына, я исповедую одну ипостась Бога Слова воплощенного ($\mu\iota\acute{\alpha}\nu$ $\omicron\mu\omicron\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ $\mu\omicron\mu\omicron\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ $\lambda\omicron\mu\omicron\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ $\gamma\omega$ $\tau\eta\nu$ $\tau\omicron\mu\omicron\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ $\upsilon\pi\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ $\sigma\alpha\rho\kappa\omega$ $\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\mu\omicron\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ $\tau\omicron\mu\omicron\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ $\upsilon\pi\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ $\Theta\epsilon\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ $\omicron\mu\omicron\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ $\upsilon\pi\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\mu\omicron\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ $\upsilon\pi\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ $\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ $\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\nu$), потому что один и тот же и претерпел страдания и творил чудеса. – Без всякого изменения, которое оскорбляло бы таинство воплощения, тот же самый и творит чудеса и страдает, чрез чудеса давая уразуметь, что Он есть то, чем был, а чрез страдания удостоверяя, что Он действительно стал тем, что Он создал ($\omicron\mu\omicron\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ $\epsilon\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ $\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ $\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\nu$). Таким образом, мы исповедуем одного и того же и от вечности и в последние дни единым Сыном». Но возражают: «Бог Слово есть один от Св. Троицы; а Св. Троица бесстрастна; следовательно, распятый есть другой, а не Бог Слово, $\epsilon\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ $\tau\epsilon\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ $\rho\omicron\mu\omicron\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ $\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\nu$ $\tau\omicron\mu\omicron\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ ν $\Theta\epsilon\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ $\omicron\mu\omicron\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ ν $\lambda\omicron\gamma\omicron\mu\omicron\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ ν ». «Но, отвечает Прокл, мы исповедуем, что воплотился Бог Слово, один из Троицы. Но когда мы говорим, что Он пострадал, мы не говорим, что Он пострадал по самому Божеству, $\tau\acute{\omega}$ $\lambda\omicron\gamma\omega$ $\tau\eta\varsigma$ $\Theta\epsilon\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ $\acute{\omicron}\tau\eta\tau\omicron\mu\omicron\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ ς , так как божеская природа не подлежит никакому

страданию».

Таким образом, учение о личном тождестве Бога и человека во Христе Прокл проводит весьма твердо; но он настаивает и на неслиянности и неизменности обеих природ и отчетливо распределяет между ними евангельские изречения, не смешивая их. Он не довольствуется простым единством лица, πρόσωλον;υ, на чем стояли восточные, но он не доводит это единство и до ερσιον;νωσις φυрсион;σική. Мы не встречаем у Прокла выражения: «μία φύσις τομικрон;υрсион; Λόγον;υрсион; σερсион;σαρκωμένη», о котором Кирилл только умолчал в своем послании «Да возвеселятся небеса», не переставая считать его самым совершенным. Прокл проповедует единство ипостаси, «μίαν τήν τομικрон;υрсион; σαρκωθέντομικрон;ς тоμικрон;υрсион; Θεрсион;ομικрон;υрсион; Λόγον;υрсион; υрсион;λόστασιν». Это выражение Кирилл, как и восточные, считал – по меньшей мере – подобозначащим формуле: «μία φύσις». Но и для восточных «μία υрсион;λόστασις» не было столь подозрительно, как μία φύσις. Восточные, как напр., Феодорит (в Ἐρανίστης), еще избегали выражения μία υрсион;λόστασις (ни разу в Ἀσύχυрсион;τομικрон;ς и Ἄτρερсион;πτομικрон;ς), но со дней Халкидонского собора оно признано наиболее точным выражением вселенской истины. Отсюда видна важность τόμικрон;ς'а (437, по Tillemont) Прокла в истории догмата. Этот документ вообще вполне отвечает его назначению – посредствовать между богословами двух оттенков. Кирилл отозвался о нем с высокою похвалою.

Этот томос Прокл вместе с выдержками из Феодора отправил к Иоанну антиохийскому, прося его подтвердить своим согласием первый, осудить последние (без имени автора) и образумить подведомого ему эдесского митрополита. Собор «восточных» в Антиохии охотно подписал τόμικрон;ς, но на предложение осудить выдержки, в титуле которых депутаты Прокла к тому же прямо поставили имя Феодора, восточные ответили возгласом, поддержанным и их паствою: «Да умножится вера Феодора!» «Мы так веруем, как и Феодор» (Cyril, ep. 69). В своих посланиях к Кириллу и Проклу собор ответил, что анафема против Феодора означала бы полный разрыв с церковным преданием, так как выражения, подобные тем, за которые подвергается нареканием память Феодора, встречаются не только у восточных отцов, но и у западных (Амвросий), и у Афанасия, Василия В., обоих Григориев, даже у Феофила и самого Кирилла; что, наконец, они скорее согласятся дать сжечь себя живыми, чем сделать что-нибудь против памяти Феодора (Cyril. ep. 72 ad Procl.) ²⁶⁵.

Кирилл, в характере которого не было той деликатности, которая отличала его великого предшественника Афанасия, в глубине души был не расположен щадить тех, память которых для других была священна. Афанасий примиряющим взглядом смотрел на разности в догматике Дионисия александрийского, отцов Антиохийского собора 268 и Никейского 325 г., оценивая разность их полемических точек зрения. «Все отцы, говорил он, и все во Христе почил». Подобно Петру александрийскому, который когда-то для Мелетия антиохийского и Евсевия самосатского не приискал названия более мягкого, как «ариане», и Кирилл, при его догматической пронизательности, дело Феодора обобщил с делом Диодора и ответил восточным, что лучше бы им и не вспоминать о Диодоре и Феодоре, что у Афанасия, Василия и др. нет ничего похожего на несторианство. В других же своих письмах он прямо говорил, что у Феодора были хульные уста и перо – достойное служить их выразителем (ер. 69), что его догматические мерзости будут похуже несторианских (ер. 70), что Феодор не ученик Нестория, а его учитель (ер. 70, 69). Естественно, Кирилл находил, что память Феодора заслуживает анафемы самой громкой. Но Кирилл понимал, что настойчивость в подобном случае может поднять на востоке такую бурю, за исход которой нельзя ручаться в ближайшем будущем, поэтому обуздывал слишком рьяных своих союзников из пресвитеров и диаконов, не настаивал на анафеме сам и рекомендовал ту же умеренность и Проклу.

Последний ответил Иоанну, что предлагая ему к обсуждению известные выдержки, он желал только, чтобы восточные высказались против того, что было неправильного в самом учении, и никогда не думал оскорблять анафемой против личности память епископа, почившего в общении с церковью.

Главные деятели замолкли, но меньшие дельцы не хотели успокоиться. Несколько монахов ходили из монастыря в монастырь и из города в город и всюду сеяли смуту, предъявляя выдержки из сочинений Феодора, и – прикрываясь авторитетом Кирилла – требовали против епископа мопсуэстийского анафемы гласной, поименной, все равно как анафематствуют Ария и Нестория. Иоанну удалось, впрочем, испросить императорский указ, запрещающий эту агитацию против Феодора.

3. Монофизитский спор

Хронология ²⁶⁶.

4412. + Иоанн антиохийский. Домн.
– 444.
27 июня + Кирилл александрийский. Диоскор.
4467. 24
окт.? + Прокл константинопольский. Флавиан.
* 4467. Иринея рукоположен в митрополита тирского.
– 448. 17 февр. Указ императора о низложении Иринея.
18 апр.
– ” Жалоба Евтихия в Рим папе Льву I,
весною?
– ” 1
июня на которую Лев ответил покровительственным посланием.
– ”
март Движение против Ивы в Осроине.
” 11
апр. Пасха.
– ” апр.–июнь Переписка Диоскора с Домном.
– ” июнь–июль Феодориту запрещено выезжать из Кира.
– ” 9
сент. Фотий рукоположен во епископа тирского.
(четв.)
–? ”
26 окт. Указ о пересмотре дела Ивы.
* ”
8–22 Σύννομιον;δομιον;ς epsilon;νδημιον;upsilon;σα: осуждение
ноябр. Евтихия.
* 449.
1–25 Собор в Тире – Вирите – Тире: Ива освобожден от суда.
февр.
– ” 18
февр. Лев В. на стороне Евтихия.
” 27
марта Пасха.
– ” 30
марта Сакра о созвании вселенского собора в Ефесе на 1 августа.

– „ 8– Пересмотр актов Флавианова собора.
27 апр.

–

„ 12– Протесты против Ивы в Эдессе.
18 апр.

*

„ Лев В. убедился в заблуждении Евтихия.
21 мая

* „ Тόμικρον;ς Льва В. (epistola XXVIII ad Flavianum): «Lectis
13 июня dilectionis tuae litteris».

На Ефесском соборе 449 года:

– „ 8
авг. Низложение Флавиана и Евсевия.
(понед.)

– „ 22
авг. Низложение Ивы.

Низложение Даниила каррского, племянника Ивы, Иринея
– „ ? тирского, Акилина вивлского, предание суду Софрония
константинопольского (двоюродного брата Ивы), низложение
Феодорита кирского.

– „ ? Низложение Домна антиохийского.

*

„ Римский собор объявляет ефесские деяния лишенными всякой
13 окт. силы.
(четв.)

– ?

„ Анатолий поставлен во архиепископа константинопольского.
дек.

450. Лев В. еще не знает, что Флавиан в Ипэпах (на границе Лидии и
март Асии).

„ 16
апр. Пасха.

*

„ + Феодосий II.
28 июля

* „ 25
авг. Восшествие на престол Маркиана.
(пятн.)

451. 8
апр. Пасха.

„ 13 Лев В. благодарит Пульхерию за перенесение останков Флавиана
апр. в храм апостолов, о чем Пульхерия извещала папу в своем
послании, по-видимому, от 22 ноября 450 г.

* 451.
17 мая Сакра о созвании вселенского собора на 1 сентября 451 года.

Халкидонский собор 451 года:

- „ 8 I заседание: 6 прόερσιον;δρωμιςιον;ι Ефесского собора взяты под
окт. стражу.
II: нормальные образцы вероизложения: символы никейский и константинопольский; послания св. Кирилла
- „ 10 «Καταφλupsilon;αρομιςιον;upsilon;σι» и
окт. «Epsilon;upsilon;φραινέσθωσαν»; «Τόμιομιςιον;ς» Льва В.; вопрос о православии этого последнего памятника.
- „ 13 III: низложение Диоскора.
окт.
- „ 17 IV: Τόμιομιςιον;ς Льва В. признан православным; пять
окт. прόερσιον;δρωμιςιον;ι без суда возвращены собору.
- „ 22 V: проект вероопределения.
окт.
- „ 25 VI: торжественное заседание в присутствии императора;
окт. вероопределение прочитано и подписано.
VII: собор утверждает добровольное соглашение между
- „ 26 Максимом антиохийским и Ювеналием иерусалимским:
окт. каноническое начало иерусалимского патриархата (в трех Палестинах).
- „ 26 VIII: Феодорит оправдан; Амфилохий сидский анафематствует
(sic) Евтихия.
окт.
- „ 27– IX, X: дело Ивы.
28 окт.
- „ 31 XV: правило 28 о правах константинопольского епископа –
окт.
- „ 1 XVI: принято, несмотря на протест римских легатов:
нояб. каноническое начало константинопольского патриархата (в трех диэцезах: Понте, Азии и Фракии).

История спора до четвертого вселенского собора

На развалинах несторианства возникало, таким образом, движение еще более опасное – монофиситство. Причины этой большей опасности были: а) внешние и б) внутренние.

а) Если несторианское направление и нашло себе известную опору на востоке, то нельзя сказать, что противники этого учения представляли силу меньшей значимости. Напротив, монофиситство выступило в истории под эгидою господствующей церковной и политической партии, тогда как его естественные и последовательные противники, «восточные», уже подорвали свою силу в течение несторианской смуты. Они оказались в положении лиц «оставленных в подозрении», и этот недостаток вселенского доверия к ним давал себя тяжело чувствовать и в ходе местной церковной жизни.

Из сказанного выше можно понять, что положение восточных было весьма нелегкое. Вступив в церковное общение с Кириллом, не нашли они для себя мира и покоя. Считаясь официально возлюбленными братьями и боголюбнейшими сослужителями, они чувствовали, что и Кирилл и все его исконные сподвижники плохо верят в их православие, да те не стеснялись и давать им понять это. В сношениях с ними слышались полузатаенные укоризны, не было недостатка в мелких, но болезненных уколах. Недостаток этого вселенского доверия сильно колебал авторитет восточных у себя дома. Язычники, евреи, еретики гордо поднимали свои головы, дело доходило до открытых насилий над православными. Монахи, ревнители пресвитеры и диаконы позволяли себе брать своих епископов под оскорбительную опеку. Достаточно было какой-либо личной неприятности, и какой-нибудь благоговейнейший клирик, в добрую пору считавший себя счастливым, что ему позволяют оставаться незамеченным, отправлялся в Константинополь или Александрию – стенать пред сильными мира и церкви, что угнетено православие на востоке, что совсем не стало дерзновения благочестивым, что епископ такой-то и такой-то мудрствует нездорово. И такие жалобы без труда находили внимательных слушателей и добрую дозу доверия, а затем – неприятная переписка, а не то и объяснение символа, ясно предназначенное для поучения восточных, которые не знают, как мудрствовали св. 318 отцов, и затем просьба к императору, чтобы восточным приказано было мудрствовать как св. отцы никейские, а от нездоровых учений Феодора и Диодора отвращаться. Вообще эти бродячие клирики и монахи были для восточных епископов

настоящею язвою, и неудивительно, что Халкидонский собор прикрепил их к месту, подчинив (пр. 4) монастыри надзору епископов и поручив (пр. 23) константинопольским экдикам выпроваживать из столицы клириков, являющихся туда не с позволения епископа, а поднимать смуту.

Но не отставали от клириков и некоторые епископы. Некий Афанасий перрский усвоил себе манеру без всякого законного предлога на вызов в суд не являться. Когда его пригласили в третий раз, он вместо явки подал отречение от кафедры, изъявляя желание возлюбить спокойствие. А затем отправился в Константинополь и наговорил там неопикуемых ужасов, какие ему пришлось претерпеть от своего своевольного клира. По-видимому, *ad captandam benevolentiam*, этот же епископ позволил себе у министров наговорить о благосостоянии одной провинции, после чего последовало чрезмерное обременение её податями. В конце концов, епископ получил два рекомендательные письма от Прокла с собором и от Кирилла, которые отзывались несколько вмешательством во внутреннее диоцезальное управление епископа антиохийского.

Пока был жив Иоанн, отношения к восточным были еще несколько мягче. Но преемник Иоанна Домн не пользовался у Кирилла и этою долею авторитета. Именно Домну были адресованы оба послания в защиту Афанасия перрского. Другое послание Кирилла, по-видимому, к Домну же, уже прямо резко... На востоке знали, что Кирилл пишет против Диодора и Феодора, и со страхом ожидали, что от них вот-вот потребуют анафемы против этих учителей Нестория... Отношения были настолько натянутые, что не представляется совершенно невероятным, что на известие о смерти Кирилла в 444 г. на востоке с облегченным сердцем ответили: «наконец-то!», что, другими словами, известное послание, в актах V собора приписываемое Феодориту, вероятно подлинно. Впрочем, эта нехристианская радость, вырвавшаяся наружу в этой интимной переписке, очень скоро оказалась преждевременною.

Авторитет Кирилла был бесспорно сильным оплотом против разных темных ревнителей. Он прикрыл восточных своим соединительным посланием «Да возвеселятся небеса», и мощною рукою обуздывал слишком рьяных и сильным словом наставлял заблуждавшихся и извращавших его собственное учение. Он требовал от восточных немало, но и на многое согласен был смотреть сквозь пальцы. Уже и то было немало, что он со снисходительною улыбкою смотрел на усилия восточных доказать, что они никогда не заблуждались несториански, а всегда были вполне православны, – и оставлял без внимания.

Несравненно труднее стало положение восточных, когда на кафедру

Кирилл вступил его архидиакон Диоскор. Кирилл своим властным словом сдерживал неумеренную ревность своих почитателей; Диоскор сам стал во главе этих последних и хотел честно и грозно держать церковную славу своего предшественника и авторитет его имени. А что он воздвиг гонение на родственников Кирилла, то это находилось в зависимости от строя византийской империи. В Византии каждый префект претории считался таким авторитетом, что апелляции на его решения не могло быть. Можно было это сделать лишь спустя 2 года после смерти или отставки префекта. Когда после смерти Кирилла враги его стали подавать жалобы на его родственников, и префект выразил свое суждение по поводу их, то Диоскор – в силу вышеуказанного порядка – ранее 2-х лет не мог ничего сделать в пользу родственников Кирилла. Эта-то бездеятельность его и объяснена была в смысле гонения. Сильное при жизни Кирилла, обаяние его имени стало едва ли не выше по его кончине. За каждый неуважительный отзыв о Кирилле лично, который он игнорировал бы, теперь можно было требовать удовлетворения памяти почившего. Каждый оттенок мысли, не отвечавший крайнему выражению её у Кирилла, каждое проявление её самостоятельного направления, которое Кирилл мог согласить со своим догматическим воззрением, теперь можно было рассматривать как отступление от православия.

По своим воззрениям Диоскор принадлежал к тем крайним последователям Кирилла, сдерживать которых последнему стоило немало труда. Монофисит глубоко убежденный, Диоскор видел один смысл в деятельности Кирилла: утверждение формулы « $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ $\Theta\epsilon\sigma\iota\mu\acute{\iota}\kappa\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\sigma\iota\mu\acute{\iota}\kappa\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ $\sigma\epsilon\sigma\iota\mu\acute{\iota}\kappa\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ $\sigma\alpha\rho\kappa\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ ». Он не хотел знать того, что было в воззрениях Кирилла, так сказать, педагогического, дисциплинирующего богословскую мысль, и отвергал все, что не высказано было там прямо. Самые крайние выражения догмата, вылившиеся в полемическом увлечении, были для Диоскора и наилучшими.

Можно понять, насколько подобный «возлюбленный брат и сослужитель» на кафедре александрийской был неудобен для епископа антиохийского и всех восточных. Мутный ингредиент этой догматической борьбы, соперничество Александра с константинопольской кафедрой, в первые годы епископствования Диоскора был подновлен и нашел для себя пищу в каком-то неизвестном документе, изданном Проклом и подписанном Домном. Диоскор прогневался за это на антиохийского епископа. Несколько раз Диоскор ($\acute{\alpha}\lambda\alpha\gamma\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \delta\acute{\iota}\varsigma$, ер. 86) присылал Домну укоры за этот поступок: «вы изменяете правам как антиохийской церкви,

так и александрийской».

Флавиана константинопольского он ни разу не удостоил чести писать к нему. Отсюда не следует, что Диоскор не признавал Флавиана православным; причина тому была в том, что Диоскор не хотел признать постановления II вселенского собора, который, поставив константинопольского епископа на втором месте, направил свое постановление не столько против римского епископа, сколько против александрийского, который лишился второго места. Поэтому, не желая писать к Флавиану, он не хотел признавать его самостоятельным епископом, а просто суффраганом ираклийского митрополита. В Константинополе влиятельные лица восточной империи (могущественный временщик Хрисафий) были на стороне монофиситствующих.

Монофиситское брожение получило новые силы. Дурные элементы, ставшие под знамя Кириллово, теперь были разнузданы окончательно. «Стенающие» об упадке православия на востоке находили в Александрии почет и ласку, и полное удовлетворение своим темным убеждениям. Люди, оскорблявшиеся проповедями Феодорита о том, что следует выдерживать неслиянно два естества во Христе, возмущавшиеся, напр., таким выражением: «Фома осязал человека и поклонился Богу», – могли с отрадою и упоением слушать в присутствии Диоскора возгласы монахов: «да, угодно вам это или нет, но Бог умер».

Авторитет антиохийских богословов упал еще ниже: их дискредитировали в их прошлом, их подозревали в настоящем. У себя дома восточные епископы должны были видеть, как из их паств пополняются когорты их противников. И не удивительно. Только сила хорошо дисциплинированная способна отступить твердо шаг за шагом. Все иррегулярное, если не побеждает, то дает тыл. Мы уже видели *volte face*, какой показал Раввула. Основательные богословы «востока» поступились своими крайностями, вроде учения о мыслимости во Христе двух совершенных ипостасей, примирились с формулой $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{o}\nu\omega\sigma\iota\varsigma\ \kappa\alpha\theta'\ \upsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{o}\nu\sigma\tau\alpha\sigma\iota\nu$, но остались твердыми защитниками двух совершенных природ – православными дифиситами. Но люди меньшей величины, потрясенные в своих научных устоях, просто бежали в лагерь монофиситов. В поэтическом догматствовании Ефрема Сирина, в выпрленном полете древних сирских писателей намечена предрасположенность сирской расы к монофиситству.

б) И сама в себе эта доктрина имела все шансы стать популярною. Несторианизирующее богословие могло привлекать разве только рассудочною ясностью, отчетливою определенностью своих построений.

Монофиситство было на преобладание в нем благочестия. Много ли народа способно было пойти на первую приманку и скольких способна увлечь за собою вторая? Несторианство – это, так сказать, холодный компресс догматической прозы на живых христианских чувствах. Устами монофиситов, казалось, говорила сама христианская поэзия, со всем богатством её контрастирующих тонов, со всею теплотою её колорита. Религиозное, теплое чувство, неочищенное, неуравновешенное, способно было натолкнуть на монофиситство, не на несторианство. Первое было как нельзя более пригодно для агитации в массах. Богословие несторианизующее всегда находило для себя здравый корректив в простом христианском чувстве, и самые отъявленные приверженцы Нестория говорили другим языком, когда они не догматствовали, а вспоминали евангельские события с церковной кафедры, πανήυpsilon; ρίζomicron;vtepsilon;ς, omicron;upsilon; δomicron;υμᾱτίζomicron;vtepsilon;ς (Феодорит). Там, где нужна не сухая догматическая наука, а хвалы, гимны благодарения, ликующая радость христианского чувства, эти восточные умели витийствовать не хуже александрийцев; в торжественном церковном слове во дни праздников они умели сплести венки во славу воплощенного Христа и пречистой Девы из самых поэтичных цветов восточного языка. Следовательно, «восточное» богословие регулировало и само себя. Монофиситству этого регулятора не доставало. Против non plus ultra монофиситства, теопасхитства, дать отпор могла только богословская мысль, а не религиозное чувство. Несторианство было тем же (mutatis mutandis) в христологии в отношении к монофиситству, чем динамистический монархианизм, или арианство, в истории догмата о Св. Троице в отношении к савеллианству.

Из этого отчасти можно понять капитальную разность в исходе того и другого движения. Что монофиситство действительно было опаснее несторианства и в государственном, и в церковном отношении, это засвидетельствовала и история и статистика. Несторианство заразило десятки, монофиситство охватило тысячи. Серьезная церковная борьба с первым не продолжалась и 20 лет, и на Халкидонском соборе 26 октября 451 г. антиохийское богословие порвало свои традиционные связи с личностью Нестория, когда Феодорит произнес анафему Несторию. Напротив, серьезная упорная борьба с монофиситством наполнила собою более 200 лет (451–680). Ни одна серьезная мера церковной политики Византии не имеет характера уступки несторианству; история V, VI и VII веков полна известий о позорных компромиссах с монофиситством. Уже и то была милость, если против предполагаемых несториан не действовали

наступательно, не предъявляли им требований новых. Напротив, считали ловкою церковно-дипломатическою победою, блистательною икономиею, если удавалось замаскировать свою уступку монофиситам, взять назад один шаг, а не два, или удержать свою прежнюю историческую позицию. Несторианство унесло за собою из лона церкви и греко-римской империи какие-нибудь сотни тысяч; монофиситство оторвало от той и другой миллионы, влило новую жизнь в инородческий разноязычный состав восточной римской империи, довело до высшей степени напряжения те слабые узы, которые связывали восточные окраины с Византиею, отчуждало от Константинополя Сирию, армян, коптов и эфиопов, и, обессилив империю, разорвало многошвенный хитон национальностей, входивших в состав этой державы, сделав их легкою добычею наступающего арабского завоевания. Таким образом, на развалинах несторианства поднимало голову движение гораздо более грозное. Но империя не поняла смысла зарождающихся событий.

Casus belli послужило, кажется, послание Домна (в начале 448 г.) императору, в котором он обвинял константинопольского архимандрита **Евтихия** ²⁶⁷ (крестного отца Хрисафия) в аполлинарианстве; побудительною причиною к такому шагу для Домна была, вероятно, тесная связь между антиохийскими антидифиситами и Евтихием. Но господствующая партия решилась дать урок восточным дифиситам. В 446 или 447 г. Домн антиохийский рукоположил в Тир во епископа комита Иринея, личного друга Нестория (в 431 г.), бывшего потом в изгнании за свое несторианство. Иринея был двубрачный. Прокл константинопольский признал однако эту хиротонию действительною. Указ императора от 17 февраля (приведенный в исполнение 18 апреля) 448 г. объявлял Иринея низложенным. Положение Домна оказалось очень щекотливым. Иринея был низложен по указу царя. Примириться с этим нельзя было, но и протестовать было очень неудобно. Удар постиг также и Феодорита кирского, который был душою всех движений в Антиохии. Против него был издан указ, предписывающий ему дать подписку не выезжать из своей епархии, удалиться в Кир и заниматься там своим делом. Обвинение против него состояло в том, что он долго проживает в Антиохии, собирает там соборы, между тем свои дела оставляет. Затем завязалась переписка между Диоскором и Домном. Первый требовал, чтобы восточные признали нормальным изложением веры « $\tau\omicron\mu\iota\kappa\alpha\iota\ \Sigma\omega\tau\eta\rho\omicron\mu\iota\kappa\alpha\iota\ \varsigma$ » с 12 анафематизмами; Домн заявил в ответ о неизменной решимости восточных — признавать таким изложением « $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\omicron\mu\iota\kappa\alpha\iota\ \phi\alpha\iota\lambda\acute{\omicron}\sigma\theta\omega\sigma\alpha\iota$ ». Ряд последовательных успехов

монофиситствующих отмечает собою весну и лето 448 г. Но в ноябре произошла непредвиденная торжествующею партией перемена.

8 ноября 448 г. был созван в **Константинополе** местный **собор** – $\sigma\acute{\upsilon}\nu\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\iota\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$ $\epsilon\pi\iota\sigma\iota\lambda\iota\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$ $\upsilon\pi\epsilon\rho\tau\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\iota\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$ – Флавианом константинопольским. Название « $\sigma\acute{\upsilon}\nu\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\iota\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$ $\epsilon\pi\iota\sigma\iota\lambda\iota\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$ $\upsilon\pi\epsilon\rho\tau\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\iota\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$ » характеристично для уяснения положения церковных дел в Константинополе. Константинополь был епископским городом без подчиненных ему кафедр. Поэтому о правильных соборах здесь не могло быть и речи. Во главе епископов провинции стоял митрополит ираклийский, так что епархиальные соборы должны были созываться в Ираклии. Соборы фракийского диоцеза также должны были созываться в Ираклии, но созывались обыкновенно в Константинополе. И так как у константинопольского епископа не было определенного круга подведомых епископов, обязанных непременно являться на эти соборы, то на них приглашали всех епископов, находившихся в то время в Константинополе. На этих соборах присутствовали епископы всех христианских стран, так что круг дел, на которые простиралась компетенция собора, был очень велик: здесь разрешались вопросы по самым разнообразным делам и для самых различных частей христианского мира. На таком-то соборе 448 г., когда заседание уже кончилось, неожиданно для Флавиана Евсевий, епископ дорилейский (из Phrygia salutaris, суффраган митрополита синнадского), подал письменное обвинение против Евтихия в ереси.

Евсевий дорилейский – одна из характерных личностей своего времени. Он до седых волос остался младенцем, хотя судьба заставляла его занимать такие должности, на которых можно было набраться достаточно опытности. Он был тем чиновником особых поручений (agens in rebus), который заявил необузданную ревность против Нестория. Так, он окриком остановил проповедь последнего в церкви, так что дальнейшая часть проповеди составляла уже его опровержение. В награду за усердие его произвели в епископы. Но и здесь он не оставил своей пылкой ревности и на все доводы Флавиана – взять назад свое обвинение и ждать исторического разрешения дела Евтихия – остался непреклонным. Так началось дело Евтихия. Но оно не могло быть решено в одно заседание за отсутствием обвиняемого. Поэтому решено было вызвать Евтихия на другой день. Флавиан делал все от него зависящее, чтобы Евтихий покался в своих заблуждениях и примирился с церковью, обещая ему полное прощение. Евсевий дорилейский, опасаясь, чтобы его не сочли за клеветника (влиятельные друзья Евтихия расписывали уже оазис, как

место будущей ссылки дерзкого обвинителя), стоял на том, что он докажет, что в прошедшее время Евтихий во всяком случае держался еретических мудрований, и зорко следил за всякими темными ходами обвиняемого.

Евтихий сперва отказывался явиться на собор, потому что он дал обет, пока жив, не выходить из монастыря, но «пребывать в нем как бы во гробе», потом сослался на постигшую его болезнь. Ему дана была отсрочка до 22 ноября. Между тем, пребывая в монастыре как во гробе, Евтихий начал сеять смуту: его монахи начали агитировать среди остального константинопольского монашества против Флавиана, выставляя дело Евтихия только началом гонения на всех монахов. Это обстоятельство, констатированное Евсевием на соборе (15 и 17 ноября), произвело, конечно, тяжелое впечатление на Флавиана.

На заседании 12 ноября отцы предварительно решили точно выразить в кратких словах православное учение о лице Богочеловека. Прочитаны были в качестве образцов «Καταφλupsilon;aromicron;upsilon;σi» и «Epsilon;upsilon;φραινέσθωσαν». Затем отцы Собора подавали свои голоса. Флавиан высказал православное учение о двух естествах в формуле более мягкой; Василий, митрополит Селевкии исаврийской, и Селевк, митрополит амасийский, выразились с большею энергией ²⁶⁸.

22 ноября, наконец, явился на собор Евтихий. Светская власть приняла все меры для его охраны. а) На собор прибыл в качестве представителя императора консуляр патрикий Флорентий; в грамоте императора об этом слышалось глухое недоверие к православию отцов собора, б) Евтихий явился под прикрытием не только своих монахов, но и солдат и полицейских чиновников (praefectiani), в) которые не прежде отпустили архимандрита на собор, как взяв с отцов формальное обещание отпустить Евтихия на свободу, чем бы ни кончился соборный суд.

Учение Евтихия представляло странную смесь светлых воззрений и обскурантизма. Любопытно, что он первый (на соборах) сжато формулировал положение об отношении св. Писания к св. Преданию: «я следую изложениям св. отцов и соборов – Никейского и Ефесского и готов подписаться под ними; если же мне случится встретить в отеческих изречениях какую-нибудь обмолвку (διασφαλθepsilon;v) или ошибочное мнение (διapλανηтepsilon;v), то я не осуждаю (μηтepsilon; διαβάλλepsilon;iv) его и не принимаю, а исследую (epsilon;pepsilon;upsilon;v̄v) одно св. Писание, как более твердое (ἀтepsilon;ívomicron;vas, тepsilon;βaomicron;тepsilon;pac), чем изложение отцов» (Mansi, VI, 700 B). Очевидно, мысль правильная, но это – не более

как резерв, ограда, за которую можно спрятаться с излюбленными воззрениями. Вот, напр., как Евтихий пользуется символом никейским. «Исповедуешь ли ты, что Христос единосущен Отцу по божеству и единосущен нам по человечеству?» спрашивал Евтихия один делегат собора (Иоанн). – «А что сказано в символе? как там читается?» – ответил Евтихий. Тот, конечно, сказал, что в символе только сказано: «единосущна Отцу». – «Вот так и я верую; так веруй и ты», – заключил Евтихий. А к св. Писанию он обращался затем, чтобы своих противников смущать вопросом: «а где в Писании сказано: «два естества?»» Но его собеседник, предложив обратный вопрос: «а где в Писании сказано: «единосущный?»», принудил его сойти на почву отеческих изложений (788С).

До появления Евтихия на соборе выяснено было следующее:

α) Некоторые подозревали Евтихия, что он думает, будто плоть Христова не заимствована от Девы, а принесена с неба. На Ефесском соборе 449 г. он анафематствовал это мнение и на соборе 448 г. (на суде) объявил такое подозрение клеветой на него (700С). Однако, в Ефесе в 449 г. от Евтихия не могли получить категоричного ответа, откуда же плоть Христова? признает ли он, что Бог Слово соделался человеком чрез восприятие?

β) Делегат собора довел Евтихия до того, что он признал, что Христос единосущен Своей Матери, но не мог довести его до признания, что Христос единосущен и нам. По-видимому, свое заключительное суждение Евтихий даже прямо формулировал так: «И. Христос единосущен Матери, но не имеет плоти, единосущной нам» (785С).

γ) Он признавал, что «И. Христос есть совершенный Бог и совершенный человек». Но кажется, это последнее выражение у него значило не более того, что он не держится аполлинарианского мнения, что Слово восприяло одушевленную плоть, но без человеческого ума. Во всяком случае, Евтихий заявлял прямо: «мнения, что И. Христос есть или составился (υεψιλον;υεψιλον;νῆσθα) из двух естеств, соединившихся по ипостаси, он не встречал в писаниях отцов и не примет его, если ему укажут что-либо подобное, так как он следует св. Писанию, как лучшему источнику вероучения» (784СD). Из последних слов ясно, для чего Евтихию нужен принцип о превосходстве св. Писания над св. Преданием. Выдвигая начало превосходства св. Писания, он обеспечивал себе отступление, если бы ему предъявили места из «Καταφλupsilon;αροmicron;upsilon;σῖ» или «Epsilon;upsilon;φραινέσθωσα».

Таким образом Евтихий – монофисит и высказался за монофиситство по всем пунктам его диалектического развития. Он поклоняется, по

рождестве И. Христа, единому естеству, и именно естеству Бога Слова, воплотившегося и вочеловечившегося. Двойство же природ Евтихий отрицает и в формальном и в материальном смысле.

1) В формальном, когда выражает решительное отвращение к счету естеств, так сказать, к самой цифре «2», и не принимает даже слабо дифиситской (1. II_б) формулы: «из двух естеств, соединенных по ипостаси» ²⁶⁹. Таким образом, Евтихий – противник *количественного* различия естеств.

2) В материальном смысле, когда говорит, что плоть Христова не единосущна нам. Этим устанавливается *качественное* различие человечества Христова и нашего, предполагаемое различием их по источнику, так как Евтихий, не допуская, что плоть Христова принесена с неба, весьма неохотно признавал, что она воспринята от Девы.

Объяснения Евтихия с отцами Константинопольского собора отчасти выяснили сокровенные мотивы его стремлений и опасений, отчасти оттенили его богословствование несколькими тонкими штрихами. Когда Евтихий явился на собор, то приступили к чтению акта от 12 ноября. Когда дошли до слов «Epsilon;upsilon;φρανεψιλον;σθωσαν», где содержалось антиохийское вероизложение, Евсевий заявил, что Евтихий именно этих слов и не признает. Флавиан спросил Евтихия: «Скажи, признаешь ты единение из двух естеств?» «Ναί, epsilon;к δύοmicron; φύσεψιλον;ων», – ответил Евтихий. Но Евсевий сейчас же поставил вопрос ребром: «Признаешь ты, господин архимандрит, два естества по соединении, называешь Христа единосущным нам по плоти, или нет?» – Евтихий сейчас же и начал лавировать. Он засвидетельствовал веру в Отца и Сына и Св. Духа, что Христос сошел для нашего спасения, и заявил, чтобы его не спрашивали более ни о чем. Таким объяснением, конечно, не удовлетворились.

Тогда опять начал Флавиан, архиепископ константинопольский: «Теперь ты исповедуешь, что из двух?» Евтихий пресвитер сказал: «Так как я исповедую Его Богом моим, Господом неба и земли, то до сего дня я не позволял себе расследовать естество Его (φupsilon;σiomicronn;λomicronn;ψεψιλον;iv). Сознаюсь, доньше я не называл Его единосущным нам». – Флавиан: «Ты не говоришь, что Он единосущен Отцу по божеству и единосущен нам по человечеству?» – Евтихий: «До сего дня я не говорил, что тело Господа и Бога нашего единосущно нам; но я признаю, что Св. Дева единосущна нам и что из Нее воплотился Бог наш». – Флавиан: «Итак, Дева, из которой воплотился И. Христос, единосущна нам?» – Евтихий: «Я сказал, что Дева единосущна нам». –

Василий, митрополит селевкийский: «Если Мать единосущна, то единосущен и Он. Ведь Он называл Себя Сыном человеческим (upsilon; iomicron; ç γὰρ ἀνθρώποmicon;upsilon; epsilon; κλήθη). Следовательно, если Мать единосущна нам, то и Он единосущен нам по плоти?» – Евтихий: «Так как вы говорите это, то я во всем согласен». – Флорентий патрикий: «Коль скоро Мать единосущна нам, то, конечно (πάντως), и Сын единосущен нам». – Евтихий: «До сего дня я не говорил этого. Так как ведь я признаю его (тело Христово) телом Бога – понимаешь ли ты, что я хочу этим сказать)? – то тело Бога я и не называл телом человека, но я признавал, что тело *есть нечто* человеческое и что Господь воплотился от Девы ²⁷⁰. Если же должно говорить, что Он от Девы и единосущен нам, то я говорю и это, господин мой (κύρι). Однако же (πλήν) Сын Божий едиnorodный – Господь неба и земли, соцарствует Отцу и с Ним прославляется. Ибо я называю Его единосущным нам не в том смысле, будто я отрицаю, что Он есть Сын Божий. Прежде я не говорил этого. До настоящего часа я боялся говорить это. Но так как теперь это сказано вашим святейством, то говорю и я».

Евтихий устанавливает различие между понятиями: «тело человека и «тело человеческое». Этот оттенок чувствуется напр. в русском языке в словах: «это розовый цвет» и «это цвет розы». Когда мы говорим: «это розовый цвет», то выражаем только, что наш глаз воспринимает известное количество колебаний эфира (выражаясь научно); выражением же: «это цвет розы» – мы допускаем, кроме того, еще и то, что видимый нами предмет есть цветок *роза*. Выражение: «тело Христа есть тело человека» – указывает не только на качество природы, но преддицирует и самого её носителя: полагается основа для заключения, что Христос есть человек. Но так как Евтихий всегда мыслил, что Христос – Бог единосущный Отцу, Господь неба и земли, то и испытывал страх перед мыслию, что Христос – человек; это казалось Евтихию унижительным для Божества Христова. Таким образом, Евтихий не оспаривал, что тело Христа, взятое абстрактно, есть нечто человеческое, но боялся признать, что Христос есть человек, и определял Его как Бога. Теперь Евтихий уступил. Выясняя свои сокровенные мотивы перед отцами собора, он заявил, что если из того факта, что Христос родился от Девы, следует и то, что Он единосущен нам по человечеству, и такое заключение не находится в противоречии с тем, что Христос есть Господь неба и земли, то он согласен с ними, принимает те выражения, какие они употребили, под условием, если они примут это на свою совесть.

С реальной стороною монофиситства вопрос был покончен. Евтихий

допустил, хотя и с уклонениями, единосущие Христа нам по человечеству, но относительно формальной стороны он был неподатлив. Он остался при убеждении, что Христос до соединения был из двух естеств, по соединении признает в Нем одно естество. Правда, вопрос об отречении от заблуждений был поставлен на соборе очень резко.

Евтихия пригласили не только исповедывать два естества по соединении, но и анафематствовать свое заблуждение и все несогласное с вероисповедными памятниками, прочитанными на втором деянии собора. Так как выражение $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ по букве встречается не раз у Кирилла александрийского и в сочинении, которое тогда приписывали Афанасию В., то Евтихий естественно выразил опасение, что такая анафема может коснуться и св. отцов, и наотрез отказался произнести ее. «Ἐὰν δερsilon; ἀναθερsilon;ματίσω, omicron;upsilon;αῖ μomicron;ι εрsilon;σтив, omicron;τι tomicron;upsilon;ς πατέρας μomicron;upsilon; ἀναθεрsilon;ματίζω». Признать учение о двух естествах, полагаясь на слово епископов, он соглашался, но с такою энергичною оговоркою, что она подрывала значение его согласия. Евтихий прямо при этом заявлял, что у св. отцов не находится не только всеобщего, но даже просто ясного учения о двух естествах, и давал понять, что эта формула противоречит Кириллу и Афанасию В. Самое согласие на принятие этого учения Евтихий давал видимо лишь условно, обставляя его гарантиями более солидными. Признать учение о единосущии Христа нам по человечеству Евтихий согласился, довольствуясь авторитетом Флавиана и присутствующих епископов. Согласиться, что во Христе два естества по соединении, Евтихий обещал лишь тогда, когда этого потребуют от него архиепископы римский и александрийский. В итоге получилось заявление Евтихия: «Исповедую, что Господь наш состоял из двух естеств до соединения, а по соединении исповедую одно естество» ($\omicron;\muomicron;\lambdaomicron;\gamma\tilde{\omega}\ \epsilon\rho silon;k\ \delta\acute{\upsilon}\omicron;\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\rho silon;\omega\nu\ \gamma\epsilon\rho silon;\gamma\epsilon\rho silon;\nu\eta\sigma\theta\alpha\iota\ \tauomicron;\nu\ \text{K}\acute{\upsilon}\rho\iotaomicron;\nu\ \eta\mu\tilde{\omega}\nu\ \rho\rhoomicron;\tau\eta\varsigma\ \epsilon\rho silon;\acute{\nu}\omega\sigma\epsilon\rho silon;\omega\varsigma\ \mu\epsilon\rho silon;\tau\grave{\alpha}\ \delta\epsilon\rho silon;\ \tau\eta\nu\ \epsilon\rho silon;\acute{\nu}\omega\sigma\iota\nu,\ \mu\acute{\iota}\alpha\nu\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu\ \omicron;\muomicron;\lambdaomicron;\gamma\tilde{\omega}$).

Заседание становилось бурным. Многие судьи встали с своих мест. С вопросами и увещаниями обращались к Евтихию и епископы и Флорентий. Иные обменивались между собою взглядами. Послышалось уже «анафема». За шумом разных голосов нотариусы не могли записать каждое слово епископских разговоров. В этом начавшемся смятении весьма серьезное и основательное желание Евтихия, чтобы собор выслушал те места из Кирилла и Афанасия, которые смущают его совесть, осталось неудовлетворенным, – едва ли не единственный пункт, в котором

собор отступает от идеала суда безусловно правосудного, внимательного ко всякому сколько-нибудь основательному заявлению подсудимого. Кончилось тем, что собор признал аналогичность учения Евтихия с аполлинарианским доказанною и приговорил его к лишению пресвитерского сана и архимандритства.

Уже собор расходился, когда Евтихий подал не Флавиану, а Флорентию, апелляцию от соборного приговора к суду епископов римского, александрийского, иерусалимского и фессалоникского. На Домна антиохийского Евтихий имел серьезные основания не рассчитывать. Об этой апелляции Флорентий сообщил Флавиану уже в его покаях. Флавиан был убежден в заблуждении Евтихия и, считая приговор собора вполне справедливым, опубликовал его в церквах. Евтихий обращался письменно ко Льву и Диоскору – и к суду константинопольского общественного мнения, развешивая афиши по улицам (ep. Leon. 23 ad Flav.).

Решение Константинопольского собора вызвало сильнейшую радость на востоке. «Господь приник с небес и Сам изобличил тех, которые сплетали на нас клевету, и обнаружил их нечестивое мудрование», писал Феодорит Евсевию анкирскому. Акты собора Константинопольского приняты на востоке как образцовое изложение веры. Еще яснее сказалось это впечатление Константинопольского собора в деле Ивы. Против него были выставлены такие обвинения, что трудно было ожидать его оправдания; ему приписывали выражение: «Я не завидую Христу, сделавшемуся Богом, потому что насколько Он сделался Богом, настолько сделался и я». Под влиянием Константинопольского собора комиссия в Тире, Вирите, потом опять в Тире, окончила заседания миром: сами судьи сделались посредниками в примирении Ивы с его обвинителями.

Но это был только временный луч света среди темных надвигавшихся обстоятельств. Евтихий представлял собой силу; его поддерживали в Александрии. Между Константинополем и Римом возникли недоумения, так как деяния собора не были отправлены своевременно в Рим, а папа Лев настоятельно требовал их. При дворе заподозрили православие Флавиана и император в начале 449 г. подверг архиепископа унижению, потребовав от него изложения его веры для оправдания в подозрении, будто он учит одинаково с Несторием.

Здесь Флавиан нисколько не отказался от высказанных им на соборе положений. Он писал: «Исповедуя Христа в двух естествах, после воплощения Его от Св. Девы и вочеловечения мы исповедуем в одной ипостаси и одном лице одного Христа, одного Сына, одного Господа. И не

отрицаем, что одно естество Бога Слова воплощенное и вочеловечившееся, потому что из двух естеств один и тот же есть Господь наш И. Христос. А тех, которые возвещают или двух Сынов или две ипостаси, или два лица, а не проповедуют одного и того же Господа И. Христа, Сына Бога живого, анафематствуем и признаем чуждыми церкви; и прежде всех анафематствуем нечестивого Нестория. Это я написал своею рукою для удостоверения вашего величества и для того, чтобы низложились злословящие наше благое и простое пребывание во Христе».

30 марта 449 г. Феодосий подписал указ о созвании вселенского собора. Цель его была: с корнем вырвать ересь Нестория. При этом было сделано распоряжение, чтобы Феодорит не присутствовал на соборе; он мог явиться на собор только тогда, когда потребуют его епископы. Это предписание отзывалось насмешкой, ибо Феодорит не мог скоро явиться на собор, так как он находился за тридевять земель.

Между тем в Константинополе состоялся под председательством Фалассия кесарийского пересмотр актов собора, осудившего Евтихия. Пересмотр продолжался с 8 по 27 апреля и производился в присутствии уполномоченных Евтихия. Серьезных разногласий не нашлось, но обнаружилось, что Евтихий не без друзей. Кто-то из нотариев Флавиана сообщил Евтихию копию подлинной черновой записи, и Евтихий заподозрил точность обнародованных актов. Епископы чувствовали, что над ними собирается какая-то буря. Патрикий Флорентий дрожал теперь за каждое слово, сказанное им на соборе. Если его выражение отзывалось догматикою, он или заподозривал его подлинность, или отрицал его догматический характер. Когда здесь не выяснилось ничего благоприятного для Евтихия, создали особый документ: 27 апреля пред *magister officiorum* составлен был протокол о том, что один чиновник слышал, что акты против Евтихия повреждены нотариями и приговор против него был заготовлен еще прежде, чем Евтихий явился на суд. Зерно правды в этом, вероятно, было. Естественно, что всякий официальный документ пишется по форме. Теперь есть печатные бланки, а тогда их не было, и быть может, что эта канцелярская работа заготовлена была раньше последнего заседания собора. Но документ не подписанный еще не есть документ. В Эдессе против Ивы эдесского поднялась новая буря: народ требовал его низложения.

После таких-то предзнаменований состоялся наконец **Ефесский II собор** оставившей по себе память «разбойничьего» (*σύνομικρον; δομικρον; ἡ ληστρική, latrocinium Ephesinum*). Собор назначен был в Ефесе 1 августа. Император главным председателем назначил Диоскора, но Диоскор

должен был образовать особую комиссию, председателями в которую вошли: Ювеналий иерусалимский, Фалассий кесарийский, Василий селевкийский, Евстафий виритский и Евсевий анкирский. Лев В. послал на собор уполномоченных, но, не поняв всей грозной важности наступившего исторического момента, отправил таких лиц, которые не поддержали славы Рима. Во главе легатов апостольской кафедры был Юлий, епископ путеольский. Это был человек, может быть и почтенный, но ветхий и без всякой энергии. С ним был послан пресвитер Ренат, но он умер на дороге, так что подле Юлия оставался третий легат, молодой диакон Илар (Hilarus) – будущий папа (12 ноября 461, + 21 февр. 468 г.). Если бы Илар один явился на собор в качестве представителя римского престола, то он сделал бы, быть может, больше, чем теперь, когда он занимал второстепенное положение при Юлие, очень может быть, что не было бы в истории ничего подобного разбойничьему собору.

Римские легаты, принятые Флавианом и познакомившись с делом, решительно стали на его сторону. Это гостеприимство дало повод Евтихию заподозрить их православие. Они способны, говорил он, продать догмат за кусок хлеба. На соборе эти легаты были разъединены. Обычно присутствовавшие на соборе располагались по степени важности занимаемых ими кафедр. Но в данном случае было поступлено иначе: на первом месте сидели епископы, затем – вдали от них – пресвитеры и диаконы, хотя бы они были и представителями важных кафедр. Поэтому Илара не было подле Юлия. Латинянин по роду, Юлий не мог ориентироваться в ходе дела и пользовался услугами сидевшего рядом с ним Флорентия лидийского (переводившего ему с греческого на латинский). Поэтому Юлий часто топил Флавиана своими неуместными выражениями.

Вместо 1 августа собор был открыт лишь 8 числа в церкви св. Богородицы (где заседал и III вселенский собор). Самое важное деяние об Евтихии было покончено в один день. Следующие неправильности помогли этому заседанию превратиться в разбойничье деяние.

а) Уполномоченный императора (комит Елпидий) старался запугать отцов тяжкою ответственностью перед Богом и императором за дифиситские выражения.

б) Сам Диоскор явился на собор окруженный свитой из параваланов. Толпа монахов, приведенных из Сирии Варсумою (Бар-Саумо), готова была оказать Диоскору всевозможную поддержку. Да и император, кроме того, приказал, чтобы в распоряжение отцов собора даны были солдаты, – так что церковь была оцеплена солдатами. Параваланы и монахи

терроризовали отцов, покрывая (при чтении константинопольских актов) всякое диффиситское выражение воплями: «рубите надвое разделяющих естество Христово на двое».

в) Флавиан заявил собору, что обвинял Евтихия не он, а Евсевий, и просил, чтобы последний был допущен на собор. Но Евсевий находился под крепким арестом, и явиться на собор ему не было позволено, а Флавиану заметили, что теперь он, как ответчик, не имеет решающего голоса. И Флавиан, понимая, что при таком настроении заявления бесполезны, говорил очень мало.

г) Искусным образом не дозволено было прочитать на соборе послание Льва В. к собору, которое было составлено так, что непременно повело бы к прочтению знаменитого «томоса» к Флавиану. Всякий раз, как легаты просили о прочтении послания Льва В., оказывалось, что имеется под руками или императорская сакра, или другой документ неотложной необходимости.

Когда деяния собора Константинопольского были прочитаны, собор признал Евтихия невиновным и возвратил ему священство и архимандритство. Затем прочитано было 7 правило Ефесского I собора, гласившее, что никто не может составлять новой веры, кроме той, какая составлена отцами Никейского собора со Св. Духом, а кто вздумал бы составлять ее, то, если он епископ, подлежит лишению сана, а мирянин предается анафеме. По прочтении этого правила Диоскор спросил: все ли согласны с этим? Можно ли поднимать какие-либо вопросы в деле веры и расследовать ее заново? Собор определил, чтобы оставалось в силе одно никейское определение, а кто будет мудрствовать, тот подлежит вышесказанному осуждению. На основании этого начала Диоскор тотчас же формулировал против Флавиана и Евсевия приговор о лишении их сана, так как они вздумали все перерешить заново и подняли новые вопросы о Вере. Флавиан протестовал против этого приговора («*παράνομιστον; ὄμῃ σερσιλον;*» отвергаю твой суд, апеллирую от тебя) и через посредство римской кафедры апеллировал к будущему вселенскому собору. Диакон Илар также заявил протест против этого приговора латинским «*contradicitur*» («*κομικρον; ντραομικρον; ικιτομικρον; upsilon; ρ*» в греческих актах). Диоскор настоял на своем приговоре, хотя митрополиты Онисифор иконийский, Мариниан синнадский и Епифаний пергский, обнимая его колена, умоляли его быть снисходительным. Аргументация их: не допускай, чтобы епископ был лишен сана из-за своего пресвитера. Грозным окриком: «бунт против меня поднимаете? давай сюда стражу!» он привел просителей в смятение, а ворвавшиеся в церковь солдаты

окончательно терроризовали отцов, так что некоторые из них стали прятаться под скамейки. Таким образом, голосование окончилось осуждением Флавиана и Евсевия. Этот приговор и был, по настоянию Диоскора, вынужденно подписан в тот же день. Подписывались на белых листах, на которых неизвестно что могло быть написано. В этом известии есть доля преувеличения. Масса подписей не могла уместиться на одном листе, и потому требовалось их несколько.

Вообще собор нельзя рисовать в таких черных красках, как это делают византийские историки. Так, несправедливо, будто бы Диоскор вскакивал с своего места и бил Флавиана, который будто бы и умер от истязания на третий день. Найдена протестация самого Флавиана, где он говорит, что действительно подвергался опасности, но это было тогда, когда солдаты ворвались в церковь и он попал в толпу. Но тогда клирики отвели его в сторону.

После первого заседания разбойничьего собора произошел перерыв. Известия о следующих заседаниях в греческом тексте не сохранились. Сохранился лишь сирийский перевод, который и издан на английском, французском и немецком языках. Особенно важно немецкое издание Гофманна, снабженное комментариями с солидной ученостью ²⁷¹.

В одном из следующих заседаний был низложен Ива. Большое место занимают деяния о Феодорите, также низложенном. Несчастный епископ Антиохии Домн, видя ничтожность своего влияния на дела и бесплодность протеста, попытался уклониться, и подписывал все, что ему предлагали. Однако этим ему не удалось спасти свое положение. Так как Ива и Феодорит были близки к нему, то и он подвергся низложению и был удален в монастырь. Диоскор вел дело весьма умело. Он старался запутать в него своих заместителей по председательству и достиг того, что ответ пришлось нести всем.

По окончании собора император Феодосий не только утвердил акты, но и вполне уверовал в их каноническую доброкачественность. Он был доволен тем, что несторианство исторгнуто и всюду водворен мир и согласие. Приняты были меры к тому, чтобы не возбуждалось вперед новых вопросов. От епископов были взяты расписки в этом смысле. Но Диоскор мог, не возбуждая новых вопросов, углубляться в догматы и подвергать их обсуждению. Когда же делали это другие, то подпадали под всяческие преследования.

Римский собор, на основании рассказа о том, что происходило в Ефесе, объявил лишенными всякой силы ефесские постановления. Флавиан, Евсевий дорилейский и Феодорит подали Льву V. протест.

Апелляция Флавиана и апелляция Евсевия папе были открыты в 1874 г. и изданы впервые в 1882 г. ²⁷² Это открытие произвело сенсацию в ученом мире. Особенно большое значение приписывали апелляции Флавиана римские канонисты. Они ставили логическое ударение на юридическом названии документа (*appellatio*), указывавшем на отношения Флавиана ко Льву. Но эти тенденции неправильны, к тому же и текст апелляции (в рукописи) сильно искажен. Содержание апелляции особенно характерно для определения личности Флавиана.

«Благочестивейшему и блаженнейшему отцу и архиепископу Льву Флавиан о Господе радоваться.

Уместно в настоящее время спокойно донести ²⁷³ и воспользоваться апостольской апелляцией к вашей святости, чтобы она, выступив на востоке, принесла пользу бедствующей вере святых отцов, которую предали страшному унижению ²⁷⁴. Ибо теперь смешано все, разрушены церковные постановления, вследствие разногласия погибают определения веры. Благочестивые души находятся в смятении ²⁷⁵, и уже не именуется вера отеческая, а навязанная Диоскором, епископом александрийским, и теми, которые мудрствуют одинаково с ним, проповедуется уже и именуется вера Евтихиева. Ибо ее он утвердил приговором своим и тех епископов, которых заставили согласиться с ним по насилью. В настоящее время нам не представляется возможным (*concessum*) подробно донести об этом вашему блаженству; посему мы изложим в общих чертах то, что произошло.

Мы прибыли в город Ефес, согласно благочестивому царскому рескрипту, который одинаково распространялся на всех. Прибыли также и посланные вашим святейством – боголюбивейший епископ Юлий, и благочестивейший сын наш диакон Илар, и любезнейший сын наш нотариус Дулкий. Мы провели в Ефесе 10 дней, имели согласными с нами во всем почти всех сошедшихся епископов, кроме александрийского епископа и тех, которые были с ним. Он с того дня, как я поставлен епископом, питает без всякой причины неукротимую вражду ко мне. Он не считал нужным осчастливить меня своими письмами (*nunquam me suis litteris dignum iudicavit*) и не имел по отношению ко мне той любви, которую заповедал Господь. Я во всем повиновался ему до сего дня, когда ²⁷⁶ вдруг в понедельник, в 8 иды августовские, не с общего согласия или предварительного рассуждения, созвали собор и на рассвете от имени большинства призвали меня ²⁷⁷. Потом, когда мы сели в церкви, Диоскор приказал прочитать рескрипт благочестивейших императоров, и после чтения, прервавши всех епископов, говоривших, что сначала следует иметь

рассуждение о правой вере и предварительно прочитать исповедание (fidem) 318 отцов и то, что прежде было постановлено (habita est) в Ефесе, этот, упомянутый выше, достопочтенный епископ Диоскор, запретил это. Предваривши меня и тех епископов, которые были согласны со мною, и моих клириков, что не хочет и слышать о позволении нам говорить и защищаться, пригрозил – одним низложением, другим – темницей, третьим – другими различными наказаниями. Затем приказал прочитать в моем присутствии деяния против Евтихия ²⁷⁸. После этого приказано было прочесть жалобу Евтихия против меня; по прочтении, на меня он не обратил внимания и не удостоил вопроса, но поднявшись провозгласил его (Евтихия) кафоликом и возвратил ему пресвитерство. Он принудил также некоторых епископов против их воли заявить тотчас же то же самое и говорить пред святым собором таким образом: «Хорошо верует Евтихий; он кафолик; мы веруем, как верует Евтихий; будем держаться, братие, веры Евтихия»; «Кто с этим не согласится, анафема да будет»; «Кто не исповедует двух естеств во Христе до соединения, одно же по соединении, анафема да будет»; «Кто вопрошает или утверждает что-либо сверх того, что Господь имел плоть от единосущного нам ²⁷⁹, анафема да будет». И таким образом он предрешил дело, и чего сам желал ²⁸⁰, то принудил сделать и других епископов плакавших.

Спустя немного, он обещал ²⁸¹ прочитать каноны, установленные в Ефесе, где значилось, что кто осмелится потрясти постановленное там отцами, если он епископ, подлежит низложению и пр. Такое постановление имело силу по отношению к Евтихию, который счел нужным столь явно и открыто ввести учение Аполлинария. Но Диоскор не только не сделал этого, но провозгласил осуждение мое и Евсевия. Все епископы плакали и просили отложить дело на некоторое время (dilationem vel unius diei postulantibus), но он не согласился, и предрешая дело, заставил присоединиться к этому постыдному осуждению и некоторых других епископов, причем на требовавших отсрочки направлены были обнаженные мечи. Не позволил он прочитать и послание вашего святейшества, которое могло бы служить к подтверждению веры отцов (cum sufficiat ad confirmationem patrum fidei)». Все это, по Флавиану может показать, как происходило дело на соборе. Все собрались вдруг, в один день, произошло замешательство. Оправдали виновного, осудили невинного, который ни в чем не погрешил против авторитета св. отцов.

После несправедливого осуждения, «когда я апеллировал к трону апостольской кафедры князя апостолов ап. Петра, и ко всему, находящемуся под ведением вашей святости, блаженному собору, тотчас

меня окружило множество воинов, и когда я хотел прибегнуть к святому алтарю, не позволили мне, но пытались вывести из церкви; произошел весьма сильный шум, и я едва мог убежать к одному месту в церкви и там скрыться с теми, которые были со мною; но я окружен был стражей, чтобы я не мог донести вам о всех причиненных мне обидах.

Итак, прошу ваше святейшество не успокаиваться на том, что относительно меня постановлено по неразумному и злобному замыслу ²⁸², так как не предшествовало никаких обстоятельств, которые могли бы привести меня на скамью подсудимых, но прошу восстать на защиту православной веры, которая подвергается опасности от странно мыслящих (*quae quadam libidine deperiit*); потом, по причине извращения церковных постановлений, написать послания народу, который превосходит числом ²⁸³, христоробивому императору, клиру святой константинопольской церкви и благочестивейшим монахам, а также Ювеналию, епископу иерусалимскому, и Фалассию кесарийскому, также Стефану ефесскому, и Евсевию анкирскому, и Киру афросидийскому, и прочим святым епископам, которые дали согласие на несправедливый приговор против меня Диоскору, который как бы держал первенство власти на святом соборе в Ефесе; равным образом, написать определение, какое вам Бог на душу положит, чтобы составилась соединенный собор отцов как запада, так и востока, и всюду была проповедуема одинаковая вера, которая подтверждается постановлениями св. отцов, и чтобы было уничтожено и отменено все, что было сделано худо и во мраке, как бы ради забавы, и тем принести врачевание этой ужасной раны, которая медленно распространилась уже почти по всей вселенной. Епископов, которые подписали неправый приговор, будучи вынуждены великим насилием, весьма немного; гораздо больше тех епископов, которые не согласились с этим неправым делом, что видно из послания к вашему блаженству».

«Святому и блаженнейшему отцу и архиепископу Льву Евсевий малый.

От самого начала апостольский трон имел обыкновение ²⁸⁴ защищать обиженных и помогать тем, которые впадают в неизбежные злоумышления, и воздвигать лежащих долу, по мере возможности, ибо вы сострадание имеете ко всем человекам ²⁸⁵. Причина этого та, что вы имеете здравый смысл, ненарушимую веру в Господа нашего Иисуса Христа и нелицемерную любовь ко всей братии и ко всем христианам ²⁸⁶. Я, угнетенный, прибегаю к вам, ища разрешения от зол, которым я подвергся.

Несколько месяцев тому назад появился пресвитер и архимандрит

константинопольского монастыря, который мудрствует против церковных догматов и отвращает многих братьев от православной веры, а я подумал, что могу подвергнуться опасности, если буду смотреть на это сквозь пальцы. Я подал Флавиану и другим, бывшим в Константинополе благочестивым епископам, заявление. Здесь я обвинил Евтихия в том, что он отвратился от установления и учений св. отцов и всех обвинял в отпадении от правой веры и преподавал учение, несогласное с канонами; и я просил, чтобы Евтихий ответил на мое обвинение. Когда Евтихий явился на собор, то он изложил свое учение епископам. Последние нашли его неправомыслящим и лишили сана и достоинства. Это, я думаю, известно вашему святейшеству, как видно из вашего послания к благочестивейшему еп. Флавиану. Когда с Евтихием было поступлено таким образом, то вдруг оказалось, что, по повелению благочестивейших императоров, как знает ваше блаженство, должно было собраться собору в Ефесской митрополии. По прибытии туда ваших легатов, ожидали прибытия вышеупомянутого Евтихия. Евтихий обвинил в своем прощении благочестивейшего Флавиана, в чем ему вздумалось. Когда Флавиан просил допустить меня на собор, что по вышеупомянутой причине было необходимо, то Диоскор, все время действующий согласно с Евтихием, отказал в этом, имея на своей стороне посланных от императора, которые приказали заключить меня в церкви, где происходил собор. Они имели множество солдат, которые были введены внутрь с обнаженными мечами, угрожая епископам, рассуждавшим православно. Вышеупомянутый Диоскор приказал ввести множество неопытных мирян, которые препятствовали говорить православным епископам; а некоторым православным епископам угрожал, что бросит их в море, если будут противоречить его неблагоприятным постановлениям. Мне не позволено было стать у дверей, где происходил собор. Итак, рассмотрите, справедливейшие отцы, что против меня делалось ²⁸⁷. Меня не только не пустили на собор и запретили отвечать, но заключили под стражу, меня, который избличил Нестория неправомыслящего, меня, который охранял веру 318 отцов и следовал по стопам вселенского собора, который был недавно в Ефесе, и был верен всем постановлениям (praeseptis) блаженной памяти епископа Кирилла. Подавая настоящее прошение, я умоляю, касаясь колен ваших, несправедливое осуждение меня благочестивейшим епископом Диоскором и решение тех, которые вынужденно согласились с его желанием, провозгласить не имеющим значения и возратить мне епископский сан и общение с вами. Получив это, я буду благодарить Господа нашего Управителя и Спасителя Христа за вас, благочестивейшие отцы». И

другую рукою: «Евсевий малый, епископ дорилейский, послал прошение (libellos) чрез благочестивейшего пресвитера Хрисиппа и диакона Константина, подписав свою рукою».

Евсевий остается бурным в преследовании своих целей – таким же, каким он был, когда он остановил в церкви Нестория. Он настаивает, чтобы ему возвратили епископский сан. В личности Флавиана, напротив, личный элемент отступает на задний план.

Лев В. употребил все возможные усилия, чтобы изменить ход дел на востоке. Он понимал, что прямой протест не будет иметь силы, что на Феодосия можно действовать только через западного императора. Поэтому, встретившись с последним в базилике, он на коленях умолял его принять участие в церковных делах на востоке. Однако, и авторитет императора не помог. Феодосий твердил свое, что дела прекрасно устроены. Неизвестно, сколько бы продолжалось это неопределенное положение. Но вмешалось непредвиденное обстоятельство. Феодосий упал с лошади во время охоты и умер. Его сестра и наследница Пульхерия, бывшая с ним в натянутых отношениях, выбрала себе в супруги Маркиана.

Новое царствование принесло для церкви благоприятные перемены. Благоговейное уважение к памяти Флавиана, скончавшегося в ссылке, выразилось перенесением его останков в Константинополь в храм св. апостолов. Скоро начались сношения с Римом. Епископы, осуждавшие ефесские деяния, стали вступать в общение с папою. Диоскор пытался поднять Александрию против императора, но неудачно, так что правительство не сочло нужным делать из него политического мученика.

В это время особенное значение имел «τόμῶνισμος» Льва В., послание Флавиану (ер. 28), начинающееся словами: «Lectis dilectionis tuae litteris». Это послание стало знаменем православия на востоке и не менее высоко оценено было и на западе (галльские епископы посылали папе копию с этого послания с просьбою – сверить копию с подлинником); а для монофиситов «томос» сделался предметом ненависти навсегда. Наиболее важные места в этом памятнике следующие ²⁸⁸.

1 *Сар.* 5. Не полезно во спасение и одинаково опасно – признавать во Христе Иисусе или только Бога без человека, или только человека без Бога.

2. Отрицать истинную плоть значит отрицать и страдание во плоти. (А это значит отрицать действительность нашего спасения).

3. Кафолическая церковь живет тою верою, её преуспеяние держится на том убеждении, что во Христе Иисусе нельзя исповедывать ни человечества без истинного божества, ни божества без истинного

человечества. Quia catholica ecclesia hac fide vivit, hac proficit, ut in Christo Jesu nec sine vera divinitate humanitas nec sine vera credatur humanitate divinitas.

4. *Сap. 3.* Таким образом, с сохранением свойств той и другой природы и сущности и при сочетании их в одно лицо, воспринято величием униженное, могуществом немощное, вечностью смертное. Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae, et in unam coeunte personam, suscepta est a maiestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas. Σωζομικρον;μένης τομικρον;ίνυpsilon;v τής ιδιότητομικρον;ς έκατεpsilon;ρας φύσεpsilon;ως, και εpsilon;ίς έν πρόσωπομικρον;v συεpsilon;νιομικρον;ύσης, άνεεpsilon;λήφθη ύπομικρον; μέν τής θεεpsilon;ότητομικρον;ς ή ταεεpsilon;ινότης, upsilon;πό δέ τής δυεεpsilon;νάεεpsilon;ως τομικρον; αδυεεpsilon;νάτομικρον;v, ύπό τομικρον;upsilon; αθανάτομικρον;upsilon; τομικρον; θνητόν.

5. Для нашего искупления требовалось (congruebat, ύλαρχομικρον;v άρμόδιομικρον;v) (как высокоцелесообразное), чтобы один и тот же посредник между Богом и человеком, человек Христос Иисус, и умереть мог по одной стороне, и умереть не мог по другой стороне. Ut – – et mori posset ex uno et mori non posset ex altero.

6. Итак, в целостной и совершенной природе истинного человека родился истинный Бог, весь в Своем, весь в нашем. In integra (κεεpsilon;ραία) ergo veri hominis perfectaue natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris (ομικρον;λομικρον;ς εpsilon;v τομικρον;ίς έαυεεpsilon;τομικρον;ύ και ομικρον;λομικρον;ς έν τομικρον;ίς ήμών).

7. Он воспринял образ раба без скверны греха, возвышая человеческое, не умаляя божеского. Assumpsit formam servi sine sorde peccati, humana augens, divina non minuens (και τομικρον; ανθρωπινομικρον;v αυεpsilon;ξων και τομικρον; θεεεpsilon;ιομικρον;v ομικρον;upsilon; μεεpsilon;ίων).

8. (*Сap. 2*). Премудрость создала Себе дом, Слово стало плотию и обитало между нами. Et aedificante sibi sapientia domum, Verbum caro factum est.

9. Итак, Тот, Кто, пребывая во образе Бога, создал человека, Он же самый во образе раба соделался человеком. Proinde qui manens in forma Dei fecit hominem, idem in forma servi factus est homo. Ибо та и другая природа удерживает свое свойство без всякого ущерба. Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura.

10. *Сap. 4.* Таким образом, приходит в этот дольний мир Сын Божий, нисходя с небесного престола, не отлучаясь от славы Отца, рождается новым способом, новым рождением.

11. Новым способом, потому что невидимый в Своем стал видимым в нашем, неместимый благоволил вместиться, сущий прежде времен начал быть во времени, – бесстрастный Бог не возгнушался соделаться способным страдать человеком, бессмертный подвергнуться закону смерти.

12. Ибо Тот, Кто есть истинный Бог, Тот же есть истинный человек. Qui enim verus est Deus, idem verus est homo.

13. И ни малейшей неправды нет в этом единении, так как совместно существуют и смирение человека, и величие Божества. Et nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem sunt et humilitas hominis et altitudo deitatis. Καί ψepsilon;ύdelta;omicron;ς omicron;upsilon;δέν έν ταύτη epsilon;νώσepsilon;ι upsilon;γχάνepsilon;ι, έν όσω τα sigma;upsilon;ναμφότεpsilon;ρα mu;epsilon;ι' άλλήλων epsilon;στι, καί to;omicron;ύ άνθρώποmicron;upsilon; to;omicron; ταepsilon;ιόνν καί τής θεpsilon;ότηto;omicron;ς to;omicron; μέepsilon;theta;omicron;ς.

14. Та и другая форма действует в общении с другою так, как ей свойственно, – именно, Слово производит то, что свойственно Слову, и плоть выполняет то, что свойственно плоти. Agit (epsilon;vepsilon;rho;epsilon;ι) enim utraque forma (mu;omicron;rho;φή) cum alterius communiōne quod proprium est; Verbo scilicet operante (χa;epsilon;rho;alpha;omicron;mu;omicron;upsilon;) quod Verbi est, et carne exsequente (έk;epsilon;lambda;omicron;upsilon;vto;omicron;ς) quod carnis est.

15. Одно из них блистает чудесами, другое подвергается унижениям. Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis.

16. Но – еще и еще повторю – один и тот же есть истинно Сын Божий и истинно Сын человеческий.

17. Что рождается плоть – это есть обнаружение человеческой природы; что рождает Дева – это доказывает божественное могущество. Nativitas carnis manifestatio est humanae naturae; partus virginis divinae est virtutis indicium.

18. Смиренные пелены показывают младенчество дитяти; лики ангелов возвещают величие Всевышнего. Infantia parvuli ostenditur humilitate sunarum; magnitudo Altissimi declaratur vocibus angelorum.

19. Алкать, жаждать, утомляться и спать, очевидно, свойственно человеку. Esurire, sitire, lassescere atque dormire evidenter humanum est. Но пять тысяч человек насытить пятью хлебами, но самарянке подать воду живую, но ходить непогружающимися стопами по поверхности (supra dorsum) моря, но заставить улечься вздымающиеся волны, запретить буре, без сомнения, свойственно Богу (sine ambiguitate divinum est).

20. И чтобы не говорить многого, как не одной и той же природе свойственно плакать от чувства жалости об умершем друге и властным словом вызвать его опять к жизни из четверодневного гроба; или висеть на древе и, обратив свет в ночь, заставить содрогнуться все стихии,

21. так не одной и той же природе свойственно говорить: «Я и Отец одно», и говорить: «Отец Мой больше Меня» (Ин.10:30, 14:28).

22. Ибо хотя в Господе И. Христе одно лицо Богочеловека, однако иное в Нем является источником общего тому и другому уничтожения, и иное – общей тому и другому славы. Quamvis enim in Domino Jesu Christo Dei et hominis una persona sit, aliud tamen est unde in utroque communis est contumelia, aliud unde communis est gloria.

23. От нашего (в Нем естества) у Него меньшее Отца человечество; от Отца у Него – равное с Отцом божество. De nostro enim illi est minor Patre humanitas; de Patre illi est aequalis cum Patre divinitas.

24. *Сар. 5.* Вследствие этого-то единства лица, мыслимого в той и другой природе (propter hanc ergo unitatem personae in utraque natura intelligendam), и говорится, с одной стороны, что Сын человеческий сошел с неба, тогда как (собственно) Сын Божий воспринял плоть от той Девы, от которой Он родился; и с другой стороны, можно сказать, что Сын Божий распят и погребен, хотя и распятие и погребение претерпел Он не в божестве самом, по которому Единородный совечен Отцу и единосущен, но в немощи нашей природы.

25. (Коснувшись чудес Христа по воскресении и Его явления ученикам, Лев указывает цель их): чтобы мы познали, что в Нем нераздельно пребывает свойство божеской природы и человеческой. Ut agnosceretur in eo proprietates divinae humanaeque naturae individua permanere.

Лев обладал сильным ораторским дарованием, сложившимся под влиянием чтения Августина и Амвросия медиоланского, которого признают первоклассным оратором. В ораторском изложении догмата заключается одно из высоких достоинств этого памятника. Лев В. с успехом пользуется эффектами латинской речи, с мастерством выбирает из однородных слов наиболее точные и отвечающие мысли данного места, с чрезвычайною чуткостью распределяет равномерно между различными сторонами догмата логические ударения²⁸⁹. Это имело высокое значение в особенности в такую эпоху, когда всякая односторонность в указании евангельских фактов возбуждала подозрения в неправославии.

Антиохийское изложение веры и «τόμῳ τῆς πίστεως» Льва В. относятся друг к другу, как нормальный план и его художественное выполнение. Лев

В. является посредником между антиохийским богословием и александрийским и дает гармоническое сочетание лучших результатов того и другого. В Антиохии выдвигали активность человечества слишком энергично, в Александрии – напротив – оставляли эту сторону на втором плане. Лев разъясняет, что человеческая природа во Христе есть реальная, живая со всеми своими свойствами; что человечество остается в Нем неизменным до самой смерти, и после воскресения Христос является с человеческой плотью. Человечество в Нем не только есть: оно живет, действует (§ 9, 14), Христос, есть совершенный человек (§ 5) с истинно личной полнотой жизни. Александрийское богословие ударило с особенною силою на единство лица Христа и на то, что божество – наиболее действенная, преимущественная сторона в Богочеловеке. Лев В. излагает, что во Христе действовали оба естества, – преимущественная же активность принадлежала божеству (§ 14). И нужно все усилия употребить для того, чтобы представить единство лица, и двойственность Его природ, как нечто высоко правдивое. Разорвав это единство, или преувеличив меру действия того или другого естества, получим неправду: Христос не мог бы в таком случае сказать о Себе всего того, что Он сказал. – Это настойчивое требование высочайшей правдивости всех изречений Христа представляет уместное возражение против крайности теории «икономии», которую неумеренно пользовались некоторые экзегеты.

Установив, что и божеская и человеческая природа во Христе сохраняют полноту своих свойств и выражают себя в соответственных действиях, Лев В. на фактах евангельской истории показывает, как «одна из сторон Христа блистала чудесами, а другая подлежала уничижению». С пониманием истинного богослова следит он обнаружения этого двойства природ на протяжении всей евангельской истории, показывая, как человеческая природа во Христе все интенсивнее и полнее заверяет себя во Христе. От фактов чисто внешних (объективное засвидетельствование) (§ 18) Лев В. вводит нас в сферу субъективного, и здесь из области органических обнаружений (§ 19) переходит к самому центру субъективности, к жизни чувства (§ 20), и, наконец, показывает, что и в самом тайнике личной жизни – в самосознании человечество Христово засвидетельствовано (§ 21).

Со стороны сухо догматической, конечно, послание Льва ни в каком отношении не ново. Истинное единство лица – *personae* – вот что объединяет, по Льву, во Христе две стороны Его. На востоке уже, кроме «*πρωτικρον;σωλομικρον;ν*», знали и единство «*υpsilon;ῥόστας*» – понятие более энергичное, чем *πρωτικρον;σωλομικρον;ν* (*subsistentia* на западе не

употреблялось). Выражениями: unus et idem, unum et aliud, уже пользовались на востоке (Григорий Богослов: ἄλλομικρον; μέν και ἄλλομικρον; τά ἐξ ὧν Σωτήρ, omicron;upsilon;к ἄλλομικρον;ς δέ και ἄλλομικρον;ς). На западе подле «natura et substantia» еще есть лишь ораторская, а не философская «forma».

Но догматически широкое изложение составляется не из одних только логических величин, как картина слагается не из одних только правильных контуров, но и из гармоничного сочетания света и теней. История знает, что неправославный колорит принимали (иногда догматические формулы) просто потому, что мыслям в существе православным дано преобладание над их дополняющими, за чем укрывалась задняя мысль еретиков. У Льва и идея единства, и идея двойства, выражена с замечательною гармоничностью. Определения Христа как Бога и как человека сменяют друг друга стройной чередой.

В данную эпоху богословская мнительность возбуждена была до того болезненного напряжения, что можно было, высказывая мысли совершенно православные, навлечь на себя подозрение в неправославии со стороны людей вполне православных. Родился плотию, как человек, родился от Девы, как Бог; крещен от Иоанна по человечеству, свидетельствован Отцом, как Бог; алкал в пустыне, как человек, как Бог, победил диавола; умер на кресте, как человек, воскресил умерших святых, как Бог. Это энергичное и постоянное упоминание о двух естествах многим казалось их рассечением, μερσιον;ριζερσιον;iv: это значит отдельно полагать Бога, и отдельно человека. Поэтому весьма целесообразно в данную пору было иногда и умалчивать об этом различии естеств.

Лев В. в словах: «в целой и совершенной природе человека родился истинный Бог, весь в Своем и весь в нашем», дал весьма счастливое выражение той мысли, которая составляет лучшее достояние богословской антиохийской школы. Высокое значение этой цельности человечества во Христе, при Его единстве, как единого Лица – Богочеловека, не только в смысле целесообразности соответственно с условиями нашего искупления, но и по стороне чисто христологической, чисто богословской, указано весьма энергично. «Тот, кто есть истинный Бог, Он же есть и истинный человек; и ни малейшей лжи нет в этом единстве, nullum est in hac unitate mendacium, так как совместно существуют и смирение человека, и величие Божества».

В самом деле, по основоположному и самому первичному представлению о Христе, как истинном Боге, мы должны представлять это

единство, как высочайше правдивое. Ни малейшей фальши, mendacium, не может быть в этой богочеловеческой жизни, каждое слово Христа мы должны понимать, как совершенную истину, и каждое Его духовное обнаружение – как чистую правду. Но разорвите это личное единство, и в этом сочетании двух половин личных опытов Христа, как только ослаблено будет единство Его «Я», – окажется неправда. Но с другой стороны, преувеличьте это единство, низведите человечество до его minimum, как это делает Евтихий, и получится опять-таки ложь. Этот протест против mendacium составляет святую, высоконравственную черту в послании Льва В.; осторожно, мягкой рукою, но твердо, делает он корректив против той теории икономии, которую на востоке пользовались слишком часто, почти злоупотребляя ею, и которая и самое смирение человека хотела объяснять с точки зрения величия Божества. Целая половина выражений Христа о Самом Себе изображает Его как человека. Но всякое слово Его есть высокая, абсолютная правда. Следовательно, Его человеческая природа, полная, целостная, должна неизменно существовать. Всякое смиренное изречение или обнаружение жизни Христа исходит именно из этой стороны существа Его, принадлежит именно ей и ее характеризует. «Одна из Его сторон блистает чудесами, другая подвергается уничижению. Хотя во Христе одно лицо, однако же одна из сторон Его есть источник общего для обеих уничижения, другая – общей для обеих славы».

Лев В. твердо различает между этими двумя сторонами; он в целом ряде фактов на протяжении всей евангельской истории усматривает обнаружение этого двойства природ; он указывает эти факты с чутьем высокого догматиста и художника. Их хронологической последовательности на пространстве от рождества до воскресения отвечает постепенный подъем их догматической значимости, как свидетельства о двойстве природ в их личном единении: все интенсивнее заверяет себя во Христе Его человечество, и все глубже сказывается его единение с божеством. Детские пелены и голоса ангелов, крещение на Иордане и свидетельство Отца – это засвидетельствование чисто объективное, чисто внешнее. Тайна личного сознания Христа для нас еще закрыта. Мы ближе подходим к ней, вступаем в сферу субъективного, когда Он обрисовывается перед нами с одной стороны – как алчущий, жаждущий, с другой стороны – как чудотворец.

Этот субъективный элемент доходит до своего высшего проявления, когда мы видим, что Он плачет от жалости об умершем друге и затем повелевающим словом возвращает его к жизни. Именно здесь лежит

пробный камень для толкования в смысле икономии. Здесь чистое κατ' ομολογίας; ἰκομολογίας; νομολογίας; μίαν сказало бы фальшью. Область наших знаний, нашей мысли, объективная область. Мы можем не высказать всего их объема, не входя в противоречие с нравственной стороной своего характера. Но сфера чувства – субъективнейшая, внутреннейшая область обнаружений нашего духа; это, так сказать, святыня искренности. Наши нравственные мотивы налагают иногда на нас обязанность – не обнаруживать нашего действительного чувства, но они никогда не могут обязывать нас к обнаружению несуществующего чувства. Слезы при гробе Лазаря имеют, таким образом, высокое доказательное значение. Если в более объективной области мышления икономическое приспособление можно допустить без затруднения (Ин.5:5–6, 11:3–4), то высоко субъективный характер чувства непременно отличается искренностью: всякие положительные accommodations в этой области отзывались бы неправдой. Неискренняя эмоция, напускное проявление чувства отталкивает как поцелуй Иуды. Христос, плачущий пред гробом Лазаря, проявил Свое чувство, Он в эту минуту был так человечен, что вызывает замечания: «Смотри, как Он любил его!». «Ἐδάκρυσεν; ὀρσεν; νομολογίας; Ἰησομολογίας; ὕψι;» (Ин.11:35). Этот самый краткий стих Нового Завета так содержательно категоричен, что, очевидно, здесь – если бы он и не был окружен такими знаменательными словами, как «*Иисус – восскорбел духом, и возмутился*» (33: ἔρσεν; νερσεν; βριμῆσ ατομολογίας; τῷ πνερσεν; ὕματι καὶ ερσεν; τάραξερσεν; νερσεν; ἄψιρσεν; τομολογίας; ν), «*Иисус же, опять скорбя внутренно, приходит ко гробу*» (38: πάλι νερσεν; μβριμολογίας; ὕπερσεν; νομολογίας; ερσεν; νερσεν; ἄψιρσεν; τῷ), – может быть речь о факте, а не об икономии. Обнаружение божества, к тому же, так быстро следует за этим человеческим проявлением, что решительно непонятна цель подобной икономии, этого конфликта с нравственным требованием искренности чувства.

Этот ряд фактов, прерванный на минуту проявлениями божества и человечества в событиях, сопровождавших распятие Христа, завершается двумя изречениями Христа, в которых цельно выражена сущность Его самосознания: «*Я и Отец – одно*» (Ин.10:30), и «*Отец Мой – больше Меня*» (Ин.15:28). Здесь мы поставлены перед самым центральным пунктом всякой духовной жизни, – и здесь, в глубинах самосознания, находим человечество Христово засвидетельствованным.

Итак – оно высоко-исторический факт, но факт постоянно заявляющий о себе совместно с личным единением Богочеловека, потому что та же самая цепь фактов, которая чем далее, тем сильнее заявляет о

действительности человечества, в таком же crescendo свидетельствует и о глубине его единения с божеством. Чувство утомления стоит к единому божескому Лицу в отношении более тесном, чем пелены дитяти. А эта внутренняя эмоция при гробе Лазаря, это сознание: «Отец Мой больше Меня», показывает, как полно человечество Христово может определять собою всю Его личную жизнь, как глубоко оно отпечатлевается на Его самосознании.

Если ипостась или лицо есть форма духовной жизни Богочеловека, Его самосознание, Его «Я», то Его природы дают содержание этой жизни, составляют Его сознание, и мы видим, что это самосознание гармонично определяется содержанием обеих половин сознания, не только божеской, но и человеческой. Мы видим, что божество и человечество с их свойствами представляют не инертные величины, изолированные друг от друга, живущие в своей особности, или соприкасающиеся между собою в одном пункте; жизнь божественная и жизнь человеческая во Христе – это не две линии, проходящие раздельно и скрещивающиеся лишь где-то в вершине, в пункте лица; это линии, сплетающиеся в одну жизнь; это величины, постоянно взаимодействующие, может быть, подобно тому, как различные элементы обычного человеческого сознания реагируют друг на друга и в совокупности определяют собою личное самосознание человека.

Agit utraque forma, – говорит Лев В., – cum alterius communione quod proprium est. «Производя то, что ей свойственно, каждая природа действует, однако же, в общении с другою». В одном лице Богочеловека смирение человека и величие божества существуют совместно, *invisem sunt*, – или, как выражается здесь греческий перевод, в единственном месте живописнее, чем подлинник: τὰ σιγψιλον;ναμφοτεψιλον;ρα μεψιλον;τ' ἄλλήλων, т. е., до буквы: «сооба друг с другом». В этих словах указана высочайшая цель всякого воспроизведения личной жизни Христа, православно-догматического, истинно-исторического, высокохудожественного. Нужно уловить именно это личное взаимодействие двух природ. Нужно и в терновом венце показать Бога, и в свете Фавора, и в славе воскресения – усмотреть человека. Нужно, так сказать, самое человечество Христово мыслить истинно божественным, насквозь просветленным Его божеством; и с другой стороны – представлять самое божество Его глубоко человеческим, в матовых тонах истинно человеческой природы, как тихий свет святой славы Отца, как φῶς ἱλαρόν. Что в этом последнем постулате нет ничего странного, достаточно указать лишь на слова Самого Христа (Ин.5:22, 27): «Ибо Отец и не судит никого; но всякий суд отдал Сыну. – И дал Ему власть

производить и суд, потому что Он есть Сын человеческий».

Таким образом, Лев В. представляет личную жизнь Богочеловека подобно гармонично настроенному инструменту. Каждая струна имеет свой специфический тон, именно ей свойственный; когда мы его слышим, он из нее исходит, это её вибрации мы ощущаем. Но, вместе с тем, ни одного тона струны мы не слышим изолированно, как чистое solo, в его полном одиночестве, потому что на каждый звук каждой струны и все другие струны отвечают целым аккордом частичных, им свойственных колебаний, целым ассонансом своих тонов, созвучных, сочувственных тону основному. Так гармония, не поглощая индивидуальных тонов, сглаживает, что было бы в них резкого, и дорисовывает, что в них (есть) характеристично изящного. Так во Христе божество освящало и облистало своими лучами чистое движение неповрежденно цельной человеческой природы, и наша чистая природа отзывалась всем, что было в ней светлого, нравственного, глубокого, на каждое мановение божественной мысли, воли и чувства.

Вот, таким образом, содержание того τόμος;с Λέος;ντος;с, того догматического послания Lectis dilectionis tuae litteris, которое осталось навсегда в памяти церкви и так долго было живым фактором в её истории.

Против этого послания возражают протестанты; но то, что они говорят против него, имеет отношение и к Халкидонскому собору. В послании Льва они усматривают понятия, соединяющие несоединимое. Но и Лев В. не стоял выше человеческих слабостей: он рассуждает так, как доступно было для человеческой мысли. Монофиситский мир, критикуя послание, обращал особенное внимание на антиохийский элемент томоса и, желая восстановить истину, предполагал, что изложение Льва испорчено Феодоритом. Этот удар можно объяснить тем, что возражающие сами не стояли на той высоте, на какой нужно стоять.

Но нужно признать, что послание Льва В. имеет свои недостатки. Значение послания было чрезвычайно высоко: однако, только рьяному католику свойственно утверждать, что Лев В. спасал им всю восточную церковь даже помимо её воли ²⁹⁰. Несомненно, послание не так высоко, как думал о нем сам папа. На западе высокого богословствования не было. При этом сам папа даже не считал нужным ознакомиться с историей споров на востоке.

Когда разгорается спор между математиками, то лицо, находящееся в положении третейского судьи, добиваясь того, чтобы соглашение достигло успешных результатов, должно мирить только тем, что может служить к

примирению, должно пользоваться общими для обеих сторон положениями, должно считаться, напр., с терминами и знаками сложения или умножения, выражающими понятие увеличения. Если бы, пытаясь заменить эти термины другими выражениями, он ввел лишь термин увеличения, причем оставалось бы неизвестным, будет ли это увеличение сложением или умножением, то спор затруднился бы.

Но Лев так и поступил. Он стоял на почве Слова Божия, где (позже установленные) человеческие термины неизвестны. Кроме того, не имея основательного знакомства с греческим языком, он затруднялся замещать греческие термины соответствующими латинскими. Он употребляет термин «*una persona*»; но считался ли этот термин равносильным греческому «*epsilon;̄ν πρόσωλονιcron;v*», неизвестно. Во всяком случае, обе стороны не придавали цены употреблению этих выражений, и оба они были в ходу в том смысле, что не два лица во Христе. Необходимо было, чтобы спорящие согласились понимать его в смысле *μία upsilon;̄ πρότασιc.* Но при этом следует помнить, что Лев В. знает еще два естества: «*in duabus naturis unus*». Это могло служить источником недоразумений. Он пользуется выражением *forma* (образ, *μοιcron;ρφή*, Флп.2:6–7): «та и другая форма действует». Так как слово «*forma*» – термин сам по себе недостаточно определенный, то богословы должны были принять на свою ответственность его смысл в послании, и подобно тому, как в математике увеличение можно понимать или через сложение, или через умножение, так и здесь: если будут читать послание монофиситы, то под словом *utraque forma* – будут понимать лица; православные будут понимать его по-своему. Положение было неопределенное, но было очевидно, что каждый будет читать только по своему разумению, и от этого спор еще более усилится.

В этом отношении послание походит на матовое полупрозрачное стекло, принимающее окраску от того предмета, на который оно положено. Когда читал его православный, оно принимало православный характер, а предубежденный монофисит видел в нем несторианство. Это зависело от того, что Лев попытался обойтись без спорных терминов. Вышло нечто похожее на математика, который вздумал бы решать и объяснять сложную теорему, не употребляя специальных терминов – вычитания и деления, извлечения корня и т. п., но в то же время предложил бы решение правильное. Понятно, что у него трудно было бы отличить деление от вычитания и т. п., и открывался бы простор для перетолкования его действий. То же получилось и в послании Льва.

Главное же, истинное достоинство и значение послания зависело от

лица самого Льва; то же послание, но написанное другим лицом, не имело бы такого успеха, при всех, даже больших талантах. Церковное положение Льва было очень важно. Римская империя, хотя и считалась единою, но, в сущности, она была разделена на две половины – западную и восточную. Для этой последней Феодосий II был истинным посещением Божиим и загадкою для истории ²⁹¹. Это существо, наделенное скудными духовными дарованиями, наделало много зла империи: начав царствование со слабой поддержки Нестория, он кончает защитою разбойничьего собора, верит в Диоскора, как в величайший богословский авторитет, развязывает руки для хозяйствования монофиситов. Все, поддерживавшие православных, начинают чувствовать, что, по милости императора, они находятся на кратере, новый патриарх не имеет под собою почвы и дрожит, а патриций Флорентий и богословы (в 449 г.) ждут, что за каждое возвещаемое ими слово истины придется считаться, и всегда боятся говорить откровенно. Флавиан был человек слабой энергии и не мог доводить дела до конца. Припомним положение Флавиана: относительно его действительного православия не могло быть сомнения, но своим положением на Константинопольском соборе он был вынужден к тому, чтобы, будучи защитником православия, утвердить «μία φύσις τομικρον;upsilon; Θερpsilon;omicron;upsilon; Λόγomicron;upsilon; σερpsilon;σαρκωμένη» – выражение неудачное. Прекрасная сторона томоса Льва заключается в том, что он выражается строго православно. Чувствуя себя твердо, он режет слова напрямик, не затрудняется в самых энергичных выражениях, напр.: «всецел в Своем, всецел в нашем». Он жил в такую эпоху, когда целые соборы признавали, что говорить о двух естествах во Христе значит полагать, что во Христе человечество отделено от божества. Несмотря на это, он имел мужество заявить, что нельзя исповедывать во Христе ни человечества без истинного божества, ни божества без истинного человечества.

Четвертый вселенский собор

Когда сделалось известным послание Льва В. на востоке, то все поникшее оживилось, почувствовав новое веяние, и, поэтому, высокое положение этого «томоса» вполне заслужено. Но и эта сторона дела не обошлась без отрицательных результатов: важное значение послания Льва подняло его собственное самочувствие.

Лев прежде ходатайствовал о созвании вселенского собора в Италии. Но когда император решил созвать и этот вселенский собор на востоке, то Лев отнесся к этому с неудовольствием. Он находил, что, созвание вселенского собора в это время было затруднительно²⁹² и не представляло особенной нужды, так как подписанием томоса достаточно утверждено православие восточных епископов. Тем не менее собор состоялся, и папа отправил на него своих легатов. Представителями италийских отцов были: Пасхасин, еп. лилибейский в Сицилии, и Лукентий, еп. аскульский в Пицене, представителем собственно папы – пресвитер Бонифатий.

Собор назначен был на 1 сентября в Никее, но перенесен в Халкидон, ближе к Константинополю, и был открыт 8 октября в понедельник. Римские легаты, опасаясь волнений монофиситов, не хотели отправиться на собор, если там не будет императора. Так как император не мог отлучиться далеко от Константинополя, ввиду военных действий против гуннов, то отцов просили перейти в Халкидон. Те же военные осложнения помешали открыть собор 1 сентября.

Лицо императора (который лично присутствовал лишь на VI заседании 25 октября) представляли его уполномоченные из министерства (*judices*, *omicron;i* ἄρχοmicron;vtepsilon;ς) и сената. Они были внешними руководителями хода соборных совещаний; они наблюдали за порядком постановки вопросов и за ходом ответов, и выполнили свои обязанности с честью для светских лиц. Они не были заинтересованы ни той, ни другой партией; благодаря им была отклонена попытка кончить дело полумерою: их настойчивость заставила отцов точно и ясно изложить христологическое учение. Присутствие их было необходимо и потому, что они развязали некоторые страшливые совести и успокоили тех отцов, которые были запуганы.

Вселенский собор имел свои заседания в храме св. Евфимии, именно в *epsilon;kkλησία* (т. е. в самом храме), тогда как рака св. Евфимии находилась в отдельном здании (*omicron; epsilon;upsilon;κτήριomicron;v, oratorium*, небольшая церковь, или часовня). Посредине, пред солею,

заседали представители императора, справа и слева от них сидели вдоль стен отцы собора. Левую сторону занимали: легаты римского епископа, за ними – Анатолий константинопольский, Максим антиохийский, Фалассий Кесарии каппадокийской, Стефан ефесский, т. е. епископы востока (кроме Палестины), Азии, Понта и Фракии. С правой стороны заседали: Диоскор александрийский, Ювеналий иерусалимский, представитель Анастасия фессалоникского – Квинтилл ираклийский, т. е. епископы Египта, Палестины и восточного Иллирика.

Диоскор не мог ожидать для себя от собора ничего благоприятного. Он хорошо понимал, что течение политических дел изменилось, что император Маркиан не Феодосий II. Он опасался неблагоприятного для себя исхода в особенности потому, что пытался произвести в Александрии возмущение против Маркиана, и эта попытка ему не удалась²⁹³.

Диоскор, однако, прекрасно понимал, что если и возможно для него спасенье, то только от светской власти. Он думал, что, по крайней мере, во имя императора Феодосия отнесутся лучше к тому, что было постановлено при нем. Случилось, однако, далеко не то.

Лишь только собор был открыт, римские легаты открыто заявили, что не сядут до тех пор, пока не будет удален Диоскор; в противном случае пусть им возвратят грамоты, и они уедут обратно в Рим. Таким образом, легаты папы действовали круто и несправедливо, – требовали осуждения Диоскора прежде суда над ним. Светские сановники не могли согласиться с таким требованием легатов и принялись защищать Диоскора. Поэтому легатам пришлось указывать на действительные вины Диоскора, и тогда они выступили с чисто римскими претензиями: они заявили, что Диоскор предвосхитил себе власть, созвав собор без соизволения на то папы и заняв на нем председательское место, чего не должно было быть. Но заявления эти, очевидно, были несправедливы, так как известно, что сам папа Лев согласился на созвание собора в Ефесе (449 г.). Виновность Диоскора в ефесских деяниях, однако, ясно ставила его в положение ответчика; а так как положение ответчика и судьи в одном лице не совместимо, то архонты согласились с требованием легатов и просили Диоскора оставить свое место и перейти на середину.

Так как **Диоскор** был обвиняем (в прощении Евсевия дорилейского) во всем том, что произошло на Ефесском соборе, то посему и было приступлено к чтению деяний этого собора. Деяния эти представляли огромный свиток, ибо в состав их входили деяния Константинопольского собора Флавианова, протест со стороны Евтихия и его приверженцев, проверка их показаний и разбор их в светском суде. Чтение этих деяний и

составляло предмет первого заседания Халкидонского собора, затянувшегося очень долго и окончившегося при свечах.

Диоскор вел свою роль с большим умением. Он понял, где сильная сторона и где слабая. Поэтому он и не защищался в слабых пунктах. Он разбил всех своих недругов, защищаясь на двух положениях: на том а) что он действовал согласно с волею императора Феодосия, и б) председательствовал на соборе не единолично. Это обстоятельство впутывало и других епископов в особенности Фалассия кесарие-каппадокийского, которого роль в этом деле оказалась не блистательною: он был орудием Диоскора и потворствовал ему. На допросы он отвечал, что действовал не по своей воле. Выступала, таким образом, коллегиальная ответственность: виноваты в общем все и никто в частности. Когда епископы, участники разбойничьего собора, обличали Диоскора, то он указал на слабости их собственного поведения. Так, одному из епископов он сказал, что может представить своего скорописца в доказательство того, что этот епископ действительно просил его (скорописца) изменить показания. Другому сказал: «скажите уже лучше, что вас и на соборе не было».

В состав деяний Константинопольского Флавианова собора входило и нормальное изложение веры; после прочтения двух посланий Кирилла александрийского, Флавиан изложил, как он верует о воплощении. Сановники теперь спросили отцов собора, православно ли изложение Флавиана? С правой стороны начали высказываться в том смысле, что Флавиан православный. Тогда иллирийские, палестинские и часть египетских епископов перешли на левую сторону, так что на стороне Диоскора оказалось меньшинство.

Уже смерклось, когда было окончено чтение актов; поэтому на вопрос сановников, что скажет Диоскор в свою защиту, он ответил, что объяснения он даст охотно, но даст их в другой раз, потому что теперь их высокие персоны утомились. Сановники формулировали, что, так как за деяния Ефесского собора ответственны и другие пять вместе с Диоскором, то все они должны быть взяты под арест. Заседание кончилось, и отцы воскликнули: «это справедливый суд! Святы́й Боже, Святы́й Крепкий, Святы́й Бессмертный, помилуй нас!». На самом деле эта ответственность всех шести председателей (πρόεδρος; δρομίστρον; ἰ) Ефесского собора фактически не состоялась.

На заседании 13 октября Диоскор был низложен и заключен под стражу. Сановников здесь не было, а выступил Евсевий дорилейский и, защищая себя и Флавиана, требовал обвинения Диоскора. Кроме того, в

это время поступили жалобы духовенства и мирян александрийской церкви на Диоскора. Из этих жалоб выяснились многие темные стороны в поведении Диоскора, как александрийского епископа; и теперь-то положение его обрисовалось отчетливо. Ему последовал троекратный вызов на суд, но он не послушался, сначала под тем предлогом, что арестован и потому не может явиться, а потом, когда послы собора отправили чиновника, имевшего власть освободить Диоскора, – то он опять не явился, говоря, что на заседании нет государственных сановников. Таким образом, собору пришлось решать дело «*in contumaciam*» – за непослушание (это форма процесса, когда виновный не являлся к суду и *ipso facto* не считал себя виновным, но приступалось к производству дела заочно, и этот суд имел некоторые особенности). В данном случае такое судопроизводство было неудобно, так как для осуждения за мнения существовало нравственное требование, чтобы эти мнения были высказаны подсудимым свободно, а Диоскор, отсутствовавши на суде, хотя и высказался раньше согласно с Евтихием, мог впоследствии от этого отказаться; поэтому и обвинение в ереси на суде не поднималось. Но и одних канонических преступлений его было достаточно для лишения сана. 13 октября, когда собирали голоса, только один Амфилохий сидский, из Памфилии, просил подождать решением 2–3 дня, но и он при окончательном голосовании высказался против Диоскора (*ob contumaciam*). Диоскор был лишен сана, об остальных пяти арестованных епископах отцы ходатайствовали, чтобы их без суда возвратили собору, что и было исполнено 17 октября.

Главная задача собора состояла не в суде над Диоскором, но в изъяснении православной веры православному миру. **Догматическим вопросам** были посвящены заседания 10, 17 и 22 октября. Еще на первом заседании сановники просили отцов изложить письменно, как кто верует, имея перед очами только страх Божий, без всякого опасения 10 октября сановники повторили свою просьбу, имевшую и неудобные стороны, и выяснили, какую важность имеет точное изложение православной веры. Просьба эта отцами, которые должны были считаться с историей, с традициями, не была уважена на том основании, что правила требовали держаться того, что уже было изложено, да и после разъяснений Кирилла и Льва новое изложение было ненужно. Тогда императорские сановники предложили патриархам выбрать по два представителя от каждого диоцеза, которые и составили бы точное изложение; но и это предложение было отвергнуто. Флорентий, митрополит сардский, попросил отсрочку для размышления, а Кекропий севастопольский предложил приступить к

чтению существующих изложений веры, что представляло удобный путь выхода: сановники, может быть, признали бы достаточными эти изложения, а отцам нужно было бы разъяснить только некоторые пункты. Предложение Кекропия приняли, и были прочитаны: символы никейский и константинопольский, 2 послания Кирилла александрийского, одно (Καταφλupsilon;αροmicron;upsilon;σi) к Несторию, где изложение носит чуждый полемики, чисто догматический характер, и другое (Epsilon;upsilon;φραivέσθωσαν) примирительное, – на основании его состоялось соединение церковей александрийской и антиохийской, представителями которых были Кирилл и Иоанн. Никейский символ читал митрополит никомидийский Евномий, а все остальное константинопольский архидиакон Аэтий. Такой порядок чтения был принят согласно церковным традициям, по которым никейский символ является первоисточником веры по преимуществу. Затем, было читано и послание (τόmicron;ς) Льва (секретарем императорской консистории Вероникианом).

По прочтении послания Льва большинство епископов воскликнуло: «Петр говорит устами Льва, Кирилл так учил!» Но иллирийские и палестинские епископы выразили сомнение в православии трех пунктов учения послания о двух естествах. Это обстоятельство очень важно для нас своей принципиальной стороной. Возражают епископы палестинские и иллирийские, своим переходом на сторону, противную Диоскору, показавшие, что изложение Флавиана они считают православным, и, тем не менее, они сомневаются признать за таковое же послание Льва В., к церкви которого иллирийские епископы между тем принадлежали. Очевидно, зависимость этих последних епископов от Рима в церковном отношении не мешала независимости их суждений по догматическим вопросам, т. е. церковная зависимость не соединялась для них с признанием непогрешимости римского епископа в догматических вопросах. Свою мысль они формулировали так: «мы сомневаемся, что учение Льва римского православно». Это-то и важно. Дело в том, что послание Льва должно было быть прочитано на вселенском соборе, следовательно, здесь Лев В. излагает догматическое учение по долгу своего сана. Однако, никому и в голову не пришло сказать, что, говоря так, епископы иллирийские впадают в логическое противоречие, так как существует воззрение, что римский епископ, действующий по долгу своего сана, заблуждаться не может. Напротив, сомнение иллирийских епископов было принято к самому серьезному обсуждению, и недоразумение устранялось ссылками на подобные выражения Кирилла

александрийского. Таким образом, епископ александрийский является высшим авторитетом, чем епископ римский, и таким он был, в сущности, для всех отцов собора.

Места, на которые обратили внимание иллирийские епископы, были следующие. Первое: «для нашего спасения требовалось, чтобы один и тот же посредник между Богом и человеком, человек Христос Иисус, и умереть мог по одной стороне, и умереть не мог по другой стороне». Очевидно, иллирийские епископы сами думали, что здесь выражение неслитности естеств поставлено так энергично, что шел уже вопрос о единстве личности в несторианском смысле. Второе место: «та и другая форма ($\mu\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu$) действует в общении с другой, как каждой свойственно: Слово, как свойственно Слову, плоть, как свойственно плоти». Здесь затруднялись допустить действия, свойственные естествам каждому в отдельности. Третье место: «ибо хотя в Господе Иисусе Христе одно лицо богочеловеческое, однако иное в Нем служит источником общего тому и другому уничижения, и иное источником общей тому и другому славы». Это место, в сущности, только повторение сказанного в предшествующем. Только там рассматриваются свойства каждого естества, как действия, а здесь как обнаружения.

Итак, надо было объяснить, что между учением Льва и Кирилла александрийского никакого противоречия не существует. Несмотря на то, что объяснения уже были даны константинопольским архидиаконом Аэтием и Феодоритом кирским, и большинство воскликнуло, что «теперь никто не сомневается в православии послания», однако митрополит Аттик никопольский (иллирийский) попросил об отсрочке для сличения послания Льва В. с третьим посланием Кирилла к Несторию ($\tau\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu$; $\Sigma\omega\tau\eta\rho\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu$), в котором помещены 12 анафематизмов. Это замечание очень важно и характерно. Каждый вселенский собор есть не только догматический факт, как орган, чрез который возвещается известная догматическая истина, но и факт исторический, с известными человеческими свойствами и действиями. Если бы мнение Аттिका было принято, то, быть может, истина открылась бы скорее и судьбы церковные были бы иные.

Сущность вопроса заключалась вот в чем. Авторитет св. Кирилла александрийского был бесспорен. Тирания Диоскора произвела то, что он был страшен даже для лиц, хотя бы вербально расходившихся с ним. Теперь усматривается, что Лев расходится с Кириллом. Если бы вопрос был поставлен открыто, как предлагал Аттик, то нужно было бы пересмотреть всю догматическую деятельность Кирилла, и тогда бы

открылось, что не всякая строка из сочинений Кирилла должна быть принимаема церковью к сведению, а тем более к догматическому руководству. Следовало бы заявить, почему его два послания «Καταφλupsilon;aromicron;upsilon;σ̃υ» и «Epsilon;upsilon;φραίνέσθωσαν» должно считать нормальным выражением его учения. Св. Кирилл в своей полемике с Несторием дошел до крайностей, так что их можно было допустить только с ограничением. Так, он не желал бы позволить Несторию разделение евангельских изречений на смиренные и высокие и отнесение первых к человечеству Христа, а последних к божеству Его, тогда как сам в послании «Epsilon;upsilon;φραίνέσθωσαν» признает такое разделение.

На этой почве рассуждения вести было неудобно, и вот, по предложению Аттика, сановники отсрочили заседание по этому вопросу на пять дней, рекомендовав сомневающимся обратиться за разъяснением своих недоумений к Анатолию константинопольскому или к лицам, которых он укажет. Эти совещания должны иметь частный характер, так что отстранялось здесь и нравственное давление, какое может производить большинство на убеждения меньшинства. Таким образом, в совещаниях с Анатолием достигнут был самый важный момент, именно психологический, т. е. перелом убеждений, и лица сомневавшиеся явились на следующее заседание подготовленными.

Следующее заседание было лишь 17 октября. Теперь и епископы иллирийские и палестинские заявили, что они после совещания с римскими легатами и Анатолием уже не сомневаются в православии «томоса», который и был одобрен всеми.

К 22 октября был уже написан комиссиею, собиравшеюся у Анатолия, проект вероизложения. Епископы 21 октября частным образом ознакомились с ним, и «он всем нравился». Этот проект не сохранился до нас; известно только, что в нем было сказано, что Христос «из двух естеств» (epsilon;κ δύomicron; φύσepsilon;ων). Еще раздавался возглас: «ή Θepsilon;omicron;τόkomicron;ς Μαρία τῷ omicron;ρῶ πomicron;σtepsilon;θῆ!» «ή άγια Μαρία Θepsilon;omicron;τόkomicron;ς γραφῆ epsilon;ν τῷ σupsilon;μβόλω omicron;upsilon;τῶ πomicron;σtepsilon;θῆ». Это по букве говорит, что в проекте св. Дева не была названа Богородицею; но это представляется совсем невероятным. Не предполагали ли восклицавшие, что еп. германикийский желает из вероопределения исключить это слово, которое, по убеждению отцов, следовало бы внести даже в символ?

Но когда 22 октября на открытом заседании проект был прочитан,

Иоанн, еп. Германикии (в Евфратисии), заявил: «определение не хорошо, и должно его исправить». Германикия – родина Нестория; понятно, какие воспоминания вызвала эта протестация епископа германикийского. И к возгласу большинства (меньшинство представляли епископы востока и легаты папы): «ὁμολογῶμεν ὅτι ὁμολογῶμεν, ὅτι ὁμολογῶμεν, ὅτι ὁμολογῶμεν, ὅτι ὁμολογῶμεν», примешивалось требование: «ὁμολογῶμεν ὅτι ὁμολογῶμεν, ὅτι ὁμολογῶμεν, ὅτι ὁμολογῶμεν, ὅτι ὁμολογῶμεν, ὅτι ὁμολογῶμεν» (несториан вон)!» Но римские легаты поддержали подозреваемых в несторианстве, потребовав или точного согласования проекта с томосом Льва, или своих верительных грамот для возвращения в Италию. Архонты (на этом заседании представителей от сената не было) предложили пересмотреть проект в новой комиссии. Иоанн германикийский, подошедший к ним в это время, сделал, вероятно, некоторые разъяснения догматического свойства относительно смысла своего запроса. Но большинство о пересмотре не хотело и слышать. В написанном проекте нет недостатка: проект подтверждает послание Льва. «Λέων εὐσεβῶν τῶν καθ' ἡμεῖς». Даже Евсевий дорилейский заявил: «новому определению не бывать!»

Ввиду такого разногласия, архонты отправили доклад императору, от которого вскоре был получен такой ответ. А) Или отцы составят новую комиссию, в которую войдут римские легаты, Анатолий, шесть епископов восточного диоцеза и по три епископа из диоцезов Понта, Асии, Фракии и Иллирика (23 члена); комиссия немедленно отправится в константинополь св. Евфимии, пересмотрит проект и исправит его так, чтобы он был принят всеми. Б) Или же Халкидонский собор распускается, и отцам предоставляются на выбор две альтернативы: а) или каждый епископ объявит свою веру письменно через своего митрополита, б) или будет созван новый собор на западе.

Две последние альтернативы не представляли для большинства епископов ничего привлекательного. Послышались голоса даже иллирийских епископов: «несториане пусть идут в Рим!» Опять замечательное явление: с Римом расходятся те епископы, которые должны бы ближе всего стоять к нему. Но архонты поставили вопрос в упор: «Диоскор сказал (8 октября): «ὁμολογῶμεν ὅτι ὁμολογῶμεν, ὅτι ὁμολογῶμεν, ὅτι ὁμολογῶμεν, ὅτι ὁμολογῶμεν». Лев говорит: «ὁμολογῶμεν ὅτι ὁμολογῶμεν, ὅτι ὁμολογῶμεν, ὅτι ὁμολογῶμεν, ὅτι ὁμολογῶμεν, ὅτι ὁμολογῶμεν». (В проекте читалось εὐσεβῶν τῶν καθ' ἡμεῖς). Кому же вы следуете: святейшему Льву или Диоскору?» «Как Лев, так и мы веруем», был ответ: «противоречащие – евтихианисты» «И в вероопределении нужно поставить «ὁμολογῶμεν;

φύσersilon;ις»», отвечали архонты.

И по просьбе всех, архонты с образованною для этого комиссиею из 23 членов отправились в epsilon;upsilon;κτῆριuomicronn;v, вновь редактировали проект вероопределения и, возвратившись в церковь, поручили (архидиакону Аэтию) прочитать его отцам. Проект был принят со всеобщою радостью ²⁹⁴. «Сия вера отеческая! Сия вера апостольская! Все так мудрствуем! Митрополиты пусть сейчас же, без всякого отлагательства, подпишут omicronn;romicronn;ς». – Но подписание отложено было до торжественного (VI) заседания 25 октября, на котором присутствовал сам император.

Это вероопределение, omicronn;romicronn;ς, составляет главный результат деятельности отцов, собравшихся в Халкидоне. Исповедание начинается словами: «Господь наш и Спаситель И. Христос, утверждая познание веры в учениках Своих, сказал». – Прежде всего, в тексте вероопределения есть одно чтение, возбуждающее сомнение. Предшествующий проект отцы не приняли из-за чтения: «из двух естеств». Но в существующем греческом тексте в халкидонском вероопределении читаются именно слова «epsilon;κ δuomicronn; φύсersilon;ων». Считать ли это чтение подлинным? Наиболее выдающиеся представители богословской науки отвечают отрицательно ²⁹⁵. Чтение греческого текста должно быть поправлено на epsilon;v δuomicronn; φύсersilon;σι.

Содержание вероопределения следующее. В виду двух совершенно авторитетных изложений веры, никейского и константинопольского, отцы считали бы излишним составлять еще вероопределение, но появление новых ересей вынуждает их на это. Избрав в качестве нормальных изложений два послания Кирилла, «Καταφλupsilon;aromicronn;upsilon;σι» и «Epsilon;upsilon;φραινέσθωσαν», и послание Льва В., отцы высказываются против следующих видов заблуждения: 1) против разделяющих единое лицо в двоицу Сынов, 2) против признающих Божество подлежащим страданию, 3) против допускающих слияние и смешение двух природ, 4) против тех, которые полагают, что во Христе была небесная или какая-нибудь другая не единосущная нам природа, и наконец 5) против тех, которые признают две природы до соединения, а после соединения, одну. Между тем как первые четыре заблуждения отцы «отвергают», «опровергают», «изгоняют», последнее они «анафематствуют».

Положительное церковное учение в вероопределении излагается так ²⁹⁶. «Итак, последуя св. отцам, все согласно поучаем исповедывать одного и того же Сына, *Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в божестве и совершенного в человечестве*, истинно Бога и истинно

человека, того же из души разумной и тела, единосущного Отцу по божеству и **того же** единосущного нам по человечеству, во всем ПОДОБНОГО НАМ, КРОМЕ ГРЕХА, рожденного прежде веков от Отца по божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы Богородицы по человечеству, одного и того же Христа, Сына, Господа, едиnorodного, **в двух естествах неслитно**, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, – **так что соединением** нисколько **не нарушается различие двух естеств, но тем более СОХРАНЯЕТСЯ СВОЙСТВО КАЖДОГО ЕСТЕСТВА И СОЕДИНЯЕТСЯ В ОДНО ЛИЦО И ОДНУ** ипостась, – **не на два** лица рассеяемого или **разделяемого**, но одного и того же Сына и едиnorodного Бога Слова, Господа И. Христа, как в древности пророки (учили) о Нем, и (как) сам Господь И. Христос научил нас, и (как) предал нам символ отцев»²⁹⁷.

После того, как это вероопределение изложено с точностью и тщательностью, собор определил – не позволять составлять другую веру, а тех, которые осмелятся сделать это, собор лишает сана, если это иерархические лица, или же предаёт анафеме, если это монахи или миряне.

По своим составным элементам, это вероопределение есть новая редакция антиохийского вероизложения, дополненная отчасти из «Καταφλupsilon;αροmicron;upsilon;σ̄», отчасти из «Lectis dilectionis», отчасти отцами собора. Первые два источника дополнений отненены в вышеприведенном тексте вероопределения. Остается отметить разъяснения, сделанные собором. Во-1-х, вместо довольно неопределённого: «ибо двух естеств было соединение», теперь введено: «в двух естествах познаваемого», так как антиохийская редакция была удобоприемлема и для тех монофиситов, которые согласно с Диоскором признавали во Христе до соединения два естества, а после соединения – одно. Во-2-х, твердо установлено терминологическое значение слов «φύσις» и «upsilon;λόστασις». Это последнее, которое и восточные и сам св. Кирилл употребляли большею частью, как сродное по значению с φύσις, Халкидонский собор принимает (вслед за Проклом и отцами Константинопольского собора 448 г.), как равнозначащее с «πρόσωλοmicron;v».

Догматическое содержание omicron;̄romicron;ς̄'a сводится к двум положениям: а) во Христе два естества, б) но одно лицо или одна ипостась. Так как эта единая ипостась Богочеловека определяется как ипостась Бога-Слова, Который и есть субъект (upsilon;̄lomicro;̄n;kepsilon;̄cep̄silon;vomicro;̄n;v) всей личной жизни

Богочеловека, всех действий и состояний Христа, то является вопрос: как представлять Христа совершенным человеком? Ведь цельная, полная человеческая природа постулирует к полной самознающей личности. В ответ на это нужно заметить, что отцы говорили языком своего времени; что личное самосознание в психологии той эпохи не стояло таким существенным определителем самостоятельности духовного бытия; что в « $\epsilon\upsilon\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ » на первом плане стоит момент «бытия само по себе», «бытия для себя», а не признак самосознания. Естественно, что отцы не предусматривали тех точек зрения, на которые прежде всего становится современный нам мыслитель. Отцы лишь начертали те основы, разъяснением которых с успехом занимались последующие полемисты и догматисты (авторитетное обобщение сделанного ими представляют труды Иоанна Дамаскина). Следовательно, не предрешая всех частных, Халкидонский собор установил обязательную для всех основную точку зрения на лицо Богочеловека, устраняющую всякую догматическую конструкцию, которая повела бы к признанию двух Сынов, двух ипостасей. И если мы «ипостась» в смысле самостоятельного духовного бытия понимаем как личность, как самосознающее «я», то, следовательно, халкидонское определение обязывает нас рассматривать лицо Богочеловека, как единое «я» с единым самосознанием.

По вопросу о тех границах, в которых мы должны держаться, представляя Христа «совершенным человеком», в актах собора есть важное указание. Можно ли представлять во Христе соединение «из двух ипостасей» (как это допускали в своей неточной терминологии предшествующие богословы), этот вопрос *explicité* не был поставлен. Но он разрешается отрицательно, во-1-х, тем, что свойства человеческие во Христе сохраняются, что вело бы к признанию и двух ипостасей, во-2-х, тем, что на соборе не вызвала возражений поправка Евстафия виритского к словам Евдоксия воспорского, который в 448 г. сказал: «Бог слово воспринял совершенного человека» ($\epsilon\upsilon\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$; $\Theta\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\sigma$; $\epsilon\upsilon\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$; $\alpha\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\sigma$; ν (NB: не $\tau\omicron\mu\omicron\sigma$; ν $\alpha\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\sigma$; ν] $\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\sigma$; ν $\alpha\upsilon\epsilon\lambda\alpha\beta\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\sigma$)). Против этого Евстафий заметил: «Он не воспринял человека, но соделался человеком; а воспринял плоть» ($\alpha\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\sigma$; ν $\epsilon\upsilon\sigma\tau\alpha\sigma\iota\lambda\omicron\sigma$; ν $\alpha\upsilon\epsilon\lambda\alpha\beta\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\sigma$; ν , $\alpha\lambda\lambda$ ' $\alpha\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\sigma$; $\epsilon\upsilon\sigma\tau\alpha\sigma\iota\lambda\omicron\sigma$; ν $\gamma\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\sigma$; $\tau\omicron\mu\omicron\sigma$; ν , $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha$ $\delta\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\sigma$; $\alpha\upsilon\epsilon\lambda\alpha\beta\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\sigma$)). – Это вполне соответствует ясному положению бл. Августина: «*Deus Verbum non accepit personam hominis, sed naturam, et in aeternam personam divinitatis accepit temporalem substantiam carnis*».

Этот догмат имеет 1) глубокое *сотеиологическое* значение. Христос

для неученого богослова, в особенности же для интересующегося вопросом о развитии догматов. Интересующийся последним вопросом должен непременно познакомиться с халкидонским вероизложением, и именно, главным образом, с первой частью его. Представляя большой интерес для всякого в силу уже высказанного соображения, халкидонское вероизложение заслуживает тем большего внимания потому, что оно есть голос вселенской церкви, голос целого сонма отцов. и что Викентий Лирийский, будучи слаб в знакомстве с историческими фактами, в своем сочинении по указанному выше вопросу дал нам образец весьма слабой дедукции. И в русской литературе вопрос о развитии догматов имеет странную постановку: здесь говорят о «б», не условившись об «а», решают вопрос о развитии догматов, не установив понятия «развитие».

Из других постановлений собора имеют значение для дальнейшей истории оправдание Феодорита и Ивы и каноническое утверждение патриархатов иерусалимского и константинопольского. Нужно заметить, что значительная часть соборных заседаний была посвящена именно судебно-канонической деятельности, в частности, напр., вопросам об Афанасии пергском, разграничении Никоимидии и Никеи и т. д. Отцы собора вынуждены были заниматься всякими вопросами потому, что император просьбы многих, обращавшихся к нему за разрешением различных недоумений, передавал суду собора, обладавшего в этом деле высшим авторитетом.

Оправдание Феодорита и Ивы имеет значение потому, что как тот, так и другой были обвинены и низложены за догматические заблуждения, следовательно, оправдание их должно было неизбежно повести к разъяснению самого положения дела. Но оправдание велось таким образом, что в сущности для разъяснения дела не внесло ничего.

Несчастье заключалось в том, что **Феодорит** был выслушан в такое время, когда отцы собора были значительно утомлены и старались решить дело скорее. Если происходило усложнение его, то они давали ходу его такое направление, которое приводило к быстрому концу. Феодорит, этот давний борец против монофиситов, на Халкидонский собор явился уже почтенным старцем; ему оставалось немного жить, и потому он дорожил более своим прошедшим, чем будущим. Он заявил, что явился на собор не за тем, чтобы искать восстановления на кафедре, а с тем, чтобы оправдать свои религиозные убеждения, всю свою прошлую деятельность. К сожалению, отцы собора, утомленные целым месяцем бесцельных ожиданий, после того, как вопрос о вере рассмотрен был со всею осмотрительностью, видимо желали поскорее кончить свои заседания и не

желали, чтобы дела затягивались. Поэтому на просьбу Феодорита рассмотреть сочинения его, произвести оценку его прошлой деятельности, епископы отвечали: «мы не хотим никакого чтения; анафематствуй Нестория». Феодорит ответил: «не стану я анафематствовать, прежде чем не докажу, что я православен». Но послышался возглас: «он несторианин; вон еретика!» Другие твердили: «скажи ясно: св. Дева – Богородица; анафема Несторию!» После этого Феодорит повиновался, и епископы возгласили: «Феодорит достоин кафедры; православного – церкви!»

Таким образом, вселенский собор не разъяснил категорично высоковажного для истории Сирии вопроса: что в деятельности антагонистов монофиситства было несомненно правильного, что можно им извинить ввиду обстоятельств времени, и что, во всяком случае, заслуживает осуждения. Тень недоверия не была снята с Феодорита вполне: он желал быть признанным как православный, его приняли так, как можно было бы принять и еретика. Если бы он заблуждался всецело, если бы вся его жизнь была сплошной ошибкой, то и тогда он мог бы возвратиться в церковь таким путем. Для последующей полемики с монофиситами этим создавалось немаловажное затруднение; известные доводы православных монофисит мог отклонять заявлением: «так и Феодорит говорил». Чего не сделал собор, то вынуждены были принять на себя отдельные (слабые) богословы, которые должны были доказать, что не все то ошибочно, что говорил Феодорит.

Относительно поведения Феодорита на соборе можно прибавить несколько слов. То, что Феодорит жил дружно с Несторием, бесспорно; но, когда собор потребовал анафематствования Нестория, то он отказался просто потому, что хотел знать, как оценят Нестория отцы собора. Феодорит ценил Нестория и ему важно было выставить пред собором свои воззрения на Нестория, важно было показать, что он уважал Нестория, как человека, а не как догматиста, усвоившего себе путем рассудочного анализа своеобразное воззрение на воплощение Сына Божия. Но раз Феодорита назвали несторианином, не рассуждая о смысле этого слова, ему ничего не оставалось сделать, как анафематствовать Нестория.

Дело **Ивы** эдесского было новым осложнением. Ива был оправдан. Самое тяжелое обвинение против Ивы (будто он сказал: « $\omicron\upsilon\pi\lambda\omicron\tau\omega\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omega\ \upsilon\pi\epsilon\rho\sigma\tau\omicron\mu\epsilon\nu\omega\ \Theta\epsilon\upsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma\ \epsilon\pi\iota\sigma\tau\omicron\mu\epsilon\nu\omega\ \kappa\alpha\tau\omicron\upsilon\pi\lambda\omicron\tau\omega\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omega\ \upsilon\pi\epsilon\rho\sigma\tau\omicron\mu\epsilon\nu\omega$ », «я не завидую Христу за то, что Он сделался Богом, потому что насколько Он сделался Богом, настолько же и я») осталось недоказанным. Ива отвечал на это обвинение, что он даже от

самого беса не слышал такого обвинения, какое возводится на него. Старались доказать, что Ива противник третьего вселенского собора. Дело в том, что за несколько лет до Халкидонского собора против Ивы возбуждено было обвинение, что он и после смерти Кирилла александрийского считает его заблуждающимся. Но Ива отвечал, что он считал Кирилла таковым лишь до 433 г.

Другие обвинения были канонического характера, как то: растрата церковных сумм, небрежное отношение к богослужению и т. п. При этом обнаружился факт весьма важный в деле полемики с католиками по вопросу о причащении под обоими видами, именно, что в древней церкви причащали и Телом и Кровию, а не одной Кровию. Так, Иву, между прочим, обвиняли в том, что он, имея в своих подвалах дорогое виноградное вино, не давал его для совершения таинства Евхаристии. Раз купили для богослужения вина в лавке, но его не хватило для причащения, и последнее было прекращено. Надобно заметить, что в древней церкви причащение совершалось так: епископ или священники разносили Тело Христово, а диаконы Кровь. Когда в вышеозначенном случае Тело еще было, Крови уже не было. Ива, находившейся здесь, приказал прекратить причащение; он, как видим, совершенно был чужд той мысли, что где есть Тело, там есть и Кровь, на чем главным образом и основывают латиняне свою практику – причащать одним Телом. – Но все канонические обвинения Ивы были маловажны, если их сопоставить с догматическими обвинениями. Последние выдвигались особенно на основании послания Ивы к Марию Персу.

Из 26 отцов, подававших голоса по делу Ивы, только 4 признали Иву православным (в послании к Марию они, став на точку зрения того момента, когда писал Ива, не усматривали ереси); 2 – в оправдание Ивы указывали факт, что собор Ефесский II осудил его заочно; 2 – что он подписал халкидонские постановления; 11 – что он анафематствовал Нестория; наконец, 1 (Ювеналий иерусалимский) кидал свой оправдательный голос Иве, как милостыню нищему: он мотивировал свой votum тем, что Ива уже старик; 6 епископов просто соглашались с большинством.

Иву решили восстановить на церковной кафедре; но отцы разбойничьего собора не только низложили Иву, но и поставили ему преемника в лице епископа Нонна, вследствие чего отцы Халкидонского собора и ограничились лишь восстановлением Ивы в сани.

Таким образом, догматическая сторона обвинений была снята с Ивы за недоказанностью, а каноническая – за маловажностью. Вообще можно

сказать, что разбор дела Ивы должен был бы дать весьма многое для разъяснения богословских вопросов, но обвинение было выражено в такой грубой форме, что Ива не признал приписываемое ему мнение за свое; мало того, постановка дела Ивы на Халкидонском соборе послужила даже во вред дальнейшей деятельности православных.

Если Феодорит и Ива были заподозрены в несторианстве, то **Амфилохий** сидский – в евтихианстве. Потому и с ним отцы поступили так же, как и с Феодоритом, заставив его произнести анафему на Евтихия. – Таким образом, были обмануты в своих ожиданиях и должны были возвратиться с нравственно-надломленными силами старые борцы.

Такой же результат имело и дело **13 египетских епископов**. На первом соборном заседании между прибывшими с Диоскором епископами (19) произошло разделение, вследствие чего часть их перешла на сторону отцов собора. Но арест Диоскора заставил их снова соединиться и прекратить участие в соборных заседаниях. Эти 13 епископов представили собору изложение своего собственного вероисповедания, которое отличалось крайнею неясностью и темнотой. Они признавали исповедание веры 318 отцов, анафему на Нестория, но ни слова не говорили об Евтихии. Отцы потребовали от них произнести анафему на Евтихия, или последовать примеру других епископов и подписать томос Льва. Те отказались, ссылаясь на то, что их могут убить за подписку томоса. Вместе с тем заявляли, что они не противятся собору и подпишут томос в том случае, если его подпишет вновь избранный архиепископ, без воли которого, по их словам, они ничего не могли предпринять. Эта египетская точка зрения была совершенно непонятна для других отцов собора, незнакомых с организацией александрийского патриархата. Евсевий дорилейский прямо заявил, что они могут это сделать, но те ссылались на Анатолия константинопольского, как человека, вышедшего из александрийского клира. На последнем заседании было решено освободить их от подписки томоса до времени избрания архиепископа. Но этим дело лишь осложнилось, получался ложный круг, потому что возникал вопрос, как они, не зная православного учения, могут избрать себе православного епископа.

17 октября было начато, а 20 закончено дело константинопольских **архимандритов**. Сущность дела заключалась в следующем. Еще до созвания собора несколько архимандритов были обижены тем, что для доказательства их православия, от них требовали подписи каких-то документов (т. е., томоса Льва В.). Они обратились к императору с просьбою о созвании собора, на котором присутствовали бы Диоскор и

император. Это были явные сторонники Евтихия; они явились на собор, имея во главе Кароса, Дорофея и Варсуму. Они настаивали на том, чтобы Диоскор был восстановлен в сане. Когда отцы собора предложили им подписать послание Льва, то они отказались. Дорофей сказал: «в крещение я верую, но томоса не подписываю». Карос сказал: «я верую, как веруют 318 отцов». На вопрос: признают ли они плоть Иисуса Христа единосущною по человечеству нашей? ответили: «веруем в пострадавшего Единого от Св. Троицы». Все эти архимандриты держали себя с поразительно-вызывающею наглостью. На все предложения об отсрочке для размышления они отвечали очень нагло: «для чего нам 30 дней, когда нам и 3-х дней не нужно. Мы стоим перед вами: вы можете лишить нас сана, можете сослать... Делайте, что хотите...!». Однако же собор назначил им для размышления 30 дней. Другая часть константинопольских же архимандритов протестовала против них. Дело это было догматического характера, – но отцам собора приходилось заниматься и вопросами каноническими.

Того же 20 октября было решено дело, несложное по своей сущности, но характерное по своим последствиям, именно, дело **Фотия**, митрополита **тирского**, и **Евстафия**, епископа **виритского** ²⁹⁸. Евстафий был неповинен, но оказался в результате осужденным. Дело заключалось в следующем. Издавна римская империя в числе провинций считала две Финикии, – приморскую, с главным городом Тиром, и ливанскую – с Дамаском. Император Феодосий приморскую Финикию разделил на две половины. Центром другой половины был избран город Вирит. К ней было причислено еще несколько городов. Но сам Евстафий сделал дальнейший шаг. Не сделать ли новую гражданскую провинцию церковной митрополией – вот вопрос, который был предложен на соборе, имевшем председателем Анатолия. Собор Константинопольский признал Евстафия митрополитом новой провинции. Когда это дело послали Максиму антиохийскому, бывшему в это время в Константинополе, но не присутствовавшему на соборе, то он подписал. Канонически дело решено было правильно. Но с этим не хотел согласиться Фотий тирский, митрополия которого была урезана в пользу новой, и он по-прежнему продолжал ставить епископов в города, отошедшие к новой провинции. Евстафий не признавал их и отлучал. Вселенский собор стал на ту точку зрения, что церковь должна решать дело по своим канонам, не обращая внимания на императора. Первенство по-прежнему было оставлено за кафедрой тирской.

Это дело послужило сигналом для улажения отношений соседней с

Тиром кафедры **иерусалимской**. Как известно, Константинополь и Иерусалим в историческом отношении имеют сходство. Элия Капитолина поднялась в IV в. вследствие открытия святых мест и паломничества. Она была под властью митрополита кесарийского, которым в это время был Евсевий, церковный историк, *persona gratissima* в глазах императора. Следовательно, о каком либо изменении церковных отношений не могло быть и речи. На первом вселенском соборе все было оставлено по-прежнему, хотя епископ иерусалимский и был признан вторым после кесарийского. Но это не соответствовало общему христианскому воззрению на Иерусалим, и епископы Иерусалима стали постепенно усваивать себе права митрополита. Несмотря на то, что второй вселенский собор подчеркнул значение Иерусалима, как матери церквей, но перемен в отношениях не произошло, и на палестинских соборах по-прежнему председательствовал митрополит кесарийский.

Но Ювеналий иерусалимский умел воспользоваться обстоятельствами. За отсутствием кесарийского митрополита, он явился на Ефесский собор в качестве представителя трех Палестин и занял второе место после Кирилла александрийского. По возвращении в Палестину, Ювеналий почувствовал себя хозяином своего положения и поспешил вознаградить себя за торжество православия. Он чрезвычайно расширил свои канонические права и стал рукополагать в пределах, совершенно ему не подлежащих. Кирилл александрийский, узнав об этом, серьезно возмутился и написал к архидиакону Льву (будущему папе), чтобы определить канонические права Ювеналия, потому что от его действий страдает авторитет первого вселенского собора. Но серьезного отпора Ювеналию не было. Ювеналий считал себя митрополитом *ex usu* не только трех Палестин, но и двух Финикий и Аравии.

На разбойничьем соборе союз с Диоскором лег темным пятном на Ювеналия, и на соборе Халкидонском он оказался только прощенным сопредседателем Диоскора. Положение вовсе незавидное. Он понимал, чем угрожает захват трех провинций. Но и положение Максима антиохийского было также не из хороших, так как он был ставленником разбойничьего собора, а Домн, его законный предшественник, был еще жив. Стоило только сторонникам Домна подать собору записку о его возвращении – и Максим был бы лишен кафедры. Обе спорящие стороны нашли, что худой мир лучше доброй ссоры. Отцы собора 26 октября были приятно изумлены, когда Максим и Ювеналий вошли на собор с заявлением о полюбовном разделе провинций. Апостольской церкви св. Петра т. е. Антиохии, было утверждено рукополагать епископов для двух

Финикии и Аравии, а церкви Воскресения – в трех Палестинах. Отцы собора благодарили их. 27 октября Максим, желая обеспечить свою дальнейшую судьбу, обратился к собору с предложением, что так как Домн не стремится на кафедру, то давать ему из доходов антиохийской церкви 250 солидов. Таким образом, дело Антиохии и Иерусалима было улажено. Максим дождался до конца соборных заседаний, дождался до постановления о возвышении константинопольской кафедры и узнал, что Лев противится всяким изменениям в канонических отношениях, утвержденных первым вселенским собором. Он попытался завязать письменные сношения со Львом, именно, послал выписки из «послания ко Льву Кирилла александрийского», но Лев ответил, что в этих выписках не нуждается, так как в архиве у него есть подлинник; впрочем заметил, что если его заявления оправдываются историей, то он готов поддержать его. Таким образом, на Халкидонском соборе было завершено дело образования иерусалимского патриархата.

Не менее характерное дело происходило 29–30 октября. На этот раз обратился к собору с прошением митрополит ефесский – Вассиан. Дело между **Вассианом** и **Стефаном ефесскими** открыло историкам характер прежних исторических отношений кафедр. Сущность всей этой истории заключается в том, что Стефан ефесский оказался лишенным кафедры совершенно неожиданно. Он был прав, но не мог оправдаться, потому что дело захватило его врасплох. Он не приготовил средств защиты. Некоторые видели в этом справедливое возмездие за то, что он допустил низложить в своей церкви Флавиана, и приговаривали: «Флавиан и по смерти имеет силу».

Ефес стоял во главе Азии. Туда посылали проконсулов, так как он был главным городом диоцеза. От митрополита ефесского зависел целый ряд других митрополитов. Для Ефеса соседство Константинополя было неудобно. Второй вселенский собор признал за константинопольским епископом право чести, но все же оставил его под властью митрополита ираклийского. Но это не соответствовало его значению в ходе исторической жизни, и права чести постепенно превращаются в права власти. Уже св. Иоанн Златоуст отправлялся в Ефес и низложил там митрополита Антонина и поставил своего приверженца Ираклида. Этот суд Златоуста над Антонином представляет блистательный случай проявления преимущества константинопольской кафедры. Этот случай показывает, что все епископские хиротонии должны были восходить на утверждение константинопольской кафедры. Аттик продолжал дело в этом же направлении: он оформил это в смысле закона, выхлопотав

императорский указ, по которому константинопольскому епископу принадлежало право хиротонии в Ефесе. Но осуществление этого закона встретило противодействие в Иллирике и на востоке. Он затрагивал и прежние иерархические отношения и права мирян, участвовавших в избрании епископа. Естественно, что лица востока стали в явную оппозицию к этому распоряжению. Это иллюстрируется следующими фактами. Когда освободилась кизикская кафедра, одна из самых ближайших к Константинополю, то Сисиний, епископ константинопольский, преемник Аттика, рукоположил туда Прокла. Но граждане кизикские воспротивились этому и избрали Далматия, поэтому Прокл должен был проживать в Константинополе. Очевидно, что этим был показан пример, как можно противиться постановлению константинопольской кафедры. Но влияние Константинополя на Ефес росло мало-помалу, в смысле привлечения кандидатов на ефесскую кафедру в « $\sigma\upsilon\nu\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\delta\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\delta\eta\mu\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\alpha$ ». Такие притязания Константинополя не нравились Ефесу. Василий, преемник Мемнона, был рукоположен в Константинополе, но в Ефесе по этому поводу произошли даже убийства. Когда Василий скончался, то в Ефесе случилось следующее.

При Мемноне в Ефесе выдавался некто пресвитер Вассиан, отличавшийся благотворительностью. Ясно было, куда он метил, и поэтому он для Мемнона казался «бельмом на глазу». Аналогичный случай был и в Константинополе. Нектарий константинопольский рукоположил во пресвитера своего брата Арсакия, с целью поместить его на какую-нибудь открывшуюся кафедру. Но сколько раз ни предлагал он ему епископство, тот отказывался и проживал в Константинополе. «Что ты здесь живешь? – заметил Нектарий брату, – словно ожидаешь моей смерти. Иди на какую-нибудь кафедру!» Но Арсакий решительно отказался от епископства. Ясно, что Вассиан был неприятен Мемнону, и последний предложил ему удалиться на кафедру эвазскую. Когда Вассиан отказался, то прибегли к принудительным средствам. По его собственным словам, его от трех до шести часов били так, что кровию его облили евангелие и престол. Вассиана, конечно, поставили во епископа эвазского, но он уперся и остался в Ефесе, ожидая смерти Мемнона. Преемник Мемнона, Василий, положение которого было щекотливо, созвал собор для рассмотрения дела Вассиана, на котором было решено не принуждать Вассиана, а поставить другого епископа в Эвазу, не лишая Вассиана епископской чести.

Василий скончался. Для рукоположения преемника Василию был

приглашен недавно рукоположенный Олимпий феодосиопольский. Последний остановился в гостинице, ожидая приезда других епископов: как новопоставленный, он должен был проявить исполнительность. Но другие епископы были осторожны. Прошло три дня, и никто из епископов не являлся. Тогда явились некоторые ефесские клирики и говорили Олимпию, что нужно заместить ефесскую кафедру. Олимпий возражал: «что же я сделаю один для такого важного города, как Ефес». Толпа окружила гостиницу, взяла Олимпия и принудила его настоловать Вассиана во епископа ефесского. Составлен был приличный документ и отправлен в Константинополь. Момент был удачный. В это время епископом константинопольским был Прокл. Последний не мог не сознавать, что пребывание его на константинопольской кафедре не вполне канонично. Прокл был рукоположен в Кизик и *volens-polens* был связан с этой кафедрой. На кафедру в Константинополе Прокл был назначен императором Феодосием. Таким образом, аналогия между положением Прокла и Вассиана – близкая. Настаивать на праве утверждать епископов для Прокла, поэтому, было неудобно. Император Феодосий постарался сделать Прокла и Вассиана друзьями. Когда Вассиан был в Константинополе, то участвовал в служении с Проклом и имя его было занесено в константинопольские диптихи. Таким образом, Вассиан достиг своей цели.

Но всякие подобные «милостивцы» и любимцы народа весьма часто бывают ужасными деспотами. Таков был и Вассиан. В свое короткое управление он возбудил против себя клириков, народ и убогих. Враждебная ему партия, воспользовавшись неканоничностью его положения, констатировала запутанность экономических дел и достигла того, что от императора прибыл чиновник, силентиарий Евстафий, который рассматривал дело Вассиана в течение трех месяцев. В это время константинопольским епископом был Флавиан, положение которого было тяжелое, так как он не пользовался авторитетом; Диоскор александрийский не удостоивал его своих «общительных» грамот. Партия, враждебная Вассиану, обратилась к этому Диоскору с вопросом: «законно ли занимает ефесскую кафедру Вассиан, если он рукоположен в Эвазу?» Александрийская кафедра была против перемещения епископов, равно как и кафедра римская. В последней не было случая, чтобы на епископскую кафедру Рима был взят епископ другой кафедры. Под влиянием таких сил, Флавиан чувствовал себя слабым. Вассиан был свергнут, и на его место рукоположен Стефан, признанный и в Риме и в Константинополе. Такова была путаница церковных дел, которую предстояло рассмотреть отцам

Халкидонского собора.

Отцы собора разбирали это дело довольно долго. Незаконность того и другого епископа была очевидна, и отцы решили поставить нового епископа для Ефеса. Возник вопрос, где рукоположить его. Каноны требовали поставлять епископа εἰς τὴν εἰρηνοῦς ἐκκλησίαν. Неопределенность канонических указаний породила среди отцов собора большие пререкания. В Ефесе ожидалось восстание, в случае замещения кафедры из Константинополя. Представители светской власти поставили это обстоятельство на вид отцам собора. Приемник Далматия, Диоген кизикский, говорил, что «обычай поставлять позволяет здесь, т. е. в Ефесе, ибо там (в Константинополе) ставят сальгамариев» (σαλγαμαρίων ἐπίσκοπος) ²⁹⁹. Пререкания отцов свелись на почву чисто практическую. Лица, подведомые ефесской кафедре, констатировали, что 27 ефесских епископов, начиная с Тимофея, поставленного Павлом, и кончая Стефаном, были рукоположены в Ефесе. Один Василий был поставлен в Константинополе, но по этому поводу произошли убийства. Константинопольские клирики настаивали, что св. Иоанн Златоуст рукоположил 15 епископов на разные кафедры в Азии, и что Мемнон был утвержден в Константинополе. При этом они еще указывали на постановление 150 отцов о преимуществах константинопольской кафедры (3 пр.). Сановники решили, что отцы собора должны серьезно рассмотреть этот вопрос.

На следующем заседании он, действительно, был рассмотрен, и решено, что и Вассиан и Стефан оба незаконно занимали кафедру. Они были удалены на покой с приличной пенсией из доходов ефесской церкви ³⁰⁰, но сана не были лишены. На их место решили поставить нового епископа «по канонам». Константинопольские клирики разумели при этом 3 правило II вселенского собора, но многие епископы получали хиротонию в самом Ефесе. Неопределенность этого канона устранена и разъяснена 28 правилом собора Халкидонского.

Изложение Стефана ефесского было прецедентом для издания **28 правила**, которое имело большое значение в истории не только канонических, но и догматических отношений. Этим правилом истолковано 3 правило II вселенского собора, но истолковано в смысле не только преимущества чести, а и власти. Отцы Халкидонского собора усмотрели, что Константинополю, как новому Риму, должны принадлежать преимущества, равные тем, какие имеет и римская кафедра. Все митрополиты фракийского, асийского и понтийского диоцезов должны быть утверждаемы в Константинополе, за исключением экзархов,

т. е. епископов главных городов диэцезов. Но эти экзархи на деле были сданы в архив: они не могли отстаивать своих прав под давлением Константинополя. Никак нельзя думать, что власть экзархов была безусловно прочна. По теории, замещение кафедр никейской и никомидийской зависело от кесарийского епископа, а на практике было, что никомидийский епископ получал рукоположение от соседнего галатийского. Гангрский митрополит (в Пафлагонии) получал хиротонию тоже от анкирского. Перед временем Халкидонского собора, таким образом, видна была неясность канонических отношений. Митрополитанский собор решал все дела известной епархии. Если происходили на этом соборе случаи несогласия, для разрешения последних предполагался больший собор – с участием соседних епископов. Когда скончался митрополит пафлагонский, то был приглашен соседний епископ анкирский. Вместо большего собора практика стала выдвигать собор диэцезальный.

В Константинополе к этому времени утвердились так называемые «обычай», именно, что рукополагаемый делал приношения в пользу константинопольских клириков. Об этом и было заявлено на Халкидонском соборе. Хотя клирики заявляли, что дело обстоит «чисто», но на самом деле едва ли было «чисто», так как Геннадий собрал в 459 г. собор, на котором ратовал против симонии.

На Халкидонском соборе 28 правилом константинопольская кафедра была поставлена первую после римской. Желая затормозить дело, легаты папы протестовали, заявляя, что воля Льва такова, чтобы на соборе занимались догматическими вопросами. Они торжественно удалились из заседания, думая, что без них дело не состоится. Но они ошиблись в своих расчетах. Правило было подписано и утверждено, так что на следующем заседании легаты явились уже в качестве просителей. Они ссылались на правила собора 325 г. Но их аргументы, разумеется, вызывали только улыбку: смешно было касаться постановлений 325 г., когда дело шло о правах такого города, который был основан в 330 году! Допрошены были все митрополиты, которые подписались под определением, и последние заявили, что «все подписались добровольно». На первом заседании отказался подписаться епископ Кесарии каппадокийской – Фалассий, экзарх ираклийский отсутствовал. Единственным епископом, права которого затрагивало это правило, был Фалассий, который отсрочил свое согласие, выразив надежду на более благоприятное будущее. Он сказал как-то неопределенно: «мы пойдем к Анатолию и, быть может, там устроим дело».

Для проведения в церковную жизнь 28 правила нужно было после собора покончить с делом о протесте легатов Льва против этого постановления. Если бы история представляла идеальный образ церковной жизни, то с этим обстоятельством было бы покончено чрезвычайно просто. 28 правило улаживало взаимные отношения восточных епископов и их касалось; поэтому, если бы руководившие тогда делом лица обладали ясным разумением и твердостью характера, им пришлось бы только констатировать этот факт Льву. Но дело было испорчено тем, что Анатолий счел возможным пойти на диковинный компромисс и с таким великим характером, как Лев, думал покончить цветами красноречия.

Сделали вид, что легаты были недостаточно посвящены во взаимные отношения церквей, выставляли 28 правило, как особый почет для папы, говорили, что этим собор желает распространить сияние славы римской церкви на церковь константинопольскую, указывали на то, что отцы собора согласны со Львом, и просили Льва согласиться с ними. Согласие послов папы с догматическим определением собора заставляло ждать чрезвычайно многого. В действительности, в вопросе о догматике никаких уступок быть не может, и раз послы приняли выражение православной веры, определенное Халкидонским собором, то Лев должен был согласиться с этим постановлением. Между тем вопрос о преимуществах городов имел другую почву – каноническую; а раз дело было поставлено таким образом, Лев отказался дать согласие. Анатолий писал, что константинопольская кафедра ничего теперь не выигрывает, потому что константинопольский епископ ранее, в течение предшествующих 60 лет, совершал хиротонию в более широких размерах, чем предоставлено ему 28 правилом. Это бесспорно. Но Лев мог справедливо заметить на это: если правило не дает ничего нового, то зачем оно и постановлено?

В посланиях самого Льва, однако, допущено было в этом случае более погрешностей, чем в вежливых прошениях к нему константинопольского епископа. Он усматривал здесь противоречие с преимуществами римской кафедры и говорил, что он отстаивает права епископов всего христианского мира.

Из-за этих пререканий мог выйти немалый вред для христиан, потому что все недовольные Халкидонским собором монофиситы немедленно распустили слух, что Лев не согласен с несторианскими постановлениями собора. В дело вмешался император Маркиан, который энергично потребовал от папы определенного ответа, согласен ли он с догматическими определениями собора или нет? Папа согласился, и при этом заметил, что он никогда и не думал выражать колебаний, и – таким

образом – римский епископ, *volens-nolens*, должен был ограничиться одним протестом; правило вошло в жизнь, и дело пошло обычным порядком.

28 правило имело немаловажное значение и в истории догматического авторитета собора. Важно то обстоятельство, что, создавая преимущества константинопольской кафедры, это правило во влиятельных епископах столицы создавало обязательных приверженцев авторитета Халкидонского собора, несмотря ни на что. Дело в том, что далеко не все преемники Анатолия были настолько тверды в православии, чтобы понимать значение халкидонского *ὀμίσρον; ῥομίσρον; ς'α*. Противники его, монофиситы, по существу вынуждались вести дело так, что должны были оспаривать характер собора, как вселенского. Но на это никогда не могли согласиться константинопольские епископы, ибо это вело к умалению их иерархического значения. И та и другая сторона понимала, какое место занимает 28 правило в будущей борьбе константинопольских епископов с другими.

Вот доказательства того, что 28 правило Халкидонского собора имело тесную связь с историей борьбы православия с монофиситством на востоке.

а) Рассказывают (монофисит Захария, впоследствии православный митрополит митилинский), будто даже Тимофей Салофакиол александрийский, человек такого беспристрастия и благочестия, что сумел примирить даже рьяных монофиситов с своею личностью, – даже такой человек в присутствии императора Льва сказал Геннадия константинопольскому (458–471 г.): «не принимаю я этого собора, который твою кафедру сделал второю по римской и презрел права моей».

б) Когда Тимофей Элур возвращался из своего изгнания в Александрию (476 г.), он воспользовался антагонизмом ефесской и константинопольской церквей. Ефесяне возненавидели своего православного епископа Иоанна, преемника Стефана, и протестуя против 28 правила, называли его предателем, как лицо, согласившееся получить хиротонию от Анатолия и тем самым предавшее исторические права ефесской церкви Константинополю. Тимофей (на основании *εῖς; ὑκύνκλιον; v'α*) возвратил ефесскому епископу Павлу – монофиситу – права патриарха.

в) Когда на константинопольскую кафедру вошел Акакий, то невозможно было ожидать, чтобы он был приверженцем Халкидонского собора – чистой крови. Прошлое Акакия сомнительно. Он, еще будучи пресвитером, поддерживал сношения с монофиситами, и дело доходило до

того, что грозили даже сломать скамью, на которой он сидел при богослужении, если он не прекратит своих сношений с еретиками. Возведение его было благоприятно для врагов церкви, и они были правы. Акакий был не прочь пойти на мировую. Недаром монофиситы считали его своим. Однако, когда Василиск в 476 или 477 г. издал на имя Тимофея Элуря свое $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\kappa\lambda\iota\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu$: « $\text{Ὁ}\lambda\omicron\sigma\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \mu\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\ \rho\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\ \rho\theta\eta\varsigma$ », которым отменял «решительно все, сделанное в Халкидоне» ($\acute{\alpha}\lambda\alpha\nu\ \tau\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\ \gamma\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\ \nu\omicron\mu\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\ \nu\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu$), предавал анафеме и под страшными угрозами запрещал учить согласно с томосом Льва и халкидонским вероопределением или даже только упоминать об этих двух памятниках, из-за которых произошла такая смута и нестроения во святых Божиих церквах, – то патриарх константинопольский Акакий не только не принял этого окружного предписания, но в союзе с Даниилом столпником и другим ревнителями стал на защиту Халкидонского собора, одел черными тканями престолы в церквах, и произвел такое впечатление на умы, что в Константинополе поднялось волнение, стоившее Василиску престола. Напрасно этот узурпатор думал поправить свой ложный шаг изданием $\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\ \gamma\kappa\lambda\iota\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu$: « $\text{Τ}\eta\nu\ \acute{\alpha}\nu\omega\theta\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu\ \xi\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma$ ». Было уже поздно. Тем не менее содержание этого «противоокружного предписания» весьма характерично: значение томоса Льва и халкидонского вероопределения восстанавливается несколько глухо (император объявляет, что древняя апостольская православная вера имеет оставаться нерушимо и во всей силе, все распоряжения императора относительно веры в $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\kappa\lambda\iota\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu$ или других документах отменяются), авторитет Халкидонского собора – яснее (Несторию и Евтихию – анафема, и другому собору по вопросу об этих ересях не бывать), а значение 28 правила – уже совсем *explicite* («благоговейнейшему и святейшему патриарху и архиепископу Акакию возвращаются епархии, в которых престол царствующего града имеет право хиротонии»). Это показывает, какую стороною рассчитывал Василиск подействовать на Акакия. В свою очередь Акакий едва ли сам не был составителем «соединительного послания» ($\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\omega\tau\iota\kappa\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu$) Зинова (482 г.) к епископам египетским: « $\text{Α}\rho\chi\eta\nu\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\upsilon\sigma\tau\alpha\sigma\iota\nu$ », которое о Халкидонском соборе только умалчивало, но отнюдь его не отменяло. И Акакий, поддерживая «энотикон», зорко следил, чтобы и Петр Монг-александрийский ничего не затевал против Халкидонского собора.

Спор о догматическом авторитете четвертого вселенского собора и отношении к православию и к монофиситству императоров до Юстина I

История отношений к Халкидонскому собору представляет, по-видимому, совершенную неожиданность. Собор, многочисленный, как ни один из предшествующих, согласно принял догматическое определение. Все это дело велось с соблюдением всех законных *desiderata*, какие можно поставить для такого важного дела. Император хотел собора свободного, и его представители на соборе делали все от них зависящее, чтобы благое намерение государя было выполнено.

Напомню самые главные моменты. Еще 8 октября объявлено, что следующее заседание будет посвящено догматическому вопросу. Отцов приглашали изложить учение церкви во всей чистоте, имея пред очами только страх Божий. Второе заседание было лишь 10 числа. Дана была, следовательно, возможность обдумать, посоветоваться, подготовиться к обсуждению вопроса, хотя еще до собора отцы должны были сделать все необходимые справки. 10 октября большинство отцов принимает послание Льва, как православное. Тем не менее, меньшинство заявляет свое недоразумение относительно трех мест его. Это недоразумение разъясняется и устраняется. Однако, меньшинство просит срока для обсуждения и размышления. Этот срок дают им. Архиепископу Анатолию предложено составить комиссию из наиболее опытных богословов, с которою и должны совещаться все сомневающиеся. Сановники требуют, чтобы эти совещания велись именно частно, а не на открытых заседаниях собора. Таким образом, нет не только грубого насилия над религиозною совестью, но заботливо отстраняется даже то неотразимое нравственное давление, которое может производить на слабые натуры согласие огромного большинства. Лишь 17 октября, через 6 дней, последовало второе чтение послания Льва. Все изъявили согласие. Даже сомневавшиеся коллективно заявили, что их недоразумения устранены теперь совершенно. Но деятельность комиссии продолжается. Лишь через 4 дня, 22 октября, прочитан проект $\omicron\mu\iota\sigma\mu\omicron\nu\varsigma$ 'а, вероопределения, – проект, обсужденный предварительно, встретивший общее, по-видимому, согласие. Но – находятся возражающие, и они высказывают (свои возражения) совершенно свободно. На совесть этого меньшинства не сделано никакого давления. Большинство не согласно удовлетворить этим

заявлениям, но император настаивает, чтобы текст вероопределения обсудили еще лишний раз. Это неприятно для многих, но это, очевидно, лишь деликатная предосторожность, а не насилие, даже не давление на большинство, потому что император поставил на выбор три альтернативы, какие были неизбежны, если хотели дойти до цели. Наконец, прочитан в тот же день пересмотренный текст, и не встретил ни одного возражения. Согласие было всеобщее.

История не имеет свидетельств ни об одном соборе, где бы дело велось с такою осмотрительностью, где было бы приложено столько забот, чтобы всякое заявление было уважено, чтобы все было построено на крепкой основе свободного, разумного религиозного убеждения. Император был, поэтому, вправе смотреть с самыми радужными надеждами на следствия собора. «Пусть замолкнут теперь всякие неблагоговейные (profana) состязания. Лишь совершенно нечестивый может оставлять за собою право личного мнения по тому вопросу, о котором согласно подали свой голос столько священников, лишь совершенно безумный может среди ясного, белого дня искать искусственного обманчивого света, и кто поднимает какие-нибудь дальнейшие вопросы после того, как истина найдена, тот ищет заблуждения (mendacium)».

История показала, однако, совершенно противоположный опыт. Халкидонский собор стал знаменем пререкаемым. Ни об одном соборе, не исключая, кажется, и Никейского, не спорили так долго и так много, как о нашем, столь многочисленном по своему составу, столь свободном по своему ведению, четвертом вселенском соборе. Более столетия церковная политика императоров и внутренние отношения церкви вращались около одного вопроса: принимать или не принимать Халкидонский собор? Эти прения выяснили такую важность Халкидонского собора для церкви, что монофиситы всех оттенков вероисповедное отличие от них православия обозначают именно этим его отношением к Халкидонскому собору. Подле презрительного «мельхиты», они обыкновенно титулуют нас еще *sînhdóǰê*, *σupsilon;vomicon;δῖτα*, «соборники», *khalqidûnóǰê*, «халкидонцы», и сами православные не видели оснований отказываться от двух последних названий, в которых нет ничего оскорбительного. Слова *σupsilon;vomicon;δῖτα*, *khalqidûnóǰê* обозначают столь же точно историческое положение православия против монофиситов, как название *δψupsilon;σῖτα* его догматическое содержание. С другой стороны, выяснилось, что вопрос о Халкидонском соборе осложнен такими национальными и политическими элементами, что и для

римского государства он имел самую высокую важность. Императоры в эпоху арианских споров вмешивались в догматические споры по своей охоте. В V–VI веках императоры вмешиваются в споры о Халкидонском соборе почти по прискорбной необходимости. В данный момент признавать или не признавать Халкидонский собор – это значило для государя, в сущности, крепко ли на его голове лежит диадема, твердо ли он держится на троне против внутренних врагов, и насколько мощные силы может противопоставить внешнему неприятелю.

Самый факт этих пререканий о Халкидонском соборе, и именно о его вероопределении, говорит о его высоком догматическом достоинстве. По своей непререкаемой определенности халкидонский \omicron равносителен никейскому символу. Догматическое вероучение было высказано в Халкидоне с такою ясностью, что этот собор нельзя было признавать, в действительности его отрицая. С тремя короткими словами этого \omicron : « ϵ psilon; ν δ o \omicron micron; ϕ o ϵ psilon; σ iv» не могло ужиться никакое монофиситское убеждение, от самого крайнего до самого мягкого его оттенка, все равно как ни один арианин, какого бы то ни было цвета, не мог согласиться никейского \omicron со своими убеждениями. Не было никакой возможности истолковать Халкидонский собор в монофиситском духе. Оставалось одно из двух: или принять его искренно, или же стать к нему в оппозицию – глухую (т. е. преднамеренно его игнорируя, о нем умалчивая), или открытую (т. е. прямо его отвергая).

При существовании монофиситов пререкания из-за Халкидонского собора были, следовательно, логически неизбежными. Но вопрос, почему же Халкидонский собор не мог покончить с этим направлением, почему монофиситство не только удержалось в истории, но и имело довольно значительные успехи, захватив даже территорию антиохийского патриархата, тот пост, на котором мы привыкли видеть самых последовательных и беспощадных его противников, – этот вопрос нуждается по крайней мере в некотором разъяснении.

Некоторые указания в этом смысле может дать детальное исследование актов Халкидонского собора. В 448, в 449 и в 451 годах собираются соборы, и это дает возможность ознакомиться с составом и характером тогдашнего епископата лучше, чем в какую-нибудь другую эпоху. Для некоторого выяснения поставленного вопроса нужно обратить внимание на следующее.

а) Что в нашем вопросе состав епископата имеет особенную важность, это ясно из содержания самого догмата, о котором спорили.

Догматические противники стояли так близко друг к другу, что только мысль, прошедшая богословскую школу, могла сознательно относиться к разности двух вероисповедных воззрений, обыкновенная же масса в данном случае более чем когда-либо могла полагаться на авторитет и слово своих духовных вождей, и послушно идти за ними. Вопрос, из-за которого велась борьба между православием и арианством, тоже нелегок для постижения хотя приблизительного. Но он, по крайней мере, допускает не совсем точную, но наглядную, понятную для массы постановку: Христос – Бог или тварь? Но как приблизить к народному пониманию различие между $\phi\acute{o}\varsigma\iota\varsigma$ и $\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{o}\nu\theta\epsilon\omega\varsigma\iota\varsigma$, которое скорее чутьем понимали люди даже более образованные? Как формулировать в общедоступном смысле такую дилемму: истинный Бог и истинный человек Христос есть одна ипостась и два естества, или одна ипостась и одно естество из двух естеств неслиянных? – Словом, лишь мысль высокопросвещенная могла с сознательным интересом следить за развитием рассматриваемого нами спора о двух естествах; епископы и клир должны были быть не только руководителями, но и её единственными представителями.

б) Что же представляет собою епископат половины V века? В большинстве он состоит не из героев стойкой воли и сильного религиозного убеждения. Часть его в 448 г. подает свой голос с Флавианом против Евтихия, в 449 – за Евтихия против Флавиана, и в 451 г. – за Флавиана против Евтихия. В 4 года – 3 догматики. То факт, что Ефесский II собор был сценой насилия беспримерного в истории и недаром называется «разбойничьим»; но, вероятно, более чем предположение, что тип, как Афанасий В., не погнулся бы и в Ефесе, как не сломился здесь Флавиан и не дрогнул голос диакона Илара. Флавиан сказал же свое « $\lambda\alpha\rho\alpha\tau\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{o}\nu\theta\epsilon\omega\varsigma\iota\varsigma$ », Илар свое «*contradicitur!*» так твердо, что их слова записали даже нотариусы Диоскора. И конечно, из 135 епископов не все пошли под иго Диоскора страха ради египетска, немало лиц стало на его сторону добровольно. Ювеналий иерусалимский – старик крепкого духа, а и он был с Диоскором. На насилие над собою не жаловался даже Фалассий. Отсюда – особенно важное значение для этой эпохи епископов влиятельных по характеру или по значению их кафедры. Они могут налагать свой отпечаток на ход дела в целых областях.

Шаткость воли епископов свидетельствует о себе не в одном Ефесе. И в Константинополе и в Халкидоне мы встречаемся с печальными обнаружениями в этом (роде): свои убеждения заявляют слишком робко, и здесь – в вопросах веры охотно подчиняются руководству других.

Проскользает боязливое опасение, как бы не высказать своей веры слишком громко. Вот факты. Из 186 голосов, поданных против Диоскора, 147 содержат лишь простое заявление согласия с собором, т. е., в сущности, с его председателями. Мотивов, почему Диоскора низлагают, не высказывают. В каждом отдельном случае это не говорит, конечно, против самостоятельности тех, которые умалчивают о мотивах. Но в массе, как 147 из 186, это не может не быть знаменательным. На втором заседании собора 448 г. Флавиан пригласил отцов высказать православное учение. Из 18 голосов 10–11 совершенно бесцветны; на вопрос: как учат о воплощении св. отцы, эти 10–11 епископов заявляют: мы согласны с учением св. отцов.

При таком развитии нравственного характера очень многие епископы могли быть хорошими помощниками своих митрополитов или патриархов, – но энергия инициативы, даже активного сопротивления, не была им свойственна; поэтому каждая перемена на главной кафедре являлась вопросом высокой важности, потому что давала окраску церковной жизни целой провинции. При таком развитии централизации, личность патриархов значила очень много.

в) Каково же было отношение главных деятелей Халкидонского собора к догматическому вопросу? И здесь мы наталкиваемся на факты, что многие из епископов не свободны, если не от симпатии, то по крайней мере от равнодушного, спокойного отношения к слагавшемуся монофиситству. Мы знаем уже, что 5 выдающихся епископов вышли из рядов диоскорианства, что им угрожала даже опасность низвержения за их слишком тесный союз с Диоскором в Ефесе. За этими вождями стояло немало епископов им подведомых. В Халкидоне они перешли с правой стороны на левую; но процесс образования нравственной воли, нравственного, так сказать, перерождения, был бы слишком легок, если бы один энергичный шаг сглаживал все прошлое так, чтобы в душе не оставалось никаких монофиситских остатков. Если мы рассмотрим теперь голоса епископов, то мы увидим, что до самой последней минуты к учению Диоскора они относятся очень мягко.

Собор Халкидонский собирався главным образом против евтихианства и самым решительным образом («ἀναθερσιλον; ματίζομιτρον; μερσιλον;» в omicron; romicron; c) осудил эту доктрину по *догматической* стороне. Но не столь твердо участники собора заняли свое положение к евтихианству, как *историческому* факту. Видимо преобладало мнение, что несторианство все еще представляет силу более опасную для церковной жизни, чем монофиситство. Несомненно, на

соборе присутствовали епископы, соприкосновенные с несторианством, но столь же несомненно и то, что из присутствовавших было немало и таких, которые запятнали себя общением с монофиситами. Однако на Евтихия анафема была вытребована на соборе от *одного* епископа (Амфилохия, митрополита сидского), на Нестория – от *четырех* (Феодорита кирского, Софония константинопольского, Иоанна германикийского и Ивы эдесского). – Против Диоскора (13 октября) подано было 186 голосов; из них 147 сводятся к простому «согласен», 29 ударяют на «contumacia», 15 – на его разнообразные беззакония, и лишь 8 – на его отношение к Евтихию и Флавиану (и из этих восьми лишь 2–3 вопрос о догмате ставят прямо). Даже 22 октября Анатолий ссылку на то, что «epsilon;̄k̄ d̄uomicron;n;̄ f̄ūb̄epsilon;n;̄w̄n» есть учение Диоскора, следовательно, сомнительная формула, отклонял заявлением: «Диоскор низложен не за веру». – Когда, наконец, был поставлен вопрос о значении Ефесского II собора, из 18 подававших голоса, 10 (4 римских и 6 других епископов) не признавали за этим собором никакого значения, 4 (Ювеналий иерусалимский, Фалассий кесарийский, Евсевий анкирский – бывшие $\rho\acute{o}\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu;\delta\rho\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu;\iota$, и Иоанн севастийский в Армении) передавали вопрос на усмотрение императора и 4 ответили уклончивым «согласен с собором». – Таким образом, воззрение Льва В., что евтихианство вредно не менее несторианства (§ 1), еще не вошло в плоть и кровь всех заседавших на соборе епископов ³⁰¹.

г) Подозреваемые в несторианстве восточные борцы против монофиситства, Феодорит кирский и Ива эдесский, были восстановлены на кафедрах, но это не было полным восстановлением их нравственной репутации.

д) Монофиситство нашло себе опору в национальной розни, которой не могли преодолеть ни греческая культура, ни римское владычество. Несторианство статистически представлялось величиною незначительною, потому что оно обнимало одну народность, и в конце концов несториане сами признали этот факт, когда назвали себя халдейскими христианами. А халдеями назывались люди восточно-сирского языка. Монофиситство же охватило несколько народностей: сирийцев, коптов, армян. Догматические споры были осложнены здесь сплетением с чисто национальной почвою. Некоторые вожаки народностей воспользовались спором для того, чтобы из догматической розни создать опору для национальной независимости.

Единая римская империя, обладавшая народами, была фактом эмпирическим. Что это (объединение под римскою властью) было неприятно для народностей, не было проявлением их духа и сил, в этом

сомневаться не приходится. Но этой всеобъемлющей империи не доставало (прочно объединяющего) фактора – единства языка. Западная половина империи была латинскою, восточная – греческою, и в этом различии крылся элемент её расторжения. В конце концов, и церковное единство стало чувствоваться более и более слабым: греческий восток не понимал латинского запада и не мог следовать за его церковною жизнью, а западу приходилось переводить на латинский язык сочинения с востока.

Эллинизация и греческая культура были основанием политической жизни **востока**, однако, дело Александра Македонского нельзя считать законченным. В районе греческой культуры, особенно в пределах сирийского языка, семитская народность дала отпор эллинизации. Если города – Селевкия, Антиохия и Лаодикия достигли такой степени греческой культуры, что получили греческие названия, и Антиохия гордилась греческою культурою настолько, что императрица Евдокия, супруга Феодосия, не могла сказать ничего более лестного для Антиохии, как то, что «я горжусь тем, что принадлежу к вашему городу и вашей крови», а она была чистокровная афинянка, то в окрестностях Антиохии было далеко не так. При св. Флавиане, когда Златоуст проповедывал, будучи пресвитером, ему приходилось говорить по-сирски. Сирийская речь слышалась и в самой Антиохии; а в деревнях и селах, прямо зависевших от антиохийского епископа, не только народ, но и пресвитеры во время Златоуста не понимали другого языка, кроме сирийского. Из определений Халкидонского собора видно, что многие клирики не понимали греческого языка, и даже один епископ, Ураний имерийский, не знал никакого языка, кроме сирийского. В то время, как большие города восприняли блестящую греческую культуру, в более мелких селениях греческий язык был языком моды и этикета. Правда, сохранилось немало греческих надписей в Сирии, но это не особенно свидетельствует о чистой эллинизации сирийского края, подобно тому, как и надпись на памятнике «Petro Primo Catharina Secunda» не говорит о том, что питерские мещане знают латинский язык. Таким образом, Сирия и осталась страной сирийского языка, и если сирийский язык впоследствии растворился, то только в сродных ему элементах языка арабского.

Таким образом, на восточных окраинах греческое влияние было непрочно. Римское влияние не могло пользоваться симпатиями тем более, что римская власть относилась к этому краю довольно эксплуататорски, и слово «Rhûmójê» $\omicron\mu\iota\sigma\eta\iota$ Ρωμαιο $\omicron\mu\iota\sigma\eta\iota$ на сирийском языке означало собственно «солдаты». А как христоролюбивое воинство обращалось с окраинами, видно из того, что престолюдины относились к солдатам с

ненавистью. Из царствования Анастасия известно, как показывает хроника Йешу Столпника, что при персидском завоевании город Эдесса твердо отражал все приступы персов. Когда же прибыли сюда на пост римские солдаты, то своим хозяйничаньем вызвали здесь восстание. Но это и понятно, раз римское воинство, по свидетельству Моммсена, набиралось из различных народов, и оно тем более ценилось в военном отношении, чем более в него входило различных национальностей: эти полудикие варвары легко вызвали восстания. Если что могло объединить окраины с центром, то это единство религии, а раз оно было поколеблено разномыслием, то уже связь с центром неизбежно нарушалась. Некоторые политические деятели ухватились за разномыслие, чтобы, отделившись от Византии в догматическом отношении, создать основание для национальной жизни.

То же явление повторилось и в **Египте**. Там греческий элемент, по-видимому, привился достаточно, но, тем не менее, национальное население представляло огромную силу. По известиям мученических актов, лица, живущие недалеко от Александрии, знали лишь несколько фраз по-гречески, и на суде приходилось вести переговоры с ними через переводчика. С чисто этнографическим вопросом соединялся вопрос политический, и особенно при своеобразной эксплуатации Египта римскими императорами. Египет представлял удельное ведомство римских императоров из дома Августа, и они заботились о том, чтобы Египет в общее управление не входил и чтобы ни один из сенаторов без разрешения императора в Египет не приезжал. Благодеяния римского гражданства не были распространены на Египет, и некоторые явления были здесь совершенно своеобразны. Нельзя читать без улыбки, что и наказания здесь были иные, чем в других местах. Египтянин гордился тем, что если он провинился, то хребет его терпит удары фалла (это отрасли пальмы, выходящие из самой сердцевины и потому более мягкие); между тем, если бы провинился кто-нибудь другой, напр., иудей, то его били простой колотилкою, или плетью. Таким образом, битье фаллами считалось менее унижительным наказанием, чем всякое другое. Вследствие различия в управлении, Египет был выделен из ряда других провинций. Это была ошибка со стороны правительства: национальный элемент в Египте был силен, и неудивительно, что египтяне смотрели на Византию, как на нечто совершенно постороннее.

В церковном отношении была допущена та ошибка, как показывает история, что была дана возможность александрийскому епископу развить централизацию во всем Египте. Он достиг того, что для других

представляло идеальную цель: александрийский папа был митрополитом всего Египта, и все епископы были рукополагаемы или им самим, или епископом с правом делегата, т. е. получившим от него специальные полномочия на рукоположение. Все нити церковной жизни были стянуты к кафедре св. Марка, и египтянин привык смотреть на своего епископа с величайшим благоговением. В политическом отношении пагубным было изгнание Константином св. Афанасия; это окружило его ореолом особой святости; быть гонимым стало синонимом – быть православным; а вследствие этого авторитет Константинополя в догматическом отношении для Египта был равен нулю. Когда гонение коснулось и Кирилла александрийского, за которым египтянин как бы инстинктивно чувствовал правоту, и когда он, действительно, оказался правым, то египтяне стали смотреть на преемников св. Марка вообще, как на непогрешимых в догматических вопросах. Диоскор воспользовался славой своих предшественников и вдруг – он осужден, низложен: авторитет его от этого только возвысился, и как гонение Афанасия и Кирилла не налагало на них ничего худого, а только возвысило их, так и в гонимом Диоскоре египтяне не видели ничего предосудительного. По стопам Диоскора пошел ближайший преемник его, Тимофей Элур, но и он был изгнан. Петр Монг подвергся той же участи; но все это в глазах египтян ничего не значило.

Таким образом, силою исторических осложнений Египет все более и более приводился к изолированному положению от Византии. Египет в борьбе с мусульманами держался предательской политики. Религиозная разность была так велика, что парализовала усилия Византии удержать Египет за собой. И когда Египет был покорен арабами, то население с радостью приветствовало их, как освободителей; и только бестолковая политика арабов дала ему почувствовать, что оно променяло прежнее, более свободное рабство на новое, более тяжкое. Обещания, данные арабами в начале, не были исполнены: подати были возвышены, система вымогательств стала применяться уже к первым поколениям.

В Армении монофиситство появилось по недоразумению. Уже до времени Никейского собора Армения просвещена была христианством; здесь христианская религия сделалась государственною ранее, чем в греко-римском мире. Константин В. достиг того, что армян старались привлекать к участию в церковных делах; так, напр., сын Григория Просветителя Аристакес был на I вселенском соборе. Но потом начались политические смуты. Убогие византийские императоры были непостоянны в отношениях к армянам; то заключали союз с ними, то оставляли их на произвол персов. Обостренные политические отношения

дурно отзывались и на церковной жизни: на втором вселенском соборе армяне уже не участвовали. Общение армян с Византиею сделалось слабым, и армяне достигли автокефальности; ранее же их епископы получали хиротонию от епископов Кесарии каппадокийской. Но отсутствие их на II вселенском соборе не было бы так заметно, если бы представители армян на Ефесском соборе были только сподвижниками Кирилла, а не шли далее его в своих догматических воззрениях и в лице Акакия мелитинского не соприкасались бы с границами монофиситства, так что уже св. Кирилл должен был его сдерживать. Пограничная Армения сделалась ареною агитации и борьбы между монофиситами и пропагандистами сочинений Феодора мопсуэстийского, выходившими из Эдессы, которая была культурным центром для Армении. Многие просвещенные христиане Армении вынесли то убеждение, что Феодор мопсуэстийский есть лицо заблуждающееся, а направление прямо ему противоположное есть православное.

Разрыв произошел из-за Халкидонского собора, но не потому, что на нем армяне отсутствовали, а потому, что он был созван императором Маркианом. Армяне, по религиозным побуждениям, вынуждены были начать войну с персами, оставаясь в полной уверенности, что они получат помощь от Византии. В Константинополь были отправлены послы, которые и пробыли там довольно значительное время. Тогда умер Феодосий II и на его место вступил Маркиан. Феодосий мог бы, очертя голову, броситься в борьбу с персами, но Маркиан оказался действительно государственным умом и отнесся к этому делу серьезно. Тогда *magister militum* (вроде нашего военного министра) был Анатолий, который был знаком с действительным положением вещей на востоке, так как раньше он там был военачальником. Анатолий старался подействовать на Маркиана в смысле отказа армянам в их просьбе. Как бы то ни было, но армяне не получили помощи и были разбиты, вследствие чего имя Маркиана и Анатолия сделалось среди них ненавистным. В 451 году армяне не имели никаких побуждений интересоваться тем, что происходило в Халкидоне.

Между тем в Константинополе, при императорах Зиноне и Анастасии, Халкидонский собор начали считать еретическим. Армяне усвоили себе этот взгляд на Халкидонский собор и стали усматривать в его определениях признаки ереси. В сущности не одни догматические вопросы составляли физиономию армянской церкви, но и обрядовые различия, за которые обличали их даже сирийские монофиситы. Но армяне дорожили своими особенностями не менее, чем учением об единстве

естества. Поэтому, при всяких попытках к унии, они подчеркивали свои особенности. Армянский фанатизм замечается даже до сих пор. В одной диссертации армянского монаха говорится, что особенности армянской церкви сохраняются от времен Григория Просветителя и останутся навсегда незыблемыми ³⁰².

Таким образом, существующие монофиситы являются результатом не одной церковной истории, но и политической. Политические и религиозные факторы тесно связываются между собою.

Маркиан (450–457) был в полной уверенности, что после Халкидонского собора всякие споры прекратятся, и люди перестанут среди белого дня искать обманчивого и искусственного света. Но оказалось, что воцарить истину не так легко, и ему пришлось считаться с различными восстаниями.

Замечательно, что Немезида поразила виновников разбойничьего собора. Ювеналию не прошла даром дружба с Диоскором. Припомним, что в предшествующий период времени до Халкидонского собора (431–451 г.) Ювеналий по своим иерархическим правам занял очень видное место среди иерархов. Эти права его были окончательно оформлены и узаконены на Халкидонском соборе. Поэтому, когда Диоскор был осужден отцами собора, в том числе и Ювеналием, то среди сопровождавших Ювеналия нашлись лица, которые стали разглашать, что Ювеналий продал веру за патриаршество.

Монах Феодосий, которого Ювеналий имел неосторожность взять с собою на собор и который жил раньше у Диоскора, рьяный монофисит, прошедший огонь и воду, из Халкидона бежал в Палестину и здесь еще до прибытия Ювеналия кликнул клич постоять за веру, разглашая всем о ереси Ювеналия. Произошло сильное волнение. На сторону Феодосия стали многочисленные (около 10,000) палестинские монахи и поставили его иерусалимским патриархом. Благодетельница Палестины, вдовствующая императрица Евдокия была также на стороне его. В Иерусалиме монофиситы разломали тюремные ворота и выпустили на защиту веры заключенных узников, которые увеличили собою их полчища. Начался грабеж богатых дифиситов, и три Палестины на 18 месяцев сделались ареною насилий и убийств. Любопытно отношение монофиситов к авве Геласию, жившему около Вифлеема и пользовавшемуся величайшим авторитетом. Монофиситы старались склонить Геласия на свою сторону, но он сказал, что не хочет знать Феодосия и его сторонников, а знает только Ювеналия. Когда же к Геласию была послана от монофиситов депутация побеседовать о вере, то

он отказался, – и послал их к своему прислужнику мальчику, сказав, что он поболтает с ними, насколько позволит ему его здравый смысл. Геласий так раздражил монофиситов, что те хотели сжечь его, но потом поняли, что этим самым сожгут самих себя.

Ювеналий, по своем возвращении, не был принят и принужден был бежать в Византию. Свою кафедру он занял только при помощи военной силы. Феодосий, по-видимому, попался в руки правительства и умер или в сидонской тюрьме, или на дороге в Константинополь при императоре Льве. Усмирение волнения не обошлось без кровопролития и убитых. Убиенные были окружены в народе ореолом святости, а Ювеналию его противники не переставали всеми способами вредить. Рассказывают, что один монах Соломон, неся корзину, при встрече с Ювеналием сделал вид, что хочет подойти для принятия благословения. Когда Ювеналий наклонился для преподания благословения, этот Соломон с головы до ног осыпал патриарха находившимся в корзине сором и при этом сказал: «вот как поступают с теми, которые за временное состояние продают веру». Монах был арестован, но Ювеналий отпустил его на свободу и даже предложил ему денежное пособие, от которого, впрочем, последний отказался по своему фанатизму.

Поплатился и Фалассий кесарийский. Какой-то монах Георгий произвел возмущение в Каппадокии, и Фалассий принужден был спасаться бегством. Ввиду волнений, производимых монахами, среди епископов явилось стремление ослабить влияние, монахов; так, в переписке Феодорита кирского с папой Львом проводится мысль о запрещении монахам учительства. Император и императрица, сознавая, как трудно бороться с такими влиятельными лицами в народе, как монахи, принуждены были писать последним просительные послания.

Но всего труднее было положение дел в Египте. При избрании преемника Диоскору, в самой Александрии видимо встретились затруднения, так что Протерий был избран по истечении довольно продолжительных проволочек (в конце 452 или начале 453 г.). Но положение его было очень непрочное: он держался в Александрии только благодаря солдатам, присланным из Константинополя. Пока на византийском престоле сидел Маркиан, человек твердого характера и известный защитник православия, Протерий еще мог считать себя в безопасности. Но лишь сделалась известной смерть Маркиана (между 26 января – 7 февраля 457 г.), как против Протерия поднялось восстание. Монофиситы поставили себе патриархом Тимофея Элур, а Протерий 28 марта, в великий четверг, был убит. Говорят, что Элур взошел на

александрийскую кафедру не без мошенничества: будто бы он сам ходил по монофиситским келлиям и через трубочку внушал монахам, что он ангел и послан от Бога с повелением избрать патриархом Тимофея Элура. Как бы то ни было, со смертью Протерия в Александрии открылась вакантная кафедра и ее занял Тимофей Элур.

Однако оказалось, что приверженцы Элура поторопились с его избранием: надежды, возлагаемые ими на перемену на престоле, не оправдались. Вновь избранный император, **Лев I** (457–474), был таких же церковных убеждений, как и его предшественник. При самом вступлении на престол Лев должен был заняться делом о церковной смуте в Египте. Он передал этот церковный вопрос на суд самой церкви, обратившись к митрополитам и влиятельнейшим из епископов с циркулярным посланием, в котором ставил три вопроса: а) как смотреть на Тимофея Элура? б) Признавать ли Халкидонский собор, который сторонники Элура отвергают? в) Не нужно ли созвать новый вселенский собор?

Из ответов епископов (для обсуждения вопроса созваны были митрополитанские соборы), присланных в 458 г. и сохранившихся в латинском переводе лишь отчасти до настоящего времени в Codex eusebii, видно, что Тимофея Элура они не признают епископом и считают заслуживающим, сверх того, лишения церковного общения (лишь некоторые представляют вопрос об этом на милость высших архиепископов и императора); новый собор считают излишним (от нового обсуждения, как от притока свежего воздуха, монофиситство, которое теперь дает только дым, разгорится в яркое пламя); авторитет Халкидонского собора признают наравне с Никейским. Лишь соборы обеих Памфилий высказали по этому последнему вопросу особое мнение. Собор сидский (под председательством митрополита Амфилохия) в Памфилии I высказался за отмену Халкидонского собора. Но впоследствии и Амфилохий (сам) отрекся от этого мнения и примкнул к прочим епископам. Собор пергский в Памфилии II, признавая халкидонское вероопределение (mathema) совершенно точным выражением догмата, высказался, однако, за то, что его не следует уравнивать с никейским символом: оно, как точное выражение догматического учения и как превосходное полемическое средство, должно быть оставлено только в руках епископов: «мы не предаем его, как никейский символ, при крещении». Пергский собор, впрочем, склоняется более к формуле «ex duabus naturis una natura Dei Verbi incarnata», признавая ее неразличною по смыслу от халкидонского вероопределения. Выросло бы, таким образом, целое поколение, ничего не знавшее о Халкидонском соборе, и тогда

можно было бы отменить его постановления, как еретические. Лев стал на сторону православных и держался постановлений Халкидонского собора до самой своей смерти.

Колебание в политике начинается с царствования **Зинона** (475 – + 9 апреля 491 г.). Вытеснивший его (в 476 г.) узурпатор Василиск вздумал было опереться на силу монофиситов и издал «*εἰς τὴν ἐκκλησίαν*», но сознав свою ошибку, отменил его в «*ἀντιεἰς τὴν ἐκκλησίαν*», однако не поправил тем своего положения. Зинон одержал над Василиском верх, но и сам стал на стороне униональной политики и издал «*εἰς τὸν ὄντιον*», признанный более слабыми православными и монофиситами и отвергаемый строгими православными и монофиситами.

Лев изгнал Элугура, и патриархом александрийским поставлен был православный Тимофей Салофакиол (460–482); но в общем направлении церковных дел в Египте не произошло перемен. Тимофей Салофакиол был человек мягкого характера и по своим убеждениям высоко поднимался над средним уровнем своего века. Он хорошо понимал трудность своего положения, знал и то, что при участии военной силы нельзя успокоить александрийскую церковь, и в затруднительных случаях всегда прибегал к нравственному воздействию на свою паству. Его собственные клирики были недовольны тем, что он слишком мягко относился к отщепенцам и не позволял преследовать монофиситов. Рассказывают, что когда привели к нему женщину, которая несла крестить ребенка в церковь, где удержались монофиситы, он обошелся с ней кротко, дал холста для имеющего креститься ребенка и отпустил. Говорят, что народ встречал его на улицах Александрии возгласами: «хотя мы не имеем церковного общения с тобою, но мы тебя любим». Вопрос о преемнике Тимофею Салофакиолу разрешился разрывом общения между римскою церковью и восточными (484 – 28 марта 519 г.).

По смерти Салофакиола монофиситы наметили ему в преемники Петра Монга. Православными было отправлено в Константинополь посольство с Иоанном Талайей во главе (он был архипресвитер александрийской церкви, следовательно, первое после епископа иерархическое лицо в клире). Оказалось, что в это время в Константинополе подготовлялось свержение Зинона, и александрийское посольство подпало влиянию этой революционной партии. Дело кончилось тем, что посольство было отпущено без положительных результатов, причем с Талайей было взято клятвенное обещание, что сам он не вступит на александрийскую кафедру. Между тем, православные избрали преемником Салофакиола именно Талайю. Тот, конечно, не

отказался. Скоро было отправлено посольство в Константинополь с грамотой, где Иоанн Талайя оправдывал нарушение им клятвы тем, что против своей воли был избран народом и не мог противиться народной воле. Как бы то ни было, но бывший эконо́м церкви св. Иоанна александрийского, Иоанн Талайя, сделался папой Александрии.

Разумеется, извещение об этом событии было составлено с известными приемами. Но нужно было случиться, что доверенное лицо Иоанна Талайи, явившись в Константинополь, сделало самую невозможную ошибку. Обычай того времени требовал, чтобы новые епископы в городах рассылали свои синодики в качестве известительных посланий о своем поставлении. В этих посланиях епископы излагали свою веру. Они назывались «синодиками», потому что собор (σύννομιμον; νομιμον; ς), избиравший нового епископа подписывал их, удостоверяя тем свое единомыслие в вере с новоизбранным епископом. По существующему обычаю, эта грамота должна была быть вручена Акакию, патриарху константинопольскому. И хотя константинопольские епископы были самыми неприятными лицами для Александрии, но церемония соблюдалась. Секретная инструкция, которой были снабжены послы александрийского епископа, гласила, что они должны руководиться указаниями сановника Илла, стоявшего во главе заговора против Зинона. Но когда послы прибыли в Константинополь, то оказалось, ко вреду Иоанна Талайи, что Илл получил назначение на пост главнокомандующего на востоке и был уже в Антиохии. Послы Талайи были настолько тупоумны, что, явившись в Константинополь, не вручили Акакию грамоты, а отправились в Антиохию за инструкциями к Иллу. Произошла путаница – и в каком комическом положении оказался епископ Константинополя! Ему было нанесено оскорбление: явились послы – и не представили грамоты. Между тем, римский епископ чрез константинопольского справлялся и о делах в Египте; так было и теперь при Акакии. В Риме было известно о смерти Тимофея Салофакиола, но преемник его не был известен. Акакий был поставлен в невозможное положение. Зная о поставлении Иоанна Талайи, он не мог официально сообщить об этом, так как не получил синодики от послов – и, следовательно, не мог вступить в общение с ним, не будучи уверен в его православии. Это раздражило Акакия и он, конечно, не мог стоять за утверждение Иоанна Талайи.

Между тем у Петра Монга в Константинополе была сильная партия, которая распространяла слухи, что Талайе не по плечу поддерживать согласие в Александрии и что его управление будет так же безрезультатно,

как и Салофакиола, а лучше утвердить такого человека, как Петр Монг, излюбленный александрийцами; ему будет под силу управлять александрийцами ко благу церкви. При этом стали представлять, что Петр Монг не так черен: он не противник Халкидонского собора и согласен пойти на компромиссы. Петр Монг с его качествами выходил человеком словно нарочито созданным для поддержания своего положения. Таким образом, появился в свет «επιστολή» Зинова, «соединительное послание» в Египет. Его составлял не Зинов, а всего вероятнее Акакий, которому потом ставили в вину появление энотикона.

В энотиконе Зинова Халкидонский собор не отвергался, но вопрос о нем обходился молчанием. Это – униональная попытка обойти факт существования Халкидонского собора и его «ὁμοούσιον» с точными богословскими выражениями и появления монофиситов с точною же терминологиею. Нормальными вероизложениями признаются: символы никейский и константинопольский (император даже не знает, чтобы кто-либо держался другой веры), постановления Ефесского I собора и 12 глав св. Кирилла. Нестория и Евтихия и их единомышленников анафематствуем. Сын Божий, поистине вочеловечившийся Господь И. Христос, единосущен Отцу по Божеству и Он же Сам единосущен нам по человечеству. Он – один, а не два (εἰς τὸν υἱὸν καὶ ὁμοούσιον). Ибо одному принадлежат и чудеса и страдания, которые Он добровольно претерпел плотию (ἐκ τῆς ἁρᾶς ἐκείνης τὰ τεράτια καὶ τὰ πάθη ἅπαντα ἐκείνη ὡς ἑαυτοῦ). (Ср. §§ 5. 15. 22 томоса). Мы отнюдь не приемлем разделяющих, или сливающихся, или считающих (плоть Христа) только призраком. Безгрешное воплощение от Богородицы не ввело (не прибавило) другого Сына: Троица пребывает Троицею и по воплощении единого от Троицы, Бога Слова (ἐκ τῆς Τριάδος ἢ τῆς Τριάδος καὶ σαρκωθέντος τῆς Τριάδος ὁ υἱός). – Это послание император пишет «не поновляя веру, но удостоверяя» египтян (καὶ ἐπιβεβαιώσας τὴν πίστιν, ἀλλὰ πᾶσι πλὴν τῶν σοφιστῶν). «А всякого, кто мудрствовал или мудрствует что-либо другое, теперь ли, или когда-либо (прежде, ἢ πῶποτε), в Халкидоне ли или на каком другом соборе, мы анафематствуем, в особенности же вышесказанных Нестория и Евтихия и их единомышленников».

Так как во всем энотиконе ни «φύσις», ни «ὑπόστασις», ни

«πρόσωλον;v» ни разу не встречаются, то «синодит» мог ad libitum подразумевать «πρόσωλον;v» или «δύο; φύσιν;ις» там, где монофисит читал между строк «μία φύσις». Крайний приверженец Халкидонского собора мог успокаивать себя тем, что во всяком случае не сказано ясно, что в Халкидоне кто-либо в самом деле мудрствовал что-либо другое (тем более, что логически невозможно мудрствовать несогласно с программой столь эластичною); что это, следовательно, только чистая теоретическая возможность, не перешедшая в факт. Люди, стоявшие на верной исторической почве, могли допустить, что некоторые отдельные лица в Халкидоне мыслили действительно, например, евтихиански; но за это они заслуживают анафемы, которая собора, как собора, как целого, нисколько не касается. Наконец, монофиситы, убежденные, что весь собор, за немногими исключениями, держался несторианского образа мыслей, относили анафему прямо к ненавистному им «Халкидонскому синоду».

Петр Монг был отправлен в Александрию, но борьба здесь ему оказалась не под силу, и течение дел в Александрии обострилось. Одни ограничивались анафемой на мудрствовавших иначе и *implicite* дополняли, что Халкидонский собор ввел что-то новое, а другая партия – строгих – прямо требовала осуждения Халкидонского собора. Петр Монг много боролся с этим последним течением. Он обращался с разъяснениями к народу, излагая содержание энотикона, как противное Халкидонскому собору, хотя сам он был такого мнения, что собор не ввел ничего противного св. отцам. Противники Халкидонского собора настаивали на отвержении последнего, – и Петр Монг соглашался с ними, но в Константинополь писал, что он не отвергает его, так как в Халкидоне не было постановлено ничего противного учению св. отцов. Точно так же выходило недоразумение с переложением мощей его предшественников, в чем видели оскорбление православия. Самое же главное, чем Петр Монг запутал свои отношения к Риму, состояло в том, что он вошел в сношение с антиохийским патриархом Петром Гнафеем.

Когда из Рима, куда бежал Иоанн Талайя по примеру Афанасия и жаловался, что его притесняют за православие, последовал запрос к Акакию об отношении его к Петру Монгу, то Акакий сказал, что его православие в Риме известно и что с такими еретиками, как Петр Гнафей, он в общение не входил. Между тем в Риме были пущены такие аргументы: «Если предположить, что единственный монофисит – Петр Гнафей антиохийский, то и Петр Монг, имеющий с ним общение, усвоил язвы монофиситства. Акакий, не имея сношений с Петром Гнафеем, но

находясь в общении с Петром Монгом, тоже монофисит». Так и явилась «акакианская схизма». Это была попытка римского епископа судить епископа константинопольского.

Преемник Зинона, **Анастасий** (491 – + 9 июля 518 г.) нашел такое разногласие между церквями, что решился следовать политике status quo он требовал, чтобы там, где Халкидонский собор признают, его не отвергали, и где его отвергают, там не признавали. Но в дальнейшее время своего царствования Анастасий также примкнул к монофиситам и под различными предлогами отправил в ссылку двух православных константинопольских патриархов, Евфимия (в 496 г.) и Македония II (в 511 г.). Поднявший против Анастасия знамя восстания Виталиан требовал от императора в числе прочих условий мирного договора и восстановления православия. Но лишь при Юстине I положен был конец преобладанию монофиситства.

Распадение монофиситства на толки

Несмотря на то, что монофиситство так упорно отстаивает свое существование и даже реагирует на самую церковь, оно сильно лишь своею отрицательною стороною: оно решительно отвергает Халкидонский собор с его формулою $\epsilon\upsilon\sigma\iota\nu\ \delta\upsilon\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\upsilon\sigma\iota\nu\sigma\iota$, но в сущности не имеет твердой собственной догматики, установившейся во всех подробностях. Поэтому история существования монофиситства есть процесс его раздробления на мелкие фракции. В промежуток между Халкидонским и Константинопольским III собором, уже к первой четверти VII века, менее чем в два столетия, монофиситы успели раздробиться на 12–13 сект, по основаниям частью догматическим, частью каноническим.

Некоторые из этих фракций обязаны своим существованием не столько догме, сколько разным историческим осложнениям. Напр., **диоскориане** в строгом смысле выделились просто потому, что Тимофей Элур принял в общение бывших протериан. **Акефалы** отделились от Петра Монга потому, что он принял $\epsilon\upsilon\sigma\iota\nu\ \omega\tau\iota\kappa\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\ \nu$ Зинона, не отвергавший ясно собора Халкидонского. Оставшись без главы, без епископа, эта секта подготовила себе жалкое существование: пресвитеры у них скоро вымерли, новой иерархии взять было неоткуда, и акефалы разрешились в беспоповщину. У них не было канонически правильного крещения: они употребляли для этого богоявленскую воду. Еще менее мыслимо было правильное причастие: они берегли св. причастие от древних лет и приобщались лишь однажды в год, в день пасхи, по крошечной частичке.

Но большинство сект выделилось по мотивам вполне догматическим. Догматические разности в лоне монофиситства существовали и назрели в период нами уже рассмотренный, до-юстиниановский, – на царствование Юстиниана падает лишь массивное обнаружение этого различия в необыкновенно быстром развитии монофиситского сектантства ³⁰³.

Монофиситство, как доктрина, слагается из двух моментов: материального и формального. Первый решает вопрос о характере, о качестве человеческой природы во Христе; второй занимается количественною стороною, утверждает во Христе бытие одной природы, а не двух.

Тот и другой момент дан уже полно в учении **Евтихия**. По формальной стороне он полагал, что о двух естествах во Христе можно

говорить лишь до Его воплощения ($\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\delta\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\mu\epsilon\tau\alpha$; $\phi\upsilon\sigma\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\omega\nu$), а после единения во Христе уже одно естество, $\mu\iota\alpha\ \phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, а не $\delta\upsilon\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\mu\epsilon\tau\alpha$; $\phi\upsilon\sigma\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\varsigma$ или $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\delta\upsilon\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\mu\epsilon\tau\alpha$; $\phi\upsilon\sigma\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$. С материальной стороны он держался мысли об иносущности тела Христова нашему. Он отвергал, как клевету, мысль, что И. Христос принес Свое человеческое естество с неба; он допускал, если и не учил открыто, что Бог Слово заимствовал человеческую природу от св. Девы; но он затруднялся признать Христа единосущным нам по человечеству. Человеческая природа предносилась мысли Евтихия как нечто обесцвеченное, способное принимать сущность того, кто ее носит, как сквозь прозрачное стекло просвечивает цвет предмета, на который оно положено. Поэтому во св. Деве, которая есть человек и единосущна нам, и человеческая природа единосущна нам. Но воспринятая от нее, во Христе, единосущном Отцу Боге Слове, человеческая природа не единосущна нам. Допустить это (единосущие), по мнению Евтихия, значило Самого Христа предидицировать не как Бога, а как человека, – ставить как бы под сомнение самое божество Христово.

Теснее многих других примкнул к этой доктрине Евтихия **Диоскор** александрийский. Формальную сторону евтихианства он открыто, на соборе, признал совершенно правильною. По-видимому, он стоял на той же точке зрения и по вопросу о сущности человечества Христова. «Если, рассуждал он, кровь Христова, $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \phi\upsilon\sigma\iota\nu$, по естеству, не есть кровь Бога, а человека, то чем же она разнится от крови козлов и тельцов и от пепла рыжей телицы? И она будет кровь земная и тленная, и кровь человеческая по существу есть кровь земная и тленная. Но да не будет того, чтобы мы кровь Христову называли единосущною крови одного из нас по природе!» Впрочем, на этом пункте Диоскор не был последователен. «Отцы, писал он, предают анафеме тех, кто Бога Слова не признает единосущным Отцу на том основании, что Он, восприняв плоть, соделался единосущным человеку, хотя и пребывал неизменно тем, чем Он был». Он не отвергал, таким образом, единосущие в принципе, но отказывался проводить его в частностях.

Не лишне здесь же заметить, что обычное воззрение, что по монофиситскому учению человечество во Христе поглощено божеством, слилось с божеством, превратилось в божество, основано на обвинениях монофиситов со стороны православных полемистов, а не на учении их самих. Монофиситы обыкновенно избегали и отвергали выражения $\sigma\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\chi\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \mu\iota\zeta\iota\varsigma$, $\tau\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\mu\epsilon\tau\alpha\ \eta\grave{\iota}$ и т. п. Так заявил и сам Диоскор на соборе. В принципе Диоскор не имел ничего против распределения на

две категории фактов из земной жизни И. Христа: люди видели в Нем живущего на земле человека, – и видели в Нем Бога, Творца небесных воинств; они видели, что Он спал на корабле, как человек, – и видели, что Он ходил по воде, как Бог и т. п. Разумеется, Диоскор отказался бы эти две стороны назвать двумя естествами.

Близко стоит к Диоскору, но уже далее уклоняется от первоначального евтихианства, и продолжатель его дела **Тимофей Элур**. «Одна природа во Христе – единственно божество Его, хотя Он и воплотился непреложно, φύσις δεψιλον; Χριστοmicron;upsilon; μία μόνη θεψιλον;ότης, εψιλον;ι καὶ σεψιλον;σάρκωτα ἀτρέπτως». Что касается человечества Христова, то Элур, продолжая и здесь Диоскора, отказывается называть его естеством, или существом; это не omicron;upsilon;σῖα и не φύσις, а νόmicron;ς omicron;ikomicron;vomomicron;μίας. Это домостроительство совершилось не по естеству, но сверхъестественно, а поэтому пречистое тело Богочеловека, хотя оно заимствовано и из общего нам человеческого естества и существа, и потому единосуцно нам и однородно – καὶ omicron;μomicron;φupsilon;ῆς καὶ omicron;μomicron;γepsilon;νῆς καὶ omicron;μomicron;omicron;ύomicron;ς, – не есть ни φύσις, ни omicron;upsilon;σῖα подобного нам человека. Что оно не есть человеческая природа, это Элур доказывает сверхъестественностью его рождения. Если бы это была человеческая природа, св. Дева не пребыла бы в рождестве Девкою.

Это сильное ударение на моменте единосуцния человечества составляет характеристичную черту в учении Элур. Правда, он это единосуцние утверждает лишь на основании общности Христа с нами по Его началу, и может быть, с самого момента зачатия полагает уже известную ассимиляцию человечества Христа с Его божеством (но об этом мы ничего не знаем по недостаточности данных), но во всяком случае Элур отмечает собою уже ту стадию монофиситства, когда оно порывает свой первоначальный, поддерживаемый Диоскором, союз с евтихианами. Уже Феодосий, антипатриарх иерусалимский, принял почти за оскорбление, когда евтихиане вздумали считать его своим сторонником, и вел с ними прения так же, как и с синодитами. Равным образом и Элур, когда в 476 г. константинопольские евтихиане прибежали к нему, как союзнику, объявил им, что Бог Слово единосуцнен нам по плоти, и отослал их назад. Вообще монофиситы усматривают в этом учении о единосуцнии Бога Слова с нами по человечеству столь существенное отличие от евтихианства, что нисколько не скупятся на анафемы Евтихию и его

последователям.

Замечательно и отношение Элура к Кириллу александрийскому. Он сознал невозможность оправдать монофиситскую доктрину по сочинениям Кирилла и обвиняет его во внутреннем противоречии. Признав единое естество Бога Слова воплощенное, в других местах Кирилл учит о двух естествах; объявив, что Сам Бог Слово пострадал за нас плотию, он в других местах уверяет, что страдания никоим образом нельзя приписывать божеству Его. Таким образом, отрекшись от Евтихия, Тимофей отрекается и от претензии – быть исключительным продолжателем дела Кирилла.

Известный по своей борьбе с Флавианом антиохийским **Ксенайя (Филоксен)**, епископ иерапольский (маббугский), в истории развития монофиситской доктрины замечателен тем, что первый ввел в употребление формулу: «одна природа сложная, двойственная, $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma\ \sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\tau\iota\kappa\eta$ ».

Воспользовался ею в монофиситском смысле, кажется, самый замечательный догматист монофиситства, **Сефир** ($\Sigma\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon$), патриарх антиохийский. В продолжений 26 лет (512 – 8 февраля 538) ³⁰⁴ стоял он во главе своей партии. Бежав в Александрию после воцарения Юстина, он вступил в догматический спор с Юлианом, епископом галикарнасским, самый замечательный по своей содержательности. Обе эти стороны выдвинули своих претендентов на александрийскую кафедру в 535 году: Сефир – Феодосия, Юлиан – Гаяна. Первого поддерживали значительная часть клира и светская власть, последнего – монахи и местное население от верхних до нижних слоев его, – факт характеристичный для настроения египтян. Тем не менее Феодосию выпала роль более значительная и он с Сефиром стал иерархическим родоначальником яковитской монофиситской церкви.

Сефир писал много, но из его сочинений ни одно не издано в полном виде. По тем отрывкам, в каких его учение сохранилось у православных полемистов, оно не свободно от противоречий, что однако не может затушевывать его догматической значимости.

К этому времени выяснилось, что если все пререкания перенести на логическую точку зрения, то окажется, что все они зависят от решения вопроса: может ли быть природа без своей особой ипостаси или нет? И если бы нашелся метафизик, который так или иначе разрешил бы это, то этим он дал бы первую посылку, но на деле этого не было, и эта посылка оставалась пока вопросом. По мнению монофиситов, природа не может быть без такой ипостаси, а по мнению православных, она во Христе имела

естествами они понимают собственно разные моменты бытия Слова, рассматривают Слово в моменте до Его соединения. «И мы, говорит он, признаем существенное различие двух сочетавшихся в одно естеств; мы знаем, что иная природа Слова, и иная – плоти».

В тончайшем отвлечении, в пределах чисто теоретического мышления, ум человека может ставить пред собою естества во Христе так, как они были до единения. Тогда он представляет каждое из них не только в его особенностях, в его отличии и инаковости по его физическому качеству, выделяющему его из ряда других естеств (καὶ ἰδιότητα καὶ διαφομικρον;ρὰν καὶ epsilon;̄tersilon;ρότητα ὡς epsilon;̄ν πομικρον;ιότητα φupsilon;σικῆ καὶ διστῶσαν ἀπ' ἀλλήλων τὰς φύσεpsilon;ις), но и мыслить его как для себя существующее, как upsilon;̄πόστασις, даже как бы лицо, πρόσωπομικρον;ν. Но когда ум представит, что эти естества сочетались между собою и притом так тесно, что получилась одна ипостась, тогда он не имеет права полагать, что и во всей реальности, ταῖς upsilon;̄πομικρον;στάσεpsilon;σι, эти естества, мыслимые им, как два τῆ epsilon;̄πινομικρον;ία, суть два. Когда вследствие соединения получилась μία φύσις τομικρον;upsilon;̄ Θεpsilon;ομικρον;upsilon;̄ Λόγομικρον;upsilon;̄ σεpsilon;σαρκομένη, тогда для мысли кончается право поставлять на вид качественное различие сочетавшихся естеств, расставлять их, рассматривать их, как особые для себя существующие ипостаси (διστῶσι δεpsilon;σ ομικρον;upsilon;̄δαμῶς). Получается, таким образом, единое естество. Но это же единое естество Севир называет и ипостасью и лицом. Он не допускает, чтобы естества, из которых (составился Христос), τὰ epsilon;̄ξ ὧν, можно было считать и после соединения, называть их δύομικρον; φύσεpsilon;ις или δυpsilon;σᾶς. Считать можно лишь то, что имеет самобытность; считать, значит полагать естество, как upsilon;̄πόστασις, или, что и Севир понимает как высшее выражение особности, как лицо, πρόσωπομικρον;ν. δύομικρον; φύσεpsilon;ις – это было бы то же, что δύομικρον; πρόσωλα. Δυpsilon;σᾶς – это показывает не простое различие, διαφομικρον;ρά, а διαίρεpsilon;σισ. После же соединения διαρεpsilon;σῖν (разделять) и даже только σκομικρον;λεpsilon;σῖν (усматривать) две природы можно только μόνη θεpsilon;ωρία, τῆ φαντασία νομικρον;upsilon;̄, потому что различать естества для Севира то же, что различать ипостаси. В этом отвращении к цифре, к двойству, в этом положении: μία φύσις, выражается формальная сторона монофиситства Севира.

Однако же эта μία φύσις есть φύσις σύνθεpsilon;τομικρον;ς, и на это дополнение Севир смотрит весьма серьезно. Ни о каком слиянии,

смешении, изменении естеств он не хочет и слышать. «Я изумлен, пишет он к одному из своих противников (монофиситов же), как можешь ты вочеловечение называть сложением, σύνθεσις, когда ты в то же время говоришь: «так что стало разом одно существо и одно качество». Таким образом единение у тебя началось слиянием, и сложение утратило свой смысл, потому что оно перешло в одну сущность (ἐν ἑνὶ οὐσίᾳ μετὰ χωρῆς). Единение, по Севиру, не произвело никакой перемены в существе единосущного нам человечества Христова: оно не изменилось от этого ни количественно, ни качественно. Оно осталось тем же, чем было, и не сделалось только кажущимся: Христос и являлся и был человеком. Различие природ усматривается только мысленно; но, тем не менее, они существуют, ἐν ἑνὶ οὐσίᾳ, μετὰ χωρῆς, они не утратили своей реальности, они не имеют лишь самобытности, для себя бытия, не представляют из себя особых двух единиц, живущих отдельно друг от друга своею жизнью. Человечество не представляет из себя особого фокуса, разливающего свет духовной жизни помимо Бога Слова, отдельно от Него. Он не допускает и мысли, чтобы эти природы, сочетавшиеся в одну, составили не только одну природу, но и одну сущность, ἐν ἑνὶ οὐσίᾳ, и одно свойство, ἰδιότης. И по соединении он продолжает говорить о «природах», о «каждой природе», о «τὰ ἐν ἑνὶ οὐσίᾳ». Он не хочет лишь считать их ³⁰⁵.

Что Сефир весьма серьезно учил о единосущности человечества Христова нашему, это считается общепризнанным. Но весьма веские ученые авторитеты полагают, что нельзя того же сказать о единосущности человечества Христова с нашим. То есть, думают, что Сефир действительно мыслил человечество Христово, как совокупность всех качественных определений, из которых слагается и наше человечество; но во Христе этим качествам недоставало того, что делает их естеством, недоставало существа, субстрата. Это был комплекс человеческих свойств без носящего их субстрата, человеческих акциденций – без соответственной субстанции; все они группировались около чуждого им по существу центра, около существа Бога Слова, так что Христос в известное время действовал по-человечески, говорил по-человечески, но в сущности Он всегда был Бог и никогда человек. И о человеческой природе во Христе по соединении, как о природе, Сефир мог говорить с таким же лишь правом, с каким, напр., мы можем говорить о природе чувства, о природе прекрасного, о природе света. Собственно говоря, это была не природа, а две лишь стороны одной и той же природы ³⁰⁶.

Это представление подкупает в свою пользу чарующей ясностью, – так много света оно вносит в отрывочное учение Севира. Но думаю, оно – это изложение – несправедливо к Севиру, и его догматику представляет в худшем виде, чем должно.

Монофисит, разумеется, и не мог, не впадая в *contradictio in adjecto*, говорить о двух естествах по соединении. Он обязан был мыслить их, как две стороны одной ипостаси. И Сефир любил неопределенное τὰ εἰς ἓν ὧν; но он нередко говорил и о φύσιν εἰς. Как же обстоит с их реальностью?

Он отвергает эту реальность, но лишь в том объеме её развития, при котором она была бы тем же, чем мы представляем ипостась. Человечество во Христе не жило своею самостоятельной жизнью, оно не было ἰδιόμιτρον; σὺστατόμιτρον; εἰς. Но тогда, – должно сказать с нашей точки зрения, – оно было бы не естеством только, но и ипостасью. В цельном образе Богочеловека, человечество является как некоторый plus к Его божеству, как один из входящих моментов; подчиненное его положение означает лишь дополнительным εἰς ἓν σὺν εἰς θεῷ εἰς. Но полной *coordinatio* божества и человечества во Христе не может выдержать и православная догматика: и она в известной степени не может не субординировать человечества. Несмотря на эти ограничения, человечество есть εἰς ἓν εἰς θεῷ εἰς φύσιν; для его отличия от божества Сефир означает его не только ἰδιότης, но и ὁμιτρον; εἰς ἓν, – один из терминов, который монофиситы считают равнозначащим с ἄμιτρον; ὁμιτρον; εἰς, πρόσωπομιτρον; εἰς, εἰς ἓν ὧν, φύσιν. Наконец, Сефир знает не только естественные законы тела Христова, но и это тело, управляемое присущими ему законами.

Таким образом, реальность бытия естества Христова заявлена слишком серьезно, слишком энергично, чтобы вопрос о бессубстратности его, о его несубстанциональности, при данном состоянии наших сведений о Севире, можно было считать порешенным окончательно. Различные естества усматриваются не только мысленно, но они существуют в синтезе, они не утратили своей самобытности, реальности. Таким образом, действительное бытие качественных особенностей человеческой природы Сефир признавал весьма решительно. Он настаивал на этом бытии столь серьезно, что трудно допустить, чтобы он признавал во Христе только сущность человеческой природы без всякого субстрата (без существа). Во всяком случае, хотя он и ставил человечество в подчинение Божеству, в его «ὁμιτρον; εἰς ἓν» заключается несколько более, чем просто

«сущность» или «качество»; в ней есть и некоторый момент существования. Севир, таким образом, устанавливает в монофиситской доктрине различие между φύσις и ομικρον;upsilon;σία. Φύσις он отождествляет с upsilon;λόστασις и πρόσωπομικρον;ν, а ομικρον;upsilon;σία приближает к ιδιότης; но ομικρον;upsilon;σία включает в себе смысл более энергический, чем ιδιότης.

Бытие единой природы во Христе Севир иллюстрировал учением о единстве во Христе энергии. Требуя единства природы на тех основаниях, на которых можно требовать собственно единства ипостаси-лица, Севир разъясняет и дополняет свою догматику требованием и единства действия, μία epsilon;νέρυepsilon;ια θεpsilon;ανδρική. Божество и человечество во Христе стали в безусловно новое, единственное в истории человечества отношение; это должно отразиться новой постановкою и самого действия. Бог и человек стали во Христе в единение и не представляют двух отдельных единиц. Центр духовной жизни во Христе лишь один: одна и Его epsilon;νέρυepsilon;ια, потому что природа непостасная не может действовать, и Его действие есть единое богومужное действие, μία epsilon;νέρυepsilon;ια. В отличие от μία epsilon;νέρυepsilon;ια Севир признает лomicron;λλὰ epsilon;νepsilon;νρηματα, к которым первое относится как modus agendi к частным поступкам, actus, actiones. Последние он не хочет распределять между обеими сторонами богочеловеческой природы, так, чтобы каждый характеризовал только лишь одну сторону в отдельности. Он полемизирует против томоса Льва с его «agit utraque forma quod proprium est», но упускает из виду находящееся здесь пояснение: «cum alterius communiōne»).

Единый modus agendi во Христе, единую энергию, Севир любил пояснять ссылкой на факт хождения Иисуса Христа по водам. Он видел в этом отличный пример единой богомужной энергии. «Какой природе свойственно ходить по воде? пусть ответят нам вводящие два естества по соединении. Божеской? Но разве свойственно Божеству идти телесными стопами? Человеческой? Но разве не чуждо человеку шествовать по влажной стихии? Исчезли, как видим, твои два естества! Но для всякого, кто намеренно не закрывает глаз, ясно и бесспорно, что как Бог-Слово, ради нас воплотившейся, един и неразделен, так нераздельна и Его энергия, и Ему-то и свойственно ходить по воде, и в этом заключается вместе и богоприличная и человеческая сторона».

Таким образом, Севир понимал факт хождения по водам, как элементарно простой и на дальнейшие составные части неразложимый, и

после этого был вправе делать тот вывод, что, пространственно – шаг за шагом – перемещаться столь же несвойственно Богу, сколько держаться на воде, не погружаясь, несвойственно человеку. С православной точки зрения этот факт представляет из себя величину сложную из простого факта передвижения шаг за шагом и чуда, состоящего в том, что это передвижение совершается не на суше. Впрочем, в полемике с юлианистами Севир сделал некоторые уступки в направлении, приближавшем его к православию. Прежде он, напр., видел лишь богомужное действие в том, что из пронзенного ребра Спасителя истекла кровь и вода, теперь он усматривает уже естественное человеческое явление в том, что самые ребра могло пронзить копьё.

Спор Севира с **Юлианом галикарнасским** возник по частному случаю. Один монах в Александрии спросил Севира, следует ли тело Христово считать тленным, или нетленным. Ех-патриарх антиохийский ответил: «по учению святых отцов, оно тленно». Но когда предложили этот вопрос Юлиану, он ответил: «по учению святых отцов, оно нетленно». Это и послужило поводом к литературной полемике между обоими лагерями. Севириане обзывали юлиан «аффартодокетами»; эти с своей стороны ответили им кличкой «ффартолатры». Первые находили, что юлиане своим учением о нетлении восстанавливают древний докетизм; последние полагали, что точка зрения Севира ведет к такой нелепости, как поклонение тленному веществу.

Горючий материал для этой полемики накапливался, разумеется, давно; её основой было недовольство строгих монофиситов доктриной Севира: находили, что он делает уже слишком большие уступки синодитами. Его учение о единой сложной природе признавали, но мысль, что и по соединении сохраняется различие ($\delta\iota\alpha\phi\omicron\mu\iota\sigma\mu\epsilon\tau\omicron\varsigma$) между божеством и человечеством, что две природы сочетались в одну природу – ипостась-лицо, но при разности в сущности ($\omicron\mu\iota\sigma\mu\epsilon\tau\omicron\varsigma$; $\sigma\iota\alpha$), с удержанием своих качественных особенностей ($\iota\delta\iota\omicron\tau\eta\tau\epsilon\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\omicron\varsigma$), – эта мысль для монофиситов была очень смелым и опасным новшеством. Спор о тленности тела Христова был лишь частным обнаружением этого недоверия к севирианству. «Если, рассуждал Юлиан, тело Христово $\phi\theta\alpha\rho\tau\omicron\mu\iota\sigma\mu\epsilon\tau\omicron\varsigma$, тленно, то мы вводим различие в Слово Божие. А коль скоро введено различие, то получатся два естества во Христе, и тогда к чему же мы без толку сражаемся против собора ($\tau\iota\ \acute{\alpha}\kappa\alpha\iota\rho\omega\varsigma\ \mu\alpha\chi\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\varsigma\ \theta\alpha\ \tau\eta\ \sigma\upsilon\pi\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\omicron\varsigma\ \nu\omicron\delta\omega$)?».

С православно-полемической точки зрения, в данном случае совпадающей с севирианскою, смысл учения Юлиана оценивают таким

образом. Если тело Христово нетленно, то оно не единосущно нам, и тогда лишь мнимо (δομικρον;κήσєpsilon;ι), а не по истине (ἀληθєpsilon;ία), Он испытал все, что говорит Евангелие: голод, жажду, распятие и смерть. А если все это было мнимо, то таинство домостроительства есть φєpsilon;νακισμomicron;ς καὶ σκήνη, обман и театральнѳ фарс, и лишь мнимо, а не истинно Он сделался человеком, и мы спасены лишь мнимо, δομικρον;κήσєpsilon;ι καὶ omicron;upsilon;к ἀληθєpsilon;ία σєpsilon;σώσєpsilon;θα. Сам Юлиан, однако, не хотел ни вводить докетизма, ни отречься от учения о единосущии Христа нам по человечеству. Спор о тленности или нетленности тела Христова имел для него следующий смысл. Тело Христово по смерти не подверглось разложению, – нетленность его в этом смысле есть факт, засвидетельствованный Деян.2:31, и одинаково признаваемый и севирианами, и православными. Но нетленное in actu, не было ли оно тленно in potentia? Для естественного человека окончательному разложению организма по смерти предшествует частичное разложение его при жизни. Страдания, болезни, усталость, самая потребность питания – все это заявляет о его тленности, основывается на частичном разложении организма. Эти состояния, эти, как выражались тогда, πάθη ἀδιάβλητα – безгрешные страсти, имели ли место в человеческой природе Богочеловека? Нет! отвечал Юлиан. Но ведь Христос страдал на кресте, алкал, жаждал? Было ли все это δόκησις. иллюзия? Нет! отвечал Юлиан: все это была чистая действительность, и Его человечество было единосущно нашему человечеству.

Уже это доказывает, что в основе воззрений Юлиана лежали своеобразные воззрения на человеческую природу вообще. По всеобщему догматическому учению, Христос воспринял все человеческое, кроме греха. Юлианисты это положение формулировали точнее так. Христос есть второй Адам; следовательно, Он должен воспринять человечество в том его виде, в каком оно вышло из рук Божиих, – человечество первозданного Адама до его падения. Мы – сыны Адама согрешившего; Христос, Сын человеческий, есть сын Адама первозданного, сын нового, только что сотворенного человека. Наше человечество слагается из трех моментов: из природы (т. е. души разумной и тела), из греха и из наказания за грех (каковы страдания и смерть). Природу человеческую Христос воспринял истинно и действительно; греха Он был чужд безусловно, наказание за грех Он воспринял, но добровольно, нас ради, по Своему бесконечному милосердию. Истинную сущность человечества выражает лишь первый момент, и потому Христос поистине единосущен

нам. Τῶν ἰσχυρῶν, наказание, в нас действует с естественной принудительной необходимостью, потому что мы причастны и естественной причине этой казни, греху. Христос непричастен греху, следовательно, в Его человечестве для этой принудительной силы, для этой физической необходимости страдания, не могло быть места. Он страдал не ἐκ φυσικῆς ἀνάγκης, а в действительности (и сам Севир допускал, что, как Бог бесстрастный, Христос страдал лишь ἐκ φυσικῆς ἀνάγκης); но Он страдал и не по физической необходимости, не ἐκ φυσικῆς ἀνάγκης, а добровольно (ἐκ ἐλευθερίας). В этом последнем пункте с Юлианом сходилась и Севир: и он учил, что Бог-Слово добровольно позволил Своей плоти испытывать страдания.

Таким образом, и Севир и Юлиан полагали, что в каждый единичный момент страдание Богочеловека было следствием Его произволения, Его на каждый момент даваемого согласия. Но различие между ними состояло в том, что Юлиан смотрел, так сказать, сверху вниз, от божества к человечеству, Севир снизу вверх, от человечества к божеству. Для Севира страдания даны были уже в самой природе человечества, оно страдало κατὰ φύσιν; Юлиан не признавал этой физичности. Для Юлиана вполне естественно было говорить, что Бог-Слово добровольно позволяет Своему телу испытывать страдания; с точки же зрения Севира было естественнее сказать, что Бог-Слово добровольно возвышает Свое тело над естественными законами телесности, и когда Он берет, так сказать, назад эту *suspensio*, то тело ниспадает до уровня своих законов и страдает. Для Юлиана согласие имело смысл вполне активный; Севир должен был полагать в нем моменты пассивности, инертности: и, чтобы выразиться образно, это снисхождение человечества Христова до страдания и смерти для Юлиана было *bémol'*ем, понижавшим его естественный тон, для Севира же это был лишь *bécarre*, уничтожавший действие предшествующего *dièse'*а.

Новые аргументы в пользу своей теории Юлиан извлекал из понятия о страданиях Христовых, как искупительных. Ему казалось нелепым рассматривать, как нечто тленное, как проявление φθόνου, те самые страдания, ту самую смерть, которая для всех нас стала источником жизни, нетления, спасения. Страдания Христовы спасительны, следовательно, они нетленны. В конце концов юлианисты приходили к тому заключению, что плоть Христова уже с самого первого мгновения была такою же, какою она стала по воскресении; что единение природ во Христе так тесно, что нужно говорить о едином не только естестве – ипостаси, но единой сущности и едином свойстве, и поэтому и самую

слезу Христа должно называть нетленною и божественною, и плюновение Его – божественным. А кто, после неизреченного и неизъяснимого единения, дерзнет говорить о двух природах, или двух сущностях, или о двух свойствах, или о двух действиях, тот, как говорящий о двух ипостасях и двух лицах, да будет анафема.

Отношение этого спора между монофиситами к православному учению выяснить нетрудно. Помимо своих чисто монофиситских целей, Юлиан исходил из таких воззрений на природу человека, которых не разделяет ни церковь, ни севирианское монофиситство: о первозданном человеке нельзя сказать, что он не нуждался в питании и не подлежал усталости; так что тот момент, который юлианисты вслед за Филоксеном понимают как наказание за грех, имеет значение лишь количественного, а не качественного отличия. Поэтому мы и можем без затруднений признать естественность этих $\lambda\acute{\alpha}\theta\eta\ \acute{\alpha}\delta\iota\acute{\alpha}\beta\lambda\eta\tau\alpha$ в человечестве Христовом. В этом пункте Севир стоит на нашей стороне; но он переходит на сторону Юлиана по вопросу о добровольности страданий Христовых, $\lambda\acute{\alpha}\theta\eta$ epsilon;komicron;úsigma. Страдания Христовы и церковь признает вольными, epsilon;komicron;úsigma. Не в силу физического принуждения, а по Своему бесконечному милосердию, добровольно, Бог-Слово воплотился, вступил в круг и под действие данных исторических условий, которые должны были, в конце концов, привести Его на крест. Но церковь признает и то, что в каждый отдельный момент Своей земной жизни Он имел власть изъять Себя из-под действия этой исторической или естественной причинности: Он мог не поститься, и тогда Он не взалкал бы, – не идти в полуденную пору, и тогда Он не утомлялся бы до изнеможения, – не идти в Иерусалим на вольную страсть, представить более 12 легионов ангелов, сойти со креста и т. д. Но вместе с тем, при этой добровольности, мы признаем и естественную необходимость этих страданий: Христос мог не поститься, но после 40-дневного поста Он не мог не взалкать; прошедши известное пространство под полуденным солнцем, Он должен был испытать утомление от пути; благоизволив пригвоздиться ко кресту, Он должен был испытать ужасную боль от пробивания рук гвоздями; эти два явления составляют лишь две стороны одного факта, все равно как звук и сотрясение воздуха, свет и колебание эфира. Благоволить быть распятым – это и значит добровольно согласиться испытать то страдание, которое есть естественный и неизбежный результат распятия.

На этом пункте монофиситы и отличаются от нас. В факте хождения по водам Севир анализирует меньше нашего: для него этот факт является простым там, где мы рассматриваем его еще как сложный. В факте

распятия Севир анализирует больше чем мы, и разлагает его на дальнейшие составные части: благоволив быть распятым, Христос, по Севиру и Юлиану, согласился, чтобы Его руки были пробиты гвоздями, и нужно мыслить еще особый момент Его согласия на то, чтобы это пробивание произвело, по Севиру – свое естественное, а по Юлиану – даже неданное в природе Христа, действие, т. е. ощущение боли.

В этом пункте монофиситское воззрение не лишено своей догматической ценности. Ему видимо присуща тенденция – представить в полном свете великое таинство любви Божией, очертить самыми мельчайшими штрихами высочайшую нравственную ценность страданий Христовых, как полных сознания и свободы в каждом мельчайшем своем мгновении. Лишь постольку, поскольку это воззрение ставит под сомнение естественность и, следовательно, действительность вочеловечения, лишь постольку, поскольку эта мысль не выражает достаточно ясно божественной непреложности изволения Христова, – оно заслуженно подлежит критике.

Но нельзя скрывать и того, что это учение способно выразить и другую сторону догматической истины, именно ту, что изволение вечно сущего Бога должно мыслиться не только как непреложно вечное, но и как всегда настоящее. И в таком случае монофиситское воззрение может не стоять в противоречии с православным учением, а войти в него, как одна из мелких, его дополняющих подробностей. Учение о рождении Слова от Отца по божеству, как известно, слагается тоже из двух моментов: Сын Божий, во-первых, родился прежде всех веков, от вечности, $\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\upsilon\nu\eta\theta\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\iota\varsigma$ или $\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\upsilon\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\upsilon\nu\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu\omicron\nu\varsigma$ $\rho\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu\omicron\nu\iota\kappa\omicron\nu\omicron\nu\varsigma$ $\lambda\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ $\tau\acute{\omega}\nu$ $\alpha\acute{\iota}\omega\nu\omega\nu$; во-вторых, Он всегда рождается, $\acute{\alpha}\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\iota$ $\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\upsilon\nu\acute{\omega}\mu\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\upsilon\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu\omicron\nu\varsigma$. Следовательно, акт рождения, с одной стороны, есть предвечный, с другой – всегда настоящий. Допустив лишь последний момент – $\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\upsilon\nu\acute{\omega}\mu\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\upsilon\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu\omicron\nu\varsigma$, мы не выразили бы той великой истины, что рождение Сына не есть процесс, продолжающийся во времени, следовательно, незаконченный внутренне, несовершенный. Оставив в силе лишь первый момент – $\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\upsilon\nu\eta\theta\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\iota\varsigma$, мы не выразили бы ясно, что рождение Сына есть тайна самой внутренней жизни троичного Бога, что для первого Лица быть есть быть Отцом, а быть Отцом, значит рождать Сына, и что жизнь Божия точнее всего на языке человеческом выражается формулой «Я есмь». Православное учение о добровольности страданий Христовых воспроизводит момент аналогичный тому, который выражается в догматике в учении о Троице словом « $\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\upsilon\nu\eta\theta\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\iota\varsigma$ »,

монофиситская доктрина допускает аналогию со вторым моментом – « $\upsilon\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\nu$; $\nu\nu\acute{\omega}\mu\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\nu$; $\nu\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\nu$; ς ».

Следует отметить, что спор между Юлианом и Севиром дал два отражения, и после них монофиситское учение продолжало развиваться и разъясняться в том и другом направлении. Последователи Юлиана признают тело Христа нетленным. Можно было поставить вопрос: человечество Христово сотворено или нет? Некоторые ученики Юлиана признали, что человечество Христа не сотворено. Ученики же Севира полагали, что если человечество во Христе тленно, то не следует ли признать и дальнейших отличий человечества от божества? Как, напр., смотреть на ведение Христа, что Он не знал места погребения Лазаря, дня и часа Своего второго пришествия? Если в Евангелии слову «взалкал» придается смысл совершенно реальный, то нельзя ли придать реальный смысл и тем выражениям, что Господь воспринял и наше неведение? Некоторые ученики Севира отвечали на этот вопрос в положительном смысле: Христос по человечеству кое-чего и не знал.

Нужно заметить, что юлианисты, чтобы разжечь народные массы, прибегали к средствам, невозможным для утонченной догматики севириан. Севириане обзывали юлианистов «аффартодокетами», призрачно-нетленниками. Напротив, юлианисты называли их «ффартодотрами», т. е. тленно-поклонниками, что весьма действовало на народное религиозное чувство. Такой же обмен ударов произошел и тогда, когда начался спор о несотворенности или сотворенности тела Христова. Упомянутых юлианистов противники, их называли «актиститам», несотворенниками, а те называли их «ктистолотрами», т. е. поклоняющимися твари. По вопросу о ведении Христа указанные сторонники Севира стали называться «агноитами», т. е. проповедующими неведение Христа.

Этот момент споров отразился и на православной догматике. К этому времени установился печальный обычай – пугаться монофиситства, и вопросы о тленности или нетленности тела Христа, сотворенности или несотворенности его, о ведении или неведении, как возникшие среди еретиков, считались еретическими. Одни из православных стали на сторону агноитов. Даже такой смелый и недюжинный ум, как Леонтий византийский, полагал, что вопрос этот считался и древними отцами неудоборешимым и не может быть решенным в строго православной догматике. Другие же стали на сторону противников агноитов (напр., Евлогий александрийский, папа Григорий В.). Софроний иерусалимский агноитов считал еретиками. И это вполне естественно. Психология не

была в то время столь развита, как теперь. Знание смешивалось с понятием сознания. Во Христе признается единство самосознания, объединение в одном центре «я» всего, что происходит в Его божественном духе и человеческой душе; далее этого момента мы не обязываемся ничего другого предполагать. Но если отвергнуть ограниченное человеческое ведение, то это будет прецедент к отвержению человеческой воли. Вопрос о человеческом ведении во Христе в эпоху монофиситских споров получил постановку неверную. Он представляется в такой форме: если вопросу Иисуса Христа: *«где положисте его»* (Ин.11:34, о Лазаре), равно как словам: *«о дни же том или о часе, никтоже весть, ни Ангели, иже суть на небесех, ни Сын, токмо Отец»* (Мк.13:32, ср. Мф.24:36), придавать значение указания на действительное неведение, то это приведет к отрицанию божества во Христе; поэтому агноиты были зачислены в еретики.

Древние отцы церкви указывали правильный путь к решению этого вопроса посредством аналогий. Они выводили на справку, напр., выражение: *«ныне познах, яко спасе Господь Христа Своего»* (Пс.19:7), из которого видно, что понятие ведения (иногда) имеет смысл прямо эмпирический, предполагается знание того, что испытано, – и это понятие оказывается приложимым и для объяснения психической жизни вочеловечившегося Христа. Разумеется, аналогия здесь есть, хотя этот прием и представляется несколько искусственным. В эмпирическом мире не существует другой ипостаси, которая имела бы две природы, соединенные таким образом, как во Христе. Аналогия поэтому является неполною.

Два различных ведения во Христе, т. е. по божеству и по человечеству, мы можем уяснить приблизительно по различным источникам человеческого ведения. В математике ведение хотя и ограничено одними числами, однако бывает различное. Иное дело определить, сколько единиц в кубе, посредством арифметических вычислений и логарифмов, и иное дело – посредством эмпирического счета единиц. Знание о количестве кирпича инженера, который чисто математически, зная размеры ребер кирпичей, определяет их число в кубе, отлично от знания рабочего, складывавшего этот куб собственными руками. Иные элементы знания приобретаются посредством наблюдения, иные же посредством изучения или чтения. Например, можно знать город и не бывая в нем; но это знание будет отлично от знания, приобретенного практическим путем (хождением и наблюдением). Об одном и том же предмете можно получить знание и посредством зрения, и посредством

слуха, напр., о приближающемся поезде; для приобретения знания о явлениях необычайных и предметах незнакомых мы не довольствуемся одними слуховыми впечатлениями, а получаем потребность убедиться посредством зрения, которому больше доверяем.

Во Христе-Богочеловеке умещались два ведения, божеское и человеческое. Но форма божеского всеведения не может совпадать до безразличия даже с гениальным человеческим ведением во Христе. Очень может быть, что Христос по человеческому естеству иначе и не мог дать ответа о кончине мира. Теоретическое представление о силе взрывчатых веществ химик или другое лицо может установить цифровыми вычислениями и может даже вычислить объем взрыва; очень же сильные вещества, никогда неиспытанные, не могут быть проверены эмпирически, потому что взрыв должен будет уничтожить производящего опыт, как бы далеко он ни стоял. Что касается картины страшного суда и кончины мира, то ум человеческий не может выдержать ее без самоуничтожения в той преемственности событий, как они будут совершаться при кончине мира. Если человеческая природа во Христе и могла представить картину страшного суда, то во всяком случае условия человеческого существования, по естественно присущему этой природе инстинкту самосохранения, должны были удержать ее от этого познания, и потому оно осталось тайной ³⁰⁷.

Следующий затем спор в лоне монофиситов был так называемый **спор тритеитский**. Это было простое воздействие монофиситской христологии на триадологию. Для своих сектантских целей монофиситы отождествили в вопросе о воплощении термины $\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$, $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, $\pi\rho\acute{\omicron}\sigma\omega\lambda\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$, $\upsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; $\lambda\acute{\omicron}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$; но в учении о Троице эти термины имели смысл различный. Получилось, таким образом, в монофиситской догматике довольно крупное разногласие: её конец не сходился со своим началом. Для установления этой гармонии приходилось поправить или монофиситскую христологию, или учение о Троице. Но первая связана с самым бытием монофиситства; естественно было, следовательно, для монофиситов, удержав конец догматики, внести поправки в её начало. Но консервативные силы монофиситства восторжествовали над диалектическими потребностями. Масса монофиситов хотела лучше мириться с противоречиями, чем с нововведениями, и тритеиты ($\tau\rho\iota\theta\epsilon\upsilon\sigma\iota\tau\acute{\omicron}\nu$) кончили тем, что выделились, как эфемерная секта, из массы севириан.

Поводом к возникновению тритеитских споров ³⁰⁸ один православный полемист (Леонтий византийский) полагает такой случай. – В прении с

православными монофиситы выдвинули свое излюбленное возражение: «Если во Христе два естества по соединении, то в Нем и два лица, две ипостаси». Ваше замечание, ответили им, было бы справедливо, если бы φύσις было то же самое, что и $\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$. «Но эти слова и означают одно и то же». Но, возразили им, в Св. Троице три Лица, но нельзя сказать, что в Ней три естества, три существа. Следовательно, φύσις не одно и то же, что $\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$. – В интересах самозащиты монофиситы вынуждены были допустить, что в известном смысле можно сказать, что в Боге и три естества и три существа.

Епископы севириан, Конон, митрополит Тарса киликийского, и Евгений, митрополит Селевкии исаврийской, стали во главе этой партии и постарались подвести патристические основания для своей доктрины. Внук императрицы Феодоры Афанасий поддерживал ее материально щедрыми пособиями, а перешедший в секту даровитый александрийский грамматик Иоанн Филопон попытался обосновать это учение и философскими доводами. Севириане с Феодосием александрийским во главе мужественно боролись против этой новой партии. Феодосий в 549 г. издал речь (oratio) против тритеитов. В 566 или 567 году состоялось в Константинополе соглашение ($\sigma\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; $\nu\delta\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu$; $\kappa\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$), уничтоженное потом протестациею ($\delta\iota\alpha\mu\alpha\rho\tau\upsilon\sigma\iota\varsigma$; $\rho\acute{\iota}\alpha$); затем было издано приглашение, « $\rho\rho\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu$; $\sigma\phi\acute{\omega}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ».

Главный патристический аргумент тритеитов составляло одно место у Иоанна Златоуста, что Сын есть некоторое существо, $\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu$; $\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; $\sigma\acute{\iota}\alpha$ $\tau\iota\varsigma$. Если Он есть некоторое существо, то, должно быть, есть и другие существа. В этом же смысле они объясняли и выражения $\acute{\iota}\delta\iota\alpha$ φύσις или φύσις $\alpha\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; $\tau\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu$; $\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; и выводили отсюда, что φύσις решительно то же, что и $\rho\rho\omicron\sigma\omega\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; ν , $\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; $\tau\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu$; $\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; и что, следовательно, в Боге $\tau\rho\acute{\iota}\alpha$ $\rho\rho\omicron\sigma\omega\lambda\alpha$, $\tau\rho\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; $\tau\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu$; $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; $\tau\rho\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; $\tau\rho\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; $\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu$; $\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; $\sigma\acute{\iota}\alpha$, хотя и нельзя полагать, что $\tau\rho\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; $\theta\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; $\acute{\omicron}\tau\eta\tau\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$; и поэтому не три Бога, но один Бог. Таким образом, «тритеиты» – это была кличка, данная им их противниками.

Основы всей этой доктрины хорошо разъяснены Иоанном Филопоном. Из его слов очевидно, что наряду с церковными монофиситскими факторами в этом споре сказалась общая причина, культурно-историческая, именно, поворот от философии Платона, которая до сих пор преобладала, к философии Аристотеля, и весь спор этот был *anticipatio* борьбы между реалистами и номиналистами на западе в XI веке. Как известно, по Платону, реально по преимуществу общее, по

Аристотелю – частное. По Аристотелю, этот стол есть действительность, а общая идея стола, «стольность», $\tau\rho\alpha\lambda\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\zeta\acute{o}\tau\eta\varsigma$, есть лишь отвлечение, по Платону же, напротив, $\tau\rho\alpha\lambda\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\zeta\acute{o}\tau\eta\varsigma$ -то и есть реальность. Филопон с точки зрения Аристотеля также взглянул и на христианское учение о Троице. $\Phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ или $\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\upsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\acute{\sigma}\iota\alpha$ есть только общее понятие, или $\kappa\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota\nu\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota\varsigma$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota\varsigma$, *modus existendi*, образ существования, в действительности сам по себе несуществующий, но действительно существующий во множестве индивидуумов, $\acute{\alpha}\tau\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota\mu\alpha$ $\upsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\acute{\sigma}\iota\lambda\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota\kappa\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\acute{\sigma}\iota\mu\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\alpha$, в отдельных субъектах, ему причастных и всецело в своем частном существовании выражающих этот общий всем им образ бытия. Человек вообще, $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\lambda\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota\varsigma$ или $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\lambda\acute{o}\tau\eta\varsigma$, не существует; но действительно существует $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\lambda\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota\varsigma$ $\tau\iota\varsigma$, множество отдельных человек, тождественных между собою по образу бытия. И единое естество Божества, что оно такое, как не общая форма божественной природы, $\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota\kappa\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\acute{\sigma}\iota\tau\eta\varsigma$ $\theta\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\acute{\sigma}\iota\alpha\varsigma$ $\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\omega\varsigma$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota\varsigma$, мыслимый сам по себе, в отдельности от индивидуальных черт каждой Ипостаси? Таким образом, $\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\iota\varsigma$ *in abstracto* есть лишь отвлеченное родовое понятие, тогда как в действительности существуют только $\acute{\alpha}\tau\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota\mu\alpha$ $\upsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\acute{\sigma}\iota\lambda\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota\kappa\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\acute{\sigma}\iota\mu\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\alpha$, $\upsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\acute{\sigma}\iota\lambda\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota\sigma\acute{\tau}\alpha\sigma\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\iota\varsigma$, которые философская мысль рассматривает как синтез родовых признаков (т. е. общей всем им $\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\iota\varsigma$ – $\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota\kappa\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\acute{\sigma}\iota\alpha$) и индивидуальных отличий или $\acute{\iota}\delta\iota\acute{o}\tau\eta\tau\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\iota\varsigma$. Это и есть $\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\iota\varsigma$ *in concreto*, она существует реально, но в этом случае она абсолютно совпадает с понятием $\upsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\acute{\sigma}\iota\lambda\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota\sigma\acute{\tau}\alpha\sigma\iota\varsigma$ – $\pi\rho\acute{o}\sigma\omega\lambda\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota\upsilon$.

Таким образом, Филопон и в людях, и в Боге, как первое данное, полагал ипостаси, атомы, индивидуальности, и $\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota\kappa\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\acute{\sigma}\iota\alpha$ – $\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\iota\varsigma$ мыслил лишь как отвлечение. Он полагал в Боге величины **abc**. Дальнейшей философский анализ этих величин выяснил, что **af×n**, **bg×n** и **ch×n**. Для упрощения дела мысль выносит это **n** за скобки и полагает, что **abc(fgh) n**. Но это **n** оттого не делается реальностью, а остается по-прежнему отвлечением, конкретно существующим лишь в **a**, **b**, **c**. Таким образом, единство Божества у тритеитов утратило свою реальную основу. Мы, говорили они, исповедуем св. единосущную Троицу, Τριάς $\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota\mu\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota\upsilon\sigma\iota\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota\varsigma$ и $\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota\mu\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota\phi\upsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\eta\varsigma$, единым Богом, поистине единым Божеством, $\mu\acute{\iota}\alpha\upsilon$ $\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota\kappa\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\acute{\sigma}\iota\alpha\upsilon$ $\eta\gamma\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota\kappa\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\upsilon$ $\acute{\upsilon}\sigma\iota\upsilon$. Но она есть $\mu\acute{\iota}\alpha$ $\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota\kappa\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\acute{\sigma}\iota\alpha$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\iota\varsigma$ $\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota\kappa\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\iota\kappa$ $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{\omega}$, $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}$ $\tau\eta$ $\acute{\alpha}\pi\alpha\rho\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\kappa\tau\omega$ $\tau\eta\varsigma$ $\theta\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\acute{\sigma}\iota\tau\eta\tau\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota\varsigma$ $\tau\alpha\upsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\acute{\sigma}\iota\tau\eta\tau\iota$; по числу же в Боге есть некоторые три существа и

природы, до безразличия равные между собою по божеству. Т. е., тритеиты единство Бога понимали как *unitas specifica*, а не как *unitas numerica*, как мыслимое единство рода, а не как реальное единство конкретного, как совершенное тождество качественных определений, общих трем Лицам, а не как единый субстрат трех Лиц. Таким образом, получалось в Боге только единство или вернее равенство сущности, но не единство или тождество существа.

Отличие их триадологии от православной ясно само собою. Они примыкали к церковному воззрению, что $\omicron;\upsilon;\acute{\sigma}\acute{\iota}\alpha$ в Боге есть общее, $\omicron;\iota\nu\acute{o}\nu$, а $\upsilon;\acute{\lambda}\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ – особенное, $\omicron;\acute{\iota}\delta\acute{\iota}\alpha\zeta\omicron;\nu$, подобно тому, как человек есть общее, а Петр, Андрей – особенное. Но они не обращали внимания на другое замечание отца церкви (Григория Бог.), что по степени своей реальности «общее» и «особенное» в Боге и человеке обратно пропорциональны, т. е. в человеке различие преобладает над тождеством, так что индивидуумы – это факт, а человек *in genere* есть только отвлеченное мыслимое; а в Боге, наоборот, $\omicron;\upsilon;\acute{\sigma}\acute{\iota}\alpha$ должна мыслиться, так сказать, реальнее ипостаси, Бог $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\nu;\acute{\iota}\varsigma\ \epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\nu;\acute{\sigma}\tau\acute{\iota}\nu\ \epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\nu;\nu$ Τριάδι ὑνωρίζομε $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\nu;\nu\omicron;\iota\mu\omicron;\nu;\varsigma$, Бог *есть* един, в Троице *познаваемый*.

У Филопона *vivus nervus* всех этих аристотелевских определений составляла, однако, монофиситская доктрина; от нее он исходит, в её интересе аргументирует и к ней возвращается. Если, рассуждал он, $\acute{\phi}\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ в догматике должна мыслиться как $\omicron;\iota\mu\omicron;\nu;\acute{\iota}\nu\omicron;\nu$, а не как конкрет, тождественный с $\upsilon;\acute{\lambda}\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$, то христология, учение о $\acute{\mu}\acute{\iota}\alpha\ \acute{\phi}\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ $\omicron;\iota\mu\omicron;\nu;\acute{\iota}\nu\omicron;\nu$; $\Theta\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\nu;\omicron;\iota\mu\omicron;\nu;\acute{\iota}\nu\omicron;\nu$; $\acute{\Lambda}\acute{o}\gamma\omicron;\iota\mu\omicron;\nu;\acute{\iota}\nu\omicron;\nu$; $\sigma\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\nu;\sigma\alpha\rho\kappa\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$, об $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\nu;\acute{\nu}\omega\sigma\iota\varsigma\ \epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\nu;\kappa\ \acute{\delta}\acute{\upsilon}\omicron;\iota\mu\omicron;\nu;\acute{\phi}\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\nu;\omega\nu$ включает в себе два абсурда: теопасхитство и своего рода пантеизм. Теопасхитство, потому что коль скоро воплотилась природа Божества, общая всем Ипостасям, то воплотился и Отец и Св. Дух; пантеизм, потому что восприяв в личное единение с Собою человеческую природу, Христос стал бы не конкретным человеком, а соединил бы с Собою лично все человечество, всех людей настоящего, прошедшего и будущего времени, от Адама до последнего человеческого существа пред кончиною света.

Спор с тритеитами послужил поводом к новому спору о Троице в лоне севирианского монофиситства, между **Дамианом** александрийским (с 578 г.) и **Петром** из Каллиника, патриархом антиохийским (с 578 или 580-581 по 591 г.). В споре с филопонианами Дамиак настаивал на двух пунктах.

а) Общая $\omicron;\upsilon;\acute{\sigma}\acute{\iota}\alpha$ во Св. Троице есть совершенная

реальность; эта $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ и есть Бог, так что в строгом смысле каждая из Ипостасей Св. Троицы не есть Бог сама по себе по природе; но они имеют общего всем им Бога, – в них сущее, как интегральный ингредиент, их божество; и так как все три Ипостаси этой природе нераздельно причастны, то и каждое из Лиц есть Бог ($\mu\grave{\eta}$ $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\delta\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\tau\omicron\mu\iota\kappa\omicron\upsilon\tau\omega\upsilon\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\mu\iota\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\kappa\alpha\theta'\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\upsilon\pi\sigma\tau\omicron\mu\iota\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\Theta\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, $\acute{\alpha}\lambda\lambda'\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\chi\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\kappa\omicron\mu\iota\kappa\omicron\upsilon\tau\omicron\mu\iota\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\Theta\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\eta\gamma\omicron\mu\iota\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\nu\acute{\upsilon}\lambda\alpha\rho\kappa\tau\omicron\mu\iota\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\theta\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\acute{\omicron}\tau\eta\tau\alpha$, $\kappa\alpha\iota$ $\tau\alpha\acute{\upsilon}\tau\eta\varsigma$ $\mu\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\tau\acute{\epsilon}\chi\omicron\mu\iota\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\acute{\alpha}\delta\iota\alpha\rho\acute{\epsilon}\tau\omega\varsigma$ $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\Theta\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\mu\iota\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$).

Затем б) Дамиан утверждал, что в Боге $\acute{\iota}\delta\iota\acute{\omicron}\tau\eta\varsigma$ (свойство) есть то же, что $\pi\rho\acute{\omicron}\sigma\omega\lambda\omicron\mu\iota\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, $\upsilon\pi\sigma\tau\omicron\mu\iota\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, т. е. характеризующий признак тождествен с понятием самой ипостаси. Цель и смысл этого положения в полемике с филипонианами понятны. Филипон ипостась – атом – лицо ($\rho(\epsilon)\sigma\omicron\mu\iota\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$) рассматривал как $\rho\alpha \times n$ (разумя под α $\acute{\iota}\delta\iota\acute{\omicron}\tau\eta\varsigma$, характеристический признак, а под n – $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, признак родовой, реально существующий лишь в лице, в атоме и нигде более). Но Дамиан отождествлял ипостась с α , т. е. $\rho\alpha$; для множителя и нужно было искать нового реального устоя, полагать его вне ипостаси, следовательно, допустить реальное бытие $\tau\eta\varsigma$ $\omicron\mu\iota\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ не только как сущности, но и как существа.

Петр антиохийский усмотрел в этом учении ересь. Он допускал, что отцы действительно употребляли иногда « $\acute{\iota}\delta\iota\acute{\omicron}\tau\eta\varsigma$ » вместо « $\upsilon\pi\sigma\tau\omicron\mu\iota\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ », но не хотел признать между этими словами полного тождества, на том основании, что каждое Лицо Св. Троицы имеет не один характеризующий признак, а несколько: Отец, напр., есть нерожденный родитель Сына и изводитель Духа, следовательно, Он был бы, в случае этого тождества, тремя ипостасями. Христос рожден от Отца по божеству и от матери по человечеству. Эти два признака повели бы к признанию двух лиц и двух Сынов. – А в первой половине учения Дамиана он усматривал одновременно и савеллианство и тетрадитство. Если каждое Лицо есть Бог только потому, что в нем $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\upsilon\pi\sigma\tau\omicron\mu\iota\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\lambda\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ (существует) общее существо, то, подобно Савеллию, он признает Лица лишь как $\mu\omicron\delta\iota$ Божества. А вводя понятие « $\kappa\omicron\mu\iota\kappa\omicron\upsilon\tau\omicron\mu\iota\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\Theta\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ς » подле трех « $\Theta\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ς $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\mu\iota\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ς », он вводит четырех Богов – $\tau\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\tau\rho\acute{\alpha}\varsigma$. Так как учение Дамиана было скорее неуклюже выражено, чем полно заблуждений, то и сами монофиситы, по-видимому, не решили, кто из споривших был прав и кто неправ.

Кроме того, спор севириан с юлианистами дал одно отражение в сторону антропологии, возбудив вопрос, разделивший тритеитов на два лагеря: на **кононитов** и **филопониан**. Севириане отстаивали учение о тленности тела Христова на том основании, что и тело человека тленно. Но Филопон возбудил вопрос: в чем же эта тленность? Тело слагается из материи и формы; само собою разумеется, что тление простирается прежде всего на форму, оно разлагает ее на её составные части; но ограничивается ли оно только этим разрушением формы? Конониты ответили: «да!» Филопон: «нет, не ограничивается». Если человек тленен по существу, то и самая материя должна подвергаться тлению: и, следовательно, люди воскреснут в совершенно новых телах.

Таким образом, в своем конечном развитии монофиситство представляется в виде такого генеалогического дерева:

А. 1) **Евтихианство**, сомневающееся в единосущии плоти Христовой с нашею.

Б. 2) **Монофиситство в целом**, которое признает это единосущие.

В. 3) Уклонение от монофиситства в сторону евтихианства – с пантеистическим оттенком, в лице **Бар-Судаили** (его положение: «вся природа единосущна с Богом»), не имевшее последователей.

Г. Разделение монофиситства на два главных потока – 4) **севириан** и 5) **юлианистов**, из-за вопроса частного – о тленности тела Христова, но при общей подкладке в виде вопроса о том, есть во Христе различие по единению, или нет.

Д. 6) Уклонение от севирианского монофиситства ³⁰⁹ в сторону юлианистов в лице **Стефана Ниова**, отвергавшего различие по соединении.

Е. 7) Уклонение от юлианистов в сторону севириан когда часть первых признала потенциальную тленность тела Христова, при его нетленности актуальной.

Ж. 8) Последовательное развитие севирианского монофиситства: **агноиты**, последователи диакона александрийского Фемистия, который утверждал: так как человечество Христово во всем, кроме греха, подобно нашему, а незнание (ἄγνομιστον;α) не есть грех, а есть свойство человеческой ограниченной природы, то и Христос действительно по человечеству не знал (а не казался только незнающим) того, что несвойственно знать человеку (Ин.11:34, Мк.13– свидетельствуют о действительном неведении).

З. 9) Последовательное развитие юлианского монофиситства: **актиститы**. Так как διαφομιστον;ρᾱ остается и при исповедании плоти

Христа нетленной (ἄφθαρτονισμον;v), если признавать ее сотворенною, то эти юлианисты и признали ее ἄκτιστονισμον;v, несотворенною. Это было последовательно в принципе (в смысле отмены всякого «различия»), но непоследовательно с точки зрения основного положения Юлиана: человечество Христово подобно человечеству Адама первозданного; следовательно плоть Христова должна быть нетленна, ἄφθαρτονισμον;v, но не «ἄκτιστονισμον;v». В секте актиститов получилось, таким образом, противоречие между выводом и основанием юлианского монофиситства.

Отражение доктрины монофиситства на области смежные с догматом о Богочеловеке:

И. Выделение из ортодоксального севирианства – 10) **феодосиан** (собственно севириан) и 11) кононитов или **тритеитов**, по вопросу о Троице.

1. Подразделение тритеитов на 12) **кононитов** и 13) **филопониан**, по вопросу о воскресении мертвых.

К. Выделение в эпоху спора с тритеитами из массы феодосиан, по-видимому, крайних ортодоксалов партии – 14) **кондовавдитов**.

Л. Спор между ортодоксальными феодосианами из-за терминологии в учении о Троице: с одной стороны, 15) **петриты** (которых их противники обзывали тритеитами), с другой стороны, 16) **дамианиты** (савеллиане и тетрадиты).

Торжество православия при Юстине I и осложнения, вызванные папистическими притязаниями Рима. Спор о выражении: «Един Св. Троицы пострада»

Восставая против Акакия константинопольского, римские епископы, как известно, вменяли себе в заслугу то обстоятельство, что они стоят на почве халкидонского православия и «томоса» Льва В. Они не желали поддерживать общение с Константинополем, впавшим, по их мнению, в монофиситство. События, происходившие в правление Зинова и Анастасия, могли только укрепить их воззрения. В это время случались замаскированные гонения на православных епископов. Так, когда поднялось восстание Илла, император Зинов заявил на епископов подозрение в политической измене, вследствие чего многие были сосланы. Преемник Зинова, Анастасий, принадлежал к более умеренной партии. Он был умнее предшественника и чувствовал, что с такою силою, как религиозное движение, ему не справиться, и желал только удержать status quo. Епископы в это время разделились на три лагеря: одни принимали Халкидонский собор, другие отвергали его *explicite*, и третьи, наконец, признавали энотикон Зинова. Анастасий желал, чтобы каждый оставался при своем мнении, т. е. чтобы там, где Халкидонский собор признают, его уже не отвергали, а где отвергают, то уже не признавали. Когда же Анастасий почувствовал свободу, он открыто стал содействовать монофиситам. Но такая политика возбудила реакцию со стороны православных. Во главе недовольных стал полководец Виталиан, наводивший своими подвигами страх на Византию. Подняв против Анастасия знамя восстания, он требовал от императора в числе прочих условий мирного договора и восстановления православия. Но в то же время сношения с Римом не приводили ни к каким серьезным результатам.

Наконец, последовала скоропостижная смерть Анастасия. На его место был избран **Юстин** (518–527). Это был боевой генерал, недалеко ушедший по образованию. Ввести какие-либо крупные перемены в государственное устройство он едва ли был в состоянии. Православие Константинополя было доказано самим его населением. Народ показал, что монофиситство в духе энотикона Зинова не может существовать. Стенографические записи сохранили все возгласы народа, которые слышались в церкви. Эти акты показывают, чем была церковь для

христиан в VI веке. Понятие о церковных приличиях было совсем не то, которое существует у нас.

Перемена на византийском престоле, воцарение Юстина I, праздновалась 9 июля 518 г. 15 июля было воскресенье. Патриарх явился к богослужению. Когда он вошел в церковь, народ встретил его возгласами: «многая лета патриарху, многая лета государю, многая лета августу! Вон Севира, вон Амантия! Ты вполне православен. Провозгласи анафему на севириан, провозгласи собор Халкидонский! Чего тебе бояться? Юстин царствует. Если любишь веру, анафематствуй Севира и провозгласи собор! Иначе – двери заперты и мы не выпустим тебя». «Подождите, братие, дайте поклониться жертвеннику», сказал патриарх. «Вы знаете мои труды по православию еще во времена пресвитерского служения». Но все присутствующие кричали: «анафема Севиру! Провозгласи анафему! Мы не выпустим тебя. Сейчас же объяви!» Патриарх сказал, что он принимает Халкидонский собор и всегда будет стоять за православие. Но народ требовал анафему Севиру и «синаксис» отцов Халкидонского собора. Тогда вышел диакон Самуил и сказал, что завтра совершается память св. отцов Халкидонского собора, утвердивших, вместе с отцами, собиравшимися в Константинополе и в Ефесе, символ 318 отцов. Но народ требовал сейчас же анафемы Севиру. Тогда патриарх и с ним три митрополита и несколько епископов взошли на амвон и анафематствовали Севира.

На другой день собравшийся опять народ кричал: «вон манихеев, анафема Севиру! Послать общительную грамоту в Рим! Учредить празднество в честь Евфимия и Македония! Внести в диптихи четыре собора!» Патриарх заявил, что все это надо сделать канонически, подождать собора и согласия императора. Но народ кричал: «двери заперты, впишите в диптихи отцов четырех вселенских соборов!». Богослужение начал народ пением: «Благословен Господь Бог Израилев, яко посети и сотвори избавление людем Своим». Когда кончилось пение псалма, приступили к пению «трисвятого», без прибавления «распныйся за ны». Народ со вниманием и благоговением слушал эту архангельскую песнь. Затем последовало совершение литургии. За возгласом: «двери, двери» был прочитан символ веры. Затем все стали в строгом порядке придвигаться к амвону и слышали после поминовения Никейского собора, Константинопольского, Ефесского, Халкидонского собора и имена преподобной памяти архиепископов Евфимия, Македония и Льва. Вся масса воскликнула: «слава тебе Господи!», и отхлынула от амвона.

Так совершилась память отцов четырех вселенских соборов,

патриархов Евфимия и Македония и папы Льва. Осталось оформить дело. Составлен был в Константинополе собор, который должен был рассмотреть целый ряд пунктов. 1-й пункт касался просьбы о восстановлении в диптихах имен Евфимия и Македония и о перенесении их останков в Константинополь, 2-й – о возвращении на кафедры сосланных по делу Евфимия и Македония, 3-й – о внесении в диптихи отцов четырех соборов, 4-й – о внесении в диптихи Льва В., и 5-й – о предании анафеме Севира. Все пункты собором признаны были законными и утверждены.

Дело с монофиситством можно было бы считать оконченным. Сам Сефир принужден был бежать в Александрию. Но в дело вмешался Рим, который желал иметь участие в торжестве православия, и это вмешательство послужило скорее на пользу монофиситам. Никакое православное убеждение не было важно с точки зрения Рима, если оно не было запечатлено общением с Римом. Был, таким образом, такой пункт, который не могла решить одна константинопольская власть. Пока разрыв между церквями продолжался, ни один епископ не смел принять решение собора. Тогда сам император взялся уравнивать путь для общения. Он отправил послов из сановников с тем, чтобы они подготовили почву для примирения. Но Рим не желал общения, а желал победы и господства, он хотел играть роль ревнителя православия и казнителя еретиков. На заявления посольства Рим ответил, что будут приняты меры с его стороны для восстановления общения.

Именно, в начале 519 года была из Рима послана депутация на восток для принятия в общение отпадших. Этой депутации был предписан полный маршрут, что совершать, как действовать, где останавливаться. На востоке много было таких лиц, которые, так сказать, дышали римскою святостью. В православии своих местных епископов сомневались и с ними не имели никакого общения. У этих-то лиц и приказано было папою останавливаться легатам. Шествие с большой церемонией двигалось на восток. Все это отзывалось страшным фарисейством. Какое впечатление производило шествие на местных жителей, судить нетрудно. Эта изолированность легатов от лиц оскверненных возбуждала, конечно, неудовольствие жителей. Неудовольствие увеличивалось еще более тем, что легатам был дан *libellus*, требующий подписи всех восточных епископов. Без подписи этого документа епископ не принимался в общение с Римом. Так шествие совершалось до Фессалоники. Фессалоникский епископ сначала согласился удовлетворить всем требованиям формулы, но потом отсрочил подпись на некоторое время, а

тем отсрочил и свое общение с Римом.

Наконец, шествие дошло до Константинополя. Здесь оно было встречено с подобающею почестию. Здесь легаты не пожелали вступить в общение с патриархом, настаивая на том, чтобы требования их епископа были исполнены. Они говорили, что если патриарх и Юстин не согласятся на осуждение не принявших Халкидонского собора, то они не могут быть названы православными. Положение константинопольского патриарха было несчастное. Давление двора и сановников принудило его собственноручно подписать *libellum* и тем признать свое подчинение римскому епископу. Таким образом, патриарх склонил свою голову, а с нею и голову всей константинопольской церкви под власть римского папы. Напрасно патриарх обращался к легатам с просьбою изложить *libellum* в иной форме, не так обидной для патриарха (на подчинение некогда склонился и Кирилл александрийский), легаты были неумолимы. Иоанну константинопольскому ничего не оставалось делать, как подписать *libellum*.

«Первое условие спасения, говорилось в формуле ³¹⁰, состоит в соблюдении правила православной веры и неуклонении от отеческих преданий. поелику не может быть отменено изречение Спасителя: *«Ты еси Петр, и на семь каменн созидду церковь Мою»* (Мф.16:18), то, что сказано, подтверждается самым делом: на апостольском престоле всегда невредимо сохраняется вера православная. Не желая, таким образом, отпадать от этой веры, и следуя во всем установлениям отцов, мы предаем анафеме Нестория – Евтихия и Диоскора – Тимофея Элуря – Петра александрийского, – подобным же образом Акакия, бывшего епископа города Константинополя, сделавшегося сообщником и последователем их, а равно и тех, которые упорствуют в общении и соучастии с ними. Посему, как выше мы сказали, следуя во всем апостольскому престолу, мы и проповедуем все, что определено им, обещаясь в будущем времени имена отлученных от общения кафедральной церкви, т. е. не соглашающихся во всем с апостольскою кафедрой, не поминать при совершении св. таин. Если же я от этого исповедания позволю себе сделать какой-либо обратный шаг, то я сам делаюсь участником осуждения тех, которых я сам осудил». Этот документ был адресован от лица Иоанна *fratri папе...*

Таким образом, послы настояли на том, чтобы Акакий константинопольский и его преемники были вычеркнуты из церковных диптихов. В Константинополе имели слабость сдаться на это требование, и омерзительная церемония совершилась 28 марта 519 года. Послы торжественно вошли в Софийский собор и на престоле сами вычеркнули

имена прежде умерших патриархов. Епископа константинопольского Иоанна, так сказать, примучили к тому, чтобы он дал подписку в общении с Римом. Константинопольский патриарх в это время имел так мало авторитета, что не мог даже документу о состоявшемся соглашении дать форму общительного послания и принужден был подписаться под привезенной формулой, составленной в Риме, присоединив к ней лишь введение.

Так возобновилось общение Константинополя с Римом. Те лица, которых константинопольский народ на достаточном основании считал светочами православия, были вычеркнуты легатами из общения. Подобный порядок вещей, конечно, был вынужден обстоятельствами, а потому, когда наступили более благоприятные времена, то имена их снова были внесены в диптихи, а Евфимий и Македоний были признаны святыми. Между тем папа думал, что его постановления исполнятся немедленно, и с удивлением не получал утешительных известий от легатов. Но римские легаты и не могли его радовать, потому что провинции, свободные от давления власти, решительно отказывались выполнять требования папского двора. Они действовали совершенно самостоятельно. Лиц, вычеркнутых римскими легатами из общения, они не вычеркивали и *libellum* не подписывали.

Главное препятствие к восстановлению общения между Римом и Константинополем обнаружилось в Фессалонике, – на середине пути из Рима в Константинополь через Балканы. Епископ фессалоникский Дорофей отложил подпись *libelli*, пока он не будет подписан патриархом константинопольским. Когда в Константинополе выяснилось, что некоторые провинции не желают вычеркнуть из диптихов имена константинопольских патриархов, тогда состоялась попытка соединить Фессалонику с Римом. В сентябре или октябре 519 г. прибыл сюда легат Иоанн по делу о соединении (уже в своем послании к легатам от 13 октября 519 г. Гормисда сообщает им, что до него дошли слухи о происшедшем в Фессалонике). Еще летом в Македонии был собор, где комит Ликиний хлопотал о воссоединении. Теперь этот Ликиний был назначен в Фессалонику в качестве представителя гражданской власти. Участие гражданского чиновника отразилось неблагоприятными последствиями в фессалоникском деле. За две недели до прибытия легатов Дорофей созвал собор, на котором постановил, чтобы в окрестностях Фессалоники было прекращено богослужение. Подобная мера не была новой. Еще собор Сарагосский (380 г.), подозревая народ в увлечении ересью, постановил, чтобы с 17 декабря по 6 января богослужение в

приходских церквах было прекращено, и чтобы народ собирался для молитв только в одной главной церкви. Но эта мера не была постоянною и потому произвела сенсацию в народе. Народ толпами устремился в город и усилил там элементы черни. Распространен был слух, что можно опасаться гонения за веру. Было объявлено, чтобы те, у кого есть младенцы, поспешили окрестить их. И вот Дорофеем в одно время окрестил более 2000 младенцев. Ввиду возможности гонения стали запасаться святыми дарами. В кафедральной церкви их раздавали целыми корзинами. Народ ожидал, кто же будет гонителем. И вот являются в Фессалонику комит Ликиний и легат епископ Иоанн, которые объявили, что желающие соединиться с Римом должны подписать у Дорофея libellum. Римскому легату в собрании было предложено исправить некоторые пункты libelli, но тот отказался, говоря, что на это не получено разрешения папы. То же повторилось и на другом совещании. Народ возмутился, собрался у дома «католика» Иоанна, потому что здесь остановились легаты и Ликиний, мнимый гонитель веры. Этот Иоанн католик, «всегда отделявшийся от общения с Дорофеем из-за Халкидонского собора» и потому навлекший на себя общую вражду, был убит со своими рабами. Легату Иоанну пробили в двух местах голову, и он вынужден был укрыться в базилике. Там послам советовали уехать ночью из Фессалоники, но они отказались, опасаясь быть брошенными в море, и просили себе охраны у гражданской власти. На следующий день, несмотря на то, что восстание кипело, они благополучно успели выбраться из города. Когда же Ликиний объявил, что за произведенное волнение жители Фессалоники будут наказаны императором, последовал новый взрыв крещений.

Легаты и папа требовали, чтобы Дорофей был низложен и выслан в Рим на суд. Требовали туда также и пресвитера Аристида (заявившего себя ревностным противником libelli), опасаясь, чтобы он не занял место Дорофея. Солунян легаты третировали как еретиков. «Как же они не еретики, говорили они, когда они целыми корзинами раздавали св. хлеб, когда в один день крестили такое число младенцев?» Однако легатам было отказано в их требовании. Император ответил, что на вызов Дорофея нет достаточной причины; что его будут судить там, где больше есть свидетелей. 19 января 520 года легаты извещали папу, что в Ираклии состоялся над Дорофеем суд, по которому он был оправдан. В августе 520 г. к папе Гормисде было отправлено письмо Дорофеем, в котором последний говорил, что он не виновен в происшедшем, что он уважает папу Гормисду и приветствует церковь, имеющую в среде своих святителей такого достойного мужа. Но папа ответил ему на это резким

письмом. Он и впоследствии настаивал на том, что он оставляет за собою право судить фессалоникское дело. Однако, несмотря на противодействие Рима, преемником Дорофея был Аристид. Таким образом, попытки к воссоединению привели к одним только общественным беспорядкам и волнениям. Это произошло потому, что в своем libello римский папа чересчур развеличался и предъявлял претензии на такое главенство, которого не могла признать восточная церковь. Судьба словно подготовила для Гормисды то положение, в котором ему пришлось узнать, что проще гордиться своим православием, чем стоять на высоте православного учения. В 519 г. в Рим прибыли к Гормисде скифские монахи, т. е. из провинции Скифии, хотя, вероятно, они были готского происхождения. Еще прежде прибытия монахов патрикий Юстиниан, племянник Юстина, прислал Гормисде грамоту против этих монахов, в которой говорилось, что они разжигают споры какие-то новые, наместо евтихианских, и являются противниками мира. Другое обвинение против монахов прислал диакон Диоскор, который был легатом папы в Константинополе. Этот Диоскор, грек, родом из Александрии, хорошо понимал ход дел на востоке, лучше чем легаты латиняне. Юстиниан вскоре написал, чтобы монахи были обратно присланы в Константинополь, откуда они бежали. Но монахи решительно заявили, что останутся в Риме, так как не уверены, что их на пути не ожидает засада и даже покушение на жизнь. Гормисда решил, чтобы монахи оставались в Риме до прибытия легатов, при которых и будет разобрано дело. В этом смысле он ответил Юстиниану. От Юстиниана опять последовало требование возвратить монахов в Константинополь, причем он ручался за их безопасность. Но Гормисда опять отказался.

Когда настала перемена догматического ветра, Юстиниан, изменивший уже свое отношение к мнению скифских монахов, потребовал от папы ответа, можно ли сказать, что «един Святыя Троицы распят». Именно за эту формулу стояли прибывшие в Рим монахи. Они не давали покоя папе, называли Диоскора еретиком и несторианином; между тем, и легаты с востока не возвращались. Для папы настало такое положение, из которого разве только Лев мог выйти с честью, Гормисда же вынужден был затягивать это дело, и вместо того, чтобы дать категорический ответ на предложенный вопрос, вдавался в решение вопросов таких, в которых никто не сомневался. В письме к находившемуся в Константинополе африканскому епископу Поссессору папа выразил скорбь и негодование на монахов, недовольных тем, что написано в слове Божиим, и возбуждающих новые вопросы. Но это

послание не осталось неизвестным монахам, и глава их, Иоанн Максентий, написал ответ на него, где высказывался, что сомневается в авторстве папы, потому что послание пропитано еретическим духом. Гормисда должен быть учителем, разрешать богословские вопросы, а автор послания поносит монахов, которые интересуются этими вопросами. Папа только порицатель, а не водворитель мира. Папа не отвечал на эти возражения. Спорного вопроса он касался затем в письме к императору Юстину, но и здесь вполне определенно не высказался.

Что касается внутренней стороны спора о словах скифских монахов: «един Святыя Троицы распят», то этот спор имел неудобную сторону спора между образованными и необразованными людьми. Вероятно, всякому знаком тип русского начетчика. Обыкновенный грамотный человек, прочитавши одну только книгу, напр., апокриф об Адаме, или, может быть, научившись разгадывать загадки, напр.: «кто родивыйся не умре и кто не родивыйся умре», уже думает, что он постиг всю богословскую премудрость, и держит себя нетерпимо и заносчиво, вследствие ограниченности своего горизонта, пред тем, кто думает не так, как он, хотя различия принципиального в мнениях нет. Скифские монахи представляли из себя таких же начетчиков. Зная нечто, они все прочее клеймили еретичеством, а за свое «нечто» стояли горой.

Положение церкви в 518 году для нас уже известно. Безупречная ясность определений Халкидонского собора и точная формулировка православного учения были причиной того, что кафолическая церковь признала этот собор; но одна часть церкви не признала этого собора. Если бы попечения императора Маркиана были продолжительнее над разрешением дела, тогда бы, может быть, не существовало монофиситов. Но в Византии заметно было колебание. Из-за прекрасных глаз монофиситов византийские императоры заставляли соглашаться православных на разного рода полумеры, вроде энотикона Зинова. К 518 г. обнаружилась бесплодность такой политики, потому что ею церковь никогда ничего не приобретала. Такая политика только угнетала церковь. Отсюда тот вывод, что церкви надо было покончить с такой политикой, надо было стоять за категорическое признание Халкидонского собора, так как до сих пор многие не признавали Халкидонского собора.

Так дело и понимали в Византии, так понимал его и диакон Диоскор, самый разумнейший из папских легатов. Он думал точно держаться всех постановлений Халкидонского собора и не смущаться никакими возражениями. Диоскор смотрел на дело здраво, потому что всякое колебание относительно этого собора порождало сомнение. Если бы даже

у св. отцов находились выражения, несогласные с определениями этого собора, все-таки не следовало бы сомневаться. Диоскор смотрел на дело положительно. Колебание, что в деяниях этого собора многое могло быть выражено иначе, лучше и яснее, дает сомнение в авторитете этого собора. Поэтому достаточно поддерживать Халкидонский собор всеми силами, и тогда православие будет поставлено на твердую почву, а послаблений не следовало допускать.

На этой точке зрения не хотели стоять скифские монахи; их возражения обнаруживали в них полуграмотных людей. Надобно было решить с политической точки зрения, где были несториане в 20-х годах VI века. Если они и были, то не в византийской империи, а в персидском государстве. Там явилось несторианство, не органически связанное с прежним несторианством, а созданное искусственно. Но что, в самом деле, были персидские христиане, по существу дела, для византийской империи? Была ли необходимость просвещать их?

Покровительственное отношение правительства к монофиситам не в пользу православия заставляло их ожидать на будущее время обычной уступчивости. Но скифские монахи полагали, что теперь благовременно начать энергичную борьбу с несторианством. Когда им говорили, что Халкидонский собор не нуждается в изменении, так как выразил истину достаточно ясно, то скифские монахи отвечали, что они принимают Халкидонский собор от первой до последней буквы. Но истина дана яснее в их собственной формуле, которая есть громогласное орудие против несторианства; а кто не принимает их толкования определений Халкидонского собора, тот еретик-несторианин, т. е. не принимает, что Христос один по ипостаси и, следовательно, признает в Нем два лица, два сына. Поэтому диакона Диоскора они называли несторианином. А с его мнением был согласен папа. Таким образом, точка зрения скифских монахов по этому вопросу была фальшива.

Скифские монахи говорили: кто не признает, что «Един от Св. Троицы распят», тот несторианин. Диоскор говорил, что эту формулу «предложили на Халкидонском соборе ученики Евтихия». У Фульгентия Ферранда есть замечание, что ее предложил там «апокрисий Евтихия». В действительности она встречается у архимандрита Дорофея, выступавшего на Халкидонском соборе в качестве сторонника Евтихия вместе с другим архимандритом, Каросом, при чем Карос, по его словам, принял крещение в Скифии от епископа города Томи Феотима. Имеется она и в энотиконе императора Зинона. Очевидно, этим создавался повод для определения с известной точки зрения отношений к формуле

скифских монахов. Необходимо было относиться осмотрительно к ней, так как она выдвинута была евтихианами. Однако, кроме того, существовала и логика справедливости: указание Диоскора не имело значения, во-первых, потому, что отцы Халкидонского собора не возражали Дорофею и Каросу, во-вторых, не всякий еретик всегда говорит ересь. Монахи могли стоять на православной точке зрения. Диоскор пропустил, что и св. Прокл в послании к армянам употребил это выражение: «Един от Св. Троицы распят – пострадал». Дорофей и Карос могли повторять с известным оттенком выражение св. отца. Практически важно то, что они, стоявшие на точке зрения Евтихия, и явившись на собор не желали отречься от воззрений Евтихия, и этой формулой – «Един от Св. Троицы пострадал», противоречили учению отцов Халкидонского собора. Эта формула в устах их была антитезой Халкидонскому учению. Так ее понимал Евтихий и последующие монофиситы.

С точки зрения церковной политики казалось странным то, что после твердого двухлетнего стояния за Халкидонский собор византийское правительство стало держаться униональной политики. Таким образом, было основание стоять против этой формулы по побуждениям исторической справедливости. Формула казалась неприемлемой тем более, что скифские монахи приняли ее против несториан. За несторианство же не стоял (открыто) ни один человек³¹¹.

Сама по себе эта формула не содержала ничего нового. Если мы говорим: «Бог пострадал», то мы не прибавим ничего, если выразим эту мысль в такой формуле: «Един от Св. Троицы пострадал». Это описательное выражение почему-то казалось известным людям сомнительным. Но здесь была и серьезная полемическая сторона, направленная против монофиситов, и эта-то сторона формулы, может быть, доставила ей в истории победу.

Дело в том, что монофиситы-полемисты против Халкидонского собора выступили с ложью. Во-первых, они отстаивали положение: «нет природы неипостасной». Если два естества, следовательно, две ипостаси, два лица, и потому Халкидонский собор, сам того не подозревая, вводит несторианство, когда учит, что Христос в двух природах. Дальнейший вывод был язвительный: христиане Троицу превратили в четверицу, вводят четверение Троицы, а между тем учение о Троице – догмат, приемлемый всеми, навеки утвержденный историей, наследованный от предшествующей истории. Очевидно, насколько оскорбительна была для православных эта кличка «четверичников». Скифские монахи думали, что их формула была против этого и была удобнее для борьбы с

монофиситами. «Нет, мы не превращаем Троицу в четверицу», говорили они: «не четвертая ипостась претерпела страдания, но мы так же, как и вы, признаем, что Един от Св. Троицы распят». Скифские монахи превозносили это выражение, как свое торжество, и говорили, что Халкидонский собор не все выразил. Таким образом, полемическая сторона этой формулы ясна.

Но главный интерес не в том, что было на востоке и в Константинополе; восточная церковь признала формулу. Но Юстиниан дал сначала дурную аттестацию скифским монахам. Сперва он потребовал от папы Гормисды категорического признания или отвержения этой формулы. Но затем сам же признал, что дурного в ней ничего нет. Гормисда лавировал до конца дней своих, но сердце его было против этой формулы, поэтому категорической санкции он ей не дал. Если иерарх западной церкви колебался, то легко представить, какое впечатление произвело это на латинских посредственных богословов, какой одержал их испуг оттого, что эта формула вышла из среды монофиситов. Положение латинских богословов оказалось несчастным: они видели формулу, но не могли указать вред её. Их одержал испуг, что это новые невидимые ковы против церкви. Задачей их было в этом отношении выяснить, какой заключался здесь подход, где видеть тот капкан, которым думали уловить православную церковь.

По мнению одних, эту формулу будут понимать в том смысле, что мы в этих словах утверждаем, что Христос страдал по божеству, и таким образом будет теопасхитство в православном учении. Но такое толкование формулы было слишком уже просто и элементарно, потому что на деле ни один монах не осмелился бы утверждать, что И. Христос божеством по существу вкусил крестную смерть и страдания. Это объяснение показалось негодным и богословам западной церкви. Другие усмотрели большую опасность в самом выражении этой формулы: «*unus de Trinitate crucifixus est*». Мы говорим о человеке, что он «*de civitate*»; здесь мы этого известного человека противопоставляем этому известному городу и этим полагаем различие между ними. Если стоит «*de*», то человек и *civitas* – две вещи разные. Монофиситы не ввергали ли православное учение в бездну разных ересей, допуская мысль, что Христос «Един от Св. Троицы пострадал», не воскресло ли бы чрез это арианство и несторианство?

Но этим дело не кончилось. Нашлись хитрецы, которые относительно выражения «*unus de Trinitate*» говорили, что «*unus*» прилагательное, а не существительное: а кто – «Един»? Что ответить на этот вопрос? Един Сын? Следовательно, тогда предполагаются три Сына. Един Бог? Тогда

будут три Бога в одно время. В неопределенности выражений и содержится коварство. Правда, мы имеем полнейшее основание сказать, что при «unus» понимаем «persona», но род грамматически не сходится, надо бы было вместо «unus» и поставить «una persona». Православие и подвергалось опасности на этом коварстве выражения.

Но и здесь объем испуга не достиг своего конечного очертания. Полные сведения о страхе латинского мира мы получаем из оживленной переписки между западными христианами. На западе сиял светильник богословия, карфагенский диакон Фульгентий Ферранд, первый из богословов западного мира. К нему-то латинские богословы обращались за объяснениями недоразумения в тридцатых годах. К нему обратился и диакон римской церкви Анатолий. Хотя он и находился около светильника римской церкви, епископа её, однако ищет богословского разъяснения у диакона карфагенской церкви. К нему же обратился константинопольский схоластик Север. Из ответа Фульгентия Ферранда этому Северу видно, что находились еще мудрецы, говорившие: мы идем лишь против выражения «unus de Trinitate», но принимаем «unus ex Trinitate». «De» – двусмысленное выражение, по их мнению. Толкователям казалось, что «de» принижает Единого пред Св. Троицей; этой формулой мы признаем, что Христос ниже Св. Троицы. На это Фульгентий Ферранд дал объяснение, что такое рассуждение дико. Обо всех созданиях можно сказать, что они ex Deo, а не de Deo. Один Христос Deus de Deo. Таким образом, частица «de» на западе употребляется в этом случае потому, что содержит смысл более возвышенный, чем частица «ex».

В чем же курьезная сторона страха? Известно, как поется гимн, введенный Юстинианом, «Единородный Сыне и Слове Божий, бессмертен сый»: «*Един сый Св. Троицы, epsilon, i̅c̅ ὄν τῆς ἀγίας Τριάδοmicron;ς*». Частицы, соответствующей латинскому «de», в греческой церкви не было, но латиняне внесли это «de» по свойству своего языка, значит, уклонились от чистоты выражения греческого языка. Отличительная склонность романских народов – любовь к предлогам, а потому латиняне и прибавили частицу. Страх не имел под собою почвы. Если бы эти господа были попросвещеннее, если бы единение между церквями было более живое, то они поняли бы, что формула, выдвигаемая в греческом мире, не имеет этой частицы, а стало быть испытывать страха не было основания. Фульгентий Ферранд, диакон карфагенский, оказался здесь на высоте богословской славы. Он отнесся к делу чрезвычайно просто, разъяснил богословам, что не следует бояться страха, идеже не бе страх. Если мы говорим, что Бог пострадал, мы употребляем неопределенную формулу, которую можно

расширять до нелепости. Никто, однако, не станет представлять, что если Бог пострадал, то отсюда следует, что вся Святая Троица пострадала: Отец, Сын и Св. Дух. Когда мы говорим: «Бог пострадал», и не прибавляем «плотию», никто не заподозрит того, что Христос пострадал человеческим естеством. Пусть не ясна формула, но мы знаем, что Троицы Сынов нет, а есть в Троице Отец, Сын и Св. Дух. Если мы говорим «*unus de Trinitate*», то никто не заподозрит, что в Троице три Сына. Ипостась Бога-Слова приняла человечество – и только. Следовательно, формула вполне приемлема для католической церкви.

Гормисда не решил этого вопроса. Следующие за ним римские епископы стояли уже за выражение «Един от Св. Троицы распят». От одного из них, Иоанна II, сохранилось послание 24 марта 534 г. на восток, написанное в ответ на присланный ему эдикт Юстиниана 533 г., которым император узаконял указанную формулу. Монастырь акимитов около Константинополя стал некогда на сторону римского епископа. Монахи его следили за константинопольским епископом и вообще были в общении с Римом. Когда Феликс, римский епископ, прислал Акакию константинопольскому отлучение и он не принял его, то один из монахов пришилил его к мантии Акакия. Следовательно, в римской церкви был форпост против константинопольского епископа около самого Константинополя в монастыре акимитов. В настоящее время оказалось, что и настоятель, и монахи монастыря держались точки зрения римского диакона Диоскора. Римский епископ Иоанн послал отлучение этим монахам, в котором, отлучая от церкви, объявил их несторианами и рекомендовал всем вообще не иметь с ними общения. Это была истинно-римская благодарность за службу востока.

Юстиниан I и его униональная политика.

Мы уже видели, что Юстин был православный и благочестивый мирянин, но его недостаточное образование не позволяло ему вести самостоятельно церковную политику. У него был племянник Юстиниан, получивший богословское образование более широкое, чем какое получают те, кому предстоит военная карьера. Поэтому он мог быть полезным, но и не безопасным для церкви по своему деспотическому характеру. Естественно, если Юстиниан объявлял себя сведущим в каком-либо вопросе, то не уступал, и повлиять на него было нелегко. Несомненно, он был православен в том смысле, что не был учеником Севира антиохийского; но он был унионалист, и его политика сводилась к тому, чтобы соединить монофиситов с православными. Впрочем, Юстиниан не заходил в своих планах так далеко, чтобы принять униональную формулу *ipso facto*, – он в основание своих униональных стремлений полагал Халкидонский собор. Церкви православной угрожали значительные бедствия, но обстоятельства ей благоприятствовали.

В сущности, известную долю свою спокойствия церковь обязана была Севиру антиохийскому. Он, по своему нравственному влиянию, являлся центром монофиситства, и всякое монофиситское движение должно было получить его санкцию. Вследствие этого, из Константинополя сплошь и рядом завязывались сношения с Севиром: объявленный изгнанным, он принимался в Константинополе с большим почетом. К счастью, Севир оказался монофиситом честным: он заметил, что от Юстиниана ничего серьезного ожидать нельзя, поэтому он решительно уклонялся от его заискиваний. Но если бы этот человек был склонен к какой-либо игре в расчете получить какие-либо выгоды, то можно бы опасаться, что положение православия будет более тяжким, чем каким оно было на самом деле при Юстиниане.

Спор из-за выражения: «Един Святыя Троицы пострада» закончился тогда, когда Юстиниан был самодержавным императором. Направление его церковной политики определилось к этому времени. Он заявил себя в высшей степени чутким к тому, что обещало поддержку интересам дела унии. Самостоятельные шаги самодержавного императора выразились в том, что он пытался уладить дело путем догматических диспутов. Из существующих отрывков восточной литературы мы можем заключить, что диспуты эти повторялись несколько раз. Наибольшею известностью из этих собеседований пользуется *Collatio Constantinopolitana*. К сожалению,

точная дата этого диспута не выяснена. Указывают на годы 533, 532 и 531 гг. Но устойчивых оснований для того или другого года нет. Обыкновенно его относят к 533 г., но весьма возможно, что он был в 531 г. Быть может, он не тождествен с тем, который упоминается в биографии Иоанна, епископа теллского.

Содержание его известно из послания одного из участников спора, Иннокентия маронийского, к пресвитеру Фоме. Император распорядился, чтобы со стороны монофиситов выбраны были подготовленные силы и из православных были выделены выдающиеся представители богословия, с каждой стороны по 6 епископов. Со стороны православных Димитрий филиппийский не мог участвовать в диспуте по болезни. Иннокентий маронийский принимал участие, но во главе стоял Ипатий ефесский. Почему константинопольский патриарх не принимал участия, остается неизвестным.

После вступительной речи представителя гражданской власти, было заявлено, что восточные (монофиситы) уже подали императору свое изложение веры. «Да, сказал Ипатий, это исповедание веры переполнено порицаниями и обвинениями против Халкидонского собора, созванного против Евтихия; но состоятельно ли оно? Какого вы мнения об Евтихии?» – Восточные отвечали, что он еретик и даже ересиарх. – «А какого вы мнения о Диоскоре?» – Он православный. – «Каким же образом Диоскор принял Евтихия?» – Евтихий принес покаяние. – «Но Евтихий никакого покаяния приносить и не думал; следовательно, он был принят нераскаянным. Нужно, чтобы он был принят с соблюдением всех формальностей. Диоскор принял Евтихия и осудил Флавиана. Что же вы думаете по поводу этого?» – Да, это так, отвечали восточные, но ведь это было его временное ослепление. – «Если Евтихий был еретик, спрашивал Ипатий, то Флавиан право ли осудил его?» – Право. – «А право ли Диоскор оправдал его?» – Неправо. – «А если так, то вселенский собор был необходим, чтобы исправить неправое сделанное на соборе Диоскора». – С этим согласились восточные. Нужно заметить, что истые монофиситы – египетские – не признавали в принципе Халкидонского собора. Это потому, что на разбойничьем соборе было постановлено, что кто станет собираться на новый вселенский собор, тому анафема. Таким образом, этот пункт побудил православных доказать монофиситам, что собор Халкидонский имел право сойтись в 451 г. – «В таком случае, спрашивал Ипатий, почему вы порицаете Халкидонский собор?» – Созвание собора было законно, отвечали восточные; но он хорошо начал, да плохо кончил. – Так закончился первый день.

Во второй день Ипатий ефесский повторил вывод первого заседания. Монофиситы и православные продолжали спорить. «Что же худого находите вы в определении Халкидонского собора?» спрашивали халкидониты монофиситов. Монофиситы указали три пункта, против которых и возражали. Халкидонский собор, говорили они, вводит новшество – учение о двух естествах, выражаясь о Христе: «в двух естествах». Ведь и Кирилл говорил: «из двух естеств», а не «в двух естествах». – «Во всяком новшестве, заметил Ипатий, есть элемент странности (peregrinum, ξερα;vόν τι), но не всякое новшество вредно. Какое же новшество вы усматриваете в учении о двух естествах? Оно ново, или еще и вредно?» – И то и другое, отвечали восточные, потому что несогласно с учением древних отцов, прежде всего Кирилла александрийского, затем Афанасия В., Феликса, Юлия, Григория Чудотворца и Дионисия Ареопагита. – Ипатий отвечал длинным рассуждением о том, что те сочинения последних, которые имеют в виду монофиситы, подложны. – Восточные приняли тон оскорбленной невинности, указывая на то, что их обвиняют в подделке и подлоге. – Ипатий отвечал: «не вас, но ваших предшественников – аполлинаристов». Таким образом, все приведенные со стороны восточных более древние авторитеты были отклонены. Здесь в первый раз прямо упоминается о творениях Дионисия Ареопагита. Наилучшие представители от лица всей церкви высказались против них ³¹².

Тогда восточные возразили: если вам кажутся подложными сочинения других отцов, то, по крайней мере, заявлений самого-то Кирилла вы не можете заподозрить; почему, говорили они, не приняты Халкидонским собором его 12 глав? Ипатий отвечал им, что если они не приняты explicitе, то приняты implicitе. Но восточные продолжали стоять на своем и снова вопрошали: почему послание с 12 главами, в котором Кирилл $\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\nu\tau\alpha\iota\varsigma$ употребляет, как равнозначное с $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, не положено в основание, как краеугольный камень? На это Ипатий отвечал им, что Кирилл в учении о Св. Троице везде различает $\rho\acute{\omicron}\beta\omega\lambda\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu$ или $\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\omicron}\nu\tau\alpha\iota\varsigma$ от $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$. Что же касается выражения «из двух естеств», то собор не отрицает этого выражения; это выражение употреблял и Флавиан, но Диоскор, однако, осудил его. Восточные продолжали настаивать на том, что они могут представить другие сочинения Кирилла, в которых он говорит о соединении во Христе божества и человечества во едино естество. Ипатий ответил им: «мы признаем то из сочинений Кирилла, что согласно с его синодиками; а что несогласно, того мы не осуждаем, но не следуем тому, как церковным законам».

Затем, они перешли к другому возражению против Халкидонского собора. С 518 г. появился обычай поминовения в диптихах вселенских соборов; в ряду их поминался и Халкидонский собор. Для чего это делается, спрашивали восточные, для соединения или большего разделения? – «Это не новость, отвечал им Ипатий, все отцы, говорил он, сначала поминаемы были отдельно, каждый в своей церкви, теперь же делается общее поминовение». – Но на этом соборе были неправомыслящие, продолжали возражать восточные. – «Это так, отвечал им Ипатий, но ведь и на первом вселенском соборе, как известно, в числе 318 отцов были еретики, однако, из этого не следует, что ради них не должно святой Никейский собор и помянуть в диптихах». Если же восточные указывают на Иву эдесского и Феодорита кирского, то это еще не дает основания отрицать собор, так как обвинение против них несправедливо, потому что Ива и Феодорит предали Нестория анафеме. Собор даже строже отнесся к Феодориту, чем сам Кирилл. В конце концов, заседание второго дня окончилось заявлением восточных о том, что вопрос исчерпан, и они убеждены (данными им разъяснениями).

На третьем заседании присутствовали император и патриарх константинопольский Епифаний. На нем оказалось нечто другое. Восточные, как открылось, нашли доступ во дворец императора. Заседание было открыто речью императора. Восточные жаловались на то, что православные не признают формулы: «Един Святыя Троицы пострадал плотию, и одному и тому же принадлежат чудеса и страдания». Епифаний, который удалялся из заседания, к этому времени снова пришел. Ипатий отвечал: «Государь! мы, или, лучше сказать, мать ваша кафолическая и апостольская святая церковь исповедует, что Христос, Един от Св. Троицы, пострадал, и что одному и тому же принадлежат и страдания и чудеса, но одному в смысле лица, а не естества, так как Он пострадал по человечеству, а чудеса творил по божескому естеству».

Заседание, начатое в третий день, было продолжено и в четвертый. Император имел надежду и ожидал, что спор этот кончится присоединением монофиситов к православной церкви. Но они отказались от этого, и присоединился только один епископ Филоксен долихский, да несколько человек монахов и клириков.

Осенью 533 г. случилось обстоятельство, очень характерное для обрисовки тогдашнего направления церковных дел. В ноябре произошло землетрясение, правда, не сильное, однако перепугавшее жителей Византии. Все они вышли из своих жилищ и начали петь трисвятое с монофиситской прибавкой «распныйся за ны». Мало того, последовало

заявление такого рода: «Юстиниан Август! возьми и сожги томос, изложенный на Халкидонском соборе». Юстиниан, впрочем, этого требования не исполнил, но за то тогда же, в ноябре месяце, последовал указ, в котором император излагал православную веру. Указ этот довольно длинен, но судить о его содержании мы можем на основании Юстиниановой песни «Единородный Сыне и Слове Божий». В этом указе говорится, что одному и тому же Христу принадлежат чудеса и страдания. Но говоря «Един сый Св. Троицы», император в угоду монофиситам не говорит ни одного слова о двух естествах во Христе. Таким образом, хотя томос не был сожжен, но и вероучение Халкидонского собора не было возведено во всей его полноте.

История свидетельствует, что император Юстиниан и его супруга Феодора, принимая живое участие в церковных спорах этого времени, держались противоположной политики. Факт этот не подлежит сомнению; но может показаться странным, каким образом Феодора могла интересоваться богословскими спорами и принимать в них столь деятельное участие? Ведь её прошлое не благоприятствовало этому. В молодости на это она не имела ни времени, ни охоты. И всего бы естественнее предположить, что, сделавшись императрицей, она примет догматику Юстиниана без дальнейших размышлений. То, разумеется, факт, что как женщина, которой было в чем раскаиваться, она могла порывисто отдаваться делам набожности. Возможное дело, что под старость она могла каяться и могла увлечься направлением монофиситским. Но для покаянных подвигов православие столь же открывало место, как и монофиситство. Представляется наилучшим объяснением то, которое было известно Евагрию и которое отстаивает в Historia arcana Прокопий. Это был полюбовный раздел догматических ролей между венчанными супругами, чтобы отвести глаза своим подданным.

В политических видах было крайне желательно, чтобы кто-либо покровительствовал и диссидентам – без опасности, что православная церковь вменит строго такое покровительство. Самому императору делать это было неудобно, а Феодора была наиболее подходящим лицом для подобного политического маневра. Расчёт весьма понятен: монофиситов в государстве было слишком много, чтобы их не рассматривать, как политическую силу; нужно было не подрывать в них преданности, если не православному режиму Юстиниана, то его династии. Никак нельзя было поручиться, что в известный момент монофиситы не возьмут верха, не одержат временной победы, – и важно было воспитать в них привычку

обращать свои взоры с упованием к трону. Иначе, одержав победу, они могли свергнуть Юстиниана с престола; при таком делении ролей, одержать верх могли враги Юстиниана, но преданные почитатели Феодоры. И нельзя не сознаться, эта политическая роль была сыграна весьма недурно. В минуты, когда правительство делало уступки монофиситам, недовольные таким недостатком энергии ревнители православия слагали всю вину на коварное влияние Феодоры и могли лишь желать, чтобы Господь отверз очи императора и избавил его от сетей супруги. С другой стороны, монофиситские сирийские монахи, выгоняемые из монастырей, кляли и Халкидонский собор, и томос Льва, и патриархов, и императора, против его священных изображений позволяли себе самые дерзкие выходки, – но в то же время от души молили Бога о державе и пребывании благочестивейшей императрицы, этой высокой покровительницы и незыблемой опоры их ортодоксии, и желали лишь одного: её победы над несторианствующим синодитом – её супругом.

Итак, что творилось в византийской империи, было разделением ролей между Юстинианом и его супругой. Сам Юстиниан никогда не выступал официальным покровителем монофиситов, да и невозможно это было по его положению, как государя и богослова. Несмотря на евтихианизирующую тенденцию своего богословствования, он вовсе не был благосклонен к Севиру антиохийскому. При нем, как и при Юстине, монофиситы подвергались даже преследованию, и прежде всего в Сирии, где им можно было противопоставить православное население, по-видимому, не менее их многочисленное. Когда при Юстине епископ антиохийский Павел, известный у озлобленных им монофиситов под прозвищем «жида» (иудей), прибыл в Антиохию и стал обращать монофиситов в православие, то даже больных монахов не щадили. Собеседовавшие с православными севириане в 531 г. были отпущены на свободу, ибо имели благоразумие наперед заручиться царским словом Юстиниана, что их отпустят, если они не согласятся с синодитами. Сам Сефир отлично понимал, что Юстиниан ничего не может сделать для монофиситов, и потому на его приглашение отвечал отказом.

Юстиниан принял, между прочим, одну меру чрезвычайно важную. Он хотел взять монофиситов, так сказать, измором. Епископов монофиситских он не преследовал, но заявил, что они должны воздерживаться от всяких иерархических действий, т. е. они имели право только литургисать, но не посвящать в иерархические степени. Легко можно понять, к чему вела эта мера. Не только епископы, но даже и пресвитеры умирали, и монофиситам предстояло или обратиться в

безпоповцев, или же присоединиться к православной церкви. Но эта мера для Сирии была перечеркнута смелой деятельностью епископа Иоанна теллского. Он сперва по требованию Юстиниана отказался от иерархических действий и возвратился в монастырь, из которого взят был на паству. Но ему здесь пришлось в голову бежать в Персию, и отсюда он открыл агитацию в пользу монофиситов. Среди монофиситов сделалось известно, что он в известное время явится на границу, и туда обыкновенно стекались ставленники. Он их посвящал во множестве и совершил (по словам Иоанна ефесского, будто бы) 170,000 хиротоний. Но в 537 г. завязались сношения из-за его личности между константинопольским и персидским дворами. Персидский военачальник Марзбан арестовал Иоанна; последний не дал выкупа и потому был выдан властям. Власти заключили его в антиохийский монастырь, где он 6 февраля 538 г. умер.

Но православные, прежде чем покончить с Иоанном, должны были пережить сначала еще одну тревогу. Когда было воздвигнуто в Сирии гонение на монофиситов, то сирийские старцы не опасались бежать в Константинополь. Они здесь не бедствовали. Во дворце Гормисды, принадлежавшем Феодоре, проживало до 500 монофиситских старцев, пользуясь почетом. Сама Феодора принимала от них благословение. Был в Константинополе и особый монастырь сирийцев. Как относился к монофиситам сам Юстиниан, можно судить по тому, что когда константинопольский клир отказался от миссии среди язычников, то Юстиниан поручил это дело монофиситскому епископу Иоанну ефесскому. По его словам, он обратил до 70,000 человек, для них построено было 96 или 99 церквей. Таким образом, монофиситы имели достаточно свободы в Константинополе. Известный дворец был местом богослужебных собраний, здесь был и алтарь, где монофиситы священнодействовали. В пасху они крестили не менее, чем в великой Константинопольской церкви. Придворная сфера, отлично понимавшая, на стороне какой партии было преобладание, предпочитала крестить своих детей у монофиситов. Таким образом, в Константинополе им дана была такая свобода, что должно было опасаться всего худшего.

Осенью 535 г. пожаловал в Константинополь Севир. Так как в 535 г. не стало Епифания константинопольского, то его место было занято епископом трапезундским Анфимом. Феодосию, патриарху александрийскому, монофиситу, пришлось удалиться из Александрии, ввиду симпатий александрийцев к его противнику Гаяну, и он был также приглашен в Константинополь. Таким образом, оказались одновременно в Константинополе Севир и Феодосий, два отъявленных монофисита, и

Анфим, им сочувствующий. Но оказалось, что за этим положением дел орлиным взором следил из Антиохии патриарх Ефрем – личность замечательная.

В Антиохии при Юстине не раз были беспорядки: «голубые» безобразничали и здесь. Для водворения порядка нужна была твердая рука. Выбор императора пал на Ефрема амидского, который был сделан генерал-губернатором Сирии, и он укротил голубых. Но в 526 г. Антиохия сделалась жертвою землетрясения. Патриарх Евфрасий погиб, и вместо него был избран Ефрем: довольно любопытное явление – переход с высшего гражданского поста на церковный. Ефрем был человек энергичный, он был не только аскет, но заявил себя и на литературном поприще. Он единственный писатель своего времени, который удачно полемизировал с монофиситами. Когда он объезжал епархии, то некоторые монофиситы говорили, не настали ли уж времена антихриста. Он захватывал выдающихся монофиситов и заставлял их вести публичные прения с православными. Таким образом народ узнавал шаткость основ монофиситства. Ефрем указывал, что в сущности разница между православными и монофиситами незначительная, что Халкидонский собор не постановил тех ужасов, о которых говорят монофиситы.

И вот этот Ефрем узрел, что в Константинополе православию угрожает опасность. А так как в Риме произошла перемена на кафедре, то Ефрем воспользовался, вероятно, тем, что римский епископ Агапит прислал ему послание, в котором выражал желание пребывать с ним в мире; Ефрем отправил ему ответное послание. Это послание отправлено было через Сергия в Рим, как говорит Захария митилинский, с целью убедить нового римского епископа приехать в Константинополь спасти православие. У папы явилось и свое побуждение прибыть в Константинополь. Теодагат, король готский, дал ему чисто политическое поручение. Таким образом, нежданно-негаданно явился в Константинополь сам папа.

Его встретили с почтением, но объяснения его с императором вышли крутые в определении характера действий Севира и Анфима. В *Liber pontificalis* передается, будто бы он сказал Юстиниану: «я думал, что еду к благочестивейшему императору Юстиниану, а оказалось, что приехал к второму Диоклетиану». Папа обзывал Севира евтихианином, говорит Захария митилинский, и это понятно, потому что степень просвещения на западе была такова, что там не могли понять различия между монофиситством и евтихианством. Анфима он называл прелюбодеем за то, что он перешел с своей кафедры на другую. Естественно, что папа не

входил в общение ни с Севиром, ни с Анфимом. Анфим должен был отказаться от кафедры, и вместо него Агапит 13 марта 536 г. рукоположил Мину (александрийца), которому и предоставлено было решение вопроса об Анфиме, так как Агапит вскоре умер. Собор в Константинополе в мае-июне отлучил Анфима; Юстиниан эдиктом 6 августа утвердил постановления собора. Севиру пришлось убраться из Константинополя, а Анфим остался не у дела.

Сам папа Агапит умер в Константинополе еще ранее собора. На его место был избран (8 июня) папа Сильверий; но дело этим не кончилось. Диакон Агапита Вигилий заявил желание быть послушным орудием в руках Феодоры, если она поможет ему сделаться римским епископом. Он отправился в Рим с рекомендацией Феодоры, но там был уже папа Сильверий. Однако Вигилий начал приставать к Велисарю, обещая награду, если он поможет ему занять римский престол. Честолюбивая жена Велисария пошла на эту интригу, и Сильверия обвинили в том, что будто бы он хотел предать Рим готам, низложили и отправили в город Патару, а вместо него папою сделался Вигилий. Епископ патарский узнал, что Сильверий сделался жертвою интриги, и взял на себя мужество уговорить императора снова рассмотреть это дело. Тогда Вигилий стал просить Велисария не рассматривать дела. Сильверия, вызванного уже в Рим, опять отправили в ссылку, и там он скончался.

Если Вигилий был избран, то как орудие для дальнейших дел Феодоры. Как епископ римский, Вигилий должен был писать общительное послание к Феодосию, Севиру и Анфиму, и просил их держать это послание в секрете. К посланию было приложено изложение веры, в котором он стоял на точке зрения энотикона Зинона. Таким образом Вигилий стал в противоречие с своими предшественниками. Документ, написанный Вигилием, был тайным, но так как нет тайного, что не открылось бы, то и этот документ сделался известным. Два диакона, Либерат и Виктор тунунский сообщили нам текст этого послания. Откуда они его взяли, мы этого не знаем, но известно, что они были в Константинополе. Этот документ весьма невыгоден для католиков, и даже некоторые русские заподозревают подлинность послания (между прочим) на том основании, что оно адресовано к трем лицам, как будто бы они были вместе ³¹³. Но, конечно, они все могли находиться в Константинополе. Действительно, в 536 г., с 2 мая по 4 июня Анфима не находили в собственном доме, и никто не мог сказать, что сделалось с ним. Поэтому на соборе в Константинополе его судили заочно. Но потом оказалось, что Анфим скрывался в апартаментах Феодоры. Таким образом,

было полное основание брать рассматриваемый документ, как адресованный этим трем лицам. Вигилий понимал, что если его документ обнаружат, то тогда оказалось бы, что римская церковь находится в общении с еретиками, и поэтому действовал с большой осторожностью. Однако ему все-таки пришлось поплатиться за неосмотрительный шаг, что произошло по непредвиденному делу.

Когда Феодосия пришлось отправить в ссылку, Юстиниан издал указ возвести на александрийскую кафедру Павла, лицо православное. Он был послан туда с большими полномочиями. Задача его состояла в том, чтобы очистить весь Египет от монофиситства. Поэтому, Павлу приходилось смещать гражданских чиновников только за то, что православие их было подозрительно. Когда он своими распоряжениями навел страх на многих монофиситов, тогда он остановил свое внимание на Илии, главнокомандующем всех войск. Но у Илии оказался друг в лице Псоя, диакона, который заведовал канцелярией Павла. Когда обнаружилось сочувствие Псоя Илии, тогда патриарх потребовал у него отчета и посадил его в тюрьму. Псоя подвергли таким истязаниям, что он умер. Детей его, чтобы скрыть это дело, также хотели забрать, но им удалось бежать в Константинополь – и дело огласилось. Тогда император приказал Павлу удалиться в Газу. Сюда прибыла особая делегация, чтобы снять с Павла омофор и низложить его. Во главе этой делегации стоял Пелагий, апокрисиарий и диакон римский, сторонник Феодоры. На место Павла преемником был избран Зоил. Пелагий же действовал против Сильверия в пользу Вигилия.

Пелагий и возбудил дела, которые, может быть, иначе и не всплыли бы на поверхность истории. Находясь в Палестине, он рекомендовал иерусалимским монахам, противникам оригенизма, довести свои жалобы до сведения Юстиниана. Это обстоятельство дало повод к открывшемуся вслед затем спору о трех главах.

4. Спор о трех главах

Эдикты Юстиниана о трех главах

С точки зрения историографии, события этого спора являются предостережением с одной стороны, для тех, которые привыкли все объяснять внешними фактами, крайне поверхностно понимая Юстинианову эпоху. События эти случились уже по смерти Феодоры (+ 548 г. 28 июня), известной покровительницы монофиситства (хотя начало спора падает еще на время её жизни). Следовательно, смерть эта несколько не изменила Юстиниана. Но едва ли не большим предостережением, с другой стороны, они являются для тех, которые с напускным глубокомыслием стараются все объяснить внутренними мотивами. В отношении к этой серии вопросов, последние стараются показать, что была внутренняя необходимость, которая и вызвала эти события. Но думается, что внутренних оснований здесь открыть невозможно. Личные факторы значат гораздо более, чем внутренние основания. И не мешает припомнить, что поднимая бурю своим эдиктом, Юстиниан, с его точки зрения, работал pro nihilo; дело уже было потеряно, потому что вся предшествующая его политика сопровождалась неудачей: монофиситы завели уже свою иерархию. Поэтому все должно объяснить простою случайностью.

По основаниям, нам неизвестным, в палестинских монастырях заинтересовались в начале VI в. сочинениями Оригена, и началось движение, которое, однако, ничуть нельзя связать непосредственно с Оригеном. Движение это состояло не в научном только изучении его сочинений, но в восстановлении всей его системы и в развитии её до крайностей. Спор, который возбужден был тогда монахами, не имеет ничего общего с оригенизмом древним. Тогда восставали против Оригена за то, что его подозревали в арианстве, за неправильное учение о Сыне Божиим, но приплели к этому и другие неправильные воззрения Оригена. Теперь древнего оригенизма никто не держался, и если его старое мнимое арианство было выдвинуто, то единственно для того, чтобы набросить тень на другие стороны учения Оригена. Монахи были увлечены теми сторонами учения Оригена, которые выражали его эсхатологию. Увлечлись спором даже славные подвижники; между оригенистами монахами образовались две партии, протоктистов и исохристов.

Ориген проповедовал $\acute{\alpha}\lambda\omicron\mu\iota\sigma\mu\omicron\varsigma; \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\sigma\tau\alpha\iota\varsigma \tau\acute{\omega}\nu \acute{\alpha}\lambda\alpha\upsilon\tau\omega\nu$. Таким образом, его эсхатология сводилась к учению о воссоздании всего существующего. Бога он мыслил, как абсолютную благодать, а потому и

первоначально созданное Им он мыслил, как абсолютно благое, ибо только таковое может быть обнаружением абсолютно благой воли. Все создания были первоначально равно хороши, равно свободны. Мир был миром чистых, свободных духов (πνεῦμα; ὑμᾶς). Но эти πνεῦμα; ὑμᾶς получили градальное различие по мере того, как они пользовались своей свободой. Одни стали ближе к Богу и потому совершеннее, другие, стоя далее от Бога, охладели в любви к Богу и вместо πνεῦμα; ὑμᾶς стали ψυχαί, и для них потребовались тела. Таким образом, все, что существует, нужно нравственно очистить, чтобы люди и демоны перестали быть душами и демонами, но обратились бы снова в духов абсолютно чистых. Исохристы понимали это по-своему, и говорили, что все существующее должно быть равно Христу, что и может случиться чрез восстановление всего в первобытное состояние.

Явились, таким образом, оригенисты, от которых Ориген несомненно бы отрекся, но не замедлили явиться и их противники, потому что счеты из-за богословских убеждений связывались с вопросом об обладании тем или другим из монастырей. Таким образом, палестинским монахам пришлось искать предстательства. Сначала они произвели давление на иерусалимского патриарха, а потом обратились к представителю римского епископа Пелагию, который отправлялся снять омофор с александрийского епископа Павла. Его ознакомили с возобновленным в Палестине оригенизмом. Он вник в это дело и заинтересовал тем же Юстиниана, который повел чисто кавалерийскую атаку. Последовал эдикт и был разослан всем, кому он нужен и не нужен. Дело это было местного характера, а он возвел его на степень события, имеющего значение для всей византийской империи.

Началось гонение против оригенистов, но те успели провести своих приверженцев на церковные должности. Выдающееся монахи-оригенисты заняли две епископские кафедры: Феодор Аскида в Кесарии каппадокийской и в Анкире Домитиан. Эти оригенисты были недовольны новым направлением дел и, чтобы отвлечь Юстиниана от оригенизма, решили создать для него новые хлопоты на другом конце догматики.

Узнав, что Юстиниан носится с проектом сочинения против монофиситов, и имея случай переговорить с Юстинианом, Аскида старался разъяснить ему, что писать сочинение против монофиситов не стоит, потому что можно уладить дело с меньшими затратами усилий. Монофиситы, говорил Аскида, не признают Халкидонского собора, поелику думают, что на нем *implicite* оставлено неотвергнутым несторианство, так как не был осужден Феодор мопсуэстийский и

приняты Ива эдесский и Феодорит кирский. Если православные изрекут осуждение на эти три личности или на их писания, то монофиситы уверуют, что Халкидонский собор свободен от подозрений в несторианстве.

Логика доказательств подействовала на императора, и он, подчиняясь Аскиде, пошел по рельсам, проложенным им. Аскида хорошо знал слабость императора вмешиваться в богословские споры. Он думал, что стоит только склонить императора на известный поступок, и тогда уже самолюбие не позволит императору отказаться от взятой роли; увлеченный в борьбу с монофиситами император оставит в покое оригенистов, чего и добивался Аскида.

Феодор мопсуэстийский был противен Аскиде. Оригенисту, увлекающемуся дедуктивным способом исследования истин, был антипатичен экзегетический метод Феодора мопсуэстийского, который, следуя филологическим приемам, требовал сначала установления буквального смысла, выяснения исторического хода событий, и потом только допускал аллегорическое толкование. Таким образом, между умами, или лучше между умственными склонностями того и другого, было большое различие, вследствие чего Аскиде нежелательно было щадить Феодора мопсуэстийского. Но как часто случается в истории, что зло больше причиняют люди не злые, а лишь недалекие по уму, это же случилось и с Аскидой. Он ужаснулся, что буря поднялась выше его головы; возникла такая сумятица, что сам Аскида сознавался, что его, да еще Пелагия, римского диакона, следовало бы сжечь живыми.

В 544 году был издан указ Юстиниана по проекту Аскиды. От него уцелели только три фрагмента у Факунда гермианского, коих содержание следующее. 1) Кто называет нечестивое послание к Марию, которое приписывается Иве (*quae dicitur ab Iba esse facta*), правильным, или кто поддерживает его, а не анафематствует, как дурно отзывающееся о Кирилле, который говорит, что Бог Слово соделался человеком, и порицающее 12 глав Кирилла, нападающее на первый Ефесский собор, а Нестория защищающее и похваляющее Феодора мопсуэстийского, – тот да будет анафема. 2) Кто утверждает, что мы изрекли это с целью уничтожения или устранения св. отцов, бывших на Халкидонском соборе, тот да будет анафема. 3) Стоит только взглянуть на послание к Марию, чтобы видеть, как все оно безбожно и нечестиво (*omnia quidem sine Deo et impie dicentem*), и почему вся восточная церковь анафематствует Феодора.

Юстиниан позволил себе сказать, что послание Ивы к Марию Персу написано безбожно (*sine Deo ἄθεός*). Но что это дело для Юстиниана

представлялось сомнительным, видно из того, что награждая анафемой защитников Феодора, Ивы и Феодорита, он в то же время анафематствует и тех, кто заявляет, что все эти пререкания служат во вред Халкидонскому собору. Вопрос о времени эдикта не может быть решен удовлетворительно, но с большой вероятностью можно думать, что эдикт против оригенистов был издан в 543 г., а в начале 544 г. был готов уже эдикт Юстиниана по вновь поднятому вопросу.

Эдикт начал затем циркулировать среди епископов. Император выполнил здесь принцип «divide et impera». По издании указа епископы не были позваны на конференцию, а указ сначала отдан был Мине константинопольскому прямо для подписи. Тот понимал опасность его для церкви, но или по слабости характера, или по недостатку богословского образования, не мог отказаться и подписал, но с уговором, что если римский епископ не согласится, то выдать назад ему подпись.

Ефрем антиохийский высказался энергичнее против указа. В сущности, если бы Юстиниан обладал умом государственного человека, он должен был бы понять, что произведение его, как мера практическая, никуда не годится, потому что имеет против себя таких борцов православия, как св. Ефрем, который высказал, что от подобного документа можно ожидать лишь вреда для церкви. Он из дел антиохийской церкви понимал все происки монофиситов. Так те обратились когда-то к Флавиану, прося его ради устранения недоразумений не поминать о Халкидонском соборе. Флавиан не согласился. Тогда они указали на Нестория; этого Флавиан осудил. Но Несторий – ученик Феодора мопсуэстийского, а этот еще не осужден. Флавиан осудил и Феодора. Но Феодора мопсуэстийского, заметили монофиситы, хвалил Ива эдесский. Флавиан осудил и этого. Но с Ивой вместе был противником 12 анафематизмов Кирилла Феодорит кирский, сказали монофиситы: осуди же ты и этого, а вместе с этим осуди и Халкидонский собор, так как, видишь, от него ничего не осталось. Все эти три «главы» в монофиситской борьбе имели, таким образом, значение трех ступеней. Имея в виду этот исторический пример в жизни своей антиохийской церкви, Ефрем и о действии настоящего императорского эдикта не мог держаться высокого мнения, напротив, мог ожидать для церкви в случае его исполнения одного только вреда. Поэтому-то он и отказался подписать его. Ему с ведома императора пригрозили лишением кафедры и ссылкой; старец не выдержал своего решения и дал подпись.

Дошел указ до патриарха иерусалимского Петра. Монашество, знавшее указ императора, собралось в церковь, и патриарх Петр вынужден

был объясняться с народом, как говорится, начистую; он заявил, что всякий, кто примет императорский эдикт, поступит во вред церкви, и отказался его подписать. Но под угрозами и он принужден был дать согласие. Александрийский патриарх Зоил после колебаний дал свою подпись, отправив в то же время посольство к римскому епископу с мольбою не давать согласия на эдикт и постоять за свободу церкви, заявив, что на него самого произведено давление.

Что происходило, выяснить трудно. Но Юстиниан не скрывал, что он «спрашивал» епископов. Как понимать этот «допрос»? Гефеле (II, 813₃) замечает, что и пытка на древних судах называлась только пристрастным «допросом». Одним словом, с начала 544 года и в последующее время волнение умов даже в византийской части империи приняло громадные размеры. Дело еще более осложнилось присутствием на востоке лиц, прибывших с запада.

В то время как императорский эдикт ходил по рукам предстоятелей главнейших церквей восточных, Мина, патриарх константинопольский, отбирал, по приказанию императора, подписи от подведомственных ему епископов обширного константинопольского диоцеза, обнимавшего собою Асию, Понт, Фракию и Иллирик. Как только сделалось известным распоряжение патриарха о подписях, к нему явился римский апокрисиарий диакон Стефан, укорял его за данное императору согласие и объявил, что не может оставаться с ним в церковном общении. В то же время епископы диоцеза обратились к апокрисиарию с жалобами на патриарха, что он вынуждает их согласие на эдикт, и просили Стефана убедить Мину взять свое согласие назад, а если это будет безуспешно, то упротить римского епископа встать против указа. Апокрисиарий Стефан, собрав большое количество документов, отправился навстречу римскому епископу, ехавшему по императорскому приказанию в Константинополь. Епископ медиоланский Датий и Факунд гермианский из Африки, находившиеся в Константинополе, также прервали общение с Миной. Когда вести о новом указе и происходящем на востоке церковном волнении достигли запада, диаконы римской церкви Анатолий и Пелагий обратились к ученому диакону карфагенской церкви Фульгентию Ферранду с просьбою подробно разобрать императорский указ.

Между тем, с императорским указом произошла в высшей степени комическая вещь. Под тремя «главами» (*κεφαλαια*; *φάλαια*) его, возвещавшими анафему всем, кто будет защищать Феодора мопсуэстийского, послание к Марию Ивы и сочинения Феодорита, направленные в защиту Нестория против Кирилла, некоторые стали

понимать трех епископов – Феодора мопсуэстийского, Иву эдесского и Феодорита кирского. Таким образом, вышло то, что кто прежде был врагом императора, стал теперь его ярким сподвижником, и обратно. В данном случае имеем редкое явление, что в течение короткого времени боевые термины радикально изменяют свой смысл. Спор этот известен нам более из латинских источников: Факунд гермианский писал сочинение «pro defensione trium capitum». (Сам Юстиниан потом, во время пятого вселенского собора, говорил уже об «impia tria capitula»; равно и собор выражается таким образом: «praedicta igitur tria capitula anathematizamus, id est, Theodorum impium Mopsuestenum cum nefandis ejus conscriptis, et quae impie Theodoritus conscripsit, et impiam epistolam, quae dicitur Ibae»). Таким образом представляется, что Феодор мопсуэстийский, Ива эдесский и Феодорит кирский с их произведениями были «главами». Но в действительности спор происходил о трех параграфах эдикта. Кто принимал их, тот являлся приверженцем дела Юстиниана, а кто не принимал, тот становился его противником.

Содержание ответного послания Фульгентия Ферранда во многом замечательно. Умный диакон карфагенской церкви прозрел ход исторических событий, и то, что он предвидел, почти буквально потом и совершилось. Осуждение трех глав – это такая затея, которая, в конце концов, будет выгодна только акефалам. Они станут говорить: Халкидонский собор анафематствовал Нестория и – одобрил его учение. Рассмотрение вопроса об Иве есть вторжение в сферу компетенции Халкидонского собора. Это было бы косвенным порицанием его обсуждения, пересмотром его суда, переменою его приговора, тогда как вселенский собор должен сохранять непоколебимую силу, вечный авторитет. Авторитет вселенских соборов занимает первое место после канонических книг Св. Писания. Поколебав значение одного собора, мы потрясем авторитет всех их. Поколеблется Халкидонский: может ли устоять твердо значение Никейского? Но возражат: в догматических вопросах и мы признаем непоколебимым авторитет отцов халкидонских. Они православно веровали, но без достаточной осторожности приняли послание Ивы (bene crediderunt, sed Ibae venerabilis epistolam male susceperunt). Но разве может один источник источать сладкую воду и горькую? Нет, *мал квас все смешение квасит (1Кор.5:6)*. Нельзя допускать пересмотра Халкидонского собора ни в одной его части: весь Халкидонский собор истинен, потому что весь он есть Халкидонский собор; ни одна часть в нем не подлежит порицанию, все, что там сказано, сделано, обсуждено и утверждено, все совершила неизреченная

таинственная сила Св. Духа. И в пылком воображении Фульгентия рисуется картина, как халкидонские отцы встают из своих гробов и пред престолом Христовым требуют от своих преемников объяснений, почему их суд объявлен некомпетентным и ошибочным, почему их преемники доверяют больше своему заочному суду, чем их исследованию в присутствии Ивы. Для чего они опять внутренними спорами потрясают то дело мира, которое отцы халкидонские совершили? – И почему эта война с умершими, продолжает Факунд, зачем из-за умерших возбуждать смуту в церкви? Осужденный церковью и умерший не примирившись с нею, не может быть разрешен никаким судом человеческим. Кто был обвинен и, разрешенный, в мире с церковью представился ко Господу, того не может осудить суд человеческий. Кто, наконец, был обвинен, но до дня церковного судопроизводства скончался, на того нужно смотреть, как на скончавшегося в лоне матери церкви; Господь сохранил его для Своего суда. Кого Бог простил, для того ничуть не вредна наша суровость (*severitas*). А для кого Бог уготовал мучение, для того совсем бесполезно наше благоволение. – Наконец, самую форму осуждения трех глав посредством собирания подписей под императорским указом Фульгентий порицает, как деспотическое давление на совесть. Он признает для каждого произведения человеческого пера единственный путь к авторитету и всеобщему признанию: убедительность представленных доказательств. Тогда сочинение будет и без всяких принудительных мер властвовать над умами, добровольно преклонившимися пред его внутреннюю состоятельность. – Кончает Ферранд тремя требованиями: 1) не позволять пересмотра Халкидонского собора, но хранить во всей силе его решения; 2) из-за умерших братьев не возбуждать соблазнов между живыми; 3) никто не должен посредством вынужденных подписей претендовать на такой авторитет для своего произведения, какой подобает лишь Св. Писанию, потому что для благосостояния церквей будет весьма полезно, если никто не станет предписывать церкви, чему она должна следовать, а будет держаться того, чему она учит.

Таким образом, Италия и Африка стали в оппозицию к Юстинианову эдикту; сломить ее было нелегко. Со времени арианских споров гражданская власть не отдавала приказаний италийским епископам. То обстоятельство, что Италия была под готским владычеством, под опасностью гонений, не составляло потери в деле нравственного воспитания. Готские государи не были преследователями кафоличества, но сознание того, что живешь без защиты, заставляло епископов сплотиться в более солидарный союз, и в конце концов под готским

властью выработалось воззрение, что римский епископ не может быть судим никем. Итальянский епископат воспитан был, следовательно, в сознании своей полной церковной независимости. Но гораздо грознее была оппозиция Африки.

Характеры африканцев, этих романизовавшихся финикиян, были пылки и мощны; история их церкви сложилась так, что в смысле понимания практических церковных интересов и их защиты африканский епископат даже и на западе был избранным между избранными. Нигде оппозиция против папских посягательств на церковную независимость не велась так разумно и так последовательно, как в Африке. Стойкие защитники своей свободы против её внутренних возмутителей, африканские епископы могли постоять за нее и против внешней силы. Гонения вандалов лишь еще более закалили историческую мощь их характеров. Мирян и клириков ссылали в изгнание тысячами, епископов сотнями (в 484 г.: 302 47 чел.), прибегали к смертной казни, десятки лет церкви оставались без пастырей – и результат для пропаганды арианства оказался вполне ничтожный: история знает по имени лишь одного епископа, сохранившегося в арианство, Ревоката (*ille infelix Revocatus, a fide catholica revocatus*), хотя и были «*multi lapsi*». Представляя хорошо дисциплинированную церковную силу, африканский епископат обладал и большими прерогативами. Кажется, нигде каждый отдельный епископ не имел так много законной, хорошо гарантированной свободы, как именно в Африке. Соборное начало было здесь развито до полного цвета. Централизация – доведена до своего нормального минимума. Между африканскими приматами лишь епископ карфагенский занимал место в силу своего положения на карфагенской кафедре, все же другие приматы провинций были не митрополиты, а *senes*, старцы, занимали свой почетный пост не потому, что они были епископами значительнейшего города, а потому, что они были старейшими по рукоположению епископами области. Для этого в провинциях Африки велись даже особые списки рукополагаемых, и велись в высшей степени добросовестно. Бл. Августин был однажды сильно возмущен тем, что почитатели его хотели повысить его в нумидийском списке с тою целью, чтобы он скорее занял важное место. Таким образом, каждый епископ, даже ничтожного городка, почти деревушки, здесь мог сделаться приматом, *senex*. Это естественно возвышало церковное самосознание каждого из них и давало им возможность к своим влиятельным собратам относиться в духе почтительного свободного равенства.

Ясно, следовательно, каких испытанных бойцов вызвал против себя

Юстиниан, когда африканский епископат нашел, что новый эдикт затрагивает и веру и свободу. Епископ Понтиан прислал «всемиловитейшему и благочестивейшему сыну, Юстиниану императору» послание, в котором заявляет ему, что писания Феодора в Африке неизвестны, но что бы он ни писал, все же не следует осуждать умерших, которые eo ipso не могут исправиться в своем поведении. Из всего этого выигрывает лишь евтихианство. К чему начинать войну с умершими, в которой бой не приводит к победе? Они уже предстали истинному Судье, от которого нет апелляции (apud iudicem verum iam tenentur, a quo nullus appellat). «Ради самого Господа не возмущай мира церкви, чтобы не пришлось тебе, задумав осудить мертвых, казнить смертью многих живых за неповиновение (inobedientes)». – Вот какие перспективы указывало уже императору это написанное в тоне сдержанной силы послание.

Для умиротворения этой бури, отдаленный рокот которой чувствовался и в Константинополе, Юстиниан решил вызвать сюда высочайший церковный авторитет запада, папу Вигилия. Должен же был он сдержать хоть часть тех серьезных обязательств, под которыми он занял свою кафедру! В сущности Вигилий оказался отличным спекулянтom, потому что он дал такое обещание, которым можно было воспользоваться только в том случае, если восторжествует партия монофиситов. Он верно, может быть, наблюдал течение событий и понимал, что это при его жизни никогда не исполнится. В свою очередь документ был такого сорта, что если бы на основании его стали считать еретиком Вигилия, то таким же еретиком следовало бы признать и представителя государственной власти. Весьма неохотно последовал Вигилий императорскому призыву, потому что очень хорошо знал положение в Константинополе своего предшественника, папы Агапита. Точка зрения на приглашение Юстиниана могла быть различная. Можно было подумать, что монофиситы, сознав свои заблуждения и ошибки, сами желают обратиться к православию. Но в Риме сложилось такое убеждение, что согласиться подписать указ Юстиниана значит осудить Халкидонский собор. Так как в правительственных сферах прекрасно понимали, что римские епископы составили себе как бы привилегию не являться на восточные соборы, то от Юстиниана последовало распоряжение арестовать римского папу.

Позднейшее сказание (vita Vigiliii Anastasii), несколько легендарное, но верно рисующее настроение Рима, уверяет, будто императорский чиновник, прибывший за Вигилием, имел приказ, в случае надобности, даже насильно схватить его во всякой другой церкви, кроме базилики св.

Петра, и будто 22 ноября 544 г. папа действительно и был схвачен в церкви св. Цецилии. (Вероятно, здесь) Вигилия встретил посланный от императора и объявил ему приказ Юстиниана. Папе оставалось только подчиниться. По достоверным известиям, Рим провожал своего епископа с просьбою не соглашаться на осуждение трех глав. Проводы его из Рима были довольно странны. С одной стороны, его заклинали не изменять православию и в частности Халкидонскому собору, а с другой – судно, на котором он отправлялся, осыпали камнями с криком: «голод твой да будет с тобою! чума твоя да будет с тобою!» (нужно заметить, что епископство Вигилия ознаменовалось в Риме различными бедствиями, напр., голодом).

До какой степени неохотно Вигилий отправлялся из Рима, можно видеть из того, как он пользовался всякими возможными остановками, чтобы затянуть время. В Сицилии папу встретили также с просьбою не соглашаться на осуждение трех глав; сюда прибыл Датий медиоланский и рассказал ему, что творится в Константинополе. Зоил александрийский прислал сюда известное нам посольство. Пробыв в Сицилии около года, папа чрез Элладу и Иллирик направился к Константинополю. Когда он находился в Солуни, сюда прибыл римский апокрисиарий Стефан, который вручил папе все документы. На всем пути Вигилия до Константинополя выступали посольства с просьбою об отмене осуждения трех глав, так что Вигилий еще с дороги отправил послание к константинопольскому патриарху Мине, в котором порицал Мину за подпись указа об осуждении трех глав, выразив, таким образом, свое мнение по спорному вопросу. Факунд гермианский по поводу этих событий ехидно замечает: оригинальный способ вопрошать мнение папы, когда дело наперед решено без него. Наконец, 25 января 547 года Константинополь торжественно встретил Вигилия.

К неудовольствию Юстиниана, папа примкнул к оппозиции и произнес вскоре же отлучение на Мину и всех написавших эдикт. Константинопольский патриарх ответил, конечно, исключением имени Вигилия из диптихов. Юстиниан и особенно Феодора употребляли все меры, чтобы склонить на свою сторону Вигилия. Пребывание Вигилия стянуло в Константинополь множество епископов. На первый раз удалось пригрозить Вигилию; церковное общение состоялось, и 29 июня, в день св. Петра и Павла, было отпраздновано восстановление Мины, после четырехмесячного отлучения его. Теперь Вигилию ничего не оставалось, как только высказаться определенно по спорному вопросу. От него были взяты два письма к императору и императрице и словесное обещание, где

он заявлял, что не противится эдикту императора, но считает нужным подготовить более благоприятные условия (для его проведения).

Вигилию, таким образом, предстояло заняться подготовкой благоприятной почвы. Составлялись конференции епископов (около 70) под председательством Вигилия. Конференций этих нельзя назвать соборами, так как они только подготовляли почву; это были секретные собрания, имевшие целью путем споров выяснить вопрос. Вигилий, который председательствовал на конференциях, называется у Факунда словом «*judex*», а самые конференции «*judicia*» (судопроизводство). Связанный секретным обещанием, папа конечно старался известным образом направлять, или, по крайней мере, тормозить дело.

Но на третьем заседании заговорил известный уже нам Факунд. «Прошу покорнейше ваше святейшество, – обратился он к Вигилию, – расследовать вопрос, действительно ли на Халкидонском соборе было принято то послание Ивы, которое эдикт осуждает как несторианское. Что касается до меня, то осуждение Феодора мопсуэстийского я не считаю делом настолько важным, чтобы из-за него идти на разрыв церковного общения с Миною. Этого осуждения нельзя, конечно, одобрить, но все же можно терпеть. Я прервал общение с Миною просто потому, что думаю, что все это дело клонится во вред Халкидонскому собору». – Но, ответил Вигилий, этого-то я и не знаю, в этом-то я и не уверен, что так называемое послание Ивы было принято на Халкидонском соборе. – «В таком случае, – ответил беспощадный Факунд, – благоволите приказать мне первому представить на это доказательства. Я надеюсь выяснить, что факт принятия этого послания на соборе отвергают совершенно напрасно. Позвольте мне разъяснить секретную сторону этих затей, направляемых против авторитета Халкидонского собора». Взволнованный папа не нашелся, что ответить. Он встал и объявил конференцию закрытой, попросив всех присутствующих епископов изложить свои мнения письменно и представить ему в возможно скором времени. Самому Факунду дан был срок едва в семь дней, в том числе два праздничных. Понятно, комментирует Факунд, с бумагою обращаться удобнее, чем с живыми людьми, ее можно изорвать, сжечь, или подменить другою.

Факунд еще ранее много трудился над этим вопросом и дал ответ достаточно обстоятельный. Но на других епископов правило «*divide et impera*» произвело свое действие, и они дали письменное согласие на осуждение трех глав. И не успели они опомниться, как им стало известно, что – против их чаяния – папа передал их заявления (*vota*) императору. Лукавый Вигилий, когда они потребовали объяснения этого, на этот раз

нашелся. «Я, право, как и вы, не в пользу этого дела, противного авторитету Халкидонского собора, – и не желал хранить у себя эти компрометирующие бумаги. Еще, пожалуй, попадут в архив нашей св. римской церкви, и кто-нибудь после подумает, что мы в самом деле одобряли осуждение трех глав. Я снес их во дворец, и пусть там делают с ними, что знают». Точно нельзя было изорвать, сжечь или возвратить их авторам!

Наблюдательный Факунд воочию видел, что, по-видимому, оставалось неизвестным в высших сферах, – это наглое, открытое ликование монофиситов, когда епископы относили свои *vota* к Вигилию. Это все более и более убеждало Факунда, что движение против трех глав есть дело их темных рук, и раздраженный против благоприятелей еретиков (*fautores haereticorum*), он решился издать в свет свой труд, из которого его *votum* составляет лишь краткое извлечение. И вот, «воссияли», по выражению Виктора тунунского, его «12 книг в защиту трех глав» (*XII libri pro defensione trium capitum*). Основная мысль их следующая.

Не следует бороться против простых неточностей, в суждениях о человеческих убеждениях нужно быть чрезвычайно осторожным, и оценку отдельных мнений нельзя обращать в оценку личности человека. Ведь и у Августина можно найти много неточностей. И некоторые из этих неточностей дают право обвинять Августина в несторианстве. Августин о Христе выражается, напр., так: «этот человек какие имел заслуги для того, чтобы быть единокровным Сыном Божиим после того, как он воспринят в единство лица совечным Отцу Словом?» (*Ille homo, ut a Verbo Patri coaeterno in unitatem personae assumptus filius Dei unigenitus esset, unde hoc meruit? quod ejus bonum qualecunque praecessit?*) Таким образом, у Августина, по-видимому, заключается мысль о двух лицах. Пусть же осмелятся они, если могут, и его обозвать еретиком, пусть попробуют, по своему обычаю, и его предать осуждению. Тогда они узнают, каково благочестие, какова стойкость латинской церкви, которую Бог благословил (*instituit atque firmavit*) иметь такого учителя. Вмиг все проклянут их и отсекут от церкви точно гнилые, зараженные члены. Так, если им пришла охота разрывать могилы почивших в мире и грызть кости умерших, пусть на этом муже адамантовой крепости испробуют свои зубы. Тогда они убедятся, что они переломаются у них во рту так чисто, что им уже никого другого не придется кусать под этим видом благочестия (I. 9, сар. 5 fin.).

Таким образом, основная точка зрения Факунда та, что если у Феодора мопсуэстийского есть неточности, то они чисто исторического

характера; они были неизбежны в то время; если обсуждать дело энергично, то нужно расширить вопрос и рассмотреть всех учителей церкви. Затем он утверждает, что императорскому указу *eo ipso* не следует повиноваться в делах веры, потому что император не может быть учителем епископов. Император не должен превышать своей власти; всякое превышение не приносит пользы в делах религии; в результате его может выйти только вред.

Результатом конференций, имевших, как замечено, характер «*judicium*», явился документ, который 11 апреля 548 г. был передан императору Вигилием и носит название «*judicatum*». Подлинный текст его не сохранился, а уцелели только отрывки. Но содержание его ясно. Вигилий здесь соглашается осудить Феодора мопсуэстийского за его нечестивые писания, послание Ивы и сочинения Феодорита, направленные против Кирилла, предаёт как их, так и защитников их анафеме. Но в сохранившихся 5 отрывках он делает самые энергичные оговорки, что этим он не затрагивает авторитета Халкидонского собора; он, как преемник Льва В., пересмотром Халкидонского собора не должен подрывать авторитета последнего. Документ вышел длинный, к неудовольствию Юстиниана, который не желал упоминания о Халкидонском соборе. Но при своей обширности он относится к документам бессодержательным; подобные документы появляются, когда человек еще не составил себе определенного мнения о предмете. Так в тоне *judicatum*'а (иногда) проводилась мысль: мы признаем единого Бога, не отрицая Его троичности. Но это простое извитие словес, не составляющее серьезного богословствования. Серьезный богослов рассуждает так: Бог един по существу и троичен в Лицах. Вот если бы Вигилий довел спорный вопрос до такой ясности (какая свойственна этой формуле), то ему не нужно было бы заверять, что он не трогает авторитета Халкидонского собора. Но очевидно, в голове Вигилия такой ясности не было, и он должен был издать такой документ, какой издал. В существе дела спорный вопрос был неясен для всех и, может быть, сам папа писал *judicatum* со смущением.

Однако, когда Вигилий показал свой документ ученым диаконам Рустикю и Севастиану, то они пришли в восторг. Рустик готов был признать, что никогда не появлялось такого документа, которым бы и истина была так защищена, и еретики осуждены. Нужно обратить внимание на то, каким значением пользовался диакон в древней церкви. По иерархическому положению он, конечно, стоял ниже пресвитера. Но еще бл. Иероним жалуется, что в Риме обстоятельства сложились

неблагоприятно для римских пресвитеров. Дело в том, что пресвитеров было великое множество, а диаконов в каждой церкви только 7, по образцу церкви апостольского времени. Таким образом, получилось цифровое несоответствие; а что реже, то и ценнее. Вследствие такого положения вещей диаконом сделаться было труднее, чем пресвитером. Поэтому, в диаконы попадали наиболее даровитые и образованные члены римского клира. А от диаконства открывался путь к архидиаконству, а отсюда и к римской епископской кафедре. Архидиакон представлял такую величину, что ему по положению соответствовал только архипресвитер. Поэтому суждение диаконов о римском епископе имело далеко не маловажное значение.

Вигилий не хотел распространять своего документа, но Рустик снял копии с него и, расхваливая, отослал на запад. Но Рустик сошелся с африканским аббатом Феликсом, который разъяснил ему дело по-африкански: император тревожит покой мертвых; папа Вигилий сделал нечто противное Халкидонскому собору. Феликс произвел совершенный переворот в мнениях Рустика и Севастиана, и те же молодые диаконы выступили с агитацией против папы. На запад от Рустика полетели послания, что папа расходится с Халкидонским собором.

28 июня 548 года последовала смерть Феодоры. Относительно Феодоры существует определенное мнение, что она была покровительницей монофиситов. Нужно было ожидать что монофиситство ослабеет, но роль Феодоры принял на себя Юстиниан. Юстиниан настаивал на осуждении трех глав без упоминания о Халкидонском соборе. Между тем оппозиция папе продолжала расти. Рустик и Севастиан трубили по всему западу, что папа своим писанием сделал нечто вредное Халкидонскому собору, что он проводит императорские воззрения.

Факунд гермианский и Датий медиоланский действовали в том же направлении. И вот повсюду стали говорить, что папа провозглашает такую неправду, которая наносит вред Халкидонскому собору. В это же время и иллирийские епископы отправили к императору послание в защиту трех глав и отлучили сторонника папских мнений, епископа первой Юстинианы – Бенената, впредь до исправления. Таким образом, искра была раздута, и дело, которое должно было разрешиться примирением, закончилось раздором. Уже не отдельные лица, а целые области начали отделяться из-за вопроса о трех главах. Приходилось что-нибудь делать.

Собственно исходная точка споров была затемнена для всех; какая из

трех глав была наиболее важной, это оставалось неизвестным. Ее можно было бы уяснить, если бы африканские епископы относились спокойно к делу; но для них было больно, что Феодор мопсуэстийский, никем не судимый, был осуждаем.

Юстиниан энергично занялся подготовкой осуждения Феодора мопсуэстийского. 17 июня 550 г. в Мопсуэстии состоялся собор с целью выяснить, как относится к Феодору мопсуэстийскому сама мопсуэстийская церковь, и посему он имеет характер археологического исследования. Председательствовал на соборе Иоанн из города Аназарва. Кроме 9 епископов на соборе были пресвитеры, диаконы и чтецы мопсуэстийской церкви; приняли также в нем участие несколько представителей светской власти.

Сюда призвано было множество свидетелей из людей пожилых духовного и светского чина, которые должны были дать ответ на вопросы: помнят ли они, чтобы имя Феодора читалось в церковных диптихах, и не знают ли, когда оно исключено из них? Некоторым из этих свидетелей было 80 лет и, следовательно, они могли сообщать сведения, относящиеся к отдаленному прошлому. Так пресвитер Мартирий заявил, что ему около 80 лет, 60 лет он находится в клире. Мартирий показал: «не знаю и не слышал, что Феодор, бывший некогда епископом сего города, был провозглашаем в церковных диптихах; но слышал, что св. Кирилл, бывший епископ великого города Александрии, помещен вместо Феодора в диптихах, в которые внесены умершие епископы, и даже доселе он вписан и провозглашается с другими епископами. Ибо я не знаю и не слышал, чтобы в нашем городе был епископ по имени Кирилл. А тот Феодор епископ, который читается в диптихах, умер три года тому назад», – и значит, был другой Феодор, а не тот, о ком шло изыскание. То же сказали другие духовные лица. Показание свидетелей светского чина ничем не отличалось от показаний клириков.

На соборе рассмотрены были диптихи, в которых были записаны имена епископов города Мопсуэстии, поминаемых в этом городе, и которые хранились вместе со священными сосудами в ризнице; кроме этих диптихов принесены были на собор и другие два диптиха более древние, которые уже не употреблялись и которые писаны были на пергаменте. Диптихи, по требованию собора, прочтены были вслух всех; в них на том месте, где следовало быть, по порядку времени, имени Феодора, о котором шла речь, помещено было имя Кирилла.

Выяснилось по расследовании, что диптихи не были самые древние; они составляли принадлежность церковной библиотеки, а не церковного

архива. Выяснилось и то, что Мартирий родился в 470 году, следовательно, самые первые воспоминания его относятся приблизительно к 480 году. Но именно на это время падает гонение, воздвигнутое энотиконом Зинона на православных; осужден был и Юлиан мопсуэстийский, и в приведенных документах, действительно, не заключалось имени Юлиана. Очевидно, представленные документы прошли определенную редакцию. Рука монофиситская имя Феодора мопсуэстийского вычеркнула и поставила имя Кирилла, неизвестного мопсуэстийской епархии, но, очевидно, епископа александрийского.

Чтобы понять последующие шаги императора, нужно оценить положение Вигилия на западе. Там распространялись слухи о том, что он сделал что-то недостойное, ему присылали письменные запросы. Кроме того, *judicatum* Вигилия встретил там и прямую оппозицию. Галлия и Скифия выказали ему сопротивление; в Далматии прямо не приняли его. Еще энергичнее выступили епископы Иллирии, отлучив из своей среды ставленника Вигилия за то, что он был сторонником этого последнего. Африканские же епископы в 550 году, собравшись под председательством епископа карфагенского Репарата, постановили объявить, что Вигилий за свой *judicatum* лишается церковного общения, и довести это до сведения Юстиниана. Оппозицию в Иллирии и Африке Юстиниан признал серьезной и послал туда свой рескрипт. Несмотря на мопсуэстийский собор, Вигилий не чувствовал себя хорошо, так как весь запад был против него.

Новая стадия в положении дел выразилась в том, что Вигилий стал умолять императора возвратить ему *judicatum*, так как в противном случае его влияние будет сведено к нулю и он ничего не будет в состоянии сделать для умиротворения церкви. И это ему удалось в 550 г.; но все-таки 15 августа того же года с него взята была в присутствии Мины константинопольского, Датия медиоланского и многих других греков и латинян письменная клятва содействовать осуждению трех глав на соборе.

Таким образом, папа и император вошли в соглашение: папа обещал содействовать стремлениям Юстиниана, но взял с него обязательство, чтобы тот без соборного решения не предпринимал ничего против трех глав. Теперь Вигилий начал свои шаги сначала. Нужно было сломить африканскую оппозицию. Юстиниан вызвал в Константинополь из Африки депутацию епископов, во главе которой стоял Репарат карфагенский, затем были Фирм нумидийский, Примасий и Верекунд из Бизацены. Приглашаемы были епископы и из Иллирика, но они отказались явиться. Совещания депутатов с Вигилием не привели ни к чему.

Африканцы отстаивали свой взгляд, утверждая, что осуждение умерших будет несправедливостью. Поэтому, против Репарата выступил сам Юстиниан и поступил по-юстиниановски. Он признал Репарата недостойным карфагенской кафедры, потому что будто бы по вине Репарата был убит родственник Юстиниана Ареобинд. Факт верен, но происходил так. В 545 году Юстиниан назначил своего родственника Ареобинда в Карфаген на должность «magister militum», но некий Гонтарит, как показывает его имя, германского происхождения, поднял против Ареобинда восстание, и войска остались на стороне Гонтарита. Ареобинд бежал в церковь. Гонтарит между тем уверил Репарата, что личность Ареобинда находится в безопасности. Тогда Репарат убедил Ареобинда выйти из церкви; последний вышел и был убит. Вскоре был убит и Гонтарит. Но все это для 550 года было уже старой историей. Император мог бы и раньше позаботиться о низложении карфагенского епископа Репарата. Одним словом, ясна для всех тут была интрига. Репарата сослали. На высокое положение архиепископа карфагенского польстился его апокрисиарий Примасий, и для того, чтобы занять это положение, согласился на осуждение трех глав; но африканские епископы составили ему оппозицию. На осуждение трех глав поддался также Фирм нумидийский; но этот последний, возвращаясь на родину, умер. Из других депутатов, епископ Примасий сначала противился, но потом тоже согласился. Стойким оказался лишь Верекунд. Таким образом, первая попытка папы Вигилия умиротворить Африку не удалась.

Наступил 551 год. Феодор Аскида повел новую интригу. Чтобы не было никакого сомнения относительно осуждения трех глав, Феодор Аскида предложил Юстиниану изложить свое исповедание веры, и последний поддался на удочку. Он написал «Ὁμοίωμα; λόμιον; υἱά πίστερsilon; ως» против трех глав, с 13 анафематизмами. Это вероисповедание Юстиниан стал рассылать по церквам, а там соглашавшиеся с этим исповеданием стали развешивать его в храмах по стенам. Папа, протестуя против этого, добился того, что ему было позволено устроить новое совещание. Составилась новая конференция, на которой присутствовало множество епископов – западных и восточных. Папа Вигилий на этой конференции обратился к епископам, чтобы они упростили Юстиниана взять назад свое вероисповедание и подождать, пока латинские епископы не выскажутся на соборе или чрез письменные заявления. Если он не захочет этого, они не должны с ним соглашаться под страхом лишения общения с апостольской кафедрой Петра. Вторым заговорил Датий медиоланский, повторяя то же самое и заявляя, что,

Галлия, Бургундия, Испания, Лигурия, Эмилия и Венеция с ним солидарны.

Но конференция кончилась ничем. Немедленно после конференции епископы, как бы в поругание авторитета папы, отправились в церковь, на стенах которой было вывешено вероисповедание Юстиниана, совершили литургию и, вычеркнув имя Зоила, епископа александрийского, который протестовал против осуждения трех глав, заменили его Аполлинарием. Подобный ход дела глубоко возмутил Вигилия. Он в июле 551 г. объявил Феодору Аскиде, что он лишается церковного общения. Но это возбудило гнев Юстиниана, так что епископы почувствовали, что они находятся в Константинополе не в безопасности.

14 августа 551 г. Вигилий и Датий бежали в храм Петра, который был священным убежищем. Разумеется, подобное явление должно было произвести впечатление на константинопольцев. Теперь Вигилий написал документ, где описал происшедшее и объявил, что он низлагает, от лица апостола Петра и в сообществе с 13 бывшими в храме западными епископами, Феодора Аскиду, а Мину константинопольского отлучает от общения. Документ был передан в руки верного человека в ожидании, что император изменит свою политику. Если же император не изменит своей политики, писал Вигилий, и если папа (т. е. он) подвергнется преследованию, или умрет, то следовало опубликовать документ. Таким образом, этот документ пока оставался секретом.

Едва только сделалось известным, что Вигилий удалился в храм св. Петра, явился туда комит Диаспондарист брат папу. Клирики, находившиеся в храме вместе с папой, были первыми вытащены за волосы (как сообщается об этом в письме итальянских клириков франкским легатам). Оставался один папа. Раздался голос комита – тащить и его! (Папу хотели извлечь, захватив его одни за ноги, другие за бороду и волосы). Вигилий ухватился за ножки престола; папа, надо заметить, был массивного роста и поэтому тяжеловесен. Престол вдруг поколебался. Верхняя мраморная доска престола начала падать и наверно убила бы папу, если бы ее не поддержала сама полиция (по словам самого папы – клирики). Такое оскорбление Вигилия – папы римского вызвало народный ропот, заставившей комита удалиться. Вдруг является к папе депутация из 6 человек служащей аристократии во главе с Велисарием. От имени императора они заявили, что он должен получить клятвенное заверение в своей безопасности и возвратиться в свой дворец. Вигилий ответил, что лично против них он ничего не имеет, но клятвенное обещание ему должен дать сам император, которого одного он только опасается. Вскоре

к нему является вторая депутация и заявляет, что Юстиниан клятвенного обещания не намерен давать, а пусть Вигилий возьмет его от депутатов; а если не согласится, то потерпит худшее. Вигилий вынужден был согласиться и принял клятву пред крестом, в котором заключалась часть животворящего древа, и частью цепи от уз (claves) ап. Петра, и возвратился во дворец.

Но скоро он увидел, что сделал промах, ибо против него подняты опять новые интриги. Все, что было ему передано во дворце, оказалось удаленным от него, и к нему приставили положительных хамов, которые причиняли ему постоянные оскорбления. Интригу вели даже в самой Италии. Распространяя о Вигилии ложные слухи, старались добиться свержения его в Италии. Отыскался полезный человек, который великолепно писал почерком Вигилия. Он стал писать в Италию подозрительные послания. Но так как там сторонником его был Датий медиоланский, то вся Италия была на стороне Вигилия и интригам не верили.

В Константинополе дело шло так плохо, что Вигилий решился снова бежать в храм. За два дня до Рождества Христова 551 года он, переодетый, переправился через Босфор и укрылся в храме великомученицы Евфимии всехвальная, прославленная Халкидонским собором. Отсюда в январе 552 года папа опубликовал осуждение Феодора Аскиды и Мины константинопольского, составленное прежде. В храм опять к нему явилась депутация (28 января) для переговоров, приглашая его в Константинополь под условием клятвы императора. Вигилий отвечал, что не нужно никакой клятвы, и что если Юстиниан будет продолжать политику своего предшественника, благочестивого Юстина, то он вернется в Константинополь. 31 января к Вигилию является новая депутация и предлагает принять документ, который, по свидетельству самого Вигилия, был наполнен оскорблениями по его адресу. Папа отказал, мотивируя свой отказ отсутствием подписи императора на нем.

От 5 февраля 552 года Вигилий опубликовал послание о всем, что происходило, рассказав, что он даже подвергался физическим насилиям. Решено было сделать что-либо для умиротворения церкви. Теперь Феодор Аскида, Мина константинопольский и другие епископы решили представить папе свои исповедания веры с целью оправдать свое православие.

Дела приняли другой оборот, когда в августе 552 года скончался Мина, александриец по происхождению, человек мягкого характера, желавший соединения с отщепенцами. Открылся вопрос об избрании

преемника Мине; в Константинополе уже началась разыгрываться избирательная агитация. Но Юстиниан неожиданно прекратил ее. Он заявил, что во время его пребывания в летней резиденции он почивал в храме ап. Петра и Павла; во время сна ему явился ап. Петр и указал кандидата на константинопольскую кафедру в лице Евтихия. Истинность своих слов Юстиниан начал заверять такими страшными клятвами, что епископы не сочли возможным спорить с императором и провозгласили «ἄξιόνιστον; ἄξιόνιστον; ἄξιόνιστον!» Но это избрание и для обычного человеческого предведения не было необычным. Уже Мина говаривал об Евтихии: «вот мой преемник». Евтихий был апокрисиарием амасийского митрополита и проживал в Константинополе (обязанности апокрисиария аналогичны с обязанностями современных дипломатических представителей). Он обратил на себя благосклонное внимание Юстиниана; именно, во время одной из конференций епископов по вопросу о трех главах Евтихий привел из Св. Писания цитату, будто бы доказывающую возможность посмертного осуждения трех глав. Он указал на пример Иосии, царя иудейского, который, разрушив жертвенник Ваала, сжег кости умерших жрецов этого бога (4Цар.23:16). Отыскать эту цитату, разумеется, было нетрудно; а сама по себе она не доказывала возможность осуждения трех глав; епископы могли объяснить ее иначе. Дело в том, что жрецы и при жизни не принадлежали к церкви ветхозаветной, тогда как Феодор мопсуэстийский до смерти был в единении с церковью. Однако Юстиниан отметил такое усердие и поставил Евтихия константинопольским епископом. Но здесь же нужно заметить, что сам Юстиниан не стеснялся сверхъестественным указанием ему на Евтихия, что видно из последующей истории. Двенадцать лет Евтихий был епископом. Но когда Евтихий отказался подписать Юстинианово еретическое изложение веры, где говорилось, что по соединении естество Христе тело Его было нетленно, то Юстиниан низложил его. Это низложение произошло при этом особенным образом. 21 января Евтихий совершал богослужение в церкви дворца Гормисды; в это же время в епископии произведен был обыск. Узнав об этом, Евтихий до 3 часов ночи не выходил из храма, молясь и ничего не вкушая, потому что преданные ему люди утверждали, что ему небезопасно выходить на улицу, где его убьют по приказанию императора.

Евтихий не торопился входить в сношение с Вигилием; только в начале 553 года, 6 января, он отправил к Вигилию послание, в котором говорил о своей православии, что он сохраняет вероопределения четырех соборов и готов уладить спорные вопросы на соборе под

председательством папы. Послание подписали также Аполлинарий александрийский, Домн антиохийский и Илия фессалоникский. Вигилий написал, что радуется прекращению схизмы и готов с своей стороны содействовать, но *servata aequitate*, с соблюдением справедливости.

Когда условия мира были установлены, Юстиниан хотел собрать собор. Текст приглашения епископов на собор не сохранился до нашего времени. Но Вигилий выступил с контрпредложением. Он заявлял, что собственно западные епископы вооружаются против осуждения трех глав; поэтому, чтобы они могли познакомиться с этим вопросом обстоятельно, собор должен быть на западе, в Сицилии или в Италии. Юстиниан не согласился, а предложил вызвать в Константинополь западных епископов. Однако это не состоялось. Вигилий не хотел принимать участие в соборе, где большинство будут греки. Но и Юстиниан боялся, чтобы прибывшие епископы не составили ему оппозиции; поэтому он предложил Вигилию устроить третейский суд, или созвать небольшое собрание из одинакового от каждой области числа представителей. Папа Вигилий согласился с большой готовностью, предполагая явиться с тремя епископами западными. Но тут произошло недоразумение. Свое «*servata aequitate*» он понимал так, что как он явится со своими епископами, представителями запада (в числе четырех лиц), так от лица восточной церкви явятся три патриарха с одним епископом (следовательно, тоже в числе четырех лиц), и что составит, таким образом, комиссия из восьми человек. а Юстиниан, между тем, предполагал устроить это дело совсем иначе: каждый восточный патриарх, по его плану, должен был явиться с 3–5 подведомыми ему епископами. Когда эта разница намерений обнаружилась, то Вигилий, понимая, что принявши предложение императора, он рискует явиться со своими тремя епископами против двадцати восточных епископов, выразил свое недоумение и нежелание такого третейского суда. Но Юстиниан не хотел отступить от принятого решения и созвал собор, не обращая внимания на папу и его нежелание и могущий последовать протест. Неизвестно, на что надеялся Юстиниан, давая делу такой крутой оборот; вероятно, он думал взять верх путем совершившегося факта. Вигилий же рассчитывал на какие-то счастливые для себя перемены обстоятельств, могущие последовать.

Причины разногласия между восточными и западными богословами в вопросе о трех главах

Теперь мы подошли к V вселенскому собору. Приходится ставить вопрос: почему возможен был спор о «трех главах»? В чем заключаются протеевские черты этих «трех глав», что одни могли требовать на них анафемы, другие защищать их? Одни из богословов говорили, что возможно исполнить требование императора и что в нем нет никакой опасности для церкви и православия; другие это требование считали в высшей степени подозрительным и в исполнении его видели опасность, грозящую поколебать канонические основы церкви. В чем корень этого разномыслия и как его объяснить?

Для объяснения этого противоречия можно обратиться к событиям церковно-исторической жизни на западе в позднейшее время, в XVII в., когда там в католической церкви было разъяснено и научно формулировано такое положение из области юристики, с каким нам теперь при решении заданного вопроса необходимо надо считаться (а ведь известно, что папистическая техника во многом несомненно представляет собою совершенство). В это время в католической церкви шла борьба с янсенистскими воззрениями и эти воззрения в 1653 были осуждены папским престолом. Но галликанские богословы (янсенисты) с Арно (Arnauld) во главе не желали подчиняться папской булле, но желали в то же время остаться верными католиками; и вот они, при таких обстоятельствах, и создали знаменитую теорию «*quaestio juris et quaestio facti*». По ним выходит, что нужно различать вопрос права от вопроса факта, или, если перевести рассуждения на почву данного вопроса, вопрос догмата от вопроса факта. Галликанские богословы говорили, что они – добрые католики – признают папу непогрешимым в «вопросах догматов», но не признают его таким в «вопросах фактов», которые каждый христианин должен решать, руководствуясь голосом своей собственной совести, именно – применительно к вопросам времени. Папа осудил положения Янсения, но их нет в его (Янсения) сочинениях; следовательно, папа выходил в своем осуждении из факта ложного и погрешил в этом «вопросе факта»: ему представили факт неправильно и для него вполне возможно поэтому заблуждение, как и для всякого обыкновенного ученого. Папа мог дать непогрешимое решение вопроса об истинности чего-либо, т. е. сказать «да» или «нет», только тогда, когда известный вопрос представлен ему уже в той или иной формулировке. Но верно ли

категоричен, как язык первой посылки в силлогизме, – никаких послаблений и колебаний.

Для пояснения сказанного можно указать на следующее. Если ученый географ, занимающийся вопросами астрономической географии, уверен, что известный пункт Александрии находится под 29° с несколькими минутами от Гринвича, то он и должен стоять за это, как за истину, не обращая внимания на Птолемея, который сказал, что Александрия находится под $60^{\circ} 20'$ восточной долготы от островов Блаженных. Колебание его походило бы на неуверенность в том, что данный меридиан определен верно. Ему нет дела до Птолемея. Те, для которых дорог Птолемей, географы-историки, обязаны установить отношение между положением Птолемея и положением современных географов. Но установление подобного отношения не дело современного астронома. Так и догматист – должен смотреть на настоящее. Догматист поставляет первую посылку, из которой делается заключение.

Но между первой посылкой и заключением – еще целая бездна. Безошибочное само в себе, догматическое суждение может быть весьма ошибочно в применении к частным историческим фактам. Эти последние в своем собственном элементе лежат вне области догматических суждений и, так сказать, вне её компетенции. Они составляют сами в себе сырой материал, над которым нужно работать много, чтобы сделать из него фабрикат, способный стать объектом догматического суждения. Эти факты представляют совокупность кривых линий, которые по этому самому не поддаются тому прямолинейному масштабу, которым только и располагает догматика. Следовательно, нужно эти кривые выпрямить, чтобы подвести их под догматическое суждение. Каждый из этих фактов представляет собою как бы текст, писанный на иностранном языке, и нужно еще перевести его на понятный для догматиста язык догматического суждения. Но только с этим фабрикатом, только с этой выпрямленной кривою, только с этим переводом и может иметь дело догматика. Она принимает каждый исторический факт к своему обсуждению лишь в известной, данной догматической постановке. Эта постановка есть дело работы уже не догматиста, а историка, или, что одно и то же, догматист, чтобы создать себе из исторических фактов пригодный предмет для своего суждения, должен наперед сам превратиться в историка. За правильность суждения (за первую посылку) отвечает лишь догматист; за правильность догматической постановки известного исторического факта, т. е. за соизмеримость второй посылки с первой, ответственность лежит на совести историка. А самое заключение с

неудержимую логическую силою развивается из простого сочетания этих двух посылок: задержать этот вывод или отклонить его не властна никакая сила в мире.

Если, например, догматист *bona fide*, по чистой православной ученой совести, решил, что кто отвергает единосущие Сына Божия с Отцом, тот неправославен, если бы затем историк принял на свою совесть ответственность за то, что антиохийские отцы 269 г. имели пред собою все те элементы понятия $\omicron\mu\omicron\sigma\upsilon\sigma\omicron\mu\omicron\sigma\varsigma$, какие даны в этом слове у отцов посленикейских, и в своем заключительном решении все эти элементы приняли во внимание, так что слово $\omicron\mu\omicron\sigma\upsilon\sigma\omicron\mu\omicron\sigma\varsigma$ у них и у Дамаскина совершенно взаимозаменяемо, тогда никакая логика, никакая софистика не в силах была бы уклониться от того вывода, что собор 269 г., низвергший Павла Самосатского, был собор неправославный.

Из этого примера понятно, какая роль в историко-догматическом суждении принадлежит именно историку. Его метод, его точка зрения диаметрально противоположны методу и точке зрения догматиста. Знакомый с последним – следовательно, самым точным – словом догматической науки, но лишь для того, чтобы ценить его элементы в прошлом, уметь догматически анализировать факты, историк, смотря, однако, от прошедшего к настоящему, от семени к ветвям исторического роста, идет из относительных сумерек прошлого к ясному свету настоящего. Каждый факт он оценивает не по сравнению с результатом высшего развития догматики, а с явлениями прошлого, современного и ближайшего будущего. То факт, что собор в V–XIX в., высказавшийся так, как собор антиохийский, мы заподозрили бы в арианстве. Но историк знает, что слово $\omicron\mu\omicron\sigma\upsilon\sigma\omicron\mu\omicron\sigma\varsigma$ в первые три века не было распространено и не могло быть лозунгом православия. Содержащуюся под ним идею выражали другими, более или менее несовершенными средствами; следовательно, отвергать это слово в то время не значило еще отвергать и его содержание. Таким образом, ни один историк в мире не примет на свою ответственность заверения, что понятие $\omicron\mu\omicron\sigma\upsilon\sigma\omicron\mu\omicron\sigma\varsigma$ в 269 и в 381 г. было совершенно тождественно. Но всякий вправе утверждать, что известное выражение отцов антиохийских не может быть второю посылкою в нашем силлогизме, хотя это и не обязывает несколько догматистов изменять формулу первой посылки.

Чтобы выразить отношение между догматистом и историком, припомним известный вопрос софиста, что куча зерен производит шум, а

каждое зерно в отдельности не производит его. Идя постепенно от зерна к зерну, мы не решим, с какого же зерна начинается шум, где рубеж между зернами и кучею – неизвестно. Это путь историка. Догматист заключает, наоборот, от факта, что зерна составляют кучу, а куча производит шум.

И в спорном вопросе о трех главах смешаны были различные точки зрения – догматическая и историческая, т. е. в применении к данному вопросу замечается различие взглядов потому, что одни стояли на точке зрения догматической, а другие – на исторической. Все дело, как известно, началось с почвы фактической и даже с практической. Император ставил этот вопрос потому, что ожидал от него большой пользы для церкви. Против него высказались первоначально почти все иерархи именно потому, что не ожидали от него для церкви ничего иного, как вреда.

Западные, особенно африканские, епископы на этой (практической) точке зрения и остановились, предполагая, что из всего этого выйдет только вред для православия, что среди православных произойдет смута, что этой смуте обрадуются монофиситы и т. д., и этим практическим взглядом определялось и решение самого вопроса ими. Но когда речь зашла о том, можно ли осудить Феодора мопсуэстийского, то они же в лице Факунда гермианского, Фульгентия Ферранда и Рустика стали на историческую точку зрения, с которой все дело представлялось так.

И Несторий и Феодор мопсуэстийский были продуктами особенностей догматической антиохийской школы. Постепенное уклонение их от прямой линии совершалось так же незаметно, как незаметно в радуге красный цвет переливается в фиолетовый. От Евстафия антиохийского через Мелетия без ощутительных разностей вы переходите к Диодору. Осязательное различие между ними, какое мог наблюдать человек в V веке, было лишь количественное и касалось полноты их выражений: от одного неправомыслия осталось больше, от другого – меньше. От Диодора вы тоже без резкой перемены переходите к Феодору. От этого последнего осталось сравнительно много мест, в которых заметны черты несторианского воззрения; раскрывая эти места и развивая их, легко было перейти в несторианскую догматику; вы ощущаете, что стоите на той вулканической почве, которая прорвалась несторианством историческим, и через отверждение последнего – несторианством догматическим, те элементы, над которыми оперировал Феодор, совсем не тождественны с теми, над которыми мыслили отцы уже в половине V века, и то, что казалось в учении Феодора сносным его современникам, было далеко не таким для отцов V века. Особенности тоны александрийской догматики даны были последним в виде православного учения Кирилла,

Феодору – в виде аполлинарианской ереси. Диодор полемизировал с аполлинаристами и допустил некоторые неправомыслия. Следуя Диодору, Феодор подвергался большим искушениям развить мысли своего учителя дальше, чем сколько того требовали его основные воззрения, отвергать в положениях своих противников больше, чем сколько это было нужно и должно. Полемист против аполлинарианства должен был быть или очень опытным и тонким, или же настолько стойким, чтобы не принять (от противников без проверки) даже такого положения, как «Слово плоть бысть»: Кирилл под восприятием плоти не разумел ничего, кроме приискренного общения во Христе божества с человеческою плотью, душою и духом: Аполлинарий принимал плоть лишь как εἰς ἄλλο, но ἄλλο σαρκί, и на основании этого строил положение о соединении божества и человечества в одну природу.

Понятно, что современники, стоя на точке зрения догматики своего времени, вообще относились к резкостям Феодора в его полемике снисходительно, оценивали их с точки зрения их цели, прославляли его, как ревностного борца против аполлинариан. На эту-то точку зрения и становится Факунд гермианский. Его смущает именно то, что, осудив Феодора, мудро формулировать это осуждение так, чтобы тень его не коснулась Диодора, отца II вселенского собора, и притом такого, на которого собор указал, как на один из центров общения церковного, и не отразилась и на Евстафии, отце I вселенского собора. И в самом деле, Кирилл александрийский, оценивая воззрения Феодора лишь догматически, не желал отделять от него и Диодора.

Восточные отцы согласились с воззрением Кирилла, приняли предложение Юстиниана и остановились на догматической точке зрения. Здесь они поступили правильно, так как, если бы сочинения Феодора мопсуэстийского получили курс в половине VI века, то как бы должны посмотреть на них отцы VI века? После Халкидонского собора догматист обладал богословским языком безусловно точным сравнительно с Феодором мопсуэстийским, и был бы поражен неясностью, неточностью и резкостью его выражений; кого он опровергал и что устранял – это вопросы безразличные для догматиста VI века. Самый исходный пункт Феодора был неверен: он не мог принять, напр., положения, что единение божества и человечества во Христе существенно, ὁμοῦς, потому что существенное единение он допускал лишь между единосущными природами. Чтобы не вводить ограничения божественного вездесущего естества, он пришел к аналогии о единении как

востока горячо восстали против этого, и агитация была прекращена. Свидетельство от Кирилла и Прокла несостоятельно, ибо Кирилл и Прокл не осудили Феодора *dispensative*, не потому, что не считали его достойным осуждения, а по обстоятельствам времени, но в половине VI в. этих обстоятельств не было, ибо и сама мопсуэстийская церковь вычеркнула Феодора из своих диптихов.

Иначе стоял вопрос относительно бл. Феодорита. Имелся факт, что он на Халкидонском соборе отрекся от своих заблуждений и предал анафеме Нестория и немедленно вслед за этим на соборе поднялись голоса о том, чтобы признать его православным и вернуть ему кафедру. Если даже рассматривать его сочинения как несторианские, то и тогда в пользу Феодорита остается факт, что он от несторианских воззрений отрекся торжественно. Для тех, кто хотел бы его предать анафеме, необходимо было доказать, что отречение было притворным и временным и что бл. Феодорит впоследствии и мудрствовал и действовал как несторианин. Но доказательств этого нет, и для всех, державшихся догматической точки зрения, оставался для суждения о Феодорите священный авторитет Халкидонского собора. Монофиситствующие же для того и били на Феодорита, чтобы поставить православных в противоречие с Халкидонским собором. Но тем не менее православный VI века, рассматривая (некоторые) сочинения бл. Феодорита, приходил к заключению, что учить так и оставаться православным – невозможно. В этих сочинениях Феодорит славит Феодора мопсуэстийского, поддерживает Нестория, как православного, стоит в оппозиции III вселенскому собору, и эти сочинения с догматической точки зрения неправославны.

Особенно сложным представлялся вопрос о послании Ивы, еп. эдесского, к Марию ардаширскому. Это послание было прочитано на Халкидонском соборе и не встретило возражений, хотя в эдикте императора оно ставилось при своеобразной оговорке: «послание, которое приписывается Иве», – как будто оно не принадлежит ему. В православии Ивы не может быть сомнения, так как он предал Нестория анафеме; открытым остается вопрос о его послании. Точка зрения Юстиниана на послание расходилась с воззрениями отцов. Для Юстиниана это послание было все безбожно: оно осуждало Кирилла. Но для отцов IV вселенского собора, современников Ивы, оно имело свои светлые стороны, так как, осуждая крайности Кирилла и несторианство, оно до небес превозносит соглашение между Иоанном и Кириллом. По его суждению, и Кирилл и Несторий написали вредные книги, которые повергли православную

церковь в смущение. Только Юстиниану могли казаться нечестивыми отзывы Ивы о Кирилле. С точки же зрения исторической, в 434 г. или 435 г. Ива заблуждался не более, чем Иоанн антиохийский. В дальнейшем же Ива допускал такие мнения, которые в VI веке могли быть признаны за несторианские. Так, он с неодобрением говорит о III вселенском соборе, восхваляет Феодора мопсуэстийского и т. п., следовательно, послание является памятником несторианства. Сомнения в подлинности послания начались со времени первого эдикта Юстиниана и были совершенно неосновательны. Ведь послание было предъявлено на суд не врагами лишь Ивы, а и сам епископ эдесский ссылался на него при своем оправдании. Когда Иву обвиняли в несторианстве и в том, что он Кирилла называл еретиком, то Ива говорил, что он был с Кириллом в общении, в знак чего принимал от него послания. Ему возражали, что он в прошлом году называл Кирилла еретиком. Он отвечал: да, но я думал, что он впал в ересь, а после объяснения с Иоанном Кирилл исправился, и я стал снова называть его православным; в прошедшем же году я говорил о давнем прошлом. В доказательство этого он и ссылался на послание к Марию. В нем Ива благословляет факт единения между Кириллом и Иоанном, как благотворный для церкви, почему собор и высказался за оправдание Ивы.

Греческая церковь, таким образом, стояла на догматической точке зрения. Нельзя не настаивать на том, что эта позиция занята ею не без известного внешнего давления. Если бы здесь не было влияния Юстиниана, не был бы поставлен вопрос о трех главах. Но раз он поставлен на востоке, он должен был решаться с догматической точки зрения. Это не было похоже на догматический маневр. Во-1-х, состояние образования было таково, что на востоке не было людей, способных разрешить вопрос с фактической точки зрения. Во-2-х, общая и основная причина этого, не сознаваемая восточными епископами, – подобно тому, как нами не сознается вращение земли, – общая природа греков. Последние везде и всюду искали догматов. Даже вопрос чисто практического характера – о поклонении иконам дебатировался ими с догматической точки зрения.

Западные, став на точку зрения историческую, находили, что осудить кого-либо из трех глав было бы исторически несправедливо. Затем, как истые люди-практики, они обратили внимание на то, что Юстиниан поднял это дело с определенной целью соединить монофиситов с церковью. Они угадывали, что эта цель подрывает авторитет Халкидонского собора, и потому протестовали. В сущности, и взгляд восточных епископов сначала был практический: они становились сначала

на точку зрения западных. Скрепя сердце, большинство из них подписало эдикт; против него энергично высказался Петр иерусалимский, еще категоричнее Ефрем антиохийский, а Зоил александрийский – новопоставленный епископ, прямо жаловался Вигилию, что его вынудили подписать эдикт. Этому эдикту не сочувствовал никто. Но если после восточные епископы оказались на стороне Юстиниана, то это потому, что он сумел поставить восточных совсем на иную точку зрения.

И тут-то западные епископы и испортили дело своею горячностью. Они прямо высказали, что церковь не должна иметь суждения о лицах, прежде почивших. Но как только рассуждения перешли на теоретическую почву, то западные сразу оказались слабыми. Здесь грек издавна чувствовал себя хозяином, поэтому неудивительно, если для восточных эта сторона вопроса вдруг возымела непреодолимую притягательность. В самом деле, вопрос о том, может ли церковь иметь суждение о лицах прежде почивших, или нет, должен иметь теоретическую постановку. На западе судили слишком легковесно, вращались в области грубого эмпиризма. Раз человек скончался, то всякие счеты с ним покончены, – de mortuis aut bene, aut nihil. Исконные юристы по своей натуре так и могут рассуждать. Но восточные говорили: «умерший в суде до начала разбирательства дела остается без уголовного суда, но пострадавшие от его злодеяний люди будут судить его действия». Западные втягивались в тенета чисто догматического свойства, они попали на уклон, их натуре совершенно несвойственный, и дошли до того, что им пришлось прервать церковное общение с восточными. Этим они поставили себя в положение невыгодное.

Слабость западных епископов заключалась вот в чем. Епископ силен тогда, когда он находится в союзе с папством, и, наоборот, он бессилен, когда разошелся с нею. Речь шла об епископах востока. Что же западные епископы могли сказать в защиту этих епископов, которых западная паства не знала и по именам? Она не знала, кто такой Феодор мопсуэстийский, что он писал, а между тем имя Феодора было выдвинуто на первый план и страсти распалялись тем, что Феодор мопсуэстийский был поднят в мученики, которого хотят казнить после смерти. Когда получился раскол и почувствовалось неладное, западная африканская церковь стала давить на своих епископов и требовать разъяснения, из-за чего произошло разделение между православным востоком и западной церковью. Приходилось доказывать, что восток монофиситствует. Но у западных епископов не хватало мужества назвать это истинным именем. Поэтому они доказывали, что за спинами восточных епископов действуют

монофиситы. Юстиниан же и восточные епископы отрицали это.

Западным нужно было сочинить что-либо на восточных отцов. Они уже настолько познакомились с греческим языком, что могли уже сочинить кличку на этом языке. Факунд гермианский, долго вращавшийся на востоке, почувствовал необходимость стать на догматическую точку зрения. Он обвинил восточных епископов в ереси, обозвав их «некродиоктами» ($\nu\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu$; $\kappa\rho\omicron\mu\iota\sigma\rho\omicron\nu$; $\delta\iota\tilde{\omega}\kappa\tau\alpha$) – мертвогонителями. Еретиком легче всего было объявить того, кто не принимал или всего символа веры, или какого-нибудь отдельного члена его. Факунд доказывал, что «некродиокты» не принимают 7 члена символа веры: «и паки грядущаго судити живым и мертвым», так как производят суд и над умершим, которого Господь оставил на свой будущий суд. Вот как вредно было стоять на догматической точке зрения. Но африканские епископы с большим успехом разжигали чувство жалости к умершему, ради которой ему все прощалось. Здесь как бы затрагивался могильный покой Феодора мопсуэстийского. Но можно ли было долго держаться на этой почве? Для оппозиции она была слишком непрочна и эфемерна. И как западная церковь не могла доказать, что Феодор мопсуэстийский православный, так не было возможности убедиться в том, что он не подлежит осуждению, хотя бы некоторые и считали его еретиком.

Вопрос сводился к тому, удержать ли имя Феодора в диптихах, или нет. Западная церковь стояла за то, что надо удержать; восточная же, и даже мопсуэстийская, исключила его из диптихов и нисколько не смущалась этим. Но можно ли было остановиться на полумере, не упоминать имя Феодора в диптихах – и не осуждать его после смерти? Для разрешения этого вопроса надо иметь в виду живое и тесное общение между церковью небесною и земною. Ведь умерший жив (по учению православной церкви) и даже благоворит, хотя и не своею рукою. Молчание о нем ничего не разрешает и ничему не помогает. Если имя Феодора мопсуэстийского и вычеркнут из диптихов, но все-таки он будет поминаться в церкви наряду со всеми святыми. В древне-литургической молитве (в литургии св. Иоанна Златоуста) читаем: «Еще приносим Ти словесную сию службу, о иже в вере почивших, праотцех, отцех, патриарсех, пророцех, апостолах, проповедницех, евангелистех, мученицех, исповедницех, воздержницех, и о всяком душе праведном, в вере скончавшемся. Изрядно о пресвятей, пречистой, преблагословенней, славней Владычице нашей Богородице и Приснодеве Марии». Следовательно, всякий верующий человек в поминовении ставится наряду со святыми.

Можно думать, что эта молитва получила окончательный вид только после Юстиниана. Но что признать этого нельзя, доказательством служит существующая на греческом языке интересная литургия Григория Богослова, сохранившаяся в александрийском монофиситском патриархате и употребляемая в величайшие праздники (рождество, богоявление и пасху). Она не есть выдумка коптов. Это доказывает её греческий текст, сохранившийся от того времени, когда еще не была порвана связь Египта с православным востоком. Эта литургия употребляется и до настоящего времени. В ней имеется молитва, которая с некоторыми изменениями нашла себе место и в литургиях другого сочинения. Содержание молитвы следующее. «Помяни, Господи, о мире святых единых кафеолических и апостольских Твоя церкве, яже от конец и до конец вселенныя, и всех иже в ней православных епископов, право правивших слово истины. Изрядно святейшаго и блаженнейшаго архиерея нашего авву (имярек), папу и патриарха великаго града Александрии, и всех живущих епископов, пресвитеров, диаконов. Помяни, Господи, приносящих святых Дары сия и о них, ихже ради принесоша. Помяни, Господи, и мою бедную и окаянную душу. – Помяни, Господи, о воздухе и плодах земных. Помяни, Господи, о мерном восхождении речных вод. Помяни, Господи, о дождех и сеяниях земных, возвесели паки и обнови лице земли. Помяни, Господи, и град наш сей и православных христиан, живущих в нем. Помяни, Господи, предваривших преподобных отцев наших православных епископов и всех от века Тебе благоугодивших святых отцев, патриархов, апостолов, и всяк дух праведный, в вере Христовой скончавшийся. Изрядно пресвятую, преславную, пречистую, преблагословенную Владычицу Богородицу и Приснодеву Марию, святаго славного пророка, предтечу, крестителя и мученика Иоанна, святаго Стефана перводиакона и первомученика, и блаженнаго отца нашего Марка апостола и евангелиста, и иже во святых отца нашего Григория, и ихже в сей день память совершаем, и всякий лик святых Твоих, ихже молитвами и заступлением и нас помилуй. – Помяни, Господи, преждепочивших в православной вере отцев наших и братьий и упокой души их с преподобными и праведными. (Диптихи). Помяни, Господи ихже помянухом и ихже не помянухом, верных и православных, с ними же и нам яко благий и человеколюбец, ослаби, остави, прости». Молитва заканчивается общим возгласом: «яко да прославится – имя Твое».

Симметрия членов в молитве выдержана необыкновенно точно. Поминают всю церковь и всех право правивших слово истины и в особенности местного епископа, затем – всю живущую иерархию и все

сословия церкви со всеми их духовно-чувственными и физическими, чисто человеческими, нуждами, со включением, опять-таки, своего города. Затем поминают предваривших нас святых, в особенности св. Деву, Предтечу, первомученика Стефана, первоначальника александрийских иерархов Марка, составителя литургии св. Григория и дневного святого. Наконец, поминают всех прежде почивших православных, особенно тех, имена которых прочитаны в диптихе, и всех, «которых мы помянули и которых не помянули» ³¹⁴. Идея, что каждый верующий, вступая в церковь, приступает к духам праведников совершенных, входит в такой союз, которого и самая смерть не расторгает, высказывается здесь весьма рельефно. И никто, даже совершеннейшие и препрославленные святые, не ставятся над церковью, но все они стоят в церкви. Св. Дева – превыше херувимов и серафимов, но и Она не выше церкви.

Следовательно, быть признанным за почившего православно – значит иметь высокое право быть поминаемым вместе со святыми. Но если об известном лице составилось убеждение, что он почил не православно, не в мире с церковью, – тогда как поступить? И его – смерть не поставила ни вне церкви, ни выше её. Поминать ли и его вместе со святыми? Но даже и одного молчания здесь недостаточно: ведь церковь молится – *explicite* или *implicite*, это не так важно – о «ихже помянутом и ихже не помянутом». Поэтому, если Феодор мопсуэстийский и не упоминался бы в диптихах, но признавался «в вере почившим», то тем самым уже он не исключался из числа поминаемых за литургией. Но раз Феодор не был православным, раз он заблуждался, *eo ipso* он не мог поминаться и в церкви. Идея, что каждый верующий, прекративший земное существование, входит в союз «духов праведник совершенных», всегда выражалась в истории. Кто был убежден, что Феодор учил еретически, должен был признать не только исключение его из диптихов, но и принять полное его осуждение.

Пятый вселенский собор

Всякие попытки Вигилия втянуть в свои планы восточную церковь вместе с западною не удались. Юстиниан по-прежнему рассматривал папу, как пятую часть христианского мира, между тем как папа рассматривал себя, как половину. Вигилий решил не отступать от своих требований. Юстиниан же решил на созвание собора.

Пятый вселенский собор не был продолжителен. 1-е заседание было 1 мая 553 г., а 8-е и последнее – 2 июня. На соборе присутствовали: Евтихий, архиепископ константинопольский, Аполлинарий александрийский, Домн антиохийский, три представителя архиепископа иерусалимского, 6 западных епископов. На первом заседании епископов было 151, потом количество их возросло до 164 г., в том числе и западных было уже не 6, а 8. Таким образом, собор был по преимуществу восточным.

Собор открылся тем, что явился представитель от императора и передал послание, в котором император объяснял свои шаги и требовал осуждения трех глав. Он выставил дело так, что будто бы несториане и доселе производили агитацию и, не смея заявиться прямо, распространяли свои воззрения при помощи сочинений Феодора мопсуэстийского, Феодорита кирского и Ивы эдесского. Если не высказаться против них, то надо счесть их православными.

Обличать и осуждать три главы было подобно тому, как если бы в настоящее время было предложено какому-либо географу рассмотреть географические сочинения Птолемея и изобличить его во лжи (известно, что воззрения Птолемея отступают от представлений настоящего времени). В глубине души географ чувствовал бы их несостоятельность (и без этого разбора). К чему изобличать древнее заблуждение, которого никто не держится и которое имеет только исключительно историческое значение? Отчего не предоставить мертвым хоронить своих мертвецов? Без сомнения, заблуждение это легко изобличить, но самое изобличение совершенно бесполезно. Но раз сила давит – надо повиноваться.

Отцам собора приходилось обращать внимание на практическую сторону дела, но эта-то сторона и оставалась для них неизвестною. Юстиниан постарался разъяснить свои требования, чтобы предотвратить все меры против осуждения трех глав. В конце концов он прямо заявил, что требует осуждения трех глав. А потому он предлагал отцам собора рассмотреть сочинения Феодора мопсуэстийского, Феодорита кирского и Ивы эдесского и высказаться за или против них. Посланный императора,

передавший требование, оставил отцов собора по их предложению и не присутствовал на соборе. Следовательно, внешнего давления не было. Констатирован был тот факт, что Вигилий находится в Константинополе, но не присутствует на соборе. Поэтому отцы собора сделали ему приглашение явиться на собор. Назначена была делегация из 20 епископов (между ними 3 патриарха), которая немедленно отправилась с приглашением к папе. Вигилий объявил о своей болезни и этим мотивировал свой отказ. Мнение о соборе он обещал высказать на следующий день.

6 мая отцы снова явились к нему. Он объяснил, что он не является на собор потому, что мало западных епископов, что соглашения не может быть, потому что император не хочет согласиться на те меры, какие он предлагает, именно, чтобы он с тремя западными епископами и три восточные патриарха с присоединением еще одного епископа собрались вместе для совместного обсуждения. Он уже просил императора подождать 20 дней, в течение которых он изготавит письменно свое мнение. Делегаты объявили, что они не уполномочены принимать письменные документы, но они просят папу пожаловать на собор. Нечего ссылаться на то, что на его стороне небольшое число епископов, потому что дело идет о догматическом вопросе, а в вере западные согласны с восточными; западных было мало и на прежних вселенских соборах. В свою очередь и император присылал (7 числа) высших сановников – *judices* в сопровождении нескольких епископов. Но Вигилий ответил и им то же, что и делегации от собора.

8 мая, на втором заседании, доложены были результаты этих посольств. Тогда же послано было приглашение к западным епископам, проживавшим в Константинополе, но не явившимся на собор. Из них Примасий, из Африки, ответил: «если папы нет на соборе, то и я не пойду на собор». Более уклончивы были иллирийские епископы. Они не дали определенного ответа, отговариваясь, что им нужно посоветоваться с их архиепископом Бененатом. На третьем заседании, 9 мая, прочитано было исповедание веры епископов.

Важно четвертое заседание 12 или 13 мая. Приступили к обсуждению учения Феодора мопсуэстийского; прочитано было 71 место из его сочинений и его символ. По поводу их раздались анафемы еще прежде, чем окончилось чтение. Серьезное значение имел антитез против Феодора св. отцов, особенно Кирилла александрийского. Места из них читались на пятом заседании 17 мая. Это заседание должно было заключить вопрос о Феодоре мопсуэстийском. Но для этого необходимо было устранить еще

некоторые затруднения. Некоторых епископов смущало выражение о Феодоре мопсуэстийском Кирилла александрийского, который называл его «καλομικρον;ς Θερσιον;ὀδωρομικρον;ς»; они полагали, что Кирилл одобрял этим полемическую деятельность Феодора против ариан. Однако Кирилл тут же высказывал ему порицание за неправомыслие. Указывали также, что Григорий Богослов писал Феодору мопсуэстийскому. Но епископы Евфранта тианский и Феодосий юстинианопольский подтвердили, что это был Феодор тианский, а не мопсуэстийский. Рассмотрен был вслед за этим вопрос о возможности осуждения еретиков после их смерти и прочитаны деяния мопсуэстийского собора 550 г. Очередь дошла затем до Феодорита кирского. Прочитали четыре главы из сочинения его против анафематизмов Кирилла и отрывки из разных дальнейших произведений. Выяснилось, что он выражался еретически. Этим закончилось пятое заседание 17 мая.

19 мая шестое заседание собора было посвящено рассмотрению послания Ивы к Марию. В результате рассуждений не могло быть сомнения. Послание было признано неправославным, и этот документ был причислен к 3 главам, подлежащим осуждению.

Между тем 14 мая 553 года папа Вигилий выпустил в свет письменное изложение своего мнения о главах, подписанное 16 западными епископами и 3 римскими клириками, так назыв. *constitutum*. Старинный исследователь истории пятого вселенского собора, католический богослов Garnier, утверждает, будто бы в церкви не являлось произведения по солидности равного *constitutum*'у папы Вигилия. В этом документе папа хочет показать, что он не виновен в отсутствии западных епископов на соборе. Здесь он рассказывает предшествовавшую собору историю пререканий о трех главах, свои сношения с Юстинианом, разъясняет причину, почему он не присутствовал на соборе, указывает на то, что он просил 20 дней, чтобы подать свой голос относительно трех глав, затем, рассуждает о сочинениях Феодора. До 60 мест из этих сочинений он разбирает и осуждает, высказывая свои воззрения, чтобы не навлечь подозрения в своем православии. Затем, обращается к истории того, как относилась церковь к личности Феодора, и требует, чтобы последний остался неприкосновенным. Он не защищает Феодора, как православного, но и не осуждает его, как еретика, и то же советует собору. Об осуждении Феодорита не может быть и речи, так как его оправдал Халкидонский собор. Еще более настаивает папа на том, чтобы Ива был неприкосновенен, так как письмо его свидетельствует о его православии. Папа пытался передать свой *constitutum* Юстиниану, но его посланец не

был допущен. В ответ папе было сказано, что если в *constitutum*'е содержится то же, что папа и прежде высказывал, что этот документ является лишним, если же заключается противное, то папа осуждает сам себя.

На седьмое заседание, 26 мая, от императора явился делегат с обвинением против Вигилия и представил 7 документов: письма Вигилия к Юстиниану и Феодоре, произнесенное им осуждение против Рустика и Севастиана, письма его епископам Валентиниану скифскому и Аврелиану арльскому, клятвенное обещание, данное им императору, что он будет содействовать осуждению трех глав, сакру императора Юстина I от 7 августа 520 г. В последнем документе говорилось о бывшей в то время демонстрации в Кире в честь Феодорита, когда изображение его на колеснице ввезено было с пением в город, а епископ кирский Сергей устроил «собрание» в память Феодора, Диодора, Феодорита и Нестория; Юстин повелевал произвести расследование по этому делу, и оно кончилось низложением Сергия. Документ должен был доказывать, что в церкви сильна партия несториан, но церковь чужда была нечестия «глав». Император просил рассмотреть образ действия Вигилия. Собор признал Вигилия заслуживающим низложения и постановил исключить имя его из диптихов. План Юстиниана состоял в том, чтобы соборным определением сломить упорство папы и заставить его согласиться на осуждение трех глав.

2 июня было последнее заседание собора; изречены были против догматических заблуждений 14 канонов или анафематизмов, сходных большею частью буквально с теми, какие находятся в *Ἐπιτομή; λογία πύλας* Юстиниана. Из них в третьем говорится, что: «одному и тому же Христу принадлежат добровольные страдания и чудеса», в пятом и десятом воплотившийся Господь называется «Единым святыя Троицы». Шестой канон называет святую Деву Богородицею. Последние три касаются прямо трех «глав».

Следствия пятого вселенского собора. Общие итоги церковной политики Юстиниана. Политика его ближайших преемников

Таким образом, пятый вселенский собор закончил свои заседания. Император известил об этом сакроу, подтверждающею постановления собора. Но никаких обращений в православную церковь не было. Напротив, монофиситы наглумились над усердием Юстиниана. Они ответили императору такими словами: «Ива эдесский и Феодорит были или хороши, или худы; если хороши, то зачем их предали анафеме, а если худы, то хорош же был Халкидонский собор, который признал их православными». Никаких новых полемических оружий для православных собор не дал.

Осуждение трех глав было принято на востоке без сильных протестов. Только Александр авильский (в Палестине) не подписал соборных определений, за что и был низложен. Но западные прямо заявили, что пятый вселенский собор состоялся во вред и уничтожение Халкидонского собора. Рустик, диакон римский, и африканский аббат Феликс, обнародовавшие протест против постановлений пятого собора, сосланы были в Фиваиду. Вероятно, подверглись ссылке бывшие в Константинополе западные епископы, несогласные с собором. Факунду гермианскому также предстояла ссылка, но он скрылся еще раньше и написал послание к Мокиану (ad Mocianum). Клирики Вигилия были сосланы в рудники (а может быть – им только пригрозили этим). Вигилия также коснулась горькая участь: он был сослан в заточение. В результате преследований оказалось, что папа согласился на осуждение трех глав. 8 декабря 553 года папа написал послание к Евтихию константинопольскому, в котором он отказался от своих мнений. Но усердие папы дошло до крайности. 23 февраля 554 года он издал послание к западным епископам с целью убедить их, что осуждение трех глав законно. Здесь он заявляет, что послание Ивы не только сомнительно, но даже подложно. Отзывы отцов относительно послания Ивы к Марию имеют в виду другой документ, а не это послание. Вигилий ухитряется сказать, что враги приписывали Иве очень много лишнего. Так, между прочим, ему приписывались слова: «я несколько не завидую Христу, ибо, если Он сделался Богом, то и я». Когда на Халкидонском соборе Иве указали на это его изречение, то он ответил, что не слышал его даже от

самого беса. На этих основаниях Вигилий утверждает, что самое послание Ивы к Марию Персу подложно. При таких искусственных толкованиях Вигилию нетрудно было согласиться с постановлениями пятого вселенского собора.

Папа добился своего. Из Рима, который в это время был взят Нарсесом, полководцем Юстиниана, явилась депутация к императору ходатайствовать о Вигилии. Вигилий был отпущен, но ему уже не суждено было увидеть Рим. После плавания по морю, он остановился в Сицилии, хворый, страдающий каменной болезнью, и здесь 7 июля 555 года умер.

Смерть папы возбудила сильное волнение в Риме. Выбор преемника Вигилию прошел бурно. Выбран был Пелагий. Замечательно, что для посвящения его не нашлось достаточного числа епископов. Хиротонию совершали два епископа и пресвитер. Неудовольствия на Вигилия перешли и на его преемника. Пелагия считали виновником смерти Вигилия: он был причиною его страданий. Желая освободиться от обвинений, Пелагий в церкви на амвоне, держа над головою евангелие и крест, произнес клятвенное заверение, что он не виновен в бедствиях и смерти Вигилия.

Римское население кое-как примирилось с тем фактом, что преемствует Вигилию лицо, осуждающее три главы. Но нелегко было склонить к этому другие церкви запада. От епископов запада было послание к Юстиниану, порицающее образ действия императора. По отношению к упорствующим император поступал со свойственною ему политикою. В 555 году африканцы подверглись преследованию, и когда, после ссылок с одного места на другое, удалены были самые энергичные епископы, в 559 году силы этой церкви сломлены были окончательно. Более устойчивой оказалась северная Италия. В Аквилее в 555 году состоялся собор, протестовавший против V вселенского собора, утверждая, что осуждающие трех глав впадают в монофиситство. Епископы в Тускии отказались от общения с папой, как еретиком. Пелагий нашел нужным написать франкскому королю Хильдеберту изложение своей веры в доказательство своего православия.

В 568 году лонгобарды вторглись в Италию. Павлин аквилейский вынужден был бежать в город Градо, находившейся под властью греков. В 569 году, когда был взят Медиолан, епископ медиоланский Гонорат бежал в Геную, где и умер в 570 году. С ним бежало в Геную много из его паствы, так что образовалось как бы два Медиолана. После смерти Гонората медиоланцы, находившиеся в Генуе, избрали себе епископом Лаврентия, а жившие в Медиолане – Фронтана. Очевидно, Лаврентий был избран незаконно. Чтобы найти себе поддержку, он обратился к римскому

епископу в 571 году и вошел с ним в соглашение (*cautio* – гарантия). Соглашение было своеобразно. В нем было сказано, что Лаврентий, в случае, если потребуют, не должен клясться, что он не анафематствовал трех глав. Когда после смерти Фронтонна он возвратился в Медиолан, то был принят медиоланскою паствою.

Несмотря на то, что Павлин аквилейский переселился в Градо под власть Византии, на него не было давления. Его преемник Илия, хотя и подвергся гонениям от Смарагда, равеннского экзарха, но по распоряжению императора Маврикия был оставлен в покое и умер в 586 году в своей оппозиции V вселенскому собору. Преемником его был Север. Смарагд поднял против него гонение, вызвал в Равенну и требовал, чтобы он вошел в общение с архиепископом равеннским Иоанном, бывшим в общении с Римом. Когда он возвратился в Градо, то его здесь встретили так недружелюбно, что он вынужден был отказаться от общения с Иоанном.

Григорий В. (590–604), человек практический, понимал, что умиротворение церкви и присоединение противников осуждения трех глав может быть достигнуто только путем постепенного воздействия на подрастающее новое поколение. Между тем положение северных итальянских епископов было таково, что отношение к ним Григория В. не лишено было характера двусмысленности. Когда он был в Константинополе, то заявлял, что признает четыре собора, как четыре евангелия, и пятый, как равночестный им. Между тем, благочестивая королева лонгобардов Теоделинда не хотела и слышать того, что папа принимает определения V вселенского собора; а сам папа находил вполне благоразумным, что Константин, епископ медиоланский, не хотел раскрыть ей глаза. Что же касается последнего, то благодаря его частому сношению с Римом, нашлись люди, которые стали заподозривать его в том, что он предал анафеме три главы, и уже готовы были отложиться от своего епископа. С большим трудом удалось потом епископу Константину отклонить от себя это подозрение.

Если так дела шли в Медиолане, то тем сложнее было положение вещей в Аквилее. Народонаселение там состояло из двух различных элементов: лонгобардов и византийцев. При своем вступлении на кафедру Григорий в 590 г. попытался было восстановить общение с отщепенцами-лонгобардами. По этому поводу было созвано схизматиками два собора. Место одного из них неизвестно; но зато сохранилось послание его к императору Маврикию. На осуждение трех глав отцы не соглашались и ссылались в этом случае на папу Вигилия, хотя эта ссылка и не имела

достаточного основания, так как папа Вигилий впоследствии все-таки дал свое согласие на осуждение трех глав. Вместе с этим, отцы высказывали немалое опасение, как бы Север не был склонен на осуждение глав. Север созвал между тем собор в Градо, но акты этого собора не сохранились.

Как бы то ни было, Григорию В. не удалось восстановить общение с отщепенцами в восточной половине Италии. Он умер в 604 году, а за ним вскоре, через три года, именно в 607 году, сошел в могилу и Север. Его преемником был епископ Кандидиан. Он вскоре вошел в церковное общение с Римом. Но лонгобарды-отщепенцы не хотели знать этого и провозгласили аквилейского епископа патриархом. Градскому епископу также дан был титул патриарха. Таким образом, в маленькой аквилейской области оказалось два патриарха и стремление к церковному общению не осуществилось на деле. И только епископу римскому Сергию I (687–701) удалось восстановить церковное единение. Главнейшую поддержку в этом важном деле ему оказали определения VI вселенского собора. Эти определения имели столь ясный противомонофиситский характер, что самим отщепенцам было стыдно указывать, будто православная церковь впала в монофиситство. И вот около 700 года состоялся собор в Аквилее и на этом соборе было восстановлено церковное общение.

Споры из-за V вселенского собора отразились в Галлии и Испании, где однако дело до полного разрыва с Римом не дошло. А каково было отношение в этих областях к V вселенскому собору, видно из замечания Исидора севильского, что «Юстиниан в угоду акефалам осудил три главы Халкидонского собора». В Испании же соборы в продолжение VI и VII веков делают упоминания только о четырех соборах, а о пятом умалчивается.

Таким образом, политика Юстиниана породила на западе одни лишь только смуты. Не дала она благих результатов и на востоке. Он мог бы, кажется, понять, что цель его недостижима, что усилия его обречены на бесплодие. В первые годы царствования ему не хватило энергии во всей полноте провести политику Юстина по отношению к монофиситам. Мы знаем, что епископ Иоанн телльский старался противодействовать намерениям Юстиниана по отношению к монофиситам – лишить их иерархии; Иоанна удалось схватить, и монофиситам угрожала большая опасность. Но им удалось найти себе поддержку в лице одного арабского князька Харита бар-Габала (племени Гассан).

В 16-й год царствования Юстиниана (5423) *этот князь прибыл в Константинополь и стал просить императрицу, чтобы она позволила поставить двух или трех епископов для монофиситов-арабов.*

Императрица благосклонно приняла эту просьбу. Решено было поставить двух епископов. Выбор пал на монахов Иакова Бурдеану (Барадей) и Феодора, хиротония которых, вероятно, и состоялась в 543 г. Они получили посвящение (Иаков в Эдессу, Феодор в Бостру) от монофиситских епископов, находившихся в окрестностях Константинополя.

Феодосий, патриарх александрийский, дал Иакову секретное позволение поставлять не только пресвитеров, но и епископов. И вот, в 543 году Иаков, делая обход своей обширной области, хотел рукоположить во епископы Конона и Евгения, из лиц ему преданных, и прибыл с ними в Константинополь. Феодосий, однако, не решился рукоположить их, а посоветовал ему обратиться в Египет и там поискать епископов для рукоположения вышеупомянутых личностей. Действительно, прибыв в Александрию, Иаков нашел их. Конон был поставлен епископом в Тарс, Евгений – в Селевкию. Не довольствуясь этими, Иаков ставил епископов и по другим местам. Знаменитейшим из них был Иоанн ефесский – миссионер, пользовавшийся расположением Юстиниана; он же был автором первой церковной истории на сирийском языке. Все усилия Иакова были бы неполны, если бы он не поставил главою монофиситов Сергия (544), возведя его в сан антиохийского патриарха. Правда, в 547 году Сергий умер, и кафедра его оставалась около трех лет не занятою. После совещания с Феодосием александрийским Иаков поставил вторым патриархом антиохийским Павла. Таким образом, деятельность Иакова имела чрезвычайно важное значение для монофиситов. Он произвел нечто большее, чем сколько могли ожидать и сами монофиситы.

Происходившую до того времени борьбу между православными и монофиситами не нужно представлять, как борьбу двух церквей; это была скорее борьба двух богословских направлений или двух философских теорий. Каждая сторона предполагала, что неверное учение разрушится само собою и останется одна истинная кафолическая церковь. Разделения церквей вовсе не было. Иаков понял, что для упрочения существования монофиситства необходимо создать особую монофиситскую иерархию, отдельную от православной. Прежде было так: если монофиситам удавалось провести на патриаршую кафедру своего единомышленника, он и оставался патриархом. Правительство и не думало предпринимать никаких мер к его устранению. В Александрии так долго и было, пока Феодосия не удалось вызвать в Константинополь, хотя кафедра и осталась незанятою. Точно так же и в других городах православные не предпринимали мер, чтобы подле епископа монофиситского существовал

и православный. С другой стороны, если в Антиохии и других местах назначались епископы дифиситы, то монофиситы не признавали их, но считали это временным несчастьем, не теряя надежды пережить его. Политика же Юстина и Юстиниана дала такой результат, что монофиситы убедились, что их мечты несбыточны, и решили завести свою особую иерархию. Это и сделал Иаков (+ 578 г.). Он явился истинным основателем монофиситской церкви. Таким образом, к началу царствования Юстина II уже не было надежды на соединение. Попытка Юстиниана сделать это оказалась тщетной.

После смерти Феодоры Юстиниан не прекращал сношений с монофиситами и относился благосклонно к Анфиму. В последний год царствования он издал эдикт, что плоть Христова с самого рождения нетленна. Учение о нетленности плоти Христовой, которое даже умеренные монофиситы (феодосиане-севириане) считали ересью, император хотел, таким образом, навязать православной церкви в качестве догмата. Но это не могло привести к единению монофиситов с церковью. Есть основание подозревать, не повредились ли у него к этому времени умственные способности. Чего добивался он этим эдиктом, это решить довольно трудно. Монофиситы в то время составляли меньшинство греческого населения. Эдикт императора, если бы даже его и приняли, мог породить прежде всего смуту в самом же монофиситстве; но православной церкви ничего не обещал.

Горькая участь, разумеется, прежде всего коснулась архиепископа константинопольского Евтихия. Он не признал эдикта православным, так как находил, что, выходя из него, должно признать страдание и смерть Христа призрачными. 22 января 565 г. Евтихий за свое сопротивление был арестован и едва не был убит. Затем император отправил его в ссылку. Передают, что после этого в Константинополе состоялся собор для осуждения Евтихия, чтобы дать этому приговору церковную санкцию. Сведения о нем находятся в биографических записях его ученика Евстратия. Обвинения, выставленные против Евтихия, были самые мелочные и даже несколько комического характера. Важнейшее из них состояло в том, что Евтихий ел дичь, что считалось в то время чисто сибаритским лакомством (некоторые монашеские на западе ордена, между прочим, отличались тем, что позволяли вкушать дичь на том основании, что в уставе Бенедикта Нурсийского запрещалось вкушать мясо только четвероногих); другое обвинение состояло в том, что Евтихий подолгу на коленях Богу молился (omicron;ti suppsilon;komicroton;tókupsilon;λα omicroton;ρνιθίων epsilon;φάγupsilon;v, καὶ omicroton;ti ποmicroton;λλὰς ὄραc

ϰομῖς;νυρςῖς;κλῖςῖς; λομῖς;ῖων ςυρςῖς;χῖςῖς;τομῖς;). После собора к Евтихию было послано посольство из его же собственных клириков. Евтихий прямо спросил у них: «к кому вы посланы»? «К господину патриарху, епископу константинопольскому», отвечали те. «Правильно вы сказали; хотя я и нахожусь в таком положении, но я все-таки остаюсь патриархом, и вы так веруйте». После сего он своею властью предал их отлучению.

На место его поставлен был Иоанн Схоластик (+ 31 августа 577 г.). Как лавировал Иоанн Схоластик, отказавшись подписать эдикт и в то же время сохранив расположение императора, сказать трудно. Эдикт императора отказались подписать и другие епископы, мотивируя свою нерешительность тем, что желают знать суждение других патриархов об этом догматическом вопросе. Анастасий антиохийский высказался со всею решительностью против эдикта и, ожидая себе за это изгнания, написал уже прощальное слово к пастве; но Юстиниан до этой новой меры скончался (14 ноября 565 г.).

Преемником Юстиниана был его племянник **Юстин II** (+ 4 октября 578 г.). Новый император не считал удобным ни отрешиться от политики Юстиниана, ни продолжать ее энергично. Какой политики он вообще держался, показывает один анекдот: когда поднялся шум в большом цирке, он послал сказать голубым, что для них умер Юстиниан, а зеленым – что для них он жив. Первым делом он приказал возвратиться изгнанным епископам на свои места. Это всего более относилось к епископам западным. Для успокоения волнения монофиситов в Египте, император отправил туда авву Фотина с какими-то особыми полномочиями.

Вскоре императором был издан эдикт, τομῖς; πρὸυραμῖς; τῆς πῖςτερςῖς;ως, объясняющий его религиозную политику. Издавая этот эдикт, император сделал в угоду монофиситам все, что только можно было сделать для них, не отрекаясь от православия. В эдикте повторены были все испытанные в период уний выражения, приятные для монофиситов, хотя и не совсем точные догматически, и по возможности обойдены точные и решительные православные термины. Император признавал во Христе не другого или иного, но единого и того же, из того и другого естества – божеского и человеческого – сложенного. Затем идут выражения, приятные для монофиситов: 1) Един от Св. Троицы пострадал; 2) Единого чудеса и страдания; 3) Ἐμῖς;νυρςῖς;ῖλ; 4) ερςῖς;ξ ερςῖς;κατέρας φύςερςῖς;ως, ερςῖς;ξ ῖων ςυρςῖς;νυρςῖς;τέθη (строго халкидонский же предлог не ερςῖς;ξ, а ερςῖς;ν); 5) μῖς; φύςς; τομῖς;νυρςῖς; Ἰερςῖς;ομῖς;νυρςῖς; Λόγομῖς;νυρςῖς;

σερσιον;σαρκωμένη. С другой стороны замечается: 1) молчание о Халкидонском соборе (но также и о других); 2) «vomicon;omicron;upsilon;μερσιον;νης» подле «upsilon;παρχοmicron;ύσης» и «epsilon;ν θερσιον;ωρία», когда речь о διαφοmicron;ρὰ τῶν φύσερσιον;ων; 3) ἡ εрsilon;κατέρα φύσις, предпочитается Халкидонскому δύomicron; φύσερσιον;ις, две природы, каковое выражение встречается только однажды. В заключение император просит не делать спора из-за слогов, слов и лиц. Он заявлял, что ныне существующий вид вероучения должен остаться нерушимым на все время. К Халкидонскому собору император, таким образом, не стал ни в какие отношения.

Этот эдикт, униональный по своему характеру, был принят всеми православными, но монофиситы на основе его не присоединились к православной церкви. Они видели в императоре сторонника «халкидонитов», не оправдавшего их ожиданий, какие они возлагали на новое царствование. Нужно заметить, что Юстин был женат на племяннице Феодоры – Софии: об этой последней между монофиситами ходил слух, что до 562 года она всегда причащалась у монофиситского пресвитера.

Но политика мира, открытая Юстином II, повела к мирному отношению между православными и монофиситами. В первые годы царствования Юстина имело место следующее незаурядное явление. Феодосиане сильно теснили своих противников – тритеитов; последние выхлопотали у императора позволение устроить диспут, третейским судьей которого был назначен Иоанн Схоластик, патриарх константинопольский. Спорящим сторонам не было позволено ссылаться на сочинения православных отцов, а позволено приводить в свою пользу лишь места из произведений своих выдающихся авторитетов: Анфима, Севира, Феодосия. Диспут длился 4 дня, и в конце концов тритеиты были признаны побежденными.

Но в шестой год царствования Юстина (570–571 г.) в положении монофиситов произошла перемена. По настоянию Иоанна Схоластика император решил произвести давление на константинопольских монофиситов. Их монастыри мужские и женские были оцеплены солдатами. После принудительного причащения из рук православных священников и замены монофиситских икон православными (у них раньше употреблялись иконы, изображавшие монофиситских епископов и царей), объявлено было состоявшимся общение этих монастырей с православною церковью. Упорствовавших монахов и монахинь посадили в тюрьмы. Обращенные таким образом монастыри посетили император и

императрица и покорных награждали подарками. С монофиситскими иерархами также заключено было общение. В них возбуждали надежды, что Халкидонский собор так или иначе будет отменен. Принятые, по-видимому, «в сущем их сане» епископы, пресвитеры и диаконы монофиситов 36 литургий отслужили вместе с православными. Но затем патриарх константинопольский сделал попытку – признать их хиротонию недействительною и рукоположить их снова. Недалекий монофиситский митрополит Карики, афродисиадский епископ Павел, допустил, чтобы православный митрополит карийский рукоположил его во епископа Антиохии карийской. Но другие епископы-монофиситы, особенно кипрский Стефан, воспротивились самым энергичным образом этим снова-хиротониям и требовали, чтобы, если не признают действительности их хиротонии, не признавали бы их (по Ник. прав. 19) имеющими и действительное крещение. Иоанн оставил эту мысль о реординации их и объяснил, что он хотел только украсить монофиситов епископским омофором.

Попытка – найти догматический средний путь для примирения также была бесплодна. 33 дня длившийся догматический спор выяснил только, что вопрос о догматическом значении Халкидонского собора остается существенным, так как православные не могут отречься от этого собора, а монофиситы отмену этого собора ставят условием своего воссоединения с православными. И к программе унионального эдикта, предложенной монофиситам, они сделали несколько дополнений, которых не могли принять православные в полном составе, а когда эти прибавки были внесены в эдикт только отчасти, его отказались принять монофиситы.

С большим успехом Юстин действовал на монофиситов, занимавших придворные и государственные должности. Он запретил им приветствовать его, если не желают быть с ним в церковном общении. Опасаясь за свое положение и имущество, эти монофиситы осыпали укоризнами своих епископов и требовали от них согласия на унию. Кончилось дело тем, что несколько лиц приняло наружным образом православие, а упорные после тюремного заключения были высланы из столицы. Совещания с епископами монофиситскими не имели успеха и при Юстине.

Преемник Юстина, **Тиверий** (+ 14 августа 582 г.), устранился от давления на монофиситов правительственными мерами. Патриарху константинопольскому Евтихию, восстановленному на кафедре по смерти Иоанна Схоластика, император ответил, что борьба с монофиситами – дело власти церковной, а не государственной, что для государства

достаточно и одной внешней борьбы со врагами. Предоставленный самому себе, патриарх Евтихий пытался подействовать на монофиситов увещаниями, но без успеха. Евтихию было доложено, что воссоединившиеся с церковью сирийские монахи до сих пор употребляют Трисвятое с прибавкой: «распныйся за ны». Прибыв в монастырь, патриарх увещевал монахов оставить эти слова, введенные монофиситами. Но монахи ответили, что с них достаточно того, что они отступились от своей прежней веры и вошли в общение с синодитами; но они никогда не согласятся отступить от убеждения, что Христос есть истинный Бог, пострадавший за нас. Евтихий после этого прислал им свое богословско-полюемическое сочинение. Но монахи ответили: «мы – женщины и в богословских тонкостях ничего не понимаем; предания же восточных отцов никогда не оставим». Преемник Евтихия (+ 6 апреля 582 г.), Иоанн Постник, не производил никакого внешнего давления на монофиситов, и для них опять наступил период 40-летнего мира. С политикой Евтихия Иоанн Постник покончил принципиально. Когда константинопольские клирики предложили ему преследовать монофиситов и сослаться на то, что так делал Евтихий, то Иоанн Постник ответил, что то был патриарх Евтихий, что пускай идут к нему и спросят его, позволит ли он теперь преследовать монофиситов.

Униональные попытки Иоанна Схоластика и Евтихия имеют интерес в том отношении, что в этом случае инициативу взяли на себя представители церкви, а не государственная власть, как было доселе. Монофисит-историк, епископ ефесский Иоанн, сам потерпевший в это время темничное заключение, не скрывает того, что мучеников в это «гонение» монофиситы не поставили, что все дело ограничивалось взятием под стражу, из-под которой поборники монофиситства обыкновенно успевали бежать.

Слабое участие государственной власти в этих униональных опытах, помимо личного характера государей и занятия неотложными государственными нуждами, объясняется с вероятностью, с одной стороны, тем, что опыт показал малоуспешность униональных соглашений, с другой – тем, что разделение монофиситства на толки делало невозможным воссоединение всех; а присоединение малой только части не могло иметь особенной ценности для государства.

5. Монофелитский спор

Причины возникновения спора и первая его стадия: спор о действиях во Христе

Если бы рассматривать монофелитство, как явление в истории догматов, то проблема казалась бы более простою, чем в том случае, если считаться с ним, как явлением историческим (вообще). Раз доказано, что в православном или монофиситском учении существовали внутренние богословские данные для постановки вопроса и о двух волях и действиях во Христе, то генезис монофелитства очевиден, и необходимость его как явления историко-догматического уже объяснена.

Несомненен тот факт, что в лице своих видных представителей монофиситская доктрина подошла необыкновенно близко к православному учению, и православные сами чувствовали эту близость, но, тем не менее, между ними существовала пропасть, которая мешала их соединению. Для православных это явление казалось необъяснимым: каким образом исповедывать православное учение и не быть в состоянии разъяснить его. С другой стороны, и монофиситы испытывали внутреннее толчки, которые заставляли их опасаться за свое существование, – монофиситство распалось на толки, между которыми происходила постоянная полемика, касавшаяся всех существенных сторон этой доктрины. Естественно, у монофиситов должна была явиться попытка разъяснить свое учение. В результате этого движения и является монофелитство. Монофелитство представляет новость сравнительно с монофиситством: тогда как последнее держится в области метафизики, монофелитство, наоборот, обозначает переход в область психологии. Монофиситам нельзя было объяснить с точки зрения метафизики некоторых терминов их догматики, как напр.: \omicron , υ ; $\sigma\acute{\iota}\alpha$, $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, $\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\nu$; $\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\upsilon\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\nu$; α , $\rho\rho\acute{\omicron}\sigma\omega\lambda\omicron\nu$; ν ; естественно нужно было попробовать объяснить эти термины психологически. – Для истории церкви эта внутренняя необходимость (выступления монофелитства) существует; но важно решить вопрос, почему эта внутренняя необходимость явилась именно в данное время, а не прежде или после?

Существует достаточно данных, которые говорят, что при ираклидах монофелитство явилось непрошеным гостем. Менее всего можно было ожидать, чтобы один из самых умных императоров мог поднять такую смуту, которая в политическом отношении ничего хорошего не обещала. Предшествовавшая история показывала, что как всякие попытки государственного давления, так и опыты унии с монофиситством

способны только увеличивать спор, а не производить мир. Новая династия ираклидов, между тем, возобновила опыты воссоединения монофиситов. Участие духовной власти было пассивное. Церковные власти не стояли на первом плане, когда поднимались вопросы о двух волях и действиях во Христе. Таким образом возникает перед нами очень серьезный вопрос: как Ираклий, этот умный государь, взялся за такое дело, несостоятельность которого уже исторически была доказана при его предшественниках? Но те, которые задаются этим вопросом и не находят на него ответа, опускают из виду общие перемены, происшедшие в положении византийского государства.

В действительности, политические причины побуждали его взяться за это дело. Император Ираклий вынужден был к этому, быть может, потому, что обстоятельства его были затруднительны так, как никогда. Преемнику Тиверия и предшественнику Ираклия, императору Маврикию, удалось приютить у себя персидского государя Хосроя, который вследствие бунта своих подданных бежал за границу спасать свою жизнь. Маврикий стал, таким образом, к персидскому царю в покровительственное отношение; восточные известия говорят, что Маврикий выдал за него свою дочь Марию, которая имела на него сильное влияние. Но затем в Византии произошел бунт против Маврикия; войска восстали и избрали на его место Фоку; Маврикий же был казнен с детьми. Это обстоятельство послужило для Хосроя поводом начать враждебные действия против Византии. Для Маврикия он поступался очень многим; но теперь ему, находящемуся на вершине могущества, естественно было поживиться на счет Византии. Он рассчитывал, что не все же в Византии отнесутся к перемене равнодушно. Когда послали известия о воцарении Фоки, Хосрой объявил ему войну. Между тем Фока оказался неспособным защищать империю. Поднялся бунт; генерал Ираклий поднял восстание, победил Фоку, воцарился на место его, а Хосрою послал любезное известие об этом. Фока же был казнен. Казалось, что по смерти Фоки поводы к войне для Хосроя упразднились *ipso facto*. Но Хосрой не думал о мире. Персидские войска несли успех за успехом, а дела на Дунае были в высшей степени сомнительны: приходилось заключать сомнительные союзы с аварским ханом, который нарушал их всякий раз, когда казалось удобным. Наконец случился факт, небывалый в истории. Ираклий, отчаявшись, решился бежать из своего царства, и только усиленные просьбы патриарха удержали его. Все-таки положение его было затруднительно. Все это, естественно, приводило к мысли, что единодушие необходимо и что оно важнее всего. И вот император, как утопающий, хватился за переговоры с

монофиситами.

Но допустимо и другое соображение. Византийская империя обнимала и восток и запад. Население восточной половины представляло самые разнообразные элементы, лишь слегка грецизированные; запад имел народности иллирийско-фракийского племени. Рим никогда не ставил иллирийцев и фракийцев в государственные деятели. Но скоро, однако, на долю этого племени выпала самая видная роль. Иллириец Диоклетиан проложил путь и другим иллирийцам к императорскому престолу. Константин В. был сын иллирийца и происходил из г. Наисса; его династия кончилась 26 июня 363 года Юлианом Отступником. Преемником Юлиана был Иовиан из Паннонии. Император Валентиниан также был паннонец (из г. Кивал). В 379 году 19 января престол занял Феодосий Великий; династия Феодосия испанского происхождения закончила свое существование 28 июля 450 года в лице Феодосия Младшего. Преемником его был Маркиан из Иллирии, за ним следовал Лев I Фракиянин, выдвинутый европейскими силами, из племени бессов в Иллирии. Возвышением своим он обязан готу Аспариху, доминировавшему в Константинополе; со временем Лев разделался с готским влиянием, но не имел преемника, престол же завещал своему внуку, который тоже умер, и престол перешел к исаврийцу Зинону (Исаврия – область Малой Азии). «Зинон» не было первоначальным именем императора; по-исаврийски он назывался так мудрено, что греческие историки точно не сохранили его имени (Ταρασικομικρον;δισσα, Αρικρερσιλον;σomicron;ς, Τρασαλικαomicron;ς); Зиномом же назывался он в честь Зинона Стратилата, который при Феодосии II был *magister equitum* и играл в свое время очень видную роль. В лице Зинона, следовательно, главой государства явился человек азиатского племени. Поэтому-то все бунты против Зинона, за исключением восстания исаврийца Илла, имели свое основание не только в известных государственных условиях, но и в борьбе европейских сил против азиата. Естественно, новый государь мог выдвигать и новых людей независимо от их заслуг, и вопрос шел о том, кому доминировать в империи. Со смертью Зинона (9 апреля 491 г.) кончилась исаврийская династия. При жизни покойный государь прочил престол своему брату Лонгину, но последний, как не возбуждавший ни в ком симпатий, не занял его, так что преемником Зинона явился фрако-иллириец Анастасий (из г. Диррахия в Иллирии). Иллириец был и его преемник Юстин I; династия его продолжалась с 9 июля 518 г. до 578 г. и закончилась Юстином II, от которого власть перешла к Тивериию.

Последний был фракиец, и история судила ему быть последним

фракийским представителем на византийском престоле. Еще молодым солдатом он ушел по обязанностям военной службы в Азию; в Арзанине он собирался жениться на одной богатой девушке, но случилось так, что и она и её отец умерли, и Тиверий женился на оставшейся вдове, чтобы унаследовать все её состояние. По-видимому, он сильно был привязан к своей жене, потому что впоследствии не уступил предложениям развестись с ней. Так является в Византии императрица азиатка. Если она могла пользоваться влиянием на мужа, то это влияние могло быть только женское, потому что она не получила придворного образования, и могло сказаться, например, в покровительстве землякам. Как бы то ни было, но в правление Тиверия совершился поворот в пользу азиатов. Преемником его был Маврикий из Арависса, *magister equitum*, заявивший небывалую крепость семейных связей; большинство родственников его попадает в столицу. Среди армян он был настолько популярен, что о нем слагались даже легенды. 13 августа 582 г. он вступил на престол и женился на дочери Тиверия. Но 23 ноября 602 г. в европейской армии, стоявшей на Дунае (воевавшей против аваров), произошел бунт против Маврикия, и он был лишен престола. Взбунтовавшиеся войска выбрали по жребию нового императора, каппадокийца Фоку (азиат), который однако царствовал и недолго и бесславно. Дело окончилось тем, что даже ближайшие к нему лица (зять Приск) стали писать мятежные письма, поднявшие восстание в Константинополе. Фока был низложен, и преемником ему был Ираклий, родом также каппадокиец, из фамилии, давно уже осевшей на востоке. Его отец был заслуженным византийским генералом. Он долго с Маврикием действовал против персов и пред возвышением своим занимал довольно трудный пост правителя византийской Армении. Таким образом, совершился переворот в пользу избрания на престол не европейцев, а азиатов, происходивших из местности, близкой к Армении (Каппадокии), и естественно старавшихся втянуть в столицу своих земляков и поставить их на видные места.

В указанном происхождении Ираклия, может быть, и лежит ключ к разгадке его униональной миссии. Все прежние императоры при попытках вернуть монофиситов в православие брали точку опоры в Сирии (Антиохии), где сосредоточивались эти противоборствующие течения. За Сирию стоял Египет. Надо было укрепить положение в этих двух дицезах, так как здесь заключалось то ядро, около которого должна была образоваться новая церковная жизнь. Теперь это ядро переносится в Армению.

Ход унии можно представить таким образом. – Император Маврикий

содействовал возвращению на персидский престол Хосроя (591 г.), бежавшего от мятежников в Византию. В благодарность за эту услугу Хосрой сделал Маврикию значительные уступки в размежевании. Некоторые территории отошли к Византии, и они-то были заселены армянами. Прежде всего к Византии отошла Арзанина, откуда была родом супруга Тиверия. Затем, линия доходила до озера Тоспийского вверх к городу Двину, который был столицей персидской Армении, потому что здесь жили персидские чиновники, управлявшие Арменией, и, наконец, доходила до Тифлиса. Маврикий, проведший часть своей молодости именно в этих областях Армении, хорошо знал положение дел в этом крае, но быть государем её, как показало время, вряд ли было для него находкою. Армения имела устройство феодальнейшее из феодальных, или, лучше, аллодиальное. Она была поделена на поместья огромных размеров, которыми владели отдельные определенные роды; каждый род представлял довольно сконцентрированную силу. Само собой между ними установилось подчинение младших старшим. Но эта страна находилась на самом рубеже Персии и Византии, и сатрапам страны приходилось лавировать между тою и другою, переходить из одного подданства в другое. Всякое осложнение с персами побуждало армян искать помощи у Византии, и наоборот. Но армяне мечтали о полной независимости, и потому не особенно старались наблюдать ни интересы Персии, ни интересы Византии, а потому, понятно, армянам не доверяли ни персы, ни греки.

Персы старались воспитать армян при своем дворе, но христианство армян было сильным препятствием к таким попыткам. Когда армяне склонились к монофиситству, то этим они умиротворили правительство персов. Персы стали понимать, что особенно пламенной любви, вследствие религиозной разности, армяне к Византии не питают. С другой стороны, и византийцы старались связать с собой армян узами вероисповедания. Маврикий и хотел действительно стать здесь твердой ногой. Но взаимные отношения армянских властей так мало обещали верности державе, что Маврикий дал Хосрою совет такого рода: армянских дворян пошли дальше на восток, а я поселю их во Фракии; если армянин будет убит, то враг будет убит, а если там армянин кого-нибудь убьет, то врага убьет. Чем это кончилось бы, неизвестно. Но Хосрой стал жалеть сделанных уступок; пользуясь тем обстоятельством, что Маврикий стал выселять армянских дворян во Фракию, он стал, наоборот, покровительствовать армянам и уверять, что Маврикий их притесняет. Но персидскому государю пришлось за свои хлопоты поплатиться

беспорядками в Армении. У Маврикия тоже не было спокойно, но он строго подавил все попытки восстания. Один армянский вельможа. Смбат Багратуни, чрезвычайно воинственного характера, навлек особое негодование Маврикия, и его вызвали в Византию. Смбат отличался атлетическим сложением и силою истинно геркулесовскою. Рассказывали, что однажды, когда он проезжал с отрядом войска чрез один лес, то выбрал сук, схватился за него и, обхватя коня ногами, вместе с ним приподнялся. В Византии решили его выпустить на борьбу с дикими зверями; Смбат показал чудеса храбрости. Армянские историки рассказывают, что Смбат убил в кинигии медведя, сломал рога быку и обратил его в бегство, преследуя его, он сбил ему копыта, задушил льва, сдавив ему горло; усталый, он повалился отдыхать на мертвом льве. Народ выпросил ему помилование, но его все-таки постигла ссылка.

Теперь Маврикий попробовал играть на другой струнке. В тех видах, чтобы привязать армян к Византии, он задумал дать им особое церковное устройство. Все армяне имели духовного главу в лице католикоса, жившего в персидской Армении (в Двине). Маврикий решил, чтобы его армяне не были зависимы от этого католикоса, и был избран для греческих армян особый католикос, некто Иоанн (в Феодосиополе). Очевидно, такое разделение власти было сделано в видах отделения византийских армян от их персидских собратий. В самом деле, византийский католикос должен был быть заинтересован в этом деле разделения, ибо в случае соединения армян византийский католикос оказался бы совершенно ненужным. Вопрос о разделении Армении для него, следовательно, был вопросом и о собственном существовании.

Униональной попытке императора благоприятствовало еще другое обстоятельство. Армяне совершенно случайно примкнули к монофиситам, и не получили в среде монофиситов ни чести, ни славы; да и во все последующее время их положение в среде монофиситов было чрезвычайно жалким. Монофиситы – грек, сириец, египтянин – чувствовали себя членами одной церкви, но армяне с их непонятным языком, с их богослужебным чином, представляли для других монофиситов что-то загадочное, непонятное. Сирийцы-монофиситы старались проводить свое влияние на армян, посылали им своих епископов; это способствовало сближению между ними, но все же армяне не пользовались доверием сирийцев. Сирийские монофиситские писатели считали армянский народ тупым, отсталым, обряды их глупыми. Армянин, словом, оторвавшись от своего устоя, жил на правах пролетария. Армяне, принявшие монофиситство, оказались в таком же положении, в каком были славяне и

греки униаты, изменившие православия и не принявшие полного католичества. Таким образом, у армян не было твердых оснований для упорствования в монофиситстве. Это неудобное положение и могло служить указанием на то, что здесь узы с монофиситством могут порваться скорее, чем в Сирии и Египте, – и вот почему здесь была сделана попытка к соединению. Маврикий отдал приказ войскам, чтобы все причащались у православных священников; некоторые не пожелали поплатиться внешними выгодами и примкнули к халкидонскому православию. Маврикий решился действовать и путем убеждения, созвать собор и решить на нем все вопросы, но встретил сопротивление в лице католикоса Моисея двинского, который заявил, что он не перейдет границы, разделяющей две империи, – и дело кончилось ничем.

Таким образом, от Маврикия император Ираклий унаследовал некоторые особые вопросы в униональном смысле. Нужно было попытаться привести армян к православию; для них была предназначена уния³¹⁵.

Ираклий надеялся уладить дело с персами очень просто: он ведь достаточно отмстил за смерть Маврикия, казнив Фоку смертью, и персидская война утратила свой *raison d'être* с момента его воцарения. Но персы не думали прекращать войну и продолжали ее с замечательным успехом. Они, взявши Сирию и Египет, достигли Халкидона. Император должен был создать войско, и Каппадокия была местом, где он учил новобранцев. Одержавши в конце концов победу над персами, император расширил границы византийской империи на счет Армении, прежде зависевшей от персов (*alias*: восстановил владения византийские в тех границах, до которых они дошли при Маврикии). Чтобы удержать новых подданных под своею властью, нужно было поддерживать с армянами добрые отношения. Отсюда – появление армян на высоких постах в Византии. С другой стороны, опыт из времен Маврикия подавал повод Ираклию думать, что с армянами удастся то, что с другими монофиситами не удалось.

а) У византийских императоров было сильное средство для воздействия на армянские церковные сферы: в случае отказа католикоса двинского (в персидской Армении) от унии на основе признания Халкидонского собора, император имел возможность поставить в подвластной ему Армении особого католикоса. Так было уже при Маврикии (ок. 591 г.). В Двине были католикосами Моисей и затем Авраам, а в греческих владениях – Иоанн.

б) Последнее десятилетие VI в. отмечено движением на севере от

Армении, которое, по-видимому, доказывало, что преданность армян монофиситству не так глубока, чтобы, при благоприятных условиях их нельзя было склонить на унию. Армянским католикосам удалось поставить Ивирию в зависимость от них: они ставили «католикосов ивирских» (резиденция в Мцхете). Моисей поставил «католикосом ивирским» некоего Кирона или Кириона (Κύρων, Kupsilon;ρίων), человека, получившего свое образование в Никополе и Колонии (в византийских издавна владениях). Вскоре еще Моисей усомнился в его православии. При его преемнике Аврааме Кирион некоторое время лавировал, но потом (по мелочным побуждениям, по уверениям армянских писателей) объявил себя единомышленником патриархов константинопольского и иерусалимского, приемлющих IV вселенский собор. К 606 г. это отпадение ивиров было уже совершившимся фактом. – Весьма возможно, что Кир, митрополит фасиский (ныне Поты), хорошо знал историю «отступления» соседней с Лазикою Ивирии, – и потому не считал плана императора Ираклия безнадежным. Но он сомневался в возможности согласить учение $\omicron\mu\iota\sigma\rho\acute{o}\nu\ ;\ \mu\acute{\iota}\alpha\ \epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\nu\ ;\ \nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\nu\ ;\ \iota\alpha$ по соединении, которое (учение) Ираклий полагал в основу своего унионального проекта, с постановлением Халкидонского собора и томосом Льва В. Тогда император предложил Киру обратиться за разъяснением к константинопольскому патриарху Сергию; ответ Сергия был не в пользу $\delta\upsilon\omicron\mu\iota\sigma\rho\acute{o}\nu\ ;\ \epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\nu\ ;\ \nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\nu\ ;\ \iota\alpha$.

Относительно условий возникновения монофелитского движения существуют две версии: официальная и неофициальная. Версия официальная дана нам в изложении Сергия, патриарха константинопольского. Если верить этому источнику, то монофелитское движение возникло совершенно случайно, без всякого желания великой константинопольской Церкви. Дело объясняется тем, что император Ираклий должен был вести войну с персами, войну отчаянную, стоившую стольких жертв, как у нас, напр., нашествие поляков или Наполеона. Война была неизбежна. Персидский царь вздумал отомстить не Фоке, а Ираклию за смерть Маврикия, нареченного отца персидского царя. Война велась на границах Армении. По случаю этой войны император находился в 622 г. в Армении, и здесь в городе Феодосиополе или Карине (Эрзеруме), встретившись с главою севириан Павлом Одноглазым, имел с ним беседу о вере. Как человек богословски образованный, император в опровержение обычных монофиситских заверений, что два естества необходимо ведут к признанию и двух ипостасей во Христе, указал Павлу на то, что при двух естествах во Христе есть только одна энергия, $\mu\acute{\iota}\alpha\ \epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\nu\ ;\ \nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\nu\ ;\ \iota\alpha$. Таким образом, первое слово, подавшее повод к спорам, было произнесено

самим императором. Из этого сообщения, заимствованного из послания Сергия, патриарха константинопольского, к Гонорию римскому, выходит, что слово $\mu\acute{\iota}\alpha\ \epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\nu;\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\nu;\alpha$ предложено было самим императором, что инициатива в этом деле принадлежала не церкви, а государству, или даже только лично императору. Все вышло как-то случайно. Произошла случайная беседа между императором и Павлом, – и это подало повод к монофелитскому движению.

Другую версию – неофициальную – представляет прение преп. Максима Исповедника с Пирром, ех-патриархом константинопольским. Из этого источника явствует, что монофелитское движение было заранее подготовлено и обсуждено Сергием. Максим Исповедник, когда в беседе с ним Пирр заметил, что мир в церкви нарушен Софронием, ответил: если все дело из-за Софрония, то почему монофелитство началось оттуда, куда и не ступала нога Софрония? Где был Софроний, когда Сергий сносился с Феодором фаранским, послал ему письмо Мины и спрашивал касательно содержащегося в нем мнения о едином действии и единой воле? Где был Софроний, когда Сергий обращался к Павлу Одноглазому, отправив и к нему письмо Мины и заявление о согласии с этим письмом Феодора и о своем, или когда Сергий просил через письмо Георгия Арсу, павлианиста (монофисита), прислать ему изречения отцов о едином действии, заявляя при этом, что на основании их он устрояет единение между церковью и монофиситами? Иоанн, епископ александрийский, взял послание из рук Георгия Арсы и хотел низложить его, но нашествие на Египет персов помешало ему сделать это. Выражение полемиста «низложить его» не ясно: кого Иоанн Милостивый хотел низложить, – Георгия ли Арсу, или Сергия. Но судя по тому, что Георгий Арса не принадлежал к православию, является более всего вероятным, что Иоанн намерен был возбудить вопрос о православии Сергия и повести дело так, чтобы низложить Сергия. Из сирийского источника, приписываемого пресвитеру Фоме, видно, что в июле 619 г. была взята Александрия, 12 же ноября умер александрийский папа Иоанн ³¹⁶.

Таким образом, еще до 622 г. в послании к фаранскому епископу Феодору патриарх Сергий спрашивал его, что он думает о выражении $\mu\acute{\iota}\alpha\ \epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\nu;\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\nu;\alpha$, и при этом ссылался в пользу этого выражения на послание Мины константинопольского к папе Вигилию, в котором говорится, что во Христе единая воля и единое действие. Это послание, вместе с посланием Мины и ответом Феодора фаранского, Сергий послал и к Павлу Одноглазому, с которым потом вел переговоры сам император. Но Павел противился единению и требовал патристических свидетельств в

пользу того, что во Христе при двух $\phi\upsilon\sigma\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\varsigma$ $\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\varsigma$ $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$. Может быть, раньше всего этого Сергей писал к монофиситу Георгию Арсе (Ἀρσῆς) и просил его собрать патристические доказательства в пользу $\mu\acute{\iota}\alpha$ $\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\varsigma$ $\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\varsigma$, так как на основе этой формулы он, Сергей, надеется устроить воссоединение севириан с церковью. Но, сообщает Максим Исповедник, патриарх александрийский Иоанн Милостивый, которому сделалось известно письмо Сергея к Георгию, отобрал его и хотел возбудить дело о низложении Сергея. Нападение персов на Египет, когда взята была Александрия, и смерть Иоанна помешали этому. Так как нашествие было летом 619 г., а Иоанн умер 12 ноября того же года, то, очевидно, показание Максима снабжает нас твердыми хронологическими данными. Ясно, что встреча императора с Павлом Одноглазым произошла уже после предварительных шагов Сергея.

Сам по себе Сергей был видным деятелем во всем этом униональном движении. В лице Сергея император имел такого вселенского патриарха, какого только можно было пожелать для этого унионального опыта. Человек, понимающий государственные нужды, с характером гибким, неспособным на упорное «*non possumus*», Сергей готов был жертвовать церковными канонами в угоду даже личным желаниям императора. Гибкость характера Сергея ясно сказалась в вопросе о втором браке Ираклия. Выбор императора пал на родную его племянницу – Мартину. Брак был незаконен. В Византии к подобным бракам, с нарушением канонических требований, относились гораздо более нетерпимо, чем отнеслось бы у нас общественное мнение в настоящее время. Патриарх выставил императору неудобства такого брака, но император возразил: «доселе ты действовал, как епископ; а теперь, как друг, исполни волю мою». Сергей не затруднился сделать это, и не устроил конфликта с государственной властью. Что Сергей мог пойти параллельно с императором в устройстве унии, это понятно из того, что он был восточно-сирийского происхождения. Он прекрасно понимал трудное положение дел на востоке и находил, что известные уступки монофиситам необходимы для достижения благоприятных результатов. Таким образом, случай 622 г. был подготовлен Сергием заранее.

Сам он по психологическому складу своему был таков, что мог удержаться при подобном движении. Он был хороший политик, но неважный богослов. Это была личность типа Евсевия кесарийского, который был большой знаток в смысле эрудиции, его дело были справки и выписки, но сделать правильные догматические выводы безукоризненной состоятельности, произвести широкие обобщения, было не в его типе.

некоторые уступки. Несомненно, по крайней мере, что Павел искал убежища в Византии. Ясно, таким образом, что встреча Ираклия с Павлом отзвывалась зондированием почвы.

После 622 г. движение в пользу унии продолжалось довольно последовательно. (Некоторые полагают, будто уже) около 622 г. состоялась уния с армянскими монофиситами. Павел Одноглазый выступил, вероятно, её противником, так что император издал против него декрет. В 626 г. император, в бытность свою в Лазике, вступил в переговоры с Киром, митрополитом фасисским, об единой энергии. Кир сначала противился и сказал, что халкидонское вероучение и томос Льва заключают в себе посылки для учения о двух энергиях. Вместе с тем император предъявил Киру послание Сергия, где оправдывалось выражение $\mu\acute{\iota}\alpha$ $\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\nu$; $\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\nu$; $\iota\alpha$, и взял обещание с Кира объясниться с Сергием. В послании к Киру Сергий писал, что вопрос об одной или двух энергиях еще не получил решения соборно-вселенского, но в писаниях отцов (Кирилла, Мины) есть речь о единой энергии и воле. Что касается слов томоса Льва: «*agit utraque forma quod proprium est*», то хотя о томосе писали многие отцы, полемизировавшие против монофиситов, однако ни один из них не вывел из указанных слов заключения о двух энергиях; достаточно указать на Евлогия, патриарха александрийского (+ 13 февраля 607 г.), написавшего целую книгу в защиту томоса. Кир был побежден.

Кир фасисский – фигура одна из самых интересных в истории, и даже, быть может, мифологическая ³¹⁹. И в его встрече с императором не все случайно. Незадолго перед встречей с императором происходило движение Кириона, окончившееся тем, что из-под власти армянского католикоса выделилась часть его паствы. Для Кира было ясно, что при известных условиях из армян можно сделать многое и даже склонить к соединению с православною церковью. Но Кир был осторожен и хотел сначала снестись с Константинополем. Этот человек был уже выдвинут самыми обстоятельствами и приобрел расположение Ираклия, и ему затем выпала честь занять александрийскую кафедру.

Несомненно, что Ираклий на границе с Арменией пытался устроить воссоединение армян с православною церковью, но когда это было (осуществлено на соборе), определенно сказать нельзя. Одни относят этот факт (именно – созвание собора в Карине) к 622 г., другие (к 628, третьи) к 629, (некоторые к 632, наконец, в новейшее время останавливаются на 633 г.) ³²⁰.

(Можно думать, что Ираклий прежде всего постарался вовлечь в унию главу армянской церкви, Эзра, который сделался католикосом во вторую

половину 630 года). Положение дел в Армении было таково: армяне избирали нового католикоса, а так как Армения была разделена на аллодиальные участки, то каждый феодал представлял своего епископа, который даже и носил фамилию своего принципала. Естественно, что феодалы склонны были проводить на кафедру св. Григория своих знакомых людей. Прежний католикос Христофор навлек на себя негодование одного из влиятельных феодалов и потому должен был оставить свою кафедру; выбор пал на Эзра. Он естественно чувствовал себя беспокойно при живом предшественнике. (Вскоре, вероятно, после избрания Эзру предъявлено было требование, чтобы он отправился к императору и вступил в церковное общение с ним, иначе для подвластной императору части Армении будет поставлен новый католикос. По просьбе Эзра прислано было ему императором изложение веры; в нем были анафемы на Нестория и других еретиков, но Халкидонский собор не осуждался. Эзр после этого отправился в Месопотамию, где был император, и там причастился с ним. В награду ему даны были, по его просьбе, соляные копи в Кульпи).

Император перенес свою деятельность в Эдессу. Епископом здесь был Исаия, который назначен был персами и положение которого было проблематичным. Император, (привлекши на свою сторону армянского католикоса), думал соединиться с сирийскими монофиситами (повидимому) без всяких усилий. Когда император прибыл сюда, то встреча ему была оказана самая торжественная. Подвижники соседних обителей вышли навстречу, чтобы предстать победоносному императору. Император отнесся к ним ласково, указал им на некоторые разности, но при этом заметил, что из-за них не стоит отделяться. Наступил праздник Рождества Христова (630 г.), и император явился в собор, где Исаия совершал богослужение, и затем пожелал вместе с другими принять святое причастие. Для Исаии явился вопрос: какой смысл будет иметь причащение? Строго говоря, это обстоятельство никаких затруднений не должно бы создавать для Исаии: для воссоединения с тою или другою церковью тогда не требовалось ничего более, кроме причащения в ней. Монофисит, напр., вступал в общение с православною церковью *ipso facto*, если причащался в ней; это и означало, что он отрекся от монофиситства и принял православие. В принципе выходило, что раз император приходит в монофиситскую церковь и приобщается у митрополита-монофисита, то он из православия переходит в монофиситство. Не тот вывод получался *de facto*. Император-мирянин был, однако, представитель православия столь могущественный, что можно было подумать, что митрополит принял веру

императора, не наоборот. Согласившись приобщить Ираклия, митрополит навлекал на себя подозрение, что приемлет собор Халкидонский. Исаия не был настолько слеп, чтобы не понимать, что император приступает к св. тайнам с явной тенденцией. И он торжественно объявил с церковной кафедры императору, что приобщит его только в том случае, если он торжественно отречется от Халкидонского собора. Император повернулся к Исаии спиной и вышел из церкви. Кончилось богослужение, ключи от кафедральной церкви были отняты у монофиситов и переданы православным.

Исаия отправился к монофиситскому антиохийскому патриарху Афанасию. До сих пор сирийские монофиситы совсем мало обращали внимания на армян, но теперь и Афанасий решился завязать сношения с лишенным кафедры без суда католикосом Христофором. Таким образом, и со стороны антиохийских монофиситов шла агитация в пользу монофиситского православия у армян. Между тем император подвинулся до Иераполя. Здесь ему представился (в 631 г.) сам Афанасий с 11–12 епископами-монофиситами. Завязалась беседа о соединении церквей. Император пообещал Афанасию, что и он признает его антиохийским патриархом, если только он соединится с православной церковью. Ираклию вручили записку, которая преследовала униональные задачи, но которая сводилась к отрицанию Халкидонского собора. Православные богословы, рассматривавшие это исповедание веры, не признали его достаточным для вступления с Афанасием в общение. Император не только не осуществил тех надежд, которые возлагали на него монофиситы, но даже принялся преследовать последних, запретив им занятие высших должностей.

До сих пор Сергей константинопольский остается как будто бы в стороне: (с Эзром) унию устроит сам император, естественный же ход событий заставляет его прибыть в Эдессу, – с константинопольским же патриархом не делается никаких сношений. На самом же деле Сергей представлял собою такую величину, которая наиболее была удобна для императора. Отдаленные предки Сергея происходили из Сирии и были монофиситы. Поэтому можно было предположить в нем симпатии к монофиситству, и он хорошо понимал, чего монофиситы желали бы от православной церкви. (В то же время) Сергей представлял собою одну из самых уживчивых натур. Это был человек с государственными взглядами, понимавший, что в известных случаях можно и поступиться соблюдением церковных правил. Можно было рассчитывать на такое же согласие по униональному вопросу.

Теперь выдвигается на сцену Кир фасиский. Когда для греческих властей явилась возможность распорядиться в Александрии, то последовало распоряжение о перемещении Кира на александрийскую кафедру (около 630 г.). Первым его делом было завязать униональные сношения с тамошними монофиситами. Эти сношения велись так успешно, что в скором времени Кир мог порадовать Сергия состоявшимся воссоединением. Когда все это произошло, составляет вопрос в пределах целого года. Уцелели указания, что воссоединение последовало 3 июня; уцелел и индикт шестой, – это значит, что воссоединение было в 633 году. Но так как индикт был писан в (Александрии), то воссоединение нужно относить к 632 году ³²¹.

Униональный акт состоял из 9 анафематизмов. Основные пункты воссоединения были следующие. В 3-м пункте было сказано: «Кто не исповедует, что одному и тому же Господу нашему Иисусу Христу, истинному Богу, принадлежат чудеса и страдания, да будет анафема». Эту унию защитники православия называли написанною водяными буквами, окрашенной в водяной цвет ($\epsilon\delta\rho\omicron\mu\iota\sigma\rho\nu\beta\alpha\phi\eta\varsigma$), и это справедливо. Православная церковь несомненно признавала, что одному и тому же Иисусу Христу принадлежат чудеса и страдания; но является вопрос, в каком смысле понимать «одному и тому же». Мы признаем эту принадлежность по ипостаси, т. е., что чудеса принадлежат Ему по божеству, а страдания Ему же по человечеству. Между тем в дальнейшем 4-м пункте утверждалось, что Христос имеет единосущную нам и одушевленную разумною душою плоть ($\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\acute{\nu}\omega\sigma\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\iota\ \phi\upsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\sigma\iota\kappa\eta\ \tau\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\theta'\ \epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\iota\ \lambda\acute{o}\gamma\omega\tau\alpha\sigma\iota\nu$). Вопрос заключается в том, на какое из этих слов читатель обратит внимание: монофиситы могли понимать принадлежность не по ипостаси, а по естеству. Остальные пункты соглашения были такого же свойства: по-видимому, они удовлетворяли обеим сторонам, и, в сущности, – не давали ничего. Напр., 6-й пункт гласил следующее: «кто не исповедует Христа из двух естеств единого, единую природу Бога Слова воплощенную, единую сложную ипостась, да будет анафема». Сказано много – и не сказано ничего, потому что Христа из двух естеств единого, единую сложную ипостась, признавали и православные, и монофиситы. Выражение – «единая природа Бога Слова воплощенная» ($\mu\iota\acute{\alpha}\ \acute{\phi}\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\ \Theta\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\ \Lambda\acute{o}\gamma\omega\mu\iota\kappa\rho\nu\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\ \sigma\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\ \sigma\alpha\rho\kappa\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$), хотя встречается у Кирилла александрийского, но как понимать слово « $\acute{\phi}\upsilon\sigma\iota\varsigma$ », это не выяснено, и предоставлялось понимать каждому, как угодно. Равным образом, $\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\iota\ \delta\upsilon\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu\ \acute{\phi}\upsilon\sigma\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\ \omega\nu$ признавалось всеми одинаково, но

требовалось признать и εἰς τὸν δόγμα; φύσει εἰς σιν, что не было сказано. В 7-м пункте говорится: «кто, употребляя выражение «един Господь в двух естествах познаваемый», признает Его за εἰς τὸν εἰς τὸν ρομα; καὶ εἰς τὸν ρομα; ς, а не исповедует, что один и тот же κατ' ἄλλομα; пострадал и κατ' ἄλλομα; был бесстрастен, и что тот же самый единый Христос и Сын *единым богомужным действием* производил и богоприличные и человеческие действия, тот да будет анафема» (εἰς τὸν εἰς τὸν ρομα; ὑψιστὰ τὰ θεομα; ομα; πρὸς τὴν καὶ ἀνθρώπινα μίᾳ θεομα; ἀνδρικῆ εἰς τὸν εἰς τὸν ρομα; ἰα).

Что достигалось такими униональными тезисами? Кир с торжеством писал об этой унии в Константинополь Сергию, что теперь ликует и Александрия и весь Египет, вступив в общение с церковью. Феодосиане, действительно ликовали, потому что в этой ἡ ὑψιστὰ θεομα; βαφῆς (бесцветной, водой писанной) εἰς τὸν ὤσις видели великое посрамление Халкидонского собора. «Не мы пошли к Халкидонскому собору, говорили они, а Халкидонский собор к нам пришел». Это, конечно, оскорбляло православных; но и для принявших унию монофиситов положение оказывалось затруднительным.

(Может быть, этот мнимый успех, достигнутый в Египте, побудил императора, в конце 632 или начале 633 года, потребовать, чтобы в Карине (Феодосиополь, Эрзерум) собрались все армянские епископы и богословы с Эзром во главе, также и армянские вельможи, для переговоров о вере). Армянские вельможи нашли невозможным (отказаться от приглашения). Эзр постарался укрепить себя влиятельными лицами. Он обратился к ученому старцу Матусага (Мафусал) сиунийскому и Иоанну майрагомскому. Но они оба не согласились ехать в греческие владения; Матусага послал вместо себя своего ученика Феодора. Таким образом, армянским богословам пришлось вступить в борьбу с несколько плохим вооружением.

Когда они прибыли к императору, то он принял их благосклонно и повел речь любезно. Сначала он спросил, почему армяне не соглашаются с православным вероучением; при этом он вручил Эзру текст Халкидонского собора и просил его показать, что в этом памятнике он находит неправильным. Прием мастерский, блистательный! Для православной церкви всякие споры были неудобны тем, что при этих спорах она являлась как бы подсудимой. Обыкновенно монофиситы начинали петь свою песню, что Халкидонский собор изменил веру и православие, утвержденное тремя вселенскими соборами. Здесь

положение дела совершенно переменялось.

Трое суток совещались армянские богословы и не могли открыть никаких ошибок. Когда император попросил их высказать свое мнение, то они отвечали, что ошибок указать они не могут. «Следовательно, вы согласны с православною церковью?» спросил император. – «Отчасти», – отвечали они, – «только вот... греческое духовенство ведет не нравственную жизнь». Император возразил на это, что дело идет не о жизни, а о вере, что и армяне не все нравственны, почему пусть благоволят говорить лучше о вере, – на каком именно основании они не соглашаются с Халкидонским собором. Армянские вельможи начинали негодовать, что Эзр не умеет вести дело и не со славою поддерживает армянскую церковь. Эзр сослался на то, что он не мог взять с собой тех лиц, которых желал. Но вельможи ему указали на Феодора. После этого на сцену выступает Феодор. Оскорбленный тем, что мало уважают его авторитет, он начал доказывать, что армяне не имеют решительно никаких твердых оснований для того, чтобы не признавать догматических определений Халкидонского собора. Его слова произвели такое действие, что армянские легаты согласились на воссоединение. Эзр совершил богослужение с греческим духовенством; легаты были в православной церкви и приняли от православных святое причастие. Так состоялась уния армянских монофиситов с православием.

Вскоре Эзр с армянскими легатами возвратился на свою кафедру. Ему предстояла трудная задача – привлечь к православию других армян. Но здесь раздались вопли, что Эзр изменил веру отцов. Тот самый Иоанн, который раньше отказался ехать с Эзром, теперь разразился филиппикой против католикоса. Он говорил, что по имени его и житие его («Эзр» по-армянски значит «предел», и это должно означать, что его католичество было последним пределом, до которого шло православие армян, а теперь оно свернуло на путь ересей). Отправлено было к императору послание (которое составил по поручению Эзра) Матусага. В нем (одобряется вера в Троицу в исповедании Ираклия, и признается справедливым осуждение Халкидонским собором Евтихия), но здесь делается оговорка, что собор пошел слишком далеко (в своем учении о двух природах), затем следует справка из св. отцов, и кончается послание заявлением, что армяне с определениями Халкидонского собора не согласны. Так неудачно окончилась уния с армянами.

В Египте уния была принята меньшинством, и массы народа остались чистыми монофиситами. Находившийся в это время в Александрии палестинский монах Софроний умолял Кира выбросить выражение $\mu\acute{\iota}\alpha$

σupsilon;vomícron;δική, конечно, была составлена не вдруг по избрании и могла попасть в Константинополь через многие месяцы по избрании Софрония. Сергей рассказывает об обстоятельствах александрийской унии со своей точки зрения: как император Ираклий беседовал с Павлом в Армении, как вел переговоры с Киром, епископом фасиским, как против соединения монофиситов с православною церковью, на основании признания единого действия во Христе, поднял голос Софроний, оспаривая законность выражения «единое действие», как последний прибыл в Константинополь к Сергию, который и взял с него обещание не поднимать спора из-за этого выражения. Относительно спорного вопроса Сергей выражался следующим образом: «согласно с учением всех вселенских соборов, единый и тот же Господь Иисус Христос производит все Свои действия; потому не следует рассуждать ни об одной, ни о двух энергиях, и довольствоваться признанием «одной воли» (epsilon;ḗ θέλημα) во Христе. Выражение «μία epsilon;ḗρϋepsilon;ια», хотя и встречается у некоторых отцов, производит на неопытных устрашающее впечатление (τὰς τινῶν ἁκοmicron;άς), так как они полагают, что этим выражением отрицается двойство природы во Христе. С другой стороны, и выражение «два действия» соблазняет многих (ποmicron;λλοmicron;upsilon;ς σκανδαλίζεepsilon;iv), так как оно ни у одного отца не встречается и ведет к заключению о двух противоположных друг другу волях и через это вводит двух волящих, что совершенно нечестиво». Сергей спрашивал совета Гонория относительно спорного вопроса.

Сергий, надо заметить, отлично понимал свое положение по отношению к Риму. Людям с известными претензиями, но без достаточной степени ума и воли, всегда легко можно представить отлично и очень даже темное дело. Сергей очень хорошо умел играть на папской струнке. Он писал Гонорию с величайшим наружным почтением, представляя дело так: он всегда готов посоветоваться с римским собратом, но этому мешает дальность расстояния; теперь же и дальность не препятствует ему обратиться за советом, так как дело величайшей важности и требует совещаний. Гонорий, как ученый человек, естественно не мог уклониться от решения предложенного ему вопроса. В Риме, правда, были традиционные приемы ответов – высказаться общими фразами, поговорить довольно много о постороннем, а по нужному вопросу не сказать решительно ничего. Но Гонорий, который считал себя весьма ученым, не захотел прибегать к этим приемам, высказался чрезвычайно ясно, и попался в расставленные Сергием сети. Он ответил Сергию посланием, где повторял самые существенные выражения Сергия,

человечество заявляет себя действиями непринужденными: Он позволял Своей природе человеческой $\epsilon\upsilon\sigma\iota\nu\alpha$, когда Сам хотел и поскольку Сам хотел; в Нем проявлявшиеся немощи ($\lambda\acute{\alpha}\theta\eta\ \acute{\alpha}\delta\iota\acute{\alpha}\beta\lambda\eta\tau\alpha$) человечества не имели принудительности: Он был Господь и Своих человеческих страданий.

Значительная часть выражений Софрония оказывается общою с теми униональными пунктами, которые провозглашены в Александрии. Софроний опасался пропустить что-либо безразличное в догматическом отношении, но для монофиситов дорогое, ибо иначе раздались бы вопли монофиситов, что он нарушает веру. Посему он не мог обойтись и без таких неопределенных выражений, как $\epsilon\upsilon\sigma\iota\nu\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \delta\acute{\upsilon}\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu$, или $\kappa\alpha\tau'\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu$. Но удовлетворив щепетильности противников, он выяснил непререкаемо вопрос. Монофиситы не хотели признать Христа $\epsilon\upsilon\sigma\iota\nu\alpha\ \delta\acute{\upsilon}\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\sigma\iota\sigma\iota$ после соединения, хотя признавали $\epsilon\upsilon\sigma\iota\nu\alpha\ \delta\acute{\upsilon}\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\sigma\iota\sigma\omega\nu$. Православные говорили и о двух естествах, монофиситы признавали одно естество. Куда же, спрашивается, скрылось другое естество? Монофиситы заявляли, что это – неизбежный результат самого соединения естеств. Но так как проведение единого естества оказывалось совершенно невозможным ввиду фактов Евангелия, свидетельствующих о человеческой природе Христа, то обыкновенно происходило следующее. Когда православные доказывали монофиситам на основании евангельских фактов действительность человеческой природы во Христе, то монофиситы, нисколько не оспаривая самых фактов, старались доказать православным, что делать отсюда какие-нибудь выводы относительно человечества Христа отнюдь нельзя. Дело в том, что они допускали человеческое естество во Христе не как фактор, а как чистую потенцию. Если Христос питался, утомлялся, страдал – это обнаружение человеческой природы. Но, говорили монофиситы, богослов не имеет никакого права сказать, что здесь проявляется человечество, а не божество, ибо в противном случае утверждалось бы разделение естеств. Следовательно, можно предполагать, что и человеческие, по-видимому, действия на самом деле суть проявления божества. Богослов, утверждали монофиситы, может и должен знать два естества, но он не имеет права констатировать человеческое естество. Все дело, следовательно, сводится к тому, что во Христе человеческая $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ есть, но без $\epsilon\upsilon\sigma\iota\nu\alpha\ \epsilon\upsilon\sigma\iota\nu\alpha\ \iota\alpha$, т. е. что во Христе только $\mu\acute{\iota}\alpha\ \epsilon\upsilon\sigma\iota\nu\alpha\ \epsilon\upsilon\sigma\iota\nu\alpha\ \iota\alpha$. Сказать, что эта человеческая $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma\ \epsilon\upsilon\sigma\iota\nu\alpha\ \epsilon\upsilon\sigma\iota\nu\alpha\ \iota\alpha$, для монофиситов было совершенно невозможно. Не признавая, таким образом, что во Христе $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ действует, монофиситы заключали и обратно, т. е. что

и от действий нельзя заключать о сущности, от фактов, показывающих человеческое естество во Христе, заключать к бытию в нем и человеческого естества. Окружное послание Софрония и восстает как раз против подобного воззрения, когда с особенною силою упирает на ту мысль, что сущность может быть познаваема не иначе, как только в её проявлениях и действиях.

Из трех лиц, действовавших в эпоху униональных попыток между православными и монофиситами, каждое имеет свою определенную физиономию.

Самым выдающимся борцом в это время выступает **Софроний** иерусалимский. Несмотря на свою крайнюю осторожность и вытекавшее отсюда многословие, совершенно безразличное, он делает монофелитству несколько ударов столь метких, что все построения противной партии распадаются. Синодика Софрония иерусалимского в истории этого догматического движения имела огромное значение. Она вышла из-под пера человека, понимавшего положение дела. Антиохийский патриарх в это время отсутствовал; два другие – константинопольский и александрийский – были против православного изложения Софрония. Малейшая ошибка со стороны Софрония могла повести к тому, что его обвинили бы в неправославии. Следовательно, он должен был вести дело так, чтобы самая придирчивая критика не могла придраться. Как известно, новелла царя Юстиниана дала тот неблагоприятный для богословия результат, что те сочинения Кирилла александрийского, которые Халкидонским собором не были объявлены образцовыми, вошли в христианскую догматику. Напр., $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{o}\nu\varsigma$ (καθ' $\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{o}\nu\varsigma$) не было уже единственным выражением, но было дополнено чрез $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{o}\nu\varsigma$ $\phi\upsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$. Таким образом, подле точного догмата о двух естествах (соединенных по ипостаси) приходилось считаться (и) с такою формулою, как указанная. Отсюда понятно, что пропуск которой-нибудь из этих формул, столь приятных монофиситам, мог повлечь к обвинению в неправославии. Софроний указал на то, что в каждом естестве есть момент деятельности, и выводил отсюда, что каждое естество в силу своей природы необходимо действует. Таким образом, вопрос об энергиях был поставлен твердо и избегнуты были все опасные пункты учения о двух волях. На догматическом поле против такого противника, как Софроний, Сергей стоять не мог, тем более, что вскоре Софроний был избран на иерусалимскую кафедру. Но во всяком случае, как политик, Сергей вел свое дело превосходно. Послание Софрония не произвело надлежащего действия на западе именно потому, что Сергей умел пользоваться

обстоятельствами и вел свое дело чрезвычайно искусно.

Сергий является с физиономией довольно бесцветной, но все же определенной: малопродуктивный в богословском отношении, приверженец отеческих преданий, он, хотя и казалось, по-видимому, что не принимает участия в движении, тем не менее отлично понимал, к чему он идет. Делая сам шаг к унии с монофиситами, он делал это так искусно, что казалось, будто совсем не Сергий делает это, а другие; на самом же деле он составлял скрытый центр, около которого вращалось все дело унии. Он, по-видимому, держится нейтрального положения; он осторожно умалчивает о своих собственных шагах в начавшемся споре. По его посланию, вопрос об одном действии возник в разговоре императора с Павлом совершенно случайно. Сам Сергий не только не вводит $\mu\acute{\iota}\alpha$ $\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\nu$; $\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\nu$; α , но и не подает вида, что запрещает его. Но нетрудно заметить, что в действительности догматические весы он держит криво. Он предполагает, как несомненное, что единство воли есть то же, что единство действующего. Таким образом, действие, по его мнению, связано не с понятием природы, а с понятием ипостаси. Об одном действии Сергий говорит, что оно упоминается у *некоторых* отцов; два же действия не упоминаются *ни у одного*. Далее, «единое действие» страшно звучит для *некоторых*, а «два действия» соблазняют *многих*. Первое тем неудобно, что вводит *неопытных* в сомнения, в сущности – по мнению Сергия – неосновательные; второе ведет, как к *неизбежному* следствию, к признанию двух волей, что с его точки зрения нечестиво. Это – догматическая сторона дела. Но подле нее есть еще сторона – так сказать – дипломатическая, отношение к Гонорию, как к епископу римскому, и здесь Сергий показал в себе знатока дела. Он понимал, что ему весьма важно привлечь на свою сторону Гонория римского, eo ipso и всех западных епископов. В этом случае в Константинополе умели слепотствовать, там думали, что если под известным определением есть подпись римского епископа, значит вся западная церковь согласна; на деле же было не так. И Сергий на этой почве одержал блистательную победу.

Самую жалкую фигуру среди деятелей этого времени является **Гонорий**, папа римский. Вследствие жалкого состояния просвещения в Риме, Гонорий целую голову стоял по образованию выше своих современников, за что и пользовался от них величайшим уважением. В надгробных речах он был воспет такими хвалами, что можно было думать, будто римская церковь в его лице потеряла вселенское светило не меньшей величины, чем Афанасий. Между тем, Сергию удалось провести его так, что он громогласно возвестил те тонкие логические штрихи и

намеки, которые были в послании Сергия. Но все те указания и выражения, которые делал Сергий в своем послании, оценены были не Гонорием самим, а благодаря тому же Сергию. Как мало было сознательности в его писательстве, видно из отношения римского клира к появлению там $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ 'а, который представлял лишь только выдержки из послания Сергия. Римский клир сильно вооружился против этого документа, представлявшего лишь часть того послания, которое целиком было одобрено папою Гонорием. Дело доходило до таких курьезов, что выводилось лицо, которое будто бы помогало Гонорию составлять послание, что едва ли могло быть. Как мало было сознательности в действиях Гонория и потому прав на руководство в делах восточной церкви, подтверждает и анафема, положенная на него VI вселенским собором. Такой промах со стороны Гонория, конечно, не благоприятен для славы кафедры Петровой.

Ответное послание Гонория к Сергию составляет предмет исследования для католических ученых всех времен и народностей. Кардинал Hergenröther, в своей церковной истории, на двух страницах плотного corpus'a Lexicon-Octavo, перечисляя только важнейшее по этому вопросу, насчитывает до 16 ученых, решающих вопрос против, и до 82, защищающих это послание в сочинениях более или менее специальных ³²². Интерес особенно оживился к 1870 г., когда решался вопрос о папской непогрешимости, и когда было естественно приняться за пересмотр этого послания, ибо оно составляло тернии для исторического признания пап непогрешимыми. Выдающиеся писатели по этому вопросу: за Гонория – итальянец Pennacchi, римский профессор, против Гонория – немец Hefele, еп. роттенбургский, а за ним Ruckgaber.

Результаты исследований оказались таковы. 1) До 14 ученых решили дело самым радикальным способом: они предполагали, что послание Гонория и деяния VI вселенского собора интерполированы. Воззрение безусловно неправильное. Несомненно, что деяния собора были представляемы легатам римским, и если они сверяли переводы и нашли их правильными, то не может быть и речи об измышлении их; а на послание Гонория обращено было внимание еще по поводу дела Максима Исповедника, так что легаты должны были явиться на собор 680–1 г. уже подготовленными к этому вопросу, и если в 680–1 г. возражений от легатов не последовало, то, следовательно, в то время они были совершенно невозможны. Если же предполагать интерполяцию, то необходимо предположить таковую во всех памятниках. Таким образом, приходится не отрицать обвинительные документы, а объяснять их как-

нибудь в целях извинения папы. Вопрос о неподлинности является перержавевшим оружием: как послание, так и акты несомненно подлинны. Чтобы спасти дело папы, ученые, согласясь с тем фактом, что Гонорий был осужден VI вселенским собором, предполагают, что собор допустил здесь *error facti* папу и должно было бы осудить, если бы он действительно говорил то, что ему приписывают, но собор понял его неправильно. 2) Чтобы извинить папу вполне, многие другие говорят, что Гонорий, отправляя послание, как мудрый пастырь, поступил так из расчетов икономии, желая потушить спор в самом начале. Но икономия, надо сказать, была плохая! Дело в том, что когда вопрос был поставлен, нельзя считать его не поставленным. Да и сам Гонорий не отрицает этого; он дает свое решение, становясь на неправую сторону и, мало того, даже осмеивает сторону православную. Но осмеивать тех, которые правы, плохое средство умиротворения. Вывод отсюда тот, что папа действительно заблуждался. 3) Но, говорят третьи, если папа и заблуждался, то все-таки писал не *ex cathedra*. В таком случае, конечно, падение Гонория не будет противоречить ватиканскому догмату. Но возникает вопрос: когда же еще папа мог писать *ex cathedra*, если не в том случае, когда половина церкви обращается к нему за решением вопроса не личного, а догматического? 4) Чувствуя слабость этого объяснения, четвертые пытаются смягчить резкость выражений послания Гонория. Говорят: во втором его послании не содержится таких сильных выражений, как в первом. Но, ведь, и во втором послании он не отказывается от своих прежних мнений; а хорошего в нем только то, что есть цитаты из томоса Льва. Но папа, конечно, никогда не отрицал всего послания Льва, даже тогда, когда писал первое послание. 5) Пятые говорят, что Гонорий принял вопрос в неправильной постановке. То верно, что Сергей поставил вопрос лукаво. Но на что же Гонорий был и папа, если не мог различить, православное или еретическое учение ему предлагают? Почему он не дал ему правильного освещения и затем такового же решения? 6) Положим, говорят защитники Гонория, он допустил выражение еретическое – *epsilon;v̄ θέλῃα*; но он соединял с этим выражением мысль правильную, ибо признавал два естества во Христе. Гонорий не отрицал двух действований во Христе и не отказывался от выражений Льва В. Таким образом, вся вина его в том, что он допустил выражение *epsilon;v̄ θέλῃα*. Но раз признают, что Гонорий из правильных посылок сделал неправильный вывод, – оправдание невозможно: и Сергей и Кир не более еретики, чем папа, потому что всякая ересь есть именно неправильный вывод из каких-либо правильных оснований, и ересь с

ложными еще посылками была бы в истории поистине чудом из чудес.

Приятно встретить и в католической литературе в решении вопроса о православии Гонория взгляд трезвый (Ruckgaber) ³²³. Папа Гонорий не отрекался от томоса Льва В., но и не следовал ему во всей широте; напротив, он хотел его как бы поправить. Он как будто намеренно избегает употребления слова «лицо» и подставляет «conjunctio utriusque naturae», так что читатель с монофиситской тенденцией мог склоняться к признанию только «единой сложной природы». Между тем как Лев В. признает, что Богочеловек-Христос *один*, но одна сторона Его сияет чудесами, а другая подвергается уничтожению, и, таким образом, различает между единою ипостасью и двумя естествами, Гонорий говорит о единстве богочеловеческой жизни во Христе таким образом, что Бог-Слово является носителем всех обнаружений, и божеских, и человеческих, не только как *principium quod* $\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\nu\text{;}\lambda\acute{o}\beta\omicron\tau\alpha\omicron\varsigma$, но и как *principium quo* $\text{-}\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, т. е. божественная ипостась сближается, по Гонорию, с божественною природою. Лишь особенною интерпретациею «ex cathedra», рассматриваемую отдельно, католический ученый спасает свое верование в папскую непогрешимость. Папа непогрешим лишь тогда, когда говорит «ex cathedra»; а во всех таких случаях с его словами непременно соглашается вся вселенская церковь. Но вселенский собор осудил Гонория, ergo Гонорий говорил не ex cathedra.

Гонорий был ученый и считал себя проницательным догматистом. Поэтому, поддерживая свой ученый авторитет, он не ограничился одним бесцветным посланием, как то бывало иногда раньше с римскими первосвященниками; но он не был проницателен в такой мере, чтобы подвергнуть послание Сергия основательной критике. Он еще более раздул различие между двумя волями, обратив их в нравственную противоположность. Правда, от Гонория имеется еще (в отрывках) другое послание, более православное, там встречаются выражения Льва В., как то: «то и другое естество действует»; но и здесь он старается удержать хотя часть того, о чем говорил раньше. Таким образом, защитники Гонория правы в том, что Гонорий – малосознательный и самостоятельный монофелит, но факт остается фактом: он подтвердил послание Сергия и стал в ряды монофелитов.

Таков был вопрос в первой стадии своего развития. Этот вопрос (о двух энергиях во Христе) назрел уже давно и в догматическом и в историческом смысле. Лишь случайная причина – воля Юстиниана I, заставившая богословов заниматься вопросом о трех главах вместо чисто догматического разъяснения учения о богочеловечестве, произвела то, что

монофелитство не явилось еще столетием раньше. Вопрос о трех главах, наполняющий собою большую часть царствования Юстиниана, не дал ничего для разъяснения догмата о соединении двух естеств во Христе; теперь богословие выступило на свой прямой путь и взялось за раскрытие истины, выраженной в халкидонском вероопределении.

Что этот вопрос давно назрел, сделается ясным, если припомнить историю монофиситства. Уже в споре между Севиром и Юлианом вопрос об энергии поставлен был ясно. Севир сближался с православным учением в том, что признавал различие и неслиянность во Христе определений Его божества и человечества, Его свойств, $\text{idiót\eta\text{p}\epsilon\text{silon};\varsigma$. Лишь поставив вопрос: как эти свойства обнаруживаются, можно было выяснить различие между точкою зрения Севира и православною. Севир не отрицал, правда, но ограничивал актуальность этих определений. В этом ограничении и сказывался резерв монофиситства. Эти определения мыслились как силы потенциальные, вечно связанные, простые возможности без своего обнаружения. Признавались *качества* человеческие, но отрицалась человеческая *природа*, из которой – по православному учению – эти качества вытекают как *действия*, от которой они зависят как от своей *причины*. Импульс к этим обнаружениям всегда исходит лишь от божественного Слова, человеческая природа при этом не является фактором. Монофиситы поэтому и не хотели признать во Христе другой, человеческой природы (хотя признавали в Нем человеческие свойства), что томос Льва В. и Халкидонский собор изображают эту природу с сильным моментом актуальности, с постулатом к свойственной ей энергии: «*agit utraque forma quod proprium est*». Подставляя $\text{idiót\eta\varsigma}$ вместо φύσις , они хотели отвлеченным понятием формы заменить живой фактор

324.

Вопрос об одной или двух энергиях выступает в истории ранее, нежели вопрос об одной или двух волях. Это объясняется тем, что последний содержит для человеческой мысли более трудностей, чем первый. Ἐνέργεια есть жизнь вообще; θέλημα (воля) есть жизнь духа (энергия в частности); θέλημα есть результат этой энергии ($\text{\theta\epsilon\text{p}\epsilon\text{silon};\lambda\acute{\eta}\sigma\text{e}\text{p}\epsilon\text{silon};\omega\varsigma$). Воля имеет важное значение в личной жизни человека подле его самосознания. Воля – это «я», обращенное ad extra, тогда как сознание и самосознание – «я», обращенное к внутреннему человеку. Воля, стоя связующим звеном между нашими действиями (множеством) и нашим «я» (единством), должна была представлять для христологии особенные трудности ввиду опасности полного отождествления её с самосознанием, с личностью. Вопрос ставился о том,

чему в Богочеловеке последует воля: природе или ипостаси? Сергей и его единомышленники считали неподлежащим и спору, что воля последует ипостаси, и с точки зрения «εἰς τὸ θελημα», как готового данного, аргументировали против «δύο εἰς ἕνα», делая из них вывод в смысле δύο θεσεις (или δύο εἰς ἕνα).

Графически их метод можно представить так.

Воли во Христе коренятся в едином центре Его богочеловеческого самосознания (α') и в своем различии обнаруживаются лишь настолько, насколько это необходимо при неслитном единении двух естеств (различие при согласии βс). Монофиситствующие утрировали это различие, доводя его до противоречия (продолжая линии до известных пунктов – de, между которыми расстояние было огромное (d противоположно e – противоречит e), с этих концов (от противоречивых волей θεσεις) смотрели по направлению α' и раздвояли этот центр в β' и γ'), – из двух волей заключали к двум волящим самосознающим - лицам.

Если мы проследим все предшествующие попытки уний с монофиситами, то должны будем разделить их на попытки искренние и механические. Искренняя попытка была сделана императором Василиском. Он открыто стал на сторону монофиситов и отменил Халкидонский собор. Но этот опыт стоил ему престола и жизни. Все последующие униональные попытки отличались крайней механичностью: все они направлялись к тому, чтобы заманить монофиситов в лоно православия. Все они сочинены были по одному способу, который заключался в том, что действительную разность воззрений с той и с другой стороны скрывали. Самый знаменитый из этих опытов – это энотикон Зинона. Здесь нет точных догматических формул, ни православных, ни монофиситских, а только богословские красноречивые слова, которые Халкидонскому вероопределению противоположны не были, но монофиситам казались приятными, так как понимались ими как скрытое противоречие IV вселенскому собору. По этой линии двигался император Юстиниан. Чтобы сделать приятное монофиситам, он охотно принимал в догматические определения выражения менее точные, но нравившиеся монофиситам. Рядом с точными определениями для затемнения смысла он ставил менее точные. С точки зрения богословия такие меры были нелогичны. Это значило то же, как если бы современные математики подле (более точных значений для) л, величины (не выражаемой конечным числом знаков), признавали более простое, но менее точное отношение

22:7. Это значило бы порицать работу предшественников (уже давших более точные определения).

Люди, действовавшие при императоре Ираклии, обратили внимание на неясность учения о двух естествах и попытались объяснить два естества в приложении к более частным случаям – воле и действию. Сами они ошиблись, но дали повод высказаться лицам, более одаренным и державшимся православных убеждений. Значение униональной попытки, начатой Ираклием и Сергием, в том и состоит, что она обещала быть не механической. Сергей и его сторонники не скрывали смысла православного учения, а хотели действительно разъяснить его, показать, что в халкидонском учении действительно нет того, что приписывали ему монофиситы: таких двух природ, которые равносильны двум ипостасям (двум волям волящим самосознающим).

Вторая стадия: спор о волях

Пока жив был Софроний иерусалимский, его протест против монофелитства не позволял и Сергию воспользоваться достигнутым согласием с епископом римским. Но в 637 г. (638) Софрония не стало. Антиохийская кафедра была замещена фиктивным патриархом Македонием, проживавшим в Константинополе. Решили подвести официально итог всему, сделанному для унии, и вот в 638 г. явилось «изложение веры» ($\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \lambda\iota\sigma\tau\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\omega\varsigma$) императора Ираклия. Текст этого памятника извлечен из послания Сергия. «Совершенно нечестиво, – говорится в нем, – признавать во Христе двух противоположно хотящих. Если Несторий не осмеливался говорить о двух хотениях, а напротив, указывал на тождество воли, то каким образом возможно для православных признавать во Христе две воли? Нужно строго держаться церковного учения и признавать во Христе воплотившемся только единую волю». С появлением этого произведения вопрос о монофелитстве перешел уже во вторую свою стадию, из спора монэнргистического в спор монофелитский в собственном смысле.

Патриарх Сергий дождался обнародования экфесиса и скончался в последнем месяце 638 года. Немного ранее (12 октября 638 г. sepelitur) скончался и папа Гонорий. Пирр, преемник Сергия, признал экфесис и отослал его к александрийскому патриарху Киру, который принял это произведение с восторгом. Не то произошло на западе. В Риме встретили экфесис с горячим протестом. В это время там происходили споры об избрании папы. Несмотря на давление императорского наместника (экзарха), избран был Северин. 26 мая 640 г. он был признан римским епископом в Константинополе, а 2 августа того же года его уже не было. Преемником Северина был Иоанн IV. Он вступил на папский престол 24 декабря без согласия константинопольского двора. В 641 г. он созвал собор, где решено было послать в Константинополь послание, в котором говорилось, что на авторитет Гонория нечего ссылаться, и настаивалось на уничтожении экфесиса. Престарелый император совершенно отчаялся в умиротворении церкви и даже боялся потерять запад, где в 640 г. имел место следующий факт. В Галлии явился какой-то человек с востока и стал проповедывать монофелитское учение. В Орлеане состоялся собор, на котором это учение было осуждено. Видя запутанность дел в церкви, Ираклий сложил всю вину за экфесис на Сергия. Вскоре он умер 11 февраля 641 г.

После его смерти наступили смуты. Сначала вступил на престол сын Ираклия от первой супруги, Константин, продержался на престоле только 103 дня и, как подозревала то народная молва, был отравлен Мартиною, второю женой Ираклия. Но и сама Мартина, которая начала править от имени своего сына Ираклия II (Ираклоны ³²⁵), вместе с последним пострадала через 6 месяцев после этой смерти. Пирр был низложен и сослан, а на его место вступил Павел. Престол перешел к внуку Ираклия, сыну старшего его сына Константину (Константу). В Риме начали надеяться, что политика Ираклия будет брошена. Папа Феодор, преемник Иоанна IV, стал требовать от Павла уничтожения экфесиса, Но оказалось, что политику Ираклия поддерживали во всей силе и при Константе. Отношения между Римом и Константинополем становились все более и более натянутыми. Павел ясно высказал свои монофелитские убеждения, за что Феодор объявил его низложенным. Между тем в 643 г. на востоке состоялся собор епископов, принявших сторону Рима. Они писали римскому епископу, что давно соединились бы с ним, но надеялись, что смуты уладятся сами собою; теперь же они просят осуждения монофелитства.

В это время самым сильным противником монофелитства был Максим Исповедник. Максим Исповедник оказывается центральной личностью в истории вопроса о волях в Иисусе Христе. К сожалению, не сохранилось точных сведений о его жизни. Существующие греческие его биографии положительно плохи, так как писаны в позднейшее время компиляторами. Что было в источниках фактического, они изменили на собственное красноречие. Даже те факты, которые они возвещают как положительные, вызывают недоверие. Так, например, заверение, что Максим Исповедник удалился в монастырь ввиду расцвета монофелитской ереси, оказывается до того хронологически несостоятельным, что показывает полное непонимание дела. (Сообщается также), что Максим был монахом Хрисопольского монастыря или даже игуменом его. Игуменом едва ли он где был, но действительно был монахом одного малоазийского монастыря. В 615 или 626 году ему пришлось бежать от персидских преследований. Может быть, он был и в константинопольских монастырях, и его келья находилась в (Βέσσαι) ³²⁶, но что это за местность, определить трудно. Вообще, первые годы монашества Максима Исповедника остаются, таким образом, плохо освещенными.

Самыми ценными являются его собственные показания на суде, когда он был 75-летним стариком (родился он в 580 году). Тогда виден был в нем человек, прошедший не одну богословскую школу. В данном случае он

оказывался практическим юристом: он обнаруживал практическое понимание дел во время судопроизводства. Когда, по-видимому, угрожала ему опасность, он чувствовал себя спокойным, в безопасности, ибо чувствовал себя юридически правым, и его предчувствия оправдывались. Лишь только он начинал волноваться, вслед затем и дела оказывались неблагоприятными для него. Нет ничего естественнее, как предположить, что при своем юридическом образовании он занимал выдающееся общественное положение; но руководителем политических дел он не был. Называют его первым секретарем императора. Вообще он состоял на службе при императоре Ираклии и был в близких отношениях к его семейству. Может быть, это была домашняя служба. На суде император Констант относился к нему сдержанно, видя в нем старого слугу своего дома.

Первые годы Максима Исповедника не отмечены ничем по монофелитскому вопросу. Нашествие персов заставило его удалиться в Африку; там могли у него завязаться сношения с латинским западом. Трудно определить, долго ли он был здесь. Во время объявления унии Кира, его в Александрии не было, и против унии ратовал один Софроний. После этого он является около Константинополя и представляет из себя почтенную богословскую силу. Даже Сергей предварительно послал к нему проект экфесиса на рассмотрение. Монашеское ли смирение, или что другое руководило Максимом, но он не отнесся к экфесису с таким неодобрением, как к типосу. Он называет Сергия (в письме к Пирру, бывшему тогда пресвитером и игуменом) вторым Моисеем, видимым органом божественного откровения, смиренно заявляет о своем недостоинстве и некомпетентности. Но в конце концов он высказался так, что Сергей мог хорошо понять, что существенный пункт (μῖα εῖς; ἕν ἑρῦ εἰς; ἰα) представляет немало затруднений. Сергей, однако, не предвидел в Максиме будущего борца.

Когда Ираклий и Сергей сошли со сцены, Максим не имел сношений с Пирром до 645 года, когда встретился и имел с ним **диспут** в Африке. Здесь Максим является защитником дифелитского учения. Этот диспут между экс-патриархом Константинопольским Пирром и св. Максимом происходил в присутствии императорского наместника Григория, человека вполне православного, который в это время готовился отложиться от константинопольского правительства. Ожидание этой политической перемены, вероятно, повлияло на Пирра в том смысле, что он решил сблизиться с православием и сдаться – после довольно слабой защиты – своему во всех отношениях сильнейшему противнику.

Диспут вращался около следующих пунктов. 1) Оба противника признавали качественное различие хотений во Христе (как $\text{id}\acute{\iota}\theta\eta\tau\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\nu\varsigma$, как частные обнаружения). Но Пирр не желал допустить двух волей из опасения, что это двойство расторгнет единение божества и человечества во Христе. Максим ответил, что если две природы не могут расторгнуть единства во Христе, то не могут сделать этого и две воли.

2) Пирр утверждал, что две воли должны предполагать и двух волящих, т. е. две ипостаси. Максим возразил, что если две воли предполагают двух волящих, то и наоборот – два хотящих должны предполагать две воли. Но такая логика, примененная последовательно, ведет или к савеллианству, или к арианству. В Отце, Сыне и Св. Духе есть, по учению церкви, только одна воля. Если из этого заключать, что в них есть и один волящий, то получится савеллианство. Или же: Отец, Сын и Св. Дух, по учению церкви, суть три ипостаси. Должно ли из этого заключать, что в Троице как три хотящих, так и три хотения? Это было бы арианством.

3) Пирр полагал, что две воли подвергают сомнению даже нравственное единство Лица Христа и могут стать между собою в противоречие. Максим на это заметил, что в Лице Христа не может быть противоречий: если бы к этому неизбежно приводила человеческая природа, то это приходилось бы приписать самому Творцу человеческой природы – Богу; а Бог Сам Себе противоречить не может. Если же это противоречие (как это бывает в нас) зависит от греха, то во Христе, как безгрешном природою, это противоречие недопустимо.

4) Далее Пирр начал оспаривать теоретическое основоположение диофелитства: воля следует за природою, а не за ипостасию. Это, по его мнению, невозможно, так как а) воля по самому существу своему подлежит перемене, а природа неизменна; б) если воля следует за природою, то от единства воли должно заключать и к единству природы, а в таком случае нужно и святых признать единосущными Богу, так как их воля едина с волей Божией. Максим на это заметил, что Пирр смешивает объект хотения с самым хотением, или волею, как неотъемлемым свойством человеческой души, человеческой природы. Святые согласуются с Богом в объекте хотения, но не имеют единой воли с Богом. Хотения, в смысле отдельных проявлений, конечно, разнообразны и переменчивы; но это только различные применения (*modi*) одной и той же способности воли, как неотъемлемого (и потому неизменного) свойства человеческой природы. Пирр продолжал возражать: в) что свойственно природе, то необходимо; если же воля во Христе последует Его природе,

то она не будет свободна, и Христос, таким образом, подчинится закону необходимости. Максим заметил, что это – старая песня: еще ариане говорили, что если Бог родил Сына не по воле, то Он подчинен необходимости. Но известно, что отвечали им на этот софизм: Он благ по природе; но значит ли это, что Он подчинен закону необходимости?

5) Пирр после этого выступил с предложением: вместо двух волей признать во Христе единую сложную волю ($\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{o}\nu\ \tau\omicron\mu\iota\kappa\rho\acute{o}\nu$; $\sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\acute{o}\nu\ \tau\omicron\mu\iota\kappa\rho\acute{o}\nu$), подобно тому, как церковь исповедует во Христе единое сложное Лицо – Богочеловека. Максим возразил, что сложная воля метафизически недопустима. Есть три категории предметов: одни имеют бытие для себя ($\upsilon\pi\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$; $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\acute{o}\nu$); другие – бытие в ипостаси ($\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{o}\nu$; $\upsilon\pi\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$; $\lambda\acute{o}\sigma\tau\alpha\tau\alpha$, как, напр., природа); третьи – бытие в природе ($\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{o}\nu$; $\mu\upsilon\phi\upsilon\rho\sigma\iota\lambda\acute{o}\nu$; $\tau\alpha$), к каковой категории относится и воля. Максим допускает возможность сложения только между ипостасями, но не между $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{o}\nu$; $\upsilon\pi\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$; $\lambda\acute{o}\sigma\tau\alpha\tau\alpha$ и $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{o}\nu$; $\mu\upsilon\phi\upsilon\rho\sigma\iota\lambda\acute{o}\nu$; $\tau\alpha$; в противном случае приходилось бы слагать бесконечность с конечностью, смертное с бессмертным, что представляет метафизический сумбур. Если же отцы говорили об общении божеских и человеческих определений (следовательно об общении $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{o}\nu$; $\mu\acute{\upsilon}\tau\omega\nu$), как, напр., славы и уничижения, то допускали это лишь «per antidosin»: это два определения, а общее между ними то, что оба принадлежат одному; и если Пирр желает признания двух за нечто общее, $\k\omicron\mu\iota\kappa\rho\acute{o}\nu$; $\iota\nu\acute{o}\nu$, в этом смысле, то он должен сперва признать две воли во Христе именно за две.

6) Против признания особой человеческой воли во Христе Пирр указал на то, что человечество Христово подчинялось мановению божества. Максим указал, что Давид и Моисей подчинялись мановению Божества; что становиться на эту точку зрения – значило бы разделять Христа надвое. Православное учение состоит в том, что Христос, как Бог, хотел божественного, и как человек, хотел человеческого; что как во всем сущем есть своя $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$, так и в человечестве есть $\omicron\mu\iota\kappa\rho\acute{o}\nu$; $\rho\acute{\eta}$ и $\acute{\alpha}\phi\omicron\mu\iota\kappa\rho\acute{o}\nu$; $\rho\acute{\eta}$ (естественное влечение и естественное стремление к самосохранению), которые проявлялись и во Христе (страх смерти).

7) Предложение Пирра: в интересах церковного мира довольствоваться признанием, что Христос есть истинный Бог и истинный человек, и не упоминать ни о чем другом, Максим отклонил указанием на догматический термин: « $\kappa\alpha\tau\prime\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\mu\iota\kappa\rho\acute{o}\nu$; $\kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\mu\iota\kappa\rho\acute{o}\nu$ », который требует подробного объяснения, а –

8) ссылку на то, что соборы не говорят о двух волях, замечанием, что (а) соборы не говорят и о « $\mu\acute{\iota}\alpha$ $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ $\tau\omicron\mu\iota\kappa\rho\acute{o}\nu$; $\upsilon\pi\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ »

Θεοῦ λόγου σαρκωμένη», и (б) что учение о двух волях содержится *implicite* в учении о сохранении действительных свойств того и другого естества, потому что воля *ὡς* человечеству. Как растение растёт, так разумное волит (θέλει).

9) Пирр предложил допустить во Христе единую волю, волю *γνώμην*; Максим ответил, что этот термин неясен, потому что слово *γνώμη* имеет 28 значений, и что если под *γνώμη* разуметь *τρόπον ζωῆς*, то образ жизни предполагает выбор, а выбор предполагает волю. – 10) Ипостатической воли, как предлагал Пирр, – тоже допустить нельзя: в Боге три ипостаси, следовательно, выходило бы, что в нем и три воли. – 11) Сложная воля недопустима (помимо сказанного ad 5) и потому, что сложное предполагает простое.

Вопрос об энергиях предрешался уже вопросом о волях. Наиболее интереса представляет в этом отношении попытка Пирра доказать, что во Христе едина *ἐνέργεια*, потому что действие Его божества и человечества даёт единый результат, *ἕνατέλεμα*; так удар раскаленного меча производит одно действие. Максим этот аргумент опровергнул замечанием, что а) *ἕνατέλεμα* – *ἕξω τόμῳ*, а когда говорится об энергиях и волях, идет речь о том, что *ἐν τῷ Χριστῷ*. Но б) он не допускал и действительного единства результата: раскаленный меч производит два действия – он и жжет и режет.

Диспут окончился благоприятно для Максима. Пирр, защищаясь деликатно и слабо, изъявил желание вступить в общение с православными, только не в Африке, а в Риме, куда он и отправился и где действительно был принят в общение папою Феодором I.

В Африке шла между тем оживленная церковная деятельность: в Бизацене, Нумидии и проконсульской Африке созывались соборы против монофелитов. Отцы энергично побуждали папу выступить против константинопольского патриарха. Но Пирр носил маску недолго: в 647 г. он прибыл в Равенну и принял здесь опять константинопольскую веру (попытка же Григория кончилась его гибелью). В Риме за это Пирра предали анафеме, и документ об этом подписан не чернилами, а св. кровию из чаши.

Энергии римского папы константинопольский патриарх Павел ответил следующими мерами: а) он сломал престол, на котором совершали богослужение апокрисиарии папы, и запретил им совершать литургию; б) во-вторых, побудил императора издать так называемый

«τύλομικρον;ς περσιλον;ρι τῆς πίστερσιλον;ως», который от ерсилон;кθерсилон;сис'а отличался только тем, что имел характер эдикта, между тем как тот представлял собою догматический трактат. Император заявлял, что ему известны волнения, происходящие в церкви: одни признают единую волю, утверждая, что один и тот же совершает и божеские и человеческие действия; другие признают две воли и два действия; первые исходят из понятия о Христе, как едином по ипостаси, вторые – из понятия о двух естествах, неизменно сохраняющих свои свойства. Ввиду этих пререканий император повелевал, чтобы его подданные не заводили споров друг с другом ни об одной воле, ни о двух: нужно держаться того status quo, которое было в церкви раньше. Виновникам споров объявлялась амнистия, запрещено порицать и осуждать друг друга за прошедшее; но тем, которые станут спорить впредь, эдикт угрожает низложением, отставкою от должностей, конфискациею, телесным наказанием и ссылкой.

Типос, конечно, не мог примирить защитников православия с монофиситами. Над эдиктом смеялись, что он признает И. Христа ἀνερсилон;νέρρητομικρον;ν καὶ ἀθέλητομικρον;ν, ἄνομικρον;upsilon;ν, ἄψομικρον;χомикрон;ν καὶ ἀκίνητομικρον;ν, подобно бездушным идолам. В сравнении с экфесисом типос представляет шаг назад в смысле монофелитства. Сопоставляя учение об одной и двух энергиях во Христе, экфесис возлагает бóльшую ответственность на сторонников последнего учения; в типосе аргументация той и другой стороны воспроизводится действительно объективно и одинаково добросовестно. В экфесисе взамен неприятного δύομικρον; ерсилон;νέρρηерсилон;ια монофелиты вводят ерсилон;ν θέλημα, пожертвовав излюбленным μία ерсилон;νέρρηерсилон;ια; типос отказывается от проведения и этого излюбленного выражения ерсилон;ν θέλημα, довольствуясь тем, чтобы его не оспаривали и не заменяли прямо противоположными – Если сравнить попытки монофелитов с попытками монофиситов, то экфесис сопоставится с ерсилон;γκύκλιομικρον;ν Василиска, а типос – с энотиконом Зинова. Из этого выясняется, что монофиситы вступили в жизнь с большею энергиею, чем монофелиты: те (в ерсилон;γκύκλιομικρον;ν'е) могли мечтать о полной победе над халкидонскою верою, эти прямо начинают уступками. И типос и энотикон хотят достигнуть единения путем умалчивания точных догматических формул; но типос умереннее энотикона: в нем нет той скрытой укоризны Халкидонскому собору, какая читается между строками в эдикте Зинова.

Типос уже не застал в живых папу римского Феодора. Преемником

ему был избран Мартин (13 мая 649 г.), который прежде был константинопольским апокрисиарием. Его избрание состоялось без согласия константинопольского императора. Мартин не принял титоса и собрал **Латеранский собор**, на котором участвовали 105 епископов и который имел 5 секретарей (заседаний) с 5 октября по 31 октября 649 г. Большинство отцов были западные епископы. Из восточных были: Стефан, епископ дорский, уполномоченный от патриарха Софрония, и настоятели греческих монастырей в Риме.

Собрание было открыто речью папы, в которой он изложил ход дел, совершившихся в Константинополе. На втором заседании Стефан дорский просил папу взяться за восстановление православия, которое защищал Софроний. С третьего заседания началось собственно соборное расследование о Сергии, Кире и Павле константинопольском. На четвертом заседании главным образом рассматривалось воззрение Феодора фаранского. В его учении о $\mu\acute{\iota}\alpha\ \epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\ \nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\ \alpha\ \tau\alpha\upsilon\tau\eta\varsigma\ \delta\epsilon\ \rho\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\ \tau\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\ \chi\upsilon\acute{\iota}\tau\eta\varsigma\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \delta\eta\mu\omicron\mu\iota\kappa\omicron\upsilon\ \rho\upsilon\omicron\mu\iota\kappa\omicron\upsilon\ \varsigma\ \omicron\mu\iota\kappa\omicron\upsilon\ \Theta\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\ \acute{\omicron}\varsigma$, папа усматривал аполлинарианство (обыкновенно признаваемое за источник монофелитства) и арианство (если Бог – творец энергии, то это *operatio condita*; а какова энергия, таково и естество; *ergo* Христос есть существо сотворенное); а мнение Феодора, что Христос $\acute{\omicron}\acute{\omicron}\upsilon\kappa\omega\varsigma$ и, так сказать, $\acute{\omicron}\varsigma\omega\mu\acute{\alpha}\tau\omega\varsigma$ прошел из чрева св. Девы, признано докетическим и манихейским. Особенно важно было пятое заседание. Местами из сочинений еретиков было доказано, что вопросы монофелитские ими были уже намечены. Местами из св. отцов доказывалось, что а) $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\ \nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\ \alpha$ есть $\sigma\acute{\upsilon}\nu\delta\omicron\mu\iota\kappa\omicron\upsilon\ \mu\omicron\mu\iota\kappa\omicron\upsilon\ \varsigma$ природы, б) что во Христе и божество и человечество имеет волю, и в) что во Христе и божество и человечество действует. Прочитано затем халкидонское вероопределение с дополнением: «исповедуем как два неслиянные естества одного и Того же, так и две естественные воли божества и человечества, в полное удостоверение, что один и тот же Господь желает и содевает божески и человечески спасение наше». В 20 канонах изложены анафематизмы на монофелитское учение и его вождей.

Папа пытался чрез франкских королей произвести давление на константинопольское правительство, и сам назначил своим легатом на восток Иоанна, епископа филладельфийского, для приведения в исполнение определения Латеранского собора. Но на востоке противление собору последовало прежде всего с той стороны, откуда меньше всего можно было ожидать. Павел фессалоникский, который по традициям своей церкви должен бы был быть проповедником римского влияния, как

vicarius sedis apostolicae, оказался противником собора. Он еще до собора выразался в своей общительной грамоте очень неопределенно и уклонялся от подписи формулы, присланной ему из Рима, а вместо подписи представил свое новое исповедание веры, с некоторыми монофелитскими выражениями. Папа за это изрек на него низложение и анафему.

Между тем над папой собиралась гроза. Еще во время соборных заседаний прибыл в Рим императорский легат Олимпий с поручением захватить Мартина. Но он вступил в дружественные сношения с Мартином и, имея тайные замыслы против Византии, отправился в поход на сарацин, где и погиб от язвы. Дружба с заговорщиком Олимпием много повредила папе. В субботу 15 июня 653 г. в Рим явился новый императорский посланник – Каллиопа. Опасаясь народного возмущения, он воздержался от враждебных действий против папы в воскресенье; но в понедельник у папы произвели обыск, мотивируя его соучастием Мартина с Олимпием. Оружия, которого искали в епископии, конечно, не нашли. Папа, в это время больной, предчувствуя недоброе, решился перейти в Латеранский собор и поставил свою постель пред престолом. Но в полночь Каллиопа явился в храм и арестовал папу, как обвиняемого в том, что он поставлен неканонически и незаконно, – *irregulariter et sine lege*, – что он неправильно учит о св. Деве и посылает деньги сарацинам. Затем он посадил папу на корабль и 19 июня отправил в Константинополь, куда он прибыл 17 сентября. Вечером того же дня он был посажен в тюрьму, где и оставался 93 дня. 20 декабря его потребовали на суд.

Председательствовал какой-то сакелларий, который приказал папе, как обвиняемому, несмотря на его болезнь, стоять. Обвинители начали прямо с политической измены, причем были выставлены и свидетели. Мартин начал: «когда типос был прислан в Рим...», но председатель не дозволил ему говорить о вере и требовал ответа прямо на обвинения в том, что он не удерживал Олимпия от его враждебных замыслов. Мартин отвечал: «вы в Константинополе не могли остановить Валентина; как же я мог удержать Олимпия, у которого было войско и оружие?» Это был такой ответ, что переводчик, осмелившийся передать его в слух толпы, получил за это строгий выговор: Констант обязан был своим престолом именно этому возмущению Валентина. Опасаясь ответов столь же сильных, сакелларий прекратил следствие и отправился с докладом к императору. Получив его ответ, он сделал распоряжение, чтобы с папы сорвали святительские одежды и выставили его на издевательство толпы, которую заставили кричать ему: анафема! Затем посадили его в тюрьму, где обращались с ним крайне жестоко и грубо. Ходатаем за него явился Павел

константинопольский, лежавший при смерти и сетовавший, что бесчеловечное обращение с Мартином будет вменено ему, патриарху, на суде Христовом. Преемником Павла избран был Пирр. От Мартина теперь требовали признания, что в Риме с Пирром обращались жестоко и силою вынудили его отказаться от монофелитства. Но Мартин, конечно, отказался от такого признания. 26 марта 655 года его отправили в Херсон таврический, где он и умер 16 сентября того же года. Еще в (августе) 654 года был избран ему преемник – Евгений I.

Интересен вопрос: верило ли константинопольское правительство в те обвинения, какие возводились на папу? – Вероятно, да. В то смутное время каждый видел в человеке важном общественного деятеля с характером политическим. Сам Пирр был скорее политическим партизаном, чем деятелем церковным. Самые отношения его к Мартину, его раскаяние в монофелитстве и новое обращение к монофелитству объясняются из политических целей. Поэтому подозрительное константинопольское правительство не доверяло политической благонадежности папы, равно как с политической же точки зрения смотрело и на деятельность Максима, за которого принялись вслед за Мартином.

В 655 г. Максим был схвачен и привезен в Константинополь вместе с своим учеником Анастасием ³²⁷, и здесь обвинен в политическом преступлении. Ему ставили в вину, что сарацины взяли Египет, истолковывая в смысле политической измены его дружественные отношения к наместнику Григорию, что он любит только латинян и не любит греков. Относительно последнего пункта Максим согласился, объяснив, что он любит латинян не за их национальность, а за их православие. Затем другое полуполитическое обвинение против Максима было то, что он не признавал императора и первосвященником и даже предавал его анафеме. На вопрос: «Τί ομιλον;υψιλον;ν̄; ομιλον;υψιλον;κ̄ ερσιλον;σ̄τι π̄ας βασιλερσιλον;ύς Χριστιανομιλον;ς κᾱ ιερσιλον;περσιλον;ύς;» (Ergo non est omnis christianus imperator etiam sacerdos?) – Максим ответил решительно: «ομιλον;υψιλον;κ̄ ερσιλον;σ̄τιν» (non est!). Но столь же твердо отверг он и то, будто анафема, которой он предал типос, относилась и к императору: типос, как документ церковный, лежит вне компетенции государственной власти, и составлен не самим императором, а другими лицами, которые и самого государя ввели в заблуждение. Что император не sacerdos, Максим доказывал (между прочим) тем, что на богослужении императоры поминаются (вместе с мирянами, после лиц священного чина). А обвинение в оригенизме Максим отклонил от себя, произнесши на Оригена анафему.

С Максимом во время допросов обращались мягко – в надежде склонить его к примирению: в Константинополе выработывался в это время новый униональный проект, еще ранее намеченный пресвитером Петром. Существенное различие его от типа заключалось в том, что между тем как в типе запрещалось говорить как об одной, так и о двух волях, здесь разрешалось признавать во Христе и одну волю (ипостасную) и две воли (естественные), и одно действие и два действия. Максима всеми средствами старались склонить к принятию этого проекта трех волей во Христе и к примирению, на основании его, с константинопольской церковью. Утверждали, что даже сам папа Евгений I готов был пойти на этот компромисс, а его апокрисиарии вступили в общение с патриархом константинопольским. Максим не согласился на этот компромисс, хотя ему угрожали и анафемой и смертной казнью за упорство; он утверждал, что апокрисиарии превысили свои полномочия. Действительно, когда они возвратились в Рим с посланием Петра, теперь уже патриарха константинопольского, в котором он довольно прикровенно излагал учение о трех волях во Христе, то клир и народ не выпустили папу из церкви, пока он не дал обещания – отвергнуть послание Петра.

Максима между тем сослали в Визию (в Европе фракийской). Сюда явился к нему Феодосий, епископ Кесарии вифинской, и уговаривал войти в соглашение с Константинополем. Но все попытки Феодосия примирить Максима с константинопольским status quo оказались безуспешными; ему удалось, впрочем, возбудить в Максиме надежду на восстановление православия на востоке. Максим охотно обещал свое содействие в этом. Но надежда не исполнилась; Максима в действительности заключили под стражу и держали то в том, то в другом монастыре, пока в Константинополе не приняли окончательного решения по отношению к дифелитам. Составившийся там собор предал его анафеме вместе с Софронием и Мартином. Максим и два его ученика были приговорены к урезанию языка и рук и ссылке в Лазику. Умер Максим 13 августа 662 года.

После этих событий наступило затишье. Рим, пользуясь смутами, начал жизнь своеобразную. Со времени Юстиниана в Риме поставляли епископов с согласия Византии. Теперь же в Риме стали обходиться без этого согласия. Папа Евгений уживался мирно с Константинополем. Преемники его также поддерживали сношения с Византией, и когда Констант задумал перенести свою столицу в Рим, – его там встретили с большим почетом. Констант казнил своего брата, поставленного уже в диакона, по обвинению в политической измене. Византийский народ не

пути истины (*nunquam a via veritatis in qualibet erroris parte defluxa est*), чистота учения которой всегда оставалась неповрежденною. Поэтому и предшественники Агафона, когда константинопольские патриархи вводили новшества, непрестанно (*indesinenter*) защищали православие и обличали заблуждающихся: Сергия, Пирра, Павла и Петра. И теперь папа призывает всех возвратиться к православному учению, содержащему в церкви Петровой, которая не затемнила света своего учения и чужда приращения какого бы то ни было заблуждения, – *quae ejus (Christi)? gratia et praesidio ab omni errore illibata permanet*. Послание отцов собора также наполнено похвалами православию западной церкви. «Свет учения нашей кафелической и апостольской веры, исходя из источника всего света – Христа, чрез князей – апостолов Петра и Павла и их преемников на римской кафедре до Агафона включительно, светит всему миру, и никакой еретический мрак не затемнит его (*nulla haeretici erroris tetra caligine funebratum*)». Затем отцы сознавались, что по неблагоприятным внешним обстоятельствам они не обладают глубокой богословской ученостью, а поэтому просто излагают преданное учение о двух волях и действиях во Христе и осуждают вождей монофелитов: Феодора фаранского, Кира александрийского, и Сергия, Пирра, Павла и Петра константинопольских.

Римские делегаты 10 сентября 680 года прибыли в Константинополь, где с почетом были приняты, и вскоре затем принимали участие в торжественной процессии во Влахернский храм Богородицы. Константинопольским патриархом в то время был уже не Феодор, решительный противник римской церкви, а Георгий, монофелитствующий, но настроенный примирительно. В самый день прибытия делегатов император дал на имя Георгия константинопольского сакру, которою поручал ему созвать митрополитов и епископов на вселенский собор, и известить об этом Макария антиохийского, патриарха титулярного, проживавшего в Константинополе. Александрийская и иерусалимская кафедры в это время вдовствовали (первая с 653, вторая с (638) года), тем не менее, и эти кафедры имели на соборе своих представителей в лице пресвитера Петра, местоблюстителя александрийского престола, и пресвитера (апокрисиария пресвитера Феодора, местоблюстителя иерусалимского престола) Георгия. Таким образом, сверх ожиданий императора, состоялся шестой вселенский собор, имевший 18 заседаний с 7 ноября 680 по 16 сентября 681 года (*επισυνήχθη τῷ σερσιον; κρέτω τomicron;upsilon; θερσιον; ιomicron;upsilon; παλατιomicron;upsilon;, τῷ omicron;upsilon; ἑω λερσιον; γomicron;μένω Τροmicron;ύλλω*, или, как говорит Анастасий Библиотекарь) *in basilica*,

quae Trullus appellatur, intra palatium.

Шестой вселенский собор

7 ноября собор был открыт под председательством императора. Император присутствовал на 1–11 и 18 заседаниях; на 12–17 заседания император, отвлекаемый государственными делами, прислал вместо себя уполномоченных. Число отцов не на всех заседаниях собора было одинаково: в 1-м заседании присутствовало 43 епископа; под 18-м подписались 174, а Феофан доводит их число даже до 289. По левую сторону императора сидели викарии папы, пресвитеры Феодор и Георгий и диакон Иоанн (которые поэтому и подписывались выше патриарха константинопольского), затем делегаты римского собора и апокрисиарий иерусалимский (и еще немногие лица); по правую – сановники и все прочие отцы собора.

Вселенский VI собор замечателен тем, что о давлении государственной власти на отцов его не могло быть и речи. Император заявил, что он созывает собор не ради каких-либо задних политических целей, но единственно для выяснения истины, и эти слова были сказаны совершенно искренно. Как он понимал свое участие в делах собора, это он выразил в своей подписи под соборным $\omicron\mu\iota\sigma\rho\omicron\mu\iota\sigma\rho\varsigma$ ом. Отцы собора подписывались по обычной форме: «определивши подписал – $\omicron\mu\iota\sigma\rho\iota\sigma\alpha\varsigma\ \upsilon\pi\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\omicron\upsilon\psi\alpha$ », а император после всех их подписал: «мы прочли и согласились с этим – $\acute{\alpha}\nu\acute{\epsilon}\gamma\upsilon\omega\mu\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\upsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\upsilon\eta\upsilon\psi\epsilon\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\upsilon\sigma\alpha\mu\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\acute{\iota}\nu\upsilon$ ». Отцам собора была предоставлена полнейшая свобода слова, как православным, так и защитникам монофелитства. Рассуждения велись со всею научною осмотрительностью: каждый шаг был проверяем документально: учения вселенских соборов и патристические места сверялись по лучшим рукописям константинопольской хартофилакии.

Главными защитниками монофелитства явились Макарий антиохийский и его ученик монах Стефан; их поддерживали Петр никомидийский и Соломон кланейский из Галатии; им сочувствовал и патриарх Георгий константинопольский.

Ход деяний собора был намечен ясно и логично. Прежде всего римские послы обратились с речью к императору; указывая на смуты, произведенные монофелитством в церкви, которым безуспешно противодействовали епископы римские, они потребовали у восточных отчета за то нововведение, которое у них явилось 46 лет назад. Макарий антиохийский сказал: «Никаких нововведений нет; мы держимся того же

учения святых отцов и вселенских соборов, которому следовали Сергей, Кир и Гонорий, Павел и Петр». Тогда решили прочесть акты вселенских соборов III, IV и V. Они были прочитаны сполна.

Вообще чтение не вызывало полемических замечаний. С большим оживлением было прочитано знаменитое: «Agit utraque forma» в томосе Льва В. (в актах IV вселенского собора). Папские легаты при этом заметили, что здесь говорится о двух действиях, и пожелали знать, что думает об этом Макарий. Этот заметил, что слов « $\delta\upsilon\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\iota\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon$ » во всяком случае в прочитанном месте нет. – «Итак, ты думаешь, что Лев В. говорит здесь о $\mu\iota\alpha\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon$?» возразили легаты. «Я не употребляю чисел, – ответил Макарий, – а говорю с Дионисием Ареопагитом о $\theta\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\alpha\nu\delta\rho\iota\kappa\eta\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon$. – «А что ты под нею разумеешь?» спросил император. – «Я не определяю этого тоже», сказал Макарий. – Когда началось чтение актов V собора, то скоро заметили, что читается нечто сомнительное. Приступили к освидетельствованию документов, и обнаружили довольно грубый подлог монофелитов: было вставлено послание Мины к Вигилию с учением об $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$; но оказалось, что три quaterniones (тетради), на которых было писано другим почерком это послание, были нумерованные: 4-е quaternio помечено было цифрою α' , 5-е цифрою β' ³²⁹. В VII деянии оказались два подложных послания Вигилия: к Феодоре и Юстиниану, в которых говорилось об одном действии. Легаты сказали, что и этот документ подложный, потому что если бы Вигилий говорил об одном действии, то то же повторили бы отцы собора, которые приняли это послание Вигилия.

Когда были прочитаны деяния всех соборов, то поставлен был вопрос: какое учение заключается в них относительно спорного предмета. Отцы собора не могли признать (как утверждал Макарий), что вселенские соборы учили о едином действовании и единой воле. Тогда Макарий обещал представить патристические доказательства в защиту монофелитства, и представил два свитка; ему позволили представить еще один. Копии с документов были розданы для проверки отцам собора, а подлинные запечатаны и положены в архив. Римские легаты представили свидетельства в защиту дифелитства. Георгий, константинопольский, заявил о своей согласии с изложенным в посланиях Агафона и 125 западных отцов учением. Напротив, Макарий антиохийский наотрез отказался признать дифелитство.

Самым важным монофелитским документом на соборе было исповедание веры Макария. В нем он особенно ударял на то, что во Христе

два естества сохранялись неизменно; но Бог-Слово ничего не совершал ни божеского, как Бог, ни человеческого, как человек: $\omicron\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$, $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\Theta\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; ν $\tau\grave{\alpha}$ $\theta\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; $\tilde{\iota}\alpha$, $\omicron\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; δ' $\alpha\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; $\tilde{\nu}$ $\kappa\alpha\tau'$ $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\lambda\omicron\upsilon\sigma$; ν $\tau\grave{\alpha}$ $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\lambda\iota\nu\alpha$ », – а производил некоторое новое «богомужное» и всецело животворящее действие. Все наше спасение Он совершил Сам, хотя и через все наше естество: дух, душу и тело, ибо невозможно, чтобы в одном и том же И. Христе были одновременно два хотения или взаимно противоположные, или хотя бы подобные. Плоть Его никогда не производила своего естественного движения отдельно и по собственному стремлению, но только тогда и так, когда и как хотел Бог-Слово. Патристические цитаты (Макария) говорили частью о единстве хотения Бога-Слова с Богом-Отцом, частью об ипостасном единстве Богочеловека; места, из которых следовало заключать о естественном человеческом хотении во Христе, были пропущены Макарием. Чтобы судить о характере этой патристической аргументации, достаточно указать на то, как Макарий пользуется выражением св. Кирилла александрийского (из толкования на ев. Иоанна): «Христос чрез оба проявил единую сродную энергию – $\mu\acute{\iota}\alpha\nu$ $\sigma\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; $\gamma\upsilon\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; $\nu\tilde{\eta}$ $\delta\grave{\iota}$ $\acute{\alpha}\mu\phi\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma$; $\tilde{\iota}\nu$ $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; $\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; $\iota\alpha\nu$ »; поэтому Он – $\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma$; $\mu\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma$; $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; $\rho\eta\tilde{\eta}\varsigma$ с Богом-Отцом. Эти слова значат по контексту, что Христос, хотя и вочеловечился (следовательно, в двух естествах), но производил те же действия, как и Бог-Отец (бесплотный); следовательно, это место говорит только о единосущии Сына с Отцом по Божеству. Макарий же понимал его о единстве действия в двух естествах. При рассмотрении патристических мест выяснилось, что Макарий признавал во Христе естество первого человека до грехопадения, но в этот момент не признавал естественного хотения и в Адаме.

Рассмотрение мест, указанных как Макарием, так и легатами, кончилось низложением Макария. Со стороны представителей государственной власти было заявлено желание, чтобы отцы собора дали Макарию время на размышление, – с надеждою на восстановление его по обращении. Но собор не надеялся на искреннее обращение Макария и поэтому избрал на место его Феофана. Но после собора Макарий с учеником Стефаном отправился в Рим для объяснения с папою.

Покончив с догматическим вопросом, отцы собора приступили к рассуждениям о прежних епископах. Софроний был признан вполне православным; Сергей, Феодор фаранский, Кир, Пирр, Павел и Петр преданы анафеме. Но к этому ряду по достоинству отцы причислили и Гонория римского (13 заседание 28 марта 681 г.), и его писания, в

подлинности которых убедились и сами легаты, как и произведения Сергия и Кира, признаны вполне чуждыми апостольским догматам и учению св. отцов и соборов и согласными с учениями еретиков. Римские легаты безмолвно выслушали и подписали анафему на Гонория. Нужно думать, что папа дал им на этот счет секретную инструкцию; ибо хотя в посланиях с запада и стояли традиционные фразы о неизменном православии римских первосвященников, но, конечно, заранее видели, что дело Гонория нечисто и без анафемы на него не кончится.

Таков основной ход дел на соборе. В этот главный поток вплетаются некоторые эпизоды. 1) Первый эпизод имел место 7 марта 681 г. на 8 заседании. Феодор, епископ мелисинский, при подаче суждений о послании папы Агафона заявил о себе, что он $\chi\omega\rho\iota\kappa\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\varsigma$ (человек простой, деревенский) и говорить хорошо не умеет, и просил позволения письменно подать свое мнение. Он исповедывал, что во Христе одна ипостась и два естества, а что касается воли, то этот вопрос не был решен у отцов, и решать его не следует, чтобы не выходить за пределы вечные, положенные отцами; поэтому никого пусть не подвергают осуждению из-за этого вопроса, кроме осужденных уже еретиков. Таким образом, мелитинский епископ становился на точку зрения типоса. Но вскоре выяснилось, что он просто служил ширмой для других лиц, стоявших за ним, Петра никомидийского и Соломона кланейского, которые, впрочем, по обнаружении дела, подали православные изложения.

2) 9 августа 681 г. (16 заседание) выступил с предложением среднего пути, который должен был удовлетворять всех и привести к миру, пресвитер анамийский (Сирия II) Константин. Сам не особенно сильный в богословии, он положился на компетенцию Макария антиохийского, от которого слышал, что во Христе одна воля. Константин написал какое-то сирийское изложение веры, в котором высказал, «что дал ему Бог», и просил перевести это изложение на греческий язык. Но так как он сам все же говорил и по-гречески, то отцы собора предложили ему объясниться словесно.

Воззрение Константина состояло в следующем. а) Он, согласно с Халкидонским собором, исповедует во Христе одну ипостась и два естества, б) Признаваясь прямо, что $\mu\iota\alpha\ \upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu\ ;\ \lambda\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ ему непонятна, он уясняет себе этот термин тем, что признает в Боге-Слове одну волю, одну и после воплощения, ибо Отец, Сын и Св. Дух – одна воля. в) В двух естествах он признает и два свойства, и если действие есть то же, что свойство, то согласен признать и два действия во Христе, – Так как в пункте (б) скрывалось внутреннее противоречие – Константин α) «волю»

рассматривал, как показатель ипостаси; β) но признавая во Христе с единою ипостасью Бога-Слова и единую волю, это единство воли в то же время мотивировал тем, что в Св. Троице одно существо естество, – то отцы собора спросили: единая воля во Христе принадлежит Его божескому естеству, или человеческому? – г) «Божеству», ответил Константин. – А человеческое естество Христа имело волю или нет? – д) «Да, оно имело от чрева матери и до креста естественную волю, но эту естественную волю я признаю свойством». – Как так «до креста?» а разве после креста Христос оставил человеческое естество? – е) «При Нем не осталось человеческой воли, а осталась она с плотию и кровию, потому что Он не имеет нужды ни есть, ни пить, ни спать, ни ходить». – Так как Константин признавал во Христе одну ипостасную волю (б) и одну естественную (д), то его пригласили объяснить, каким образом во Христе все-таки одна воля. Константин ответил, что ж) «естественную волю Христос оставил и совлек с Себя вместе с плотию и кровию». Выяснилось, таким образом, что Константин крайне смутно и неправильно понимает самое единение двух естеств во Христе. Собор предал Константина анафеме, как нового Аполлинария и манихея.

Константин в отличие от других монофелитов готов был признать во Христе два действия; но в учении о воле стоял на шаткой почве различия между « $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ $\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu$; $\sigma\tau\alpha\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ » и « $\theta\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ $\psi\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu$; $\sigma\iota\kappa\acute{\eta}$ », и естественно запутался, рассматривая волю и как показатель ипостаси, и как показатель естества как свойство. Но в его воззрении заметно проступают особенности человека, мыслящего по-сирски и не совсем хорошо усвоившего греческий язык. Понятие « $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ » сирийцы передают словом ܕܝܘܢܐ $kj\acute{o}n\hat{o}$; для понятия « $\rho\acute{o}\sigma\omega\lambda\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu$; ν – $\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu$; $\lambda\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ » у них есть два термина, – иностранное ܦܪܫܘܬܐ $pars\hat{o}r\hat{o}$ $\rho\acute{o}\sigma\omega\lambda\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu$; ν , и сирий ܩܢܘܡܐ $qn\hat{u}m\hat{o}$. Это последнее превосходно выражает момент самосознания личности, и обыкновенно заменяет местоимения: сам, себя (он сказал себе ܠܐܩܢܘܡܐ $la-qn\hat{u}me-h$; энергичное « $sibimet ipsi$ » у Афраата выражено ܕܢܦܫܐ $d-naf\check{s}e-h$ $\tau\eta$ $\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu$; $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu$; ι $\psi\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu$; $\chi\eta\varsigma$ $\alpha\upsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\mu\iota\kappa\omicron\nu$; $\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu$; η); но вместе с тем его содержание становится очень широким, неопределенно общим, как самое понятие «я». И Константин пришел к мысли – уяснить для себя это понятие на частном психическом факте, как «воля». – От понятия « $\acute{\iota}\delta\iota\acute{o}\tau\eta\varsigma$ » природный сириец весьма легко переходит к понятию « $\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu$; $\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu$; α » уже потому, что первое («свойство, качество») в сирийской речи весьма часто передается словом ܡܒܕܘܢܐ $ma'bd\hat{o}n\hat{u}t\hat{o}$, которое происходит от глагола ܒܕܘܢ $bd\hat{o}$ значит собственно $\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu$; $\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\nu$; α . Самое странное в воззрении

Константина – это мысль, что Христос по воскресении сложил с Себя естественную человеческую волю. Но этим заблуждением Константин подчеркивал обычный недочет в тогдашней богословской и полемической литературе: манеру – истинное и человеческое естество во Христе доказывать ссылками на обнаружения Его человеческого *тела* и оставлять без должного раскрытия проявления Его человеческой разумной *души*. Так как обнаружения телесного организма во Христе имели место во время земной жизни, то при представлении о прославленном состоянии человечества во Христе Константин остался без руководства.

3) Третий защитник монофелитства был полоумный престарелый пресвитер и монах Полихроний, смущавший многих простецов своим решительным монофелитством и рассказами о сверхъестественных видениях светлых и грозных мужей, повелевавших ему отстаивать эту «старую веру» против «выдумываемой новой» (дифелитства). Епископ Дометий прусиадский обратил внимание отцов собора на соблазн, производимый рассказами Полихрония, и собор 26 апреля 681 г (15 заседание) допросил Полихрония. Он и собору рассказал о бывшем ему «под палящим солнцем» (в 1 час дня) видении, о том, что грозный муж, блистающий, сказал ему: «кто не исповедует одной воли и богомужного действия, тот не христианин». А в доказательство правоты этого монофелитского исповедания Полихроний предлагал совершить чудо: положив собственноручную запись этого исповедания на мертвого, воскресить его. Так как Полихроний сам шел на такой опыт, который должен был сделать окончательно безвредным его влияние на простой народ, то собор и позволил ему приступить к совершению чуда для удостоверения христоролюбивого народа в том, как «Бог покажет истину». На обширном среднем дворе бань Зевксиппа на посеребренных погребальных носилках поставлен был мертвец. В присутствии собора, сановников и великого множества народа Полихроний положил свое исповедание веры на мертвого и от времени до времени что-то шептал ему на ухо. Прошло несколько часов. Наконец, сам Полихроний сказал: «я не могу воскресить мертвого». Народ тотчас же прокричал «новому Симону-магу» анафему. Несмотря на увещания отцов собора оставить монофелитство, Полихроний остался непреклонным, и собор лишил его священства и предал анафеме.

Деятельность VI вселенского собора закончилась 18-м заседанием 16 сентября, на котором в присутствии императора было прочитано и им подписано определение ($\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\acute{\rho}\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\varsigma$) собора, подписанное всеми отцами собора, провозглашена анафема на осужденных еретиков, и

сказано императору приветственное слово (λόγος; σφωνητικός). Анафема произнесена на Феодора, Сергия, Гонория, Пирра, Павла, Кира, Петра, Макария, Стефана и Полихрония. В писаниях константинопольских патриархов (преемников Петра): Фомы, Иоанна и Константина не оказалось ничего неправославного, и их имена были внесены в диптихи. В своем *όμιση; ρόμιση; ς'ε*, по примеру Халкидонского собора, отцы повторили символы никейский и константинопольский и существенную часть халкидонского вероопределения, дополнив текст его в двух местах вставками из определений V вселенского собора ³³⁰, и сами изложили православное учение о двух волях и двух действиях во Христе в таких словах:

Καὶ δύομιση; φυση; σικὰς
 θεση; λήση; ις ἥτομη; ι
 θεση; λήματα ἔψη; ν αψη; τῶ, καὶ
 δύομιση; φυση; σικὰς
 εψη; νψη; ρψη; ίας ἀδιαρέτως,
 ἀτρέπτως, ἀμψη; ρίστως, ἀψη; γχύτως,
 κατὰ τὴν τῶν ἁγίων πατέρων δίδασκαλίαν
 ὡσαύτως κηρύττομη; μψη; ν· καὶ
 δύομιση; μψη; ν φυση; σικὰ
 θεση; λήματα ομη; ψη; χ
 ψη; λψη; ναντία, μὴ
 γένομη; ιτομη;, καθὼς ομη; ι
 ἀψη; βψη; ἴς εψη; φησαν
 αψη; τικομη; ί, ἀλλ'
 εψη; πόμψη; νομη; ν τομη;
 ἄνθρωπινομη; ν
 αψη; τομη; ψη; ἤθημα, καὶ μὴ
 ἄντιπτομη; ν, ἢ ἀντιπαλαῖομη; ν,
 μάλλομη; ν μψη; ν ομη; ψη; ν
 καὶ
 ψη; πομη; τασόμψη; νομη; ν
 τῶ θεση; ίψ αψη; τομη; ψη; καὶ
 πανσθη; νψη; ἱ θεση; λήματι.

Проповедуем, также, по учению св. отцов, что в Нем и две естественные воли или хотения, и два естественные действия нераздельно, неизменно, неразлучно, неслиянно. И два естественные хотения не противоположны (одно другому), как говорили нечестивые еретики – да не будет! – но Его человеческое хотение не противоречит (не стоит в противоположности *фактически*) и не противоборствует (не противится *преднамеренно*), а следует или – лучше сказать – подчиняется Его божественному и всемогущему хотению.

Из событий, сопровождавших VI вселенский собор, имеют интерес а) принятие анафемы на Гонория римскими папами, и б) попытка восстановления монофелитства при Филиппике.

а) В послании собора к Агафону осуждение Гонория поставлено возможно мягко для римской щекотливости: «κατὰ τὴν τομη; ἴς

двумя факторами объясняется эфемерное торжество монофелитства при Филиппике Вардане. Когда в 711 году династия ираклидов в лице Юстиниана II Ринотмита (сына Константина) была окончательно свержена, на престол вступил питомец Стефана (ученика Макария антиохийского) Филиппик Вардан, на которого монофелиты давно возлагали надежды (некий $\psi\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\delta\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\alpha\beta\beta\acute{\alpha}\varsigma$, затворник в монастыре $\tau\acute{\omicron}\nu\ \text{Καλλιστράτου}\omicron\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon$, не позже 695 г. предрекал Филиппику долгое и благоденственное царствование – под условием восстановления монофелитства, и взял с него клятву в этом смысле). Новый император в 712 году собрал собор (на нем участвовали Иоанн константинопольский и Герман кизикский), который формально восстановил монофелитство и предал анафеме VI вселенский собор. Но в следующем 713 году Филиппик был свержен с престола, и лжесобор 712 г., не признанный в Риме, не имел убежденных приверженцев и на востоке: сам Иоанн писал в Рим, что собор только $\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\iota\kappa\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\mu\iota\kappa\omega\tilde{\varsigma}$ уступил императору. А Герман, бывший кизикский, с 715 г. преемник Иоанна на константинопольской кафедре, на константинопольском соборе 715 или 716 г. восстановил православие и предал анафеме монофелитов.

Марониты

(Судьба монофелитства в последующее время находится в связи с историей секты маронитов). Существование её (однако) загадочно ³³¹.

Твердый пункт для истории маронитов находится в известиях историка крестовых походов Вильгельма тирского: под 1182 г. у него замечено, что патриарх маронитов соединился с святою церковью, обратившись к антиохийскому (латинскому) патриарху Аймериху. Таким образом, 500 лет существовала церковь маронитов, как еретическая. Название свое она получила, по Вильгельму, от некоего патриарха Марона. Но во всяком случае о существовании её знали и раннейшие писатели. Напр., Евтихий, патриарх александрийский (X в.), знает маронитов, как еретиков-монофелитов. Но самое раннее известие о них находится в творениях Иоанна Дамаскина. В сочинении «о трисвятом» у него есть выразительное место: «мы впадем в маронитство, если приложим распятие к трисвятому». Затем, в сочинении пресвитера Тимофея, который написал краткие сведения об еретиках и жил до VI вселенского собора, есть заметка (представляющая позднейшую вставку), что марониты отвергали IV и V вселенские соборы, прилагали распятие к трисвятому и исповедывали одну волю и одно действие. Первое сообщение, что марониты отвергали IV и V соборы, загадочно; второе несомненно заимствовано у Дамаскина.

Возникает вопрос: кто такой был Марон и что за монастырь его?

Евтихий в своей истории рассказывает, что в Сирии во времена императора Маврикия был уважаемый монах Марон, который проповедывал две природы во Христе и одну волю и одно действие. Когда он умер, то жители города Хама (Hamâh) построили монастырь, называвшийся монастырем Марона, и остались верными Марону (Assemani, Bibl. or. I, p. 498).

Затем, в предисловии к изложению веры маронитского патриарха Иоанна Марона (р. 503) говорится, что он, патриарх, вынужденный обстоятельствами к переселению из Антиохии, прибыл в монастырь, лежащий в области города Апамии, на берегу реки 'זקז ך ך ך Nahg-Ṭa'cî 'Or. Предисловие это сирийское. В сирийском же заглавии этого изложения веры (р. 513) этот монастырь называется монастырем святого и богоносного Марона. В арабском переводе его утверждается, что этот монастырь находится в стране Хамаской и Хомской. Здесь Иоанн составил свое вероизложение и послал в гору Ливанскую; поэтому последователи

его получили название маронитов, а сам Иоанн – имя Марона. В маронитском сказании об Иоанне говорится, что, когда монастырь Марона был разрушен войсками греческого императора, то патриарх построил другой монастырь в пределах Альбатрунских, к востоку от крепости Кафархай, где и умер 9 февраля. Таким образом, показания собственных источников маронитов утверждают, что Марон – это Иоанн (Юхан), и что он был их патриархом. Самый монастырь, им построенный, он назвал монастырем св. Марона в честь прежнего, и сюда была перенесена глава Марона (р. 505).

О каких монастырях идет речь? Центр современного маронитства определяется Канобием, греч. Κοινόβιον – монастырь св. Богородицы, который служит местом пребывания маронитского патриарха в летние месяцы. Где теперь живут марониты, тоже представляется ясно: в горах Ливана, а прежде жили несколько севернее. Является вопрос: монастырь Марона тождествен ли с построенным патриархом? По-видимому, существовал некогда еще какой-то монастырь Марона (кроме построенного патриархом), от которого не осталось и следов.

Предполагается, что в царствование Маврикия жил некто Марон, проповедывавший монофелитское учение. Но сами марониты не хотят слушать этого, говоря, что Марон был подвижник. У Феодорита кирского в его истории сирийского монашества упоминается св. Марон, уже умерший, когда была писана история. В честь ли его основан этот монастырь, это вопрос большой. Сирийское имя «Марон» есть уменьшительное от «мар» – Господь, господин, как греческое Κύριλλος – от κύριος. Имя это должно было быть очень любимым в древней Сирии; возможно, что подвижников Маронов было и несколько.

В документах, связанных с собором 536 г. против патриарха Анфима, в числе участников собора есть подпись: «Павел, милостию Божиею диакон и апокрисиарий обители бл. Марона, начальствующей (τῆς ἐπισκοπῆς ἀρχοῦς) над монастырями второй Сирии», подписывается за себя и за всех вышеназванных архимандритов и монахов (Mansi, VIII, 890DE, ср. 882D). В одном документе из истории монофиситства времени Юстина I, 518–9 г., упоминается некий Александр, «пресвитер и архимандрит монастыря бл. Марона», в качестве представителя от монашеских общин Апами (1130A, 1135A). Это свидетельствует, что монастырь Марона имел среди других монастырей своей местности первенствующее (ἐπισκοπῆς ἀρχοῦς) значение, подобно отношению Далматиева монастыря к другим

константинопольским. Указанные документы подтверждают предположение, что обитель бл. Марона была во второй Сирии.

Отсюда ли действительно ведут свое начало марониты? Сирийские рукописи дают основание заключать, что монастырь Марона лежал около города Апамии близ местечка Арманаз. Таким образом, точны ли наши сведения, что он находился в пределах Хама? Евтихий александрийский жил в позднейшую пору, когда Апатия была в развалинах, и возможно, что он отождествил Апатию с Хама. (Но и) на сведения самих маронитов полагаться нельзя.

Почему марониты могли оказаться центром движения против монофиситов, трудно сказать. В церковной истории сирийского патриарха Бар-Эврайи есть известие, что при императоре Ираклии враждовали против монофиситов монахи Марона и население Эмесы. Монахи Марона, не особенно просвещенные, сохраняли лишь антагонизм против монофиситов. По Бар-Эврайе, эти монахи были на стороне Ираклия. Пользуясь благодеяниями греческого императора, эти монахи могли принять ересь Ираклия, и среди них могли явиться эпигоны монофелитов, как Константин пресвитер апамийский (Константин был из Апамии, следовательно – это место было густо населено монофелитами). В эпоху VI вселенского собора всем простецам воззрения Ираклия казались древним учением, и, таким образом, марониты могли образовать центр против монофиситов и (вместе) не принять учения VI вселенского собора.

Во время крестовых походов марониты вошли в общение с римскою церковью. Приобретши себе маронитское общество, Рим назначил инквизицию рыть в его прошлом и уничтожать все лишнее. У маронитов все оказалось для римлян лишним. Поэтому маронитам пришлось лгать, что они никогда не были монофелитами. Для доказательства этого нужно было создать личность патриарха антиохийского Марона, от которого будто они ведут происхождение. Житие этого Марона носит следы позднейшего происхождения, оно написано каршунским письмом (арабская речь сирийскими буквами). Это, очевидно, произошло в то переходное время, когда сирийцы выучились по-арабски и позабыли сирийский язык, воспоминание о котором сохранилось только в виде письма сирийскими буквами.

Второстепенные данные жития Марона не возбуждают доверия. Представляют они дело таким образом. Некто Иоанн, подвизавшийся в монастыре Марона, родом сириец, обратил на себя внимание своей благочестивой жизнью и богословскими знаниями и был возведен в сан

епископа вотрисского, а затем он после смерти Феофана был перемещен на антиохийскую кафедру. Утверждение в сане легенда связывает с именем папы Гонория, хотя таковым в то время мог быть только Сергей (687–701). Затем, Иоанн принужден был удалиться из Антиохии, под давлением греков, и перейти в Ливанские горы.

Отношение к этой легенде существует двоякое. Одни склонны думать, что Марона вовсе не существовало и что легенда позднейшего происхождения (XIII века); другие, что имя и существование Марона нужно удерживать, как деятеля исторического, с неправославными воззрениями. Если взвесить данные, то в деталях легенда, действительно, недостоверна. Но трудно допустить, чтобы легенда была исключительно только плодом фантазии. Почему же, в таком случае, основателя маронитской секты легенда назвала Иоанном, а не (просто) Мароном, если была (здесь в действительности) только *tabula rasa*? Какой-то Иоанн Марон, (очевидно), твердо держался в предании. Был ли он епископом вотрисским – дело сомнительное. Но несомненно, что он не был патриархом антиохийским, как преемник Феофана.

Дело в том, что после покорения Антиохии арабами, там существовали патриархи двоякого рода: титулярные и фактические. Точкой отправления для окончательного установления маронитского предания должно служить известие хроники Феофана, что 6 февраля 743 г. (а. Д. 6234) умер халиф Гишам, преемник Омара (с 9 февраля 720 г.). Этот халиф первый позволил заместить кафедру, вдовствовавшую 40 лет. У него был один сирийский монах Стефан, человек незначительного образования, но благочестивой жизни. Гишам и предложил его, как кандидата на антиохийскую патриаршую кафедру; христиане антиохийские согласились. К сожалению, Феофан не сообщает, сколько времени правил Стефан. В 6236 году, по смерти Стефана, был избран Феофилакт, эдесский пресвитер. А в 6242–751 г., 29 июля, скончался и Феофилакт. Все это не представляло бы неудобств, если бы этот халиф, подобно всем халифам восточным, царствовал недолго; но он был долговечным. На какой год падает замещение антиохийской кафедры, мы не знаем. Если предположить, что она была замещена около 740 года, то вдовство её началось с 700 года; а если это было вскоре после 720 года, то она вдовствовала с 681 года. Можно легко себе представить, какое положение вещей было создано на востоке этими событиями. Антиохийская кафедра вдовствовала; заместить ее не позволяла гражданская власть; между тем христиане существовали, значит была и потребность в епископе. Потому было вполне естественным, если в каком-либо монастыре у братии явилась

мысль завести патриарха негласно. Выбор мог пасть на кого-либо из братии, напр., Марона. Конечно, все это делалось в величайшей тайне, потому что за это угрожала опасность поплатиться головами; тем не менее подобный патриарх мог существовать. Какой оборот дела приняли в Константинополе, до этого дела не было сирийцам. Сами себя они считали вполне православными, так как они твердо держались веры Гонория римского, Сергия константинопольского, Кира александрийского и др. Вот каким образом могло случиться, что папа Гонорий был замешан в эту легенду. Итак, марониты могли быть несознательно монофелитами.

Восточные, поставленные в затруднительное положение, задумали тайно иметь у себя патриарха. Прошло несколько поколений, и по воле халифа им дозволено было завести у себя епископа, но уже гласно, притом гражданская власть, вместе с дозволением, могла указать определенную личность, именно Стефана. Естественно тогда, что народ с радостью согласился на предложение, а марониты принуждены были удалиться в Ливанские горы.

III. Иконоборческий спор

Мотивы иконоборческого движения

Вопрос о почитании св. икон переводит нас в такую область (практической церковной жизни), в которой до сих пор вращалась обыкновенно богословская мысль запада, тогда как греческий восток занимался более отвлеченными догматическими вопросами о Св. Троице и воплощении. Этот факт до известной степени объясняется тем, что иконоборческое движение скорее навязано было извне, чем возникло в недрах самой церкви.

История иконоборчества имеет свои специальные трудности. а) Императоры иконоборцы были лица несомненно политически даровитые: их счастливая борьба с внешними врагами и некоторые законодательные меры (напр., $\epsilon\rho\upsilon\kappa\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\iota$, законы о браке и др.) вызывают к себе сочувствие гражданских историков. Но эта именно даровитость и не позволяет объяснить и самого их иконоборчества из причин мелочных или чисто субъективных (безотчетная «мусульманская» ненависть к иконам и т. п.). б) Нельзя представлять иконоборство и в красках преувеличенно мрачных, как явление, не имеющее для себя никаких извинений. Это требование обычной исторической справедливости в данном случае имеет особенное применение в виду того, что

аа) исторические наши источники по этому вопросу принадлежат перу иконопочитателей. Иконоборство от предшествующих еретических смут отличается тем, что вопрос, о котором шла речь в данном случае, был понятен всем, тогда как предшествующие вопросы о Троице и воплощении были выше понимания масс простого народа. Поэтому преследование, напр., православных дифелитов затрагивало почти исключительно богословов, единицы, – иконоборчество же не могло не затронуть и масс народа. Предшествующие преследования на православных являли только *исповедников*. Но суд над св. Мартином, Максимом, Анастасиями, показывает, в какие формы начинает облекаться византийское преследование за религиозные убеждения. Иконоборцы подняли кровавое гонение на иконопочитателей, явились *мученики*. Пролитая императорами-иконаборцами кровь и была главною причиною, по которой хронографы-иконпочитатели вообще оказались не в состоянии объективно оценить даже политическую деятельность этих императоров и изобразили их, как зверских гонителей, в красках исключительно темных;

бб) что собор 754 года, на котором присутствовало 338 епископов, т.

е. почти весь епископат византийской империи, осудил чествование св. икон. Нельзя думать, что над членами этого собора употреблено было такое же насилие, как на разбойничьем соборе 449 года. Если бы иконоборство ни под каким углом зрения не представлялось относительно чистым, то поступок этих 338 епископов не имел бы извинения и ложился бы слишком черным пятном на восточную церковь того времени. Вернее всего, отцы этого собора действовали по известному убеждению в правоте иконоборства, что могло быть. Дается одно объяснение этого: в иконоборстве «сатана явился в образе ангела света», почему и могли принимать иконоборство за учение правое.

Задача истории в отношении к иконоборству – указать А) политические и Б) церковные мотивы, которые хотя несколько объясняли бы это движение.

А) Чем руководствовался Лев Исавриец с преемниками в борьбе против икон?

1) Её нельзя объяснять исключительно – а) ни вандальскою грубостью этих императоров-полуварваров, лишенных образования. Сведения о том, что иконоборцы гнали просвещение, неточны. Если они жгли святоотеческие книги, то это была иконоборческая борьба с книгами не иконоборческого направления, а не с книгами вообще. Школы, несомненно, не были закрыты и при иконоборцах (напр., при Константине). Иконоборцы считали себя проводниками, носителями просвещения, а своих противников – обскурантами. Рассказ Кедрина и Зонары о сожжении Львом Исаврийцем константинопольской школы вместе с учителями и 36000 книг в её библиотеке неизвестен современникам иконоборцев, патриарху Никифору и Феофану.

б) Ни обязательством уничтожить иконы, которое будто бы дал Лев Исавриец еврею-волхву, предсказавшему ему царство: гонение на иудеев (принуждение их к крещению) в 722 г. говорит ясно, склонен ли был Лев к каким бы то ни было обязательствам евреям. Притом, здесь является хронологическое противоречие: Лев, по этому рассказу, представляется встретившимся с этим евреем-волхвом именно в то время, когда он уже царствовал.

в) Ни увлечением мусульманским примером. Подражание и увлечение мусульманским примером было бы очень плохую политическую программу со стороны государя, насущною задачею которого была оборона своего государства от нападения мусульманских халифов. Хотя иконопочитатели называли иконоборцев *σαρακηνόφρομιτρον;versilon;ς*, это название не указывает на склонность

последних к мусульманским воззрениям. Подобное название было дано только для оскорбления.

г) Ни даже миссионерскими расчетами: уничтожением икон устранить весьма важное препятствие к обращению мусульман в христианство. Известно, что мусульманам крест был ненавистен не менее икон, а от креста и поклонения ему иконоборцы никогда не отрекались. Притом, различие христианства от мусульманства не в иконопочитании только, а более принципиальное. В воззрениях же на Магомета – важнейший вопрос для мусульманства – христианство совершенно противоположно мусульманству, и никаких уступок здесь и нельзя было ожидать.

д) Ни желанием усилить средства государства, принудив византийцев крепко подумать о защите государства, отняв у них иконы, на которые они нередко суеверно возлагали все свое упование. Это «суеверное упование» византийцы могли возложить и на св. крест, которого отнимать у них иконоборцы не покушались. Притом здесь противоречие: Лев представляется таким тонким политиком, каким не мог быть необразованный солдат, как представляют его с другой стороны.

Эти мотивы (а, в, г, д) могли иметь лишь второстепенное значение в истории иконоборчества.

е) Сочинение Шварцлозе, специально трактующее об иконоборчестве ³³², вводит новую черту в объяснение иконоборчества, указывая на влияние монтанизма. Шварцлозе, развивая идеи берлинского профессора Гарнака, добавляет, что очень важно, что Лев Исавриец был $\sigma\tau\rho\alpha\tau\eta\gamma\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\varsigma$ $\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\varsigma$ $\lambda\iota\kappa\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu\varsigma$ в двух провинциях Фригии. Было две Фригии, и в обеих было много еретиков монтанистов и новатиан. Эти еретики были издавна вне общения с церковью и имели свою церковную практику, но не имели св. икон. Шварцлозе полагает, что Лев позаимствовал свои иконоборческие воззрения от этих еретиков и хотел их ввести в практику всей церкви восточной. Указывается также на сношения Льва с Константином, одним из фригийских епископов и вместе одним из иконоборцев. Этот Константин был впоследствии патриархом, и естественно, думает Шварцлозе, хотел ввести в православную церковь ту практику, какую унаследовали с древнейших времен фригийские монтанисты.

Но нет указаний, чтобы Лев и Константин видели в практике монтанистов и новатиан, живших в Фригии, чистоту древнецерковной практики. Невероятно, чтобы возможно было ввести практику еретиков. К иноверцам, как известно, большею частью относятся пренебрежительно, и

уже одно то обстоятельство, что у известной секты есть какой-нибудь свой особый обряд, служит главным препятствием ввести этот обряд в практику церкви господствующей. В армянской церкви, например, Рождество и Богоявление празднуется в один день. Всякий знает, что это древнейший обычай. Тогда и Сретение Господне представляет интереснейшее явление в истории церкви. Известно, что восточная церковь заимствовала празднование Рождества 25 декабря у западной церкви; отсюда и Сретение нужно было праздновать 2 февраля. Но до дней Юстиниана оно праздновалось 14 февраля. Когда же армянская церковь стала праздновать Рождество и Сретение по-прежнему, отдельно от вселенской, то богословы антимонофиситы стали обращать внимание на этот обычай соединения Рождества и Богоявления и на праздник Сретения, как на какое-то выражение монофиситских воззрений. Отсюда возможно ли беспристрастное решение вопроса о разностях в обрядах? Теперь во введении органов при богослужении, в устройении сидений в католических и протестантских храмах видят доказательство инославия. В настоящее время, напр., вопрос о музыке при богослужении встречает противников не только потому, что это было бы новшеством, но и инославием, так как музыка употребляется у лютеран и католиков. Не видно, чтобы Константин имел и много приверженцев, сочувствовавших его идеям. Объяснение Шварцлозе можно принять как указание только на одну из причин иконоборчества, но ни в каком случае нельзя придавать ему главного значения, как это он пытается сделать.

2) Гонение на иконы несколько более понятно, если рассматривать его не как самую сущность, но как один из моментов целой и сложной политической программы иконоборцев, программы новой, развитой в противоположность той, которая до сих пор держалась в Византии.

В лице Льва на византийский престол взошел исавриец ³³³, чего давно уже не было (со времени Зинона). С восшествием на престол человека нового, естественно, могло явиться или подняться новое направление. Господствовавшее до иконоборцев политическое направление можно назвать в условном смысле *церковным*, или вернее *клерикальным*, понимая под этим словом такую политику, которая интересы духовенства, как известного класса общества, уважает более, чем требования и задачи самой церкви. При Юстиниане II духовенство стояло в Византии высоко и занимало даже высшие государственные должности. В 695 году $\upsilon\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\nu$; $\nu\iota\kappa\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu$; $\varsigma\lambda\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu$; $\gamma\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\nu$; $\theta\acute{\epsilon}\tau\eta\varsigma$ (должность вроде министра финансов) был назначен затворник авва Феодот, прославившейся крайнею жестокостью и неправдами при сборе податей, и в 696 году был убит

какое видное место «во внутренней политике» Константина Копронима занимала его борьба с «σκομῖς; τέτυς; τὸμῖς; ι» и «ἀμνημόνευς; τὸμῖς; ι». Византиец прежнего направления был благочестив, строг в соблюдении церковных обрядов. Kulturkämpfer'ы иконоборческого лагеря щеголяют своею религиозною индифферентностью. Кто проводил ночи в церквах, в бдении, кто привык к возгласу «θευς; ομῖς; τόκευς; βῶμῖς; ἡθευς; ι», кто не «божился нещадно», тот уже считался политически неблагонадежным, «ὡς εὔς; χθρομῖς; ς τὸμῖς; υς; βασιλέως εὔς; κομῖς; λάζευς; τὸμῖς; καὶ ἀμνημόνευς; τὸμῖς; ὠνῶμῖς; μάζευς; τὸμῖς;» (Theophanes a. 6259). Принимать участие в кутежах, ругаться и клясться нещадно, брить бороду – считалось хорошим тоном в лагере иконоборцев. В связи с этим стоит, конечно, и та черта, что византийцы прежнего направления говорили: «иду εὔς; ις; τὸμῖς; ν ἄγιωμῖς; ν μάρτυς; ρα θευς; ὄωρομῖς; ν, εὔς; ις; τὸμῖς; υς; ς ἄγιωμῖς; υς; ς ἄπομῖς; στόλομῖς; υς; ς», а люди нового направления: «εὔς; ις; τὸμῖς; ν μάρτυς; ρα θευς; ὄωρομῖς; ν, εὔς; ις; τὸμῖς; υς; ς ἄπομῖς; στόλομῖς; υς; ς» (нежелание показаться благочестивым? или некоторый протест против слишком расточительного, даже и в титулах, употребления слова ἄγιωμῖς; ς?). В речах Константина не было (обычных у предшествовавших императоров) молитвенных обращений в начале или в конце. Иконоборство в программе императоров этого направления имело такой смысл: они хотели направить по новому пути (наряду с другим) и религиозную жизнь народа; порывая с традициями прежнего времени, они выступили на борьбу против иконопочитания, потому что и оно являлось характеристичным для прежнего церковного направления. Не отрекаясь от христианства и церкви, они хотели довести обрядность, внешние формы благочестия до minimum'a: чествовали св. крест и отметали св. иконы³³⁴.

Б) Но чем руководствовались представители иерархии, ставшие на сторону иконоборчества?

В церковной истории иконоборство было не без единичных прецедентов. Сюда не относится 36 правило Эльвирского (Гранадского) собора, запрещающее делать св. изображения в церквах, потому что оно было направлено не против самых изображений, но к охранению христианской святыни от поруганий языческого фанатизма (can. 36 consil. Illiberitanī placuit picturas in ecclesiis esse non debere, ne quod colitur aut adoratur, in parietibus depingatur). Но отрицательный ответ Евсевия

кесарийского Константии, желавшей иметь образ Спасителя, и поступок Епифания кипрского в Анаблате характеризуют переходную эпоху от священных изображений *символических* к иконографии *исторической* и доказывают сомнения некоторых в законности или уместности последней. На вопрос Константии, желавшей найти истинный телесный образ Христа, где можно найти этот образ, Евсевий кесарийский ответил, что истинный образ Христа всякий христианин должен носить в своем сердце. Епифаний кипрский, зашедши однажды в храм г. Анаблаты (который даже не входил в его епархию), увидел там изображение человека; Епифаний до того был поражен этим фактом, что, немедля разорвал это изображение и отдал его в качестве погребального покрывала на нищих. А вместо испорченной им ткани отдал в храм чистый кусок материи. Несмотря на то, что монофиситы в целом признают чествование св. икон, такие видные представители монофиситства, как Филоксен иерапольский и Севир антиохийский, ратовали против изображения бесплотных сил – ангелов, Христа и Св. Духа (в виде голубя).

Вероятно, на востоке остался вовсе неизвестным случай, бывший на западе в 598–99 г. Серен, епископ марсельский, видя неразумное боготворение икон своею паствою, сорвал иконы и выбросил вон из церкви, чем произвел большой соблазн в народе. Поступок Серена получил значительную огласку на западе, так что дело дошло до папы Григория Великого. Узнав об этом, Григорий в 599 г. писал к Серену послание, в котором хвалил его за ревность, хотя и не по разуму, *inconsideratum zelum*, по которой он не потерпел поклонения неправильного, но порицал его за уничтожение икон, которые даны неграмотным людям вместо книги. Получив это послание, Серен сделал вид, что сомневается в его подлинности. В 600 году Григорий В. писал к Серену другое послание, в котором требует от него, чтобы он утишил соблазн, произведенный в его пастве его неразумным поступком, восстановил иконы, объяснил народу и смысл прежней своей выходки и то, как правильно следует чествовать св. иконы. Еще в 599 году отшельнику Секундину Григорий В. посылал иконы Спасителя и святых апостолов и объяснял образ должного чествования их.

В подобных объяснениях нуждались не только на западе, но и на востоке. В VI и VII вв. церковные писатели (Анастасий Синаит, Леонтий неапольский, Иоанн фессалоникийский) имели побуждения защищать чествование свв. икон против возражений иудеев и, может быть, муслимов, усматривавших в том идолопоклонство. В VIII в. были епископы (Константин наколийский во Phrygia salutaris), не умевшие

согласить вторую заповедь десятословия с чествованием икон. Масса народа, еще более невежественная, ставила апологетов иконопочитания в затруднение, когда им возражали, что народ чтит иконы совершенно божеским поклонением. Исторически засвидетельствованные проявления темного суеверия византийцев (в 717 г. в Пергаме с целью колдовства была вскрыта живая беременная женщина, в предположении, что её кровь даст непобедимость воинам, защищавшим город) показывают, что далеко не все умели чествовать иконы правильно и согласно с учением церкви. Перед 825 г. император Михаил II $\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ («косноязычный», 820–829) в международном документе (epist. ad Ludovicum Pium) констатирует, что некоторые избирали иконы в восприемники своих детей или в евангельские отцы для себя; то некоторые тело Христово принимали в свои уста, положив его сначала в руки святых на иконах; другие служили на иконах вместо престолов в частных домах и пренебрегали богослужением, совершаемым в церкви; были священники, которые соскабливали краску икон, влагали ее в потир в кровь Христову и эту смесь причащали народ.

Если в отдельных случаях в некоторых из этих неправильностей проявлялась такая непосредственная теплая вера, что пред нею преклонялись и высокопросвещенные богословы (св. Феодор Студит не осудил, а похвалил за ревность одного вельможу, избравшего икону великомученика Димитрия крестным отцом своему сыну), то в массе этих явлений несомненно давало себя знать грубое извращение церковного обряда, и чествование икон приближалось к идолослужению, разрешаясь в чествование самого вещества их. И можно думать, что и на востоке нашлись епископы в духе Серена марсельского, готовые *tollere usum ad tollendum abusum*, в надежде, что ни учение веры, ни подобающая честь святым, не потерпят ущерба от этой отмены икон, а церковный обряд приблизится к идеалу поклонения Богу – (только) духом и истиною. Они стали на сторону новых *Kulturträger*'ов, которые (вероятно) и невежество народа ставили в вину низвергаемому ими «клерикальному» режиму, и даже пошли далее их. Другие, конечно, примкнули к этому преобладающему политическому течению, чтобы этим компромиссом с ним удержать за собою высокое положение в обществе ³³⁵.

Юстиниану: «ἀροmicron;v каupsilon;σomicron;v тоmicron;v тоmicron;μomicron;v тоmicron;v epsilon;κтерpsilon;θέντα upsilon;ποmicron; τῶν epsilon;πισκόπων τῆς sigmaupsilon;νóδomicron;upsilon; Χαλκηδόνοmicron;ς»), показывает, что в Византии физические бедствия пробуждали мысль о перемене вероисповедания. В десятый год царствования **Льва Исавра**, летом 726 г., было сильное вулканическое извержение в Средиземном море; появился даже новый кикладский остров, который примкнул к так называемому Священному острову (sigmaupsilon;νήθη τῆ Ἱepsilon;ρα νήσω). В Византии увидели в этом гнев Божий, занялись вопросом о том, что его вызвало, и в политических сферах нашли, что византийцы прогневали Бога своим иконопочитанием. При этих совещаниях, по-видимому, обошлись без участия патриарха Германа. Издан был немедленно указ против иконопочитания; мнение, будто в 726 г. Лев приказал иконы поставить только повыше, чтобы народ не мог целовать их, неосновательно. Шварцлозе думает, что гонение Лев начал в другом эдикте от 730 г. Но остановившись внимательно на этом обстоятельстве, увидим, что эдикт 730 г. (принимаемый Шварцлозе) покоится на недоразумении, что черты, предполагаемые в этом эдикте, относятся к эдикту 726 г. Кажется, прежде всего решили применить эдикт против весьма чтимого в Константинополе изображения Христа Поручителя (тоmicron;upsilon;σ Αντιφωνηтоmicron;upsilon;), стоявшего на Халкопратийских воротах (следовательно, достаточно высоко). Посланный императором спафарокандидат Ювин, несмотря на мольбы (народа и) женщин (gammaupsilon;ναῖκεpsilon;ς ζηλώτρια καὶ muepsilon;ροmicron;φόροmicron;ι – ревнительницы и мирноносицы) не трогать священного изображения, поднялся по лестнице, καὶ τρίς (epsilon;τupsilon;ψepsilon;) мepsilon;τὰ τῆς ἀξίνης epsilon;ις тоmicron; πρόσωλοmicron;v тоmicron;upsilon; χαρακτῆροmicron;ς тоmicron;upsilon; Σωτῆροmicron;ς. Присутствовавшие женщины опрокинули лестницу и засекали Ювина прутьями (fustibus) до смерти. Император приказал казнить их. Память этих мучеников за иконопочитание празднуется 9 августа. Этим определяется время издания эдикта.

Императору иконоборцу Эллада и кикладские острова ответили отказом в верноподданничестве, выставив узурпатора Косму. Но византийские войска 18 апреля 727 г. одержали полную победу над претендентом и сожгли греческим огнем его флот. Сам узурпатор и его полководцы были захвачены в плен и обезглавлены.

Известие о начале иконоборства в Константинополе, а затем и эдикт императора, дошли и до Италии. Одновременно с низвержением икон

думали секуляризировать и церковные имущества. Но папа **Григорий II** энергично воспротивился этому. Эксарху Павлу Лев поручил убить Григория, лишить церкви имущества, и поставить другого папу «eo quod (- за то, что) *censum in provincia ponere praepediebat, et cogitaret* (а эксарх думал) *suis opibus ecclesias denudare sicut in caeteris actum est locis, – atque alium (парам) in ejus (Gregorii II) ordinare locum*». Но римляне и лонгобарды поднялись на защиту папы. Итальянцы готовы были отложиться от императора, но папа увещевал их, «*ne desisterent ab amore vel fide Romani imperii*» (слова Анастасия Библиотекаря).

(Известны с именем папы Григория два послания к императору. Если верить этим посланиям) император два раза на действия папы отвечал изложением своей иконоборческой точки зрения: а) иконы – остатки идолопоклонства, б) запрещены второю заповедью и в) не предписаны шестью вселенскими соборами, и так как г) народ чтит в иконах самое вещество и д) мучеников называют богами, то Лев, как «царь и иерей» (*omicron;ti βασιλεpsilon;upsilon;ς καὶ ieppsilon;pepsilon;ός epsilon;ιμι*), спустя 800 лет после Христа, устранил из церкви иконы подобно тому, как (по его словам) Озия (Езекия), царь иудейский, удалил спустя 800 лет медного змия из храма. Император угрожал папе поступить с ним; как с Мартином. Папа Григорий ответил императору двумя (727–729 г.) обличительными посланиями, в которых разъяснил истинный (согласный со второю заповедью) смысл иконопочитания, указывал на то, что не все и необходимое предписано вселенскими соборами, что чествование икон глубоко коренится в сознании народа, убеждал императора не вмешиваться в дела церковные, а на угрозы ответил напоминанием, что для папы нетрудно удалиться под власть западных государей, где он будет в совершенной безопасности от византийских прещений.

Несомненно, папа писал и действовал в пользу иконопочитания, об этом свидетельствует показание Феофана Исповедника (и папы Адриана I). Прежде упомянутые послания признавались обычно подлинными. Но один из самых видных западных исследователей истории иконоборчества, Шварцлозе, нашел в них такие пункты, на основании которых можно сомневаться в подлинности этих произведений ³³⁸. Основанием для этого служат признаки внешние и внутренние.

К отрицательным инстанциям первого рода следует отнести: а) то обстоятельство, что внешняя история этих документов до половины XVI столетия неизвестна. б) Существуют они на греческом языке; латинского подлинника их не найдено; если же и есть латинские тексты этих документов, то это лишь переводы, сделавшиеся известными в позднее

время, в) Они носят фальшивое надписание, приписывающее их авторство Григорию Двоеслову. Все эти аргументы сами по себе еще не могут доказать неподлинность разбираемых посланий, но они усиливают другие данные.

К внутренним признакам следует отнести следующие обстоятельства и наблюдения: а) Из посланий открывается, будто папа Григорий знает положение византийских дел даже лучше византийских хронистов (он знает об убийстве чиновника, его имя), между тем как его представления о западе довольно смутны. Он высказывает мысль, что послания хранились у подножия гробницы Петра. Представления его об Италии не соответствуют действительному положению вещей. Папа грозит Льву уйти на 24 стадии из Рима, и тогда он будет вне власти императора. Но разве были чьи-либо владения на расстоянии 24 стадий от Рима? Да при данном положении дела едва ли могло быть интересным для папы променять свою зависимость от Византии на зависимость от лонгобардов, на которую тут очевидно намекается. Затем говорится о каком-то загадочном владетеле, который на западном конце света ждет папу, желая, чтобы он крестил его. б) Точка зрения на иконопочитание и почитание святых доводится автором до грубого идолопоклонства: по посланию «итальянцы признают апостола Петра земным Богом». Невозможно допустить, чтобы папа допускал такие мнения. в) Аргументация писем отличается некоторою грубостью. В них между прочим говорится: «если ты (Лев) не научился от разумных, то научись от глупых, – пойдешь в школу, дети тебя научат, ибо если ты пойдешь в школу и отзовешься непочтительно о Христе и Богоматери, то дети закидают тебя учебными досками». Прежде такие выходки принимались, как излишние увлечения полемикой, но они гораздо более свидетельствуют о сомнительности этих посланий. г) Существуют пункты соприкосновения этих посланий с сочинениями Иоанна Дамаскина против иконоборцев; но сомнительно, чтобы сочинения Дамаскина (Сирия) могли скоро стать известными папе (Рим). д) Льву усвоится формула: «βασίλειον;ιλεpsilon;upsilon;σ καὶ ιεpsilon;pepsilon;ύς epsilon;ιψι», тогда как известно, что исаврийцы присвоили себе титул только светских государей. Особенно говорит против подлинности этих посланий то обстоятельство, что они не входят в деяния VII вселенского собора, а лишь прилагаются к ним (как, напр., в современных изданиях деяний), следовательно, они не были читаемы на соборе, и на них нет там даже никакого намека. Приходилось прежде объяснять такое явление соображениями следующего рода: указанные выше выходки папы против Льва, хотя и против иконоборца, но, все же,

императора, и потому читать их в присутствии императрицы и её сына (на VII соборе) в интересах императорской власти являлось неудобным. Если бы эта переписка действительно принадлежала Григорию, то римские легаты не преминули бы сослаться на нее на соборных заседаниях и внести ее в текст деяний собора. Деяния VII вселенского собора были переведены на латинский язык Анастасием библиотекарем; своему изложению он предпослал некоторое введение; очень естественно было ему, ввиду особых его отношений к римской кафедре, обратить внимание на эти послания, возвышавшие Григория, чего он, однако, не сделал.

Таким образом, выясняется подложность этих документов; но тогда чем же объяснить происхождение их? Несомненно, что Григорий II был противником церковной политики Льва и не одобрял отобрания у православных икон и других предметов почитания. Естественно, что православным хотелось иметь памятник борьбы Григория со Львом; и вот, вместо подлинных памятников, появились подложные; самый тон и характер сведений в посланиях заставляет Шварцлозе предполагать, что эти послания составлены в Византии. Но он не оспаривает того, что фальсификатор имел под руками подлинные послания папы, но только признавал их недостаточно сильными и написал эти произведения в собственном вкусе.

Папа Григорий II умер 11 февраля 731 года. Его преемником был Григорий III, родом сириец (18 марта 731, + 29 ноября 741), действовавший в духе своего предшественника. Чтобы наказать непокорного папу, император отправил в 732 году в Италию сильный флот, но он потерпел крушение в Адриатическом море. И Лев принужден был ограничиться тем, что возвысил подати в Калабрии и Сицилии, отобрав в казну *patrimonia apostolica* и подчинив Иллирик, дотоле зависевший от римского папы, константинопольскому патриарху.

Другим сильным обличителем иконоборцев был живший вне пределов Империи, во владениях арабского халифа, известный **Иоанн Дамаскин**. В 726–727 г.г. написано было его первое защитительное слово, вскоре после 730 г. – второе, несколько позже – третье. Вместе с ним и восточные патриархи предали иконоборцев анафеме. Сведения о жизни И. Дамаскина сохранились в источниках позднего времени и во многих чертах носят легендарный характер; но едва ли можно оспаривать зерно того факта, что Лев пытался известною выходкою очернить Иоанна в глазах халифа. Им было послано письмо халифу, утверждавшее, что Дамаскин преступил чувство верноподданного по отношению к халифу. Результатом этого письма было приказание халифа отрубить руку

Дамаскину, которая была исцелена только после его молитвы пред иконою Богородицы. Раздражение Льва против Дамаскина было слишком велико, чтобы он стал разбирать средства повредить ему.

Между тем, император сознавал, что его эдикту недостает церковной санкции. Патриарх Герман оказывал стойкое, хотя и пассивное, сопротивление. Наконец, 730 года 17 января, пригласив Германа на «σὺλένησιον» – в свою консисторию, император высказался решительно против икон и сделал последнюю попытку склонить Германа на сторону иконоборцев. Герман ответил отречением от кафедры и 22 января был замещен своим честолюбивым синкеллом Анастасием, который дал свое согласие на отмену иконопочитания.

Однако, император Лев не продолжал борьбы против икон с тою грубою энергией, какой можно было от него ожидать по сделанному в августе 726 года началу. Правда, святыня христианских храмов была отдана на поругание грубой солдатской силе (когда верующие летом 727 года молились в древнем храме в осажденной арабами Никее, один солдат – στράτωρ – бросил камнем в икону Богородицы, разбил ее и растоптал ногами) и произвол своекорыстных правителей; но второго эдикта против икон (о котором по недоразумению говорят историки) издано не было. Лев умер 18 июня 741 года.

Его преемником был его сын **Константин**, прозванный Κομνηνὸς πρῶτος (кажется, более точное прозвище было Καβαλλῖνος). В основе его прозвища, можно полагать, лежит вовсе не тот грязный факт, о котором рассказывают обыкновенно, а по-видимому, его чрезвычайная любовь к лошадям, так как император действительно представлял из себя замечательную военную силу. Несмотря на всю решительность своего характера, Константин не мог повести иконоборства с первых годов своего царствования. Спустя год после его воцарения, его зять куропалат Артавасд выступил (летом в 742 году) претендентом на престол. Константину пришлось бежать. В Константинополе Артавасда, как православного, признали императором. Иконы были всюду в столице восстановлены. Константина, которого по слухам считали умершим, предали анафеме, и сам патриарх Анастасий, с честным древом креста в руке, с амвона клялся народу, что Константин «признает Христа простым человеком, а св. Деву обыкновенною женщиною». Но 2 ноября 743 года Константин взял Константинополь. Артавасд был ослеплен; Анастасий остался на кафедре, отделавшись только поруганием: его провезли на осле, лицом к хвосту, по всему городу и, должно быть, потом высекли. Партия иконоборцев восторжествовала

снова.

Но лишь в 754 году сделан был решительный шаг против иконопочитателей ³³⁹. В этом году умер патриарх Анастасий. Оставляя вселенский престол незамещенным и тем, так сказать, предлагая его в иконоборческом смысле «достойнейшему», Константин созвал «вселенский **собор**», который должен был дать иконоборческому движению церковную санкцию, которой ему все еще недоставало. Рим, Александрия, Антиохия и Иерусалим не имели на соборе представителей; присутствовало 338 епископов. Председательствовал «беззаконный сын Апсимара» Феодосий ефесский; выдавались, как знаменитости иконоборческого лагеря, Василий Трикакав, митрополит Антиохии Писидийской, Сисинтий Пастилла, митрополит Перги в Памфилии II. Заседания собора, во дворце Ἰερσῖλον;ριῶν на азиатском берегу Босфора, между Хрисополем и Халкидоном, длились с 10 февраля до 8 августа. В этот день собор перешел во Влахернский храм в Константинополе. Император наконец избрал преемника Анастасию в лице Константина монаха, епископа силлейского, суффрагана митрополита пергского (а не Константина наколийского, – здесь имеем указание на то, что секта фригийская не имела никакого значения в деле иконоборчества), сам возвел его на амвон и возгласил: «Κωνσταντῖνον;upsilon;omicron;ikomicron;upsilon;mu;epsilon;nu;omicron;upsilon; πατριάρχον;upsilon;omicron;λλὰ τὰ epsilon;τή». А 27 августа вслух всего народа на форуме был прочитан omicron;rho;omicron;ς собора «Ἡ πάντων αἰτία καὶ τερσῖλον;λεpsilon;σιomicron;upsilon;rho;omicron;ς θεpsilon;ότης», и провозглашена анафема поборникам иконопочитания: Герману константинопольскому, «τῷ διγνώμῳ (или за его участие на соборе при Филиппике, когда был отменен VI вселенский собор, или за его сдержанное отношение – пассивное сопротивление – иконоборчеству, на первых порах возбуждавшее ложные надежды в иконоборцах) καὶ ξιupsilon;λοmicron;λάτρη», Иоанну Дамаскину, «Μανσomicron;upsilon;rho τῷ καomicron;νύμῳ καὶ σαρακηνόφροmicron;νι καὶ φασomicron;γράφῳ (–τῷ παρεpsilon;rho;mu;eta;epsilon;nu;upsilon;τή τῆς θεpsilon;ίας Γραφῆς] τῷ tomicron;upsilon; Χριστοmicron;upsilon; upsilon;βριστῆ καὶ epsilon;πιβomicron;upsilon;λω τῆς βασιλεpsilon;ίας» (материал для проверки позднейших сказаний о св. Иоанне) ³⁴⁰, и (неизвестному из других источников) Георгию кипрскому «τῷ omicron;mu;omicron;φροmicron;νι αupsilon;τόmicron;upsilon; (Германа) καὶ φασεpsilon;upsilon;τή τῶν lomicron;τρικῶν διδασκαλιῶν ³⁴¹. В своих евфимиях императорам отцы величали их «светочами православия». Говорят, будто даже было

возглашено императору Константину (которого в иконоборческих кругах титуловали «тринадцатым апостолом»): «Днесь спасение міру бысть, ибо ты, царь, искупил нас от идолов» (σήμερον; ροmicron;ν σωτηρία τῷ κόσμῳ γέγονεν; ροmicron;ν, οmicron;τι σὺν; βασιλεψilon;upsilon; εpsilon; λύτρωσomicron; ἡμᾶς ἀποmicron; τῶν εpsilon;ιδώλων. Georg. Hamart).

Орomicron;ς иконоборческого собора, составляющий единственный документальный памятник воззрений этого лагеря, сохранился текстуально в 6 деянии VII вселенского собора. 338 отцов, во Влахернском «храме святых пречистых Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии» собравшиеся, высказывают такой взгляд на иконопочитание:

1. Дьявол, научивший людей служить твари вместо Творца, по ненависти к человеческому роду, спасенному Христом, «под видом исповедания христианского учения незаметно ввел идолослужение» (εpsilon;ν προmicron;σχίματι χριστιανισμοmicron;upsilon; τὴν εpsilon;ιδώλοmicron;λατρεψilon;ίαν κατὰ τοmicron; λεψilon;ληθοmicron;ς εpsilon;πανήγαγεψilon;).

2. Но сам Христос воздвиг «подобных апостолам верных наших царей» (τῶν ἀποmicron;στόλων εpsilon;φάμιλλοmicron;upsilon;ς πιστοmicron;upsilon;ς ἡμῶν βασιλεψilon;ς), которые созвали вселенский собор. Отцы собора рассмотрели вопрос о чествовании икон, согласно ли оно с учением предшествующих шести вселенских соборов, и нашли, что употребление икон противно основному догмату христианства, учению о лице Богочеловека, и, следовательно, ниспровергает все шесть вселенских соборов. Именно –

3. чествующие иконы впадают или в несторианство, или в монофиситство (арианское или евтихианское). Икона Христа, по намерению писавшего ее, изображает Христа. Но Христос – Богочеловек; следовательно, икона изображает или самое божеское естество Христа, или божеское и человеческое естество вместе, или же только одно человеческое отдельно от божеского. В первом случае получается (σὺν;ναχθήσεψilon;τα οmicron;upsilon;) «божество описуемое, τοmicron; θεψilon;ϊοmicron;ν λεψilon;ρίγραπτοmicron;ν» (арианство), во втором «божество слитое с плотью, τοmicron; θεψilon;ϊοmicron;ν τῇ σαρκὶ σοmicron;γχυψilon;θεψilon;ν» (евтихианство), В третьей «τοmicron; σῶμα τοmicron;upsilon; Χριστοmicron;upsilon; ἀθέωποmicron;ν καὶ διηρημένοmicron;ν καὶ πρόσωποmicron;ν ἰδιοmicron;upsilon;πόστατοmicron;ν» (εψilon;στοmicron;ριανῶν θεψilon;οmicron;μαχία). Итак, изобразить неизреченную тайну единения

двух естеств во Христе *невозможно*; след. икона Христова по самому существу дела невозможна.

4. Но, сверх того она и *не нужна*: ни Христос, ни апостолы, ни отцы не заповедали чествования Христа под видом иконы; и нет молитвы («εἰς τὴν ἰερωσύνην»), претворяющей икону, как предмет, вышедший из рук обыкновенного живописца («καὶ ἄτιμονος»), во святыню. Истинная икона Христова (ἡ ἀληθὴς τῆς Χριστοῦ εἰκών, ἢ θεοπαράδοτος εἰκών τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, ἢ ἀψευδὴς εἰκών τῆς ἰστορίας Χριστοῦ) есть таинство евхаристии, ясно выражающее (φανερῶς τρανώσαι) таинство вочеловечения (ἰστορία) ³⁴², Самим Господом установленное – «τῆς ἀνάμνησιν», таинство, в котором хлеб и вино прелагаются в тело и кровь Христову. Этого «богопреданного образа» для религиозного чувства христианина достаточно ³⁴³.

5. На возражение: если изображение Христа невозможно по догматическим основаниям (3), то для чего запрещать возможные иконы Богородицы и святых, ψιλῶν ἀνθρώπων ἰκόντων καὶ κειμένων φύσει, θεοτότης καὶ ἀνθρωπότητος, εἰς μὴ ἰστορίας? – собор отвечает: «с опровержением первого (вопроса о чествовании икон Христа) нет нужды и в них» (τῆς πρώτης ἀνατρέψεως, ὁμοίως εἰς τὴν χριστιανικήν). При том же –

6. устроить иконы Богородицы и святых православных «при помощи низменного эллинистического искусства» (εἰς τὴν χριστιανικήν τῆς ἀλλοτρίου τέχνης γράφειν), представляется делом оскорбительным (πῶς ὁμοίως εἰς τὴν ἀνάμνησιν) для святых и недостойно христиан, имущих надежду воскресения: «неимущии упования» язычники стали устроить статуи и изображения умерших лиц, чтобы сохранить по крайней мере их внешний вид, так как не надеялись, что они некогда воскреснут. Изображение, таким образом, есть продукт язычества и (implicite) отрицание воскресения мертвых.

7. Употребление икон воспрещено в Св. Писании Ин.4:24, 1:18, 5:37, 20:29; Втор.5:8; Рим.1:23–24, 10:17; 2Кор.5:16) и отцами церкви (ссылки

επισης;ξ ομιση;λης καρδιας προμιση;σκιση;νη αυση;τομιση;ν ομιση;μμασι νομιση;επιση;ρομιση;ις, υση;πεση;ρ την λαμπροτητα τομιση;υση; ηλιομιση;υση; επιση;κ δεση;ξιων τομιση;υση; Θεση;ομιση;υση; επιση;ν υση;ψιστομιση;ις επιση;πι θρονομιση;υση; δοξης καθημενομιση;ν, ανatheση;μα». «Если кто замыслит представить божественный образ Бога Слова, как воплотившегося, посредством вещественных красок, вместо того, чтобы от всего сердца умственными очами поклоняться Ему, превыше светлости солнечной одесную Бога в вышних на престоле славы сидящему, – анафема».

Далее осуждаются заблуждения ариан (9), евтихиан (10) и несториан (11–14), усматриваемые иконоборцами в чествовании икон (см. выше п. 3); осуждается чествование икон святых (ан. 16) и предписывается подражать их добродетелям и таким образом «как бы рисовать в себе некоторые живые образы» (οἷον τινας επιση;μψυχομιση;υση;ις επιση;ικονας επιση;ν υση;αυση;τω αναζωγραφεση;ιν); но предаются анафеме и те, кто не чествует Приснодевы Марии, как Богородицы в собственном и истинном смысле, превыше всей видимой и невидимой твари, и всех святых, Богу благоугодивших и честных пред Ним душою и телом (τιμιση;υση;ις επιση;ινα επιση;νωπιομιση;ν αυση;τομιση;υση; ψυση;χη τεση; και σωματι); и не спрашивает их молитв и предстательства пред Богом (ап. 15. 16. 17). Ан. 18 – против отрицающих воскресение мертвых (см. п. 6 выше). В ан. 19 (и последнем) изрекается «анафема от Отца и Сына и Св. Духа и святых вселенских соборов» на тех, «кто не приемлет наш святой сей и вселенский седьмой собор, но в каком-либо отношении отвергает его (ταυτην επιση;νδιαβαλλεση;ι καθ' ομιση;ιομιση;νδηλομιση;τεση; τρολομιση;ν, derogat) и не лобызает с полною убежденностью (ομιση;υση;ις μεση;τα πασης πληρομιση;φομιση;ριας ασπάζεση;ται) его определений, основанных на учении богодухновенного писания». – Затем следует (обычное) запрещение составлять новую веру.

1) В аргументации ομιση;ρομιση;ς'а сказался *восточный* характер иконоборствовавших отцов. Имея дело с предметом из церковной практики, епископы собора трактуют свой вопрос не как одно из явлений нравственной жизни христианина, а как вопрос догматический, возвращаются в привычную для восточных богословов сферу рассуждений о Троице и воплощении. Все практическое, соединенное с вопросом об иконопочитании, напр. различие между λατρεση;ια и τιμητικη

πρωτίστον; οκύνησις, осталось даже и не затронутым.

2) В попытке – поставить иконопочитание в противоречие с христологией сказалась и относительная сила, и слабость логики иконоборческой. Известная степень силы её условливалась положением, занимаемым защитниками иконопочитания. Икона в своем первичном элементе есть или портрет, быть может – и не совсем верный (respective историческая картина), или догматический памятник. Первая точка зрения дает возможность обосновать иконопочитание просто и ясно. Ни с психологической, ни с исторической (в данную эпоху) точки зрения не могло быть возражения против чествования известных лиц, оказываемого их *портретам*. Изображения живых патриархов и епископов в знак уважения к ним и признания их власти ставились в церквях. Не может быть возражений и против того, чтобы это чествование продолжалось и после того, как чествуемые лица почили со славою святости. От святителей – переход к мученикам (портрет, не имеющий высокой исторической точности), от изображений подвигов мучеников – к изображению событий евангельских и – к иконе Христа. Но иконоборцы совершенно верно угадывают, что поклонение иконе Христовой есть необходимое в сознании христианина завершение всего иконопочитания, что чествовать иконы святых и не чествовать икон самого Христа есть неприемлемое для христианина положение (см. п. 5: ομικρον;upsilon;δ' αupsilon;τῶν εpsilon;ομικρον;τι χρεpsilon;ία). Неудивительно, если полемисты против иконоборчества это завершение избирают исходным пунктом своей аргументации и иконопочитание основывают на том, что Бог Слово во плоти явился, или даже на том, что Бог Отец родил предвечно Свое Слово – Свой образ (epsilon;ίκόνα, Кол.1:15), и таким образом дают предпочтение второй точке зрения: икона есть *догматический памятник*. Преимущество этой возвышенной точки зрения – в этих глубокомысленных основаниях, которые она указывала для иконопочитания, но из нее нелегко было вывести право (некоторые из этих полемистов его даже прямо отрицали) – изображать (символически) и Бога Отца, а главное – она открывала противникам возможность – с некоторым видом права предъявлять иконопочитанию требования невозможно высокие, – спрашивать иконы Христа, адекватной догмату вочеловечения Бога Слова (см. п. 3) ³⁴⁴.

Но здесь сказывалась и вся слабость точки зрения, допускавшей полемику такими выпендренными требованиями. Оставаясь последовательными, иконоборцы должны бы были кончить таким абсурдом, как отрицание всякого богословствования. Таинство

воплощения не только «неописуемо», но и «неизглаголанно», адекватно невыразимо не только на иконе, но и в человеческом слове. Если на основании «неописуемости» отвергали иконы, то на основании «неизреченности» можно было кончить гонением на всякое богословие. – Узкая точка зрения казнила себя и тем, что не могла дать ответа на вопрос: почему же отвергаются иконы «описуемых» мучеников? Это было несомненное фиаско («ἀπομίσητον; περὶ τῶν ἁγίων») иконоборцев, когда они на вопрос о *причине* (causa, *почему*) ответили своим «не для чего» (finis, категория *цели*). А отождествление иконопочитания с идолослужением sui generis, заслужившее иконоборцам прозвание «χριστιανισμόν; καθήκον; ῥωμαίων;», поставило собор в нелепое положение и на практике: если таков был бы генезис иконопочитания, то, понятно, для христианина никакой компромисс с иконами невозможен; между тем собор, строго воспретив иконы «впредь», сразу же ограждает своим «да не дерзают» от посягательств иконоборцев священные изображения уже существующие, – непоследовательность, которая говорит, что «χριστιανισμόν; καθήκον; ῥωμαίων;» сами не имели искренней веры в справедливость «обвинения», возводимого ими на церковь ³⁴⁵. Подозрение, что в иконопочитании кроется «неверие» в воскресение мертвых, било далее своей цели, так как вело к (мусульманскому) запрету всяких человеческих изображений; а деланное омерзение к эллинскому искусству вело в конце концов к отрицанию всей культуры, до наук включительно, так как и в нее привнесли немало от себя эллины.

3). В учении о Троице и воплощении иконоборческий собор выражается языком православным. Искать, поэтому, корней иконоборства в каких-либо христологических заблуждениях было бы полемическою натяжкой. Даже название тела Христова в евхаристии «неложным образом естественной плоти» Христовой нет оснований считать намеренным противоположением православному учению «ἀψίλον; τὸν σῶμα καὶ ἀψίλον; αἷμα». Иконоборство есть поэтому нечто внешнее для догматики собора.

4). Чествование Богоматери и святых собором признано самым категорическим образом.

5) Собор ничего не говорит против почитания мощей святых: он не мог возражать против этого чествования с точки зрения своего основного положения, так как мощи мучеников нельзя было назвать «рукотворенными образами». В слове «καὶ σῶματι» (ан. 17) слышится скорее признание законности чествования св. мощей ³⁴⁶.

преследований политически выгоднее; но, в случае сопротивления, способен был действовать и с крайнею жестокостию ³⁵⁰. Мероприятия Константина были следующие:

1) «Καθὸμικρον;λικομικρον;ς ομικρον;ρκομικρον;ς», всеобщая присяга над телом и кровию Христовою, крестом и евангелием, которую «он потребовал у всех находившихся под его властью, чтобы никто не поклонялся иконе» (πάντας τομικρον;upsilon;ς upsilon;πό τὴν αupsilon;τομικρον;upsilon;βασιλεpsilon;ίαν ἀλήτηεpsilon;v epsilon;ικόνη μὴ προμικρον;σκυpsilon;νῆσαι τινα), в конце 765 – начале 766 г. по Феофану и Никифору, вскоре после собора 754 г. по Vita Stephani.

2) Гонение против иконопочитателей и особенно монашества.

3) Представители иерархии приняли определение копронимовского собора, по-видимому, без (заметного) сопротивления. Тем рельефнее выделился тот энергичный отпор, который иконоборцы встретили со стороны монашества. Поэтому имп. Константин относился к монахам с нарочитою ненавистью, обзывал их такими кличками, как «ἀμνημόνευεupsilon;upsilon;τομικρον;ι» (о которых упоминать не стоит), «σκομικρον;τένδυεupsilon;τομικρον;ι» (облеченные в тьму), «σκομικρον;τίας σῆμα» (образ тьмы) ³⁵¹, «εpsilon;κδικηταὶ εpsilon;ιδώλων» (защитники идолов), требовал, чтобы никто не смел поддерживать дружественных отношений с монахами, приветствовать их обычным «χαῖρεpsilon;», напротив, преданные государю должны преследовать монахов бранью и камнями ³⁵². Этим император достиг того, что «и следа монашеского облачения нельзя было увидеть» в Константинополе; но он, по-видимому, хотел большего: полной отмены монашества.

б) Во главе монашества и иконопочитателей в это время стоял высокочтимый подвижник на вершине горы св. Авксентия в 10 милях от Халкидона, Стефан (названный впоследствии «новым» в смысле «τομικρον;v νέομικρον;υρωτομικρον;μάρτυεupsilon;ρα» Theoph.). Он сам, не поддаваясь на попытки иконоборцев – привлечь его на свою сторону приношениями (ἰσχύδων), вел активное противодействие иконоборческому ομικρον;ρομικρον;ς'у словом обличения, нравственно поддерживал гонимых и указал им средство пассивного противодействия в виде эмиграции а) на северное побережье Черного моря, б) на восточный берег Адриатического моря и в южную Италию до самого Рима, и в) в сарацинские владения, начиная с Кипра и южной Ликии. О том, как значительна была эмиграция иконопочитателей (в этот и следующий период), можно составить представление по численности выселившихся в южную Италию. До 200 греческих монастырей основано было в Калабрии

от начала иконоборчества до X в. В 733 г. около. Бари поселилось до 1000 монахов из Греции. Весьма радушно принимали эмигрантов и папы. Григорий III (11 февр. 731, + 29 ноября 741) основал (мужской) монастырь св. Хрисогона для совершения греческой литургии. Захария (3 дек. 741, + 15 марта 752) отдал греческим монахиням монастырь на Марсовом поле. Павел I (post 26 апреля. 757, + 28 июня 767) в 761 г. обратил собственный наследственный дом в монастырь св. Сильвестра и подарил его греческим эмигрантам, «in psalmis canendis lingua graeca uti concedit». Пасхалий I (25 янв. 817, + апр.-май 824) отдал новым греческим эмигрантам для совершения деннонощного богослужения по-гречески монастырь τomicron;upsilon; ἁγiomicron;upsilon; Πραξῆδomicron;upsilon;. Общую численность выселившихся в южную Италию определяют в 50.000 человек 353.

в) Около 761 г. Стефан постриг молодого придворного Георгия, по усиленной его просьбе, в монашество; но через три дня Георгий бежал из монастыря к императору, и заслужил его благоволение. Копроним в ипподроме совершил расстрижение Георгия (с омовением его в чане) и приказал арестовать Стефана. Наиболее просвещенным иконоборческим епископам, Феодосию ефесскому, Константину никоидийскому, Константину наколийскому, Сисинию Пастилле и Василию Трикакаву, поручено было в монастыре Филиппика вразумить подвижника своими увещаниями. Но на сладкоречие Феодосия Стефан ответил в духе ревности Илиинной (словами 3Цар.18:18), едва не был за это избит Константином никоидийским и был сослан императором в Приконис. Но так как подвижник и здесь остался проповедником чествования икон, то, по доносу, был снова вызван на допрос к самому императору и здесь наглядно показал ему (на номисме), как честь и бесчестие от образа восходит к первообразу. Император сдержал ярость своих слуг, хотевших убить Стефана, и отправил его в темницу, где он провел одиннадцать месяцев в обществе других 342 монахов, пострадавших за иконопочитание. У одних из них были отрезаны носы, уши или руки, у других бороды были насильно обриты или облиты смолой и опалены огнем. Наконец, утром 28 ноября 765 г. был отдан императором окончательный приказ о казни Стефана. Солдаты и чернь потащили Стефана по улице, привязав веревкою за ногу (καλωδίω δῆσαντomicron;upsilon; τomicron;upsilon; τomicron;upsilon; πόδα), осыпая его побоями. Мученик поражен был смертельным ударом; но поругания продолжались и над его бездыханным телом: мужчины, женщины, дети, оставившие по приказанию императора классные занятия (τὰς διατριβὰς κεpticron;λεpticron;ύσomicron;upsilon; τomicron;upsilon;);

tupsilon;ράνvomicron;upsilon; καταλεpsilon;ίψανtersilon;ς), бежали позади с камнями. Озверевшая толпа хотела родную сестру Стефана, монахиню, принудить к участию в этом побиении камнями тела мученика, но та спаслась от этой нравственной пытки, спрятавшись в одной гробнице. Тело Стефана было брошено epsilon;ίς τὰ Pepsilon;λαγίomicron;upsilon;, – некогда храм св. мученика Пелагия, упавший от ветхости и обращенный Константином в βόθupsilon;vomicron;v (ров) для казненных преступников и язычников. Обвинительными пунктами против Стефана было выставлено, «что он многих обольщает, научая презирать настоящую славу, пренебрегать домами и родством, отвращаться от царских дворцов и вступать в монашескую жизнь» ³⁵⁴. Видимо, сочли неудобным делать его мучеником иконопочитания или разглашать о его смелом argumentum per pomisma. В самом Константинополе были мученики за иконы и до Стефана. Еще в 762 году, по Феофану, «Константин гонитель, на ипподроме св. Маманта, засек до смерти бичами знаменитого монаха Андрея (Петра), называемого Каливитом, во Влахернах, который обличал его за нечестие, называя новым Валентом и Юлианом» ³⁵⁵. Казнен был Константином и Иоанн, игумен Монагрии (около Кизика), отказавшийся наступить на икону Богоматери. Но – видимо – эти мученичества не произвели такого впечатления в столице, как кончина Стефана, «нового первомученика». И 25 авг. 766 г. последовала казнь «19 архонтов» – высокопоставленных сановников и военных (σπαθάρіomicron;ι, 2 στρατηγomicron;ί, 2 λomicron;γomicron;θήται tomicron;upsilon; δρόmicron;upsilon;), с Константином Поміomicron;δomicron;λάγomicron;upsilon;romіomicron;ς (omicron; πατρίomicron;ς καὶ λomicron;γomicron;θήτης tomicron;upsilon; δρόmicron;upsilon; γepsilon;γomicron;vὼς) во главе, заявивших себя сочувствием Стефану.

г) Из обвинительных пунктов против Стефана видно, какое значение император придавал виновности в привлечении к монашеству. Кажется, в это время у Копрониа уже созрел план о совершенной отмене монашества, так как он «21 августа 4 индиктиона (766 г.) обесчестил монашеский образ: приказал каждому авве на ипподроме держать за руку женщину (Никифор: водить под руку монахиню) и проходить таким образом по ипподрому, подвергаясь оплеванию и поруганиям от всего народа» ³⁵⁶. Комментарием к этому поруганию является факт, записанный у Феофана под 771 г.: «Лаханодраконт, подражая своему учителю (- императору), всех монахов и монахинь, бывших в фракисийской феме, собрал в Ефес, и, вышедши на равнину, называемую

Τζomicron;upsilon;καϊστῆριϋ, сказал им: «желающий повиноваться царю и нам, да облечется в светлую одежду и женится немедленно, а кто так не сделает, те будут ослеплены и сосланы в Кипр». И слово завершено было делом. В тот день многие явились мучениками, а многие, изменивши прежнему убеждению, погубили души; этих Дракон приблизил к себе» ³⁵⁷. Такой же смысл имеет и усиленная конфискация монастырей (константинопольских) в 768 г. «Монастыри обратил в казармы для единомысленных с ним воинов. Обитель Далмата, первойшую среди монастырей Византии, отдал для жилища солдатам. А так называемую Каллистратову, и обитель Дия и Максимины, и другие священные дома монашествующих, и женские обители, разрушил до основания. Тех же, которые приняли монашество, из занимавших видные места в войске или в управлении, и особенно приближенных к нему, подверг смертной казни» ³⁵⁸.

д) В лице Константина, бывшего силлэйского, Копроним имел патриарха податливого; но и его стало возмущать противоцерковное направление иконоборческой политики. После казни Стефана нового император потребовал от своих подданных (повторения?) всеобщей присяги, для которой «он заставил и Константина, лжеименного патриарха, взойти на амвон, воздвигнуть честное и животворящее древо и поклясться, что он не принадлежит к числу почитателей икон» ³⁵⁹. Патриарх постарался особою уступчивостию рассеять столь опасное для него подозрение. Царь при этом «побудил его из монаха превратиться в пирующего (украшенного венком), есть мясо и слушать кифародов (тогдашних музыкантов) на царском обеде» ³⁶⁰. Но кощунство 21 августа и казнь «19 архонтов», вызвавшая «многий плач во всем народе», по видимому снова пробудила в патриархе церковные чувства, и 30 августа того же 766 г. его постигла опала. Какие-то его друзья и приятели (μupsilon;σται καὶ φίλomicron;ι), из числа клириков и монахов и мирян, донесли царю: «мы слышали, как патриарх говорил с Подопагуром против царя» ³⁶¹. Патриарх отрицал это, но доносчики под присягою над честным древом (epsilon;ις τὰ τίμια ξupsilon;λα) подтвердили, что «мы слышали от патриарха эти бранные слова» (omicron;τι epsilon;κ tomicron;upsilon; πατριάρχomicron;upsilon; ἡkomicron;upsilon;σμεpsilon;v τὰς λomicron;ιδomicron;ρίας ταupsilon;τας). Царь приказал запечатать патриархию, а патриарха сослать сперва в Иерию и затем в Принкип (epsilon;ν τῇ Ίepsilon;pepsilon;ια καὶ πάλιν epsilon;ν τῇ Πριγκίπῳ), и 16 ноября 766 г. избрал ему преемника по кафедре. Это был Νικήτας omicron; ἄptomicron; Σκλάβων epsilon;upsilon;vomomicron;upsilon;χomicron;ς. А 6

октября 767 г. бывшего патриарха, лишённого кафедры, но ещё не низложенного, снова вызвали в столицу. «И истязал его тиран Константин, так что он не мог ходить. И он приказал его нести на носилках и посадить на солею великой церкви, а один из секретарей был с ним, держа в руке свиток с обвинениями против него» ³⁶². В слух собранного по приказу царя «всего народа» «хартия прочитывалась, и после каждого пункта секретарь бил его в лицо, в то время как патриарх Никита сидел на кафедре и смотрел. Потом, когда его подняли на амвон и поставили прямо, Никита взял хартию и, пославши епископов, снял с него омофор и анафематствовал. И назвавши его «мракозрочным», задом наперед вытолкали его из церкви» ³⁶³. На другой день его ждали поругания и оплевания в ипподроме. Напрасно 15 октября на вопрос от царя: «что ты скажешь относительно веры вашей и собора, который мы собрали?» экс-патриарх *ad captandam benevolentiam* ответил: «хорошо и веруешь и собор собрал». Он услышал от посланных в ответ: «мы это и желали услышать из скверных уст твоих; а теперь ступай во мрак и к анафеме». После этого он был обезглавлен в кинигии и труп его стащили *epsilon;ic̄ t̄a Pepsilon;lambda;omicron;upsilon;* ³⁶⁴).

Патриарх «из варваров» оказался более на месте при Копрониме, чем Константин силлэйский. В 768 г. Никита выломал и замазал известию мозаические иконы в «секретах» патриархии и вынес писанные на досках. При нем и царь «еще более стал бесноваться против святых церквей» (*плepsilon;omicron;nū mān̄iā katā t̄on̄ aḡion̄ epsilon;k̄k̄l̄h̄sīon̄ epsilon;x̄rh̄s̄atom̄icron;*). Андрей столпник в 768 г., *sup̄epsilon;rho;epsilon;ic̄ t̄on̄ pom̄icron;don̄ epsilon;nū tom̄icron;ic̄s̄ Pepsilon;lambda;omicron;upsilon;*, открывает собою ряд казнённых и изувеченных за св. иконы.

е) Между тем как Антоний, *pat̄ric̄ic̄ kāī dom̄icron;mu;epsilon;sigma;tom̄icron;ic̄s̄ t̄on̄ s̄hom̄icron;lambda;on̄*, Петр *mu;aḡic̄strom̄icron;ic̄s̄* и выдрессированная чернь свирепствовали против иконопочитателей в столице, в провинции они терпели стеснения от областных начальников. Впереди всех их стоит *sigma;tra;th̄yom̄icron;ic̄s̄* фракийской фемы Михаил Лаханодроконт. Ещё до 765 г. он напал на страстной неделе на монастырь Пелекиты, подверг монахов побоям и увечьям и выжег монастырь, начиная от конюшен и до церквей (*al̄om̄icron;ic̄; il̄lom̄icron;phi;om̄icron;rho;epsilon;omicron;upsilon; mu;epsilon;sigma;x̄rī t̄on̄ epsilon;k̄k̄l̄h̄sīon̄*). 38 избранных из братии заключены были за Ефесом под сводами древних бань и здесь засыпаны были землею, так как Лаханодроконт приказал подкопать соседнюю гору. В 771 г. он сделал попытку отменить монашество в пределах своей фемы. В следующем году

его нотариий Леон Κομῆς и Леон «ἀπομῆς ἀββάδων ομῆς; Κομῆς; τζομῆς; δάκτυλομῆς;» продали с аукциона все мужские и женские монастыри, их священные сосуды, имущество, скот. Вырученную сумму Лаханодроконт «внес в царскую казну, а какие нашел монашеские и отеческие книги (μοναχικὰ καὶ πατερικὰ βιβλία), сжег на огне», частицы мощей мучеников – так же. Вероятно, в этот год в небольшом городе ефесской епархии, Фокии, – как показывал на VII вселенском соборе епископ фокийский Лев, – «свыше 30 книг сожгли огнем» (εἰς τὸ πᾶν τρίακοτά βιβλίων πυρὶ κατεψήθησαν) ³⁶⁵. Монахов Лаханодроконт истязал, увечил, ослеплял и ссылал. «И, в конце концов, не оставил ни одного человека, облеченного в монашеский образ, во всей подчиненной ему феме. Ненавистный к добру царь, узнав об этом, писал ему с благодарностью: «я обрел тебя, мужа по сердцу своему, исполняющего все желания мои». Подражая ему, и остальные делали то же» ³⁶⁶. Таковы были в особенности стратеги Μιχαήλ ομῆς; Μεμῆς; λισσηνομῆς; εἰς τῶ θεμῆ; ματι τῶν ἀνατομῆ; λικῶν, Μάνης εἰς Βομῆ; upsilon; κεμῆ; λλαρίομῆ; upsilon; и Феодор Лардотир, еще до 765 г. сжегший в Крите подвижника Павла.

14 сентября 775 г. Константин умер («πυρὶ»), во время похода против болгар, – умер с чувствами патриота, оставив в армии благоговейную о себе память.

В 764 г. против иконоборства высказались восточные патриархи, неподвластные Византии. «Κομῆς; σμᾶς τις εἰς; πίσκομῆ; πομῆ; εἰς; Εἰς; πῆ; φανεμῆ; ἰας τῆς κατὰ Ἀλάμῆ; ἰαν τῆς (β') Συμῆ; ρίας, Κομῆ; μανίτης εἰς; πῆ; λῆ; μῆ; γομῆ; μεμῆ; νομῆ; εἰς;», захватил священные сосуды. Епифанийцы пожаловались на него антиохийскому патриарху Феодору. Косма, чтобы не отдавать сосудов, объявил себя иконоборцем. За это его, «по общему решению, Феодор, патриарх антиохийский, Феодор иерусалимский и Косма александрийский с подвластными им епископами, в день св. Пятидесятницы (в 764 г. 13 мая), по прочтении евангелия единогласно предали анафеме, каждый в своем городе» ³⁶⁷. Возможность этого совместного действия легко объясняется тем, что незадолго пред тем избранный в патриархи Феодор иерусалимский в это время посылал свою ομῆ; νομῆ; δικήν (общительную грамоту) в Антиохию и Александрию. Часть этой «синодики» («Πυρὶ; upsilon; ομῆ; μεμῆ; νομῆ; upsilon; τομῆ; ἰνομῆ; upsilon;

μακαριώτατομiсron;ι, καθάπεpsilon;ρ ἄνωθεpsilon;ν τεpsilon;») была прочитана на VII вселенском соборе (3 деяние). Быть может, в дополненном (патристическими доказательствами) виде эта синодика была послана в Рим и в епископию готскую и, вероятно, ко многим другим епископам, православно настроенным. Получив ее 12 августа 767 г., (анти) папа Константин II (28 июня 767–29 июля 768), отправил ее, как свидетельство веры, королю франков Пипину. Таким образом, эта синодика получила весьма высокое историческое значение, как доказательство пред лицом всей вселенской церкви несомненного православия (и по вопросу об иконопочитании) трех восточных патриархов (так как александрийский и антиохийский прислали Иерусалимскому «τὰ ἀντισupsilon;vomicron;δικὰ αupsilon;τῶν»), независимых от византийского давления.

Сын Константина Лев omicron;΄ Χαζαρις сделал попытку (и не безуспешную: «расположил к себе народ», epsilon;ξepsilon;upsilon;μepsilon;νiσatomicron; tomicron;v λαomicron;v, правда, деньгами) оставаться в добрых отношениях и с иконоборцами и с иконопочитателями. «И недолгое время казался благочестивым и другом св. Богородицы и монахов, почему и митрополитов на первейшие кафедры выбирал из авв» ³⁶⁸. Но иконоборчество не только не было отменено, но оставалось господствующим вероисповеданием. Поэтому преемник Никиты (+ 6 февраля 780 г.), «Павел честный чтец, родом кипрянин, блистающий словом и делом, после многих отказов ввиду господства ереси, насильно рукополагается в патриарха константинопольского» ³⁶⁹, дав подписку при хиротонии – «не поклоняться иконам» (μη̅ προmicron;σkupsilon;vepsilon;ῖν epsilon;ῖκοmicron;νας, 20 февраля 780 г.). Впрочем, до последнего года царствования Льва иконопочитатели не подвергались гонению. Но «в среднюю седмицу поста» (τῆ̅ μepsilon;σiσi epsilon;βdomicron;μάδι τῶν νηστεpsilon;ιῶν. 28 февраля – 6 марта 780 г.) были арестованы, «как воздающие почитание иконам», несколько придворных (πρωτοmicron;σπλαθάριοmicron;ς, κοmicron;upsilon;βκοmicron;upsilon;λάριοmicron;ι καὶ παρακοmicron;μiσiμepsilon;σiεvomicron;ι) и подвергнуты истязаниям («ἀνηλεpsilon;ῶς δεepsilon;ίρας»), от которых один из них и умер (Θepsilon;omicron;φάνης). Этот факт показывает, что в чуткой придворной сфере носились веяния предстоящей перемены, которая наступила скорее, чем можно было даже рассчитывать. 8 сентября 780 г. Лев (неожиданно – от карбункула? «ἄνθρακεpsilon;ς») умер, и его супруга иконопочитательница **Ирина** (epsilon;ξ Ἀδηνῶν) «благочестивейшая с

сыном своим Константином неожиданно свыше получает царство, – благочестивые начали дерзать, – и желающие спастись – беспрепятственно (см. выше 2, г) отречься (от мира), и славословие Богу начало возноситься, и монастыри оправляться» ³⁷⁰.

31 августа 784 г. патриарх Павел, без ведома царицы, (по болезни оставил свою кафедру и принял пострижение в обители Флора (ἑρσιλον;ν τῆ μomicronν;νῆ τῶν Φλῶromaticron;upsilon;)). Когда императрица с императором-сыном посетила его, он объяснил свое отречение от престола невыносимо тяжелым положением «церкви Божией, притесняемой и отторгаемой от прочих кафедр и анафематствуемой» ³⁷¹. Это было прологом к восстановлению православия. Павел вскоре скончался, указав государственным сановникам на необходимость вселенского собора для восстановления иконопочитания. «Тогда начались дерзновенные речи и споры всех о святых и досточтимых иконах» ³⁷².

Когда в присутствии всего народа во дворце Ирина поставила вопрос о преемнике Павлу, «все единодушно сказали, чтобы не быть иному, кроме Тарасия секретаря» ³⁷³. Это был избранник, намеченный уже самую императрицею. Тарасий непременно условием своего согласия на принятие выбора поставил восстановление общения константинопольской церкви с православною церковью востока и запада чрез посредство вселенского собора. Условие было принято, и 25 декабря 784 г. Тарасий был рукоположен в патриархи. Немедленно были приняты меры к созванию вселенского собора. С арабами недавно (782 г.) был заключен (политически бесславный) мир; поэтому была возможность «τὰ σupsilon;vomicroν;δικὰ» Тарасия «καὶ tomicronν;ν λιβepsilonilon;λλomicronν;ν τῆς λιστepsilonilon;ως σupsilon;tomicroν;upsilon;» отправить не только в Рим, но и к восточным патриархам, вместе с приглашением на собор от императрицы.

Папа Адриан I (1 февраля 772, + 25 декабря 795) прислал ответные послания императрице и патриарху. Он признал несомненное православие Тарасия и вступил с ним в общение; он радовался и ревности патриарха и императрицы о восстановлении иконопочитания, хотя и выражал желание, что лучше бы восстановить иконы «sine synodi actione», на основании согласия иконопочитания с святоотеческим преданием, из которого в послании папы приведены были избранные места. Но в посланиях есть и такие подробности, в которых чувствуются зловещие тени приближающегося разделения церквей.

а) Усиленно напоминает императрице – подражать Константину и Елене, «которые святую, кафелическую и апостольскую, духовную мать

вашу, римскую церковь, возвысили, и с прочими православными императорами *почитали, как главу всех церквей*» ³⁷⁴. Обещается благоденствие и слава, «если, следуя преданиям православной веры, вы примете суд церкви блаженного Петра (add.: и Павла), князя (верховных) апостолов, и всем сердцем возлюбите наместника его (их)» ³⁷⁵. В пример таких отношений к римской церкви папа приводит легенду о крещении Константина В. в Риме. «Кафолическая и апостольская римская церковь» называется *irreprehensibilis* (« τὴν ἀκατάληπτον;v»).

б) Папа просит («*poscimus*») о возвращении «патримоний апостольских» римской церкви, а равно и возврата ей права епископских хиротоний в областях, подчиненных константинопольской кафедре Львом Исавром. В виде косвенного примера указывается на щедрые пожертвования франкских королей, победоносных и благоденствующих.

в) Папа не мог удержаться и от полемики против обычного титула патриархов константинопольских «*omicron;ikomicron;upsilon;muomicron;nuomicron;ς*». «Мы не знаем, написан ли (титул «вселенский» в императорском указе) по неведению, или же вследствие схизмы или ереси нечестивых; во всяком случае, мы убедительно просим ваше императорское могущество, чтобы титул «вселенский» (*universalis*) не употреблялся в его писаниях, (α) потому что он является противоречащим постановлениям святых канонов или решениям святых отцов; (β) ведь если кто-нибудь пишет (себя) «вселенским», поставляя себя выше превосходящей его святой римской церкви, которая есть глава всех церквей Божиих, то, очевидно, он объявляет себя противником святых соборов и **еретиком**. Потому что, если он есть «вселенский», то он отличается тем, что он имеет первенство пред кафедрой даже и нашей церкви, а это является для всех верных христиан смешным: так как во всей вселенной Самим Искупителем мира даны главенство (*principatus*) и власть блаженному ап. Петру, и чрез этого апостола, которого заместителями, хотя и недостойными, являемся мы, святая кафолическая и апостольская римская церковь постоянно доднесь и во веки содержит **главенство** и авторитет **власти**» (и это видимо «*jure divino*»?). Смысл этого «авторитета»: «Эта заповедь (Господа ап. Петру об управлении церковью: «*beatus Petrus apostolus per Domini praescriptum regens ecclesiam*») никакою другою кафедрой вселенской церкви не должна быть **осуществляема** в большей степени, нежели первенствующей (римской кафедрой), которая каждый собор и **утверждает** своим авторитетом, и охраняет непрерывным руководительством». Папа ставит здесь свой авторитет выше соборного, – постановление собора, не

авторизованное папою, не имеет силы. «Поэтому, заключает папа, если бы кто стал – чему мы не верим – называть его (константинопольского патриарха) «вселенским», или соизволять этому, пусть знает, что он чужд православной вере и противник нашей святой кафолической и апостольской церкви» ³⁷⁶.

г) Не воздержался папа и от сетований о том, что Тарасий был возведен прямо из мирян. «Слишком мы затем встревожены и смущены, что принадлежавший сословию мирян и находившийся на государственной службе, внезапно возведён на высоту патриаршества, и бывший солдат вопреки суду святых канонов сделан патриархом. И что стыдно сказать и тяжело промолчать: те, которые должны быть руководимы и учимы, не стыдятся казаться учителями, но боятся бесстыдно воспринимать руководство душами те, которым путь учителя во всех отношениях неизвестен; куда им самим идти, они не знают» ³⁷⁷. Патриарх Тарасий всю жизнь доказал, что принимать такой тон относительно его «неподготовленности» не было оснований. И строгое соблюдение канонов в данный момент именно нуждалось в исключении: каждое иерархическое лицо в Византии в это время было более связано с иконоборческим прошлым (вроде обязательства, которое даже при Льве Хазаре вынужден был дать несомненно православно настроенный патриарх Павел), чем «мирянин» Тарасий.

Таким образом, римский престол вступил в общение с константинопольскою церковью с сильными разъединяющими задатками в виде властолюбивых римских претензий, исторических счетов из-за «патримоний» и Иллирика и полемического возбуждения. В качестве своих местоблюстителей папа прислал пресвитеров – Петра (его подпись под $\omicron\mu\iota\sigma\acute{\nu}\rho\omicron\mu\iota\sigma\acute{\nu}\varsigma$: « $\rho\omega\tau\omicron\mu\iota\sigma\acute{\nu}\pi\epsilon\psi\iota\lambda\acute{\omicron}\nu\sigma\beta\upsilon\psi\iota\lambda\acute{\omicron}\tau\epsilon\psi\iota\lambda\acute{\omicron}\rho\omicron\mu\iota\sigma\acute{\nu}\tau\omicron\mu\iota\sigma\acute{\nu}\upsilon\psi\iota\lambda\acute{\omicron}$; $\theta\rho\omicron\mu\iota\sigma\acute{\nu}\nu\omicron\mu\iota\sigma\acute{\nu}\upsilon\psi\iota\lambda\acute{\omicron}$; $\tau\omicron\mu\iota\sigma\acute{\nu}\upsilon\psi\iota\lambda\acute{\omicron}$; $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\mu\iota\sigma\acute{\nu}\upsilon\psi\iota\lambda\acute{\omicron}$; $\acute{\alpha}\lambda\omicron\mu\iota\sigma\acute{\nu}\sigma\tau\omicron\mu\iota\sigma\acute{\nu}\lambda\omicron\mu\iota\sigma\acute{\nu}\upsilon\psi\iota\lambda\acute{\omicron}$; Пepsilon; $\tau\rho\omicron\mu\iota\sigma\acute{\nu}\upsilon\psi\iota\lambda\acute{\omicron}$;») и другого Петра (« $\pi\epsilon\psi\iota\lambda\acute{\omicron}\nu\sigma\beta\upsilon\psi\iota\lambda\acute{\omicron}\tau\epsilon\psi\iota\lambda\acute{\omicron}\rho\omicron\mu\iota\sigma\acute{\nu}$ καὶ ἡ $\nu\omicron\mu\iota\sigma\acute{\nu}\upsilon\psi\iota\lambda\acute{\omicron}\mu\epsilon\psi\iota\lambda\acute{\omicron}\nu\omicron\mu\iota\sigma\acute{\nu}\varsigma$ (греческого в Риме монастыря) $\tau\omicron\mu\iota\sigma\acute{\nu}\upsilon\psi\iota\lambda\acute{\omicron}$; $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\mu\iota\sigma\acute{\nu}\upsilon\psi\iota\lambda\acute{\omicron}$; $\lambda\alpha\tau\rho\omicron\mu\iota\sigma\acute{\nu}\varsigma$ ἡμῶν Σάββα»).

Посланные на восток нашли восточную церковь в бедственном состоянии. Братия неизвестного пустынного (может быть, в Палестине) монастыря укрыли посланных и не позволили им вручить грамот Тарасия по назначению, чтобы не возбудить подозрения в мусульманах, настроенных крайне враждебно к христианам, что сказалось в недавней ссылке иерусалимского патриарха (Илии) по пустому подозрению. Когда

посланные заявили, что они готовы принять и мученическую смерть, то им ответили, что дело идет не об их личной опасности, а о существовании церкви в сарацинских владениях: «κατὰ κομικρον;ινομικρον;υψιλον;τομικρον;υψιλον; τῆς εψιλον;κκλησίας προμικρον;εψιλον;ρχεψιλον;ται σώματομικρον;ς (ομικρον; κίδυψιλον;νομικρον;ς)». Посланные должны были удовольствоваться тем, что отшельники вручили им послание от имени «восточных архиереев» («—Ταρασίω – ομικρον;ι τῆς εψιλον;ώας ἀρχιεψιλον;πεψιλον;ϊς εψιλον;ν Κομικρον;ρίω χαίρεψιλον;ι») ³⁷⁸ с изложением обстоятельств, воспрепятствовавших точно исполнить волю константинопольского патриарха, затем синодику Феодора, патриарха иерусалимского, имевшую (см. выше) значение свидетельства веры трех патриархов, и в качестве представителей восточной церкви на соборе дали им в спутники «боголюбивых братьев наших Иоанна и Фому, украшенных божественною ревностью к православной вере, бывших единокорных синкеллов двух святых и великих патриархов, любителей освящающего безмолвия» ³⁷⁹.

Вселенский седьмой собор назначен был на 7 августа (понедельник) 786 г. в Константинополе в храме свв апостолов. Но многие («ομικρον;ι πλεψιλον;ϊομικρον;υψιλον;ς») из епископов-иконоборцев завязали сношения с мирянами и стали агитировать против будущего собора за неизменное сохранение авторитета «собора» 754 г. Узнав об этих затеях, Тарасий напомнил епископам, что за эти «παρασυψιλον;ναγωγάς» в городе, имеющем своего епископа, они по канонам могут подлежать низложению. Это подействовало. Но некоторые ³⁸⁰ продолжали агитацию среди столичных войск (среди σχομικρον;λαρίων, ἑψιλον;ξκομικρον;υψιλον;βιτώρων τεψιλον; καὶ τῶν λομικρον;πῶν στραπεψιλον;υψιλον;μάτων τῶν στραπεψιλον;υψιλον;ομικρον;μεψιλον;νων εψιλον;ν τῇ βασιλίδι πομικρον;λεψιλον;ι), в которых еще не угасло благоговение в памяти императора Константина. И вот вечером 6 августа бунтующиеся солдаты, «ворвавшись в крещальню святой кафедральной церкви (св. Софии?), кричали каждый свое, – но голос всех сводился к одному: чтобы не было допущено состояться собору» ³⁸¹. Несмотря на эту демонстрацию, утром 7 августа собор был открыт; приступили уже к чтению документов, как у дверей храма свв. апостолов явилась большая толпа (ομικρον;ῆλομικρον;ς πομικρον;λυψιλον;ς) солдат с воплями и обнаженными мечами: грозили убить и патриарха, и епископов, и игуменов. Императрица послала своих «ближних людей» (ομικρον;ικεψιλον;ιακῶν ἀνθρώπων) уговаривать солдат: бунтующиеся их не послушали, и даже оскорбили (ἀλλ' ἦ μᾶλλομικρον;ν

πρωτόμαχου). Ирина через кубикюлярия дала знать, чтобы собор расходился. Патриарх с православными вошел в алтарь, иконоборческие епископы вышли к бунтующимся, возглашая: «Νεπισιον;νικήκαεπισιον;ν» (победихом). Долго еще ликовали иконоборцы, «славословя» (επισιον;υπισιον;φημοισιον;υπισιον;ντεπισιον;ς) «седьмой вселенский собор» 754 г. Наконец, «когда наступил уже шестой час, они, почувствовав голод» пошли домой, и таким образом, мятежное движение затихло». «И по милости Божией, неистовые никому не причинили вреда» ³⁸².

Так собор не состоялся. Но Ирина хитростью удалила ненадежные полки, отобрала у них оружие и очистила столицу и от других беспокойных элементов. После этих мер седьмой истинный вселенский собор назначен был в Никее и продолжался с 24 сентября (понедельник) по 23 октября 787 года.

Седьмой вселенский собор

Вселенский седьмой собор называется (Theoph.) «собором 350 отцов». Число присутствовавших Отцов колебалось (в действительности) между 330–367. Представители папы и патриархов восточных были те же. Оба пресвитера Петра заседали и подписывались первыми; но фактическим председателем, руководствовавшим ходом дел, был патр. Тарасий. Император и императрица лично не присутствовали; их представителями на соборе были два сановника, Петрона и Иоанн, не имевшие заметного влияния и на внешнюю процедуру заседаний ³⁸³.

Особенность в составе этого собора: на нем присутствовало а) несколько нареченных, но нерукоположенных еще во епископов, в звании местоблюстителей своей кафедры ³⁸⁴ (вероятно православные желали этим, так сказать, искусом вызнать лучше их догматические убеждения), и б) «πληθυσιν μοναχων» (131 подпись игуменов или их представителей), в числе которых первенствовал Савва, архимандрит и игумен τῶν Στοιχειων, и более других известен Платон, игумен Σακκοδεσμων. Присутствовал также, (по Vita, подписи нет) хронограф св. Феофан, ἡγομενος τomicron;upsilon; и – в звании секретаря при сановниках, св. Никифор, тоже историк и (потом) патриарх константинопольский.

Первый случай появления представителей монашества на соборе вселенском падает на 449 г., когда пресловутый Варсума (Бар-Цаумâ) прибыл в Ефес по специальному вызову от императора и «*definiens subscripsit*» низложение Флавиана и Евсевия. Это был такой прецедент, который, по основаниям понятным, не располагал к повторению таких приглашений. На IV вселенском соборе архимандриты являются раз лишь в качестве свидетелей и – просителей, на V – не присутствуют вовсе, на VI находятся лишь в количестве 6 человек. Теперь их присутствие было исторической необходимостью: монашество выставило из своей среды важнейших борцов за иконопочитание и тем возвысило свой авторитет в кругу православных, тогда как епископы своим отношением к иконоборцам (*roborando – consentiendo – non obstando*) дискредитировали свой авторитет. Согласие монашества с решением собора являлось таким образом (исторически) нравственной пробой его постановлений. – Впрочем, архимандриты не были полноправными членами собора (не

заседающие – καθέρσιον;σθερσιον;ντερσιον;ς, а лишь присутствующие и слушающие – παρομικρον;ντερσιον;ς или συρσιον;μπαρομικρον;ντερσιον;ς καὶ ἀκρομικρον;ωμπερσιον;vomикрон;ι). Они сами (деян. 2) заявили сомнение в своем праве подавать голоса (εrσιον;κφωπερσιον;ϊν) и приступили к подаче только после категоричного ответа Тарасия на их вопрос: «Порядок требует, чтобы каждый из находящихся на соборе провозгласил свое исповедание» (ἡ τάξις εrσιον;στιν εrσιον;κάστῳ τῶν εrσιον;υρσιον;ρισκομικρον;μπερσιον;νων εrσιον;ις συρσιον;vomικρον;δομικρον;ν, εrσιον;κφωπερσιον;ϊν τὴν εrσιον;αυρσιον;τομικρον;υρσιον;ομικρον;μωμικρον;λωμικρον;γίαν).

Деяния I–VII – «εrσιον;ν τῇ Νικαεrσιον;ων λαμπρᾷ μητρομικρον;πομικρον;λερσιον;ι τῆς Βιθυρσιον;νων εrσιον;παρχίας», εrσιον;ν τῇ ἀγιωτάτῃ μπερσιον;γάλῃ εrσιον;κκλησίᾳ τῇ εrσιον;πωνυρσιον;μω Σομικρον;φίας. Деяние VIII – εrσιον;ν τῷ παλατίῳ τῷ λερσιον;γομικρον;μπερσιον;νω Μαγναυρσιον;ρα, в присутствии императора и императрицы.

I. 24 Речь Тарасия. Σάκρα. Два «приво́да» епископов;
сент. «λίβεrσιον;λλομικρον;ι» первого и принятие; вопрос о принятии второго; чтение λιβεrσιον;λλων.

Третий «привод» и допрос. Послания папы Адриана императорам и
II. 26 Тарасию. «Н ἀγία συρσιον;vomικρον;δομικρον;ς παραδεrσιον;χεrσιον;τα τὰ γράμματα тоμικρον;υρσιον;σент.ἀγιωτάτομικρον;υρσιον; λάπα τῆς πρερσιον;σβυρσιον;τερσιον;ρας Ῥώμης».

III. 28 Принятие «второго» привода, суждение о третьем. «Γράμματα»
(29) Тарасия на восток, ответ «архиереев» и «синодика» Феодора
сент. иерусалимского; принятие послания и исповедания восточных.

Доказательства, что иконопочитание согласно с Св. Писанием (Исх.25:17–22; Чис.7:88–89; Иез.41:1, 15, 19; Евр.9:1–5) и преданием (писаниями св. отцов и агиографическими памятниками). В ссылках строгой системы не было, так как прочитан был ряд мест, отмеченных разными лицами. Были цитаты из Афанасия В., Василия В., Григория Богослова (изображение Полемона), Иоанна Златоустого (– Мелетия), Григория нисского и Кирилла александрийского (– жертвоприношения Авраама, оба), Астерия амасийского (– св. Евфимии), Антипатра вострского (статуя Христа, поставленная кровоточивою), Нила синайского (икона муч. Платона), отрывки из

IV. 1 Лимонаря, житий Марии египетской, Анастасия Перса, Феодора

- окт.** Сикеота, Симеона Дивногорца, канон 82 Трулльского (по мнению Тарасия – VI всел. ³⁸⁵ собора – по подлинной хартии, подписанной отцами пято-шестого собора, свидетельства относительно чествования икон Леонтия еп. Неаполя кипрского, Анастасия антиохийского и др. В заключение прочитаны были послания Григория II к Герману константинопольскому и Германа к Иоанну синнадскому, Константину наколийскому и Фоме клавдиопольскому. – Отцы собора предали иконоборцев анафеме, и было прочитано Евфимием сардским и подписано отцами (предварительное) постановление о чествовании икон: «Τὴν τομικρον;upsilon;̃ Θερσιλον;omicron;upsilon;̃ καὶ Σωτηρομικρον;ς ἡμῶν».
- Ряд исторических свидетельств на то, что иконоборцы имели предшественников в Навуходоносоре, самарянах, язычниках (которые иконы сравнивали с своими идолами), иудеях, гностиках
- V. 4** («Περσιλον;ριomicron;δomicron;ι τῶν ἀγίων ἀπομικρον;σomicron;λῶν»), **окт.** монофиситах и сарацинах. Разоблачения вырезок и подчисток иконоборцев в памятниках древней письменности. Принято предложение местоблюстителей римских: в следующий день принести на собор икону и воздать ей поклонение.
- VI. 5** Чтение «шеститомного» опровержения на omicron;̃romicron;ς **(6)** иконоборческого собора 754 г.: «Φίλομικρον;ṽ ἀερσιλον;ί πως **окт.** μισανθρώλω».
- Оmicron;̃romicron;ς вселенского собора (окончательный): «Οmicron;̃ τομικρον; φῶς τῆς αupsilon;̃τομικρον;upsilon;̃ εpsilon;̃ πυνῶσεpsilon;ως ἡμῖν χαρισάμεpsilon;vomicro;ς». Анафема Собору 754 года; анафема Феодосию ефесскому, Сисиннию Пастилле и Василию Трикаккаву; анафема Анастасию, Константину и Никите (константинопольским), как новым Арию, Несторию и Диоскору; Иоанну никомидийскому и Константину наколийскому. Анафема всем неприемлющим иконопочитания. Γερσιλον;ρμικρον;upsilon;̃ τομικρον;upsilon;̃ omicron;̃ρθomicron;δomicron;̃ξomicron;upsilon;̃, Ἰωάνvomicro;upsilon;̃ καὶ Γερσιλον;ωρϋomicron;upsilon;̃ αἰωνία ἡ μνήμη. Прочитан текст послания от имени Тарасия и собора императорам и извещение о решениях собора константинопольскому клиру.
- VIII. 23** В присутствии императоров прочитан (и подписан ими) omicron;̃romicron;ς, возглашены анафематизмы и «евфимии» **окт.** императорам. По их желанию, прочитана часть святоотеческих мест из IV деяния.

Известною сложностью отличался вопрос, который вселенский собор имел разрешить прежде своих главных рассуждений, – вопрос о принятии епископов, сильнее других замешанных в иконоборческую смуту. Важность и трудность этого вопроса и сказались и до известной степени обусловились тем, что на самом соборе наметились два течения, умеренное и строгое.

Самым видным выразителем первого был патриарх Тарасий. Ему, государственному человеку, ясна была сложная природа иконоборчества, как явления только отчасти церковного. Опыт 6–7 августа 786 г. показал, что иконоборцы церковные могли найти себе неслабых союзников в иконоборцах политических. Было поэтому, с точки зрения церковно-политической (а такова и была точка зрения умеренных), желательно, чтобы единство церковное объяло всех, чтобы не осталось лиц, имевших побуждения (своекорыстные) агитировать так, как это сделали «немногие $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\ \alpha\rho\iota\theta\mu\eta\tau\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\ \epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\ \lambda\iota\sigma\kappa\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota$ » в 786 г. Строгое церковное наказание могло лишь натолкнуть их на повторение агитации. Принятие их вводило, правда, в лоно православия элементы сомнительной чистоты; но, при широком разливе иконоборчества, оно являлось таким злом, которое нужно было *перезжить* (растворить в себе) здоровым силам церковного организма, так как трудно было отсечь все больные члены. Умеренные обращали внимание на будущее и, чтобы предотвратить возможные потрясения, несли прощение прошедшему.

Точка зрения строгих была исключительно *церковная*. Они обращали все свое внимание на прошедшее. Пред лицом церкви стояли согрешившие против нее; к ним и должно применить существующие правила церкви о согрешающих. Как живую историческую силу, которая может принять враждебное направление в будущем, иконоборцев строгие не оценивали: они считали своею задачею правосудно строгое *sum suique*, а не политику (хотя бы и церковную) с её «икономиею». Во главе строгих ясно выдается бывший антиохийский синкелл Иоанн, которого (строго объективно) поддерживают и игумены, $\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\ \zeta\eta\lambda\omicron\tau\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\upsilon\ \kappa\alpha\upsilon\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\ \nu\omicron\upsilon\upsilon$.

Замешанные в иконоборческой смуте епископы были «приведены» (« $\lambda\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\ \eta\chi\theta\eta\sigma\alpha\nu$ », « $\lambda\alpha\rho\eta\chi\theta\eta\sigma\alpha\nu$ », « $\lambda\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\ \sigma\eta\chi\theta\eta\sigma\alpha\nu$ ») в три раза («приводе»).

Категория первая: 1. Василий анкирский (митр. Галатии I), 2. Феодор мирский (митр. Ликий) и 3. Феодосий $\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\ \tau\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\ \lambda\iota\sigma\kappa\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota$ (во Phrygia Salutaris, суффраган митр. синнадского).

Категория вторая: 4. Ипатий никейский (митр. Вифинии II), 5. Лев родосский (митр. τῶν Νήσων (кикладских)), 6. Григорий писинунтский (митр. Галатии II), 7. Лев τomicron;upsilon;̃ ἴkomicron;víomicron;upsilon; (митр. Ликаонии), 8. Георгий митр. Антиохии писидийской, 9. Николай иерапольский (во Phrygia Salutaris) и 10. Лев еп. острова Карпафа (суффраган митр. родосского).

Категория третья: 11. Григорий неокесарийский (митр. Понта полемонийского); о нем одном замечено категорично что его привел «βασιλικomicron;ς ἄνθρωποmicron;ς» (μανδάτωρ), который, получив разрешение войти, сказал: «я послан благими государями (-императрицею), чтобы привести благоговейнейшего епископа неокесарийского на богочестивый и святой собор ваш, и я привел его» ³⁸⁶.

Принятие всех этих лиц в общение имеет высокую важность и потому, что это единственный случай, когда вопрос этого рода был поставлен и подробно расследован на вселенском соборе.

Епископы *первого* «привода» были, видимо, так мало замешаны в иконоборчестве, что принятие их не встретило затруднений. Они прочитали свои «λίβepsilon;λλomicron;ι» с выражением искреннего раскаяния в своем заблуждении (Феодосий называл себя: «πεpsilon;πλανημepsilon;νomicron;ς, omicron;ι ποmicron;λλὰ κακὰ λαλήσας κατὰ τῶν σεpsilon;πτῶν epsilon;ϊkomicron;νων») и изложением православного учения и были а) приняты в общение («ἄξιomicron;ς epsilon;ιτι δοmicron;χης») б) «в сущем их чине» («epsilon;ι κεpsilon;λεpsilon;upsilon;σθησαν καθίσαι epsilon;ις тоmicron;upsilon;ς βαθμomicron;upsilon;ς (в порядке последовательности кафедр) καὶ epsilon;ις τὰς καθεpsilon;δρας αupsilon;τῶν») при возгласах Собора: «omicron;ι omicron;ι ρθomicron;δοmicron;ξomicron;ς τῆ σupsilon;νomicron;δω' omicron;ι πατήρ тоmicron;ις πατράσι тоmicron;upsilon;ς omicron;ι ρθomicron;δοmicron;ξomicron;upsilon;ς omicron;ι Θεepsilon;omicron;ς καλῶς ἤνepsilon;υκεpsilon;!» – Согласие относительно их было полное; лишь слегка наметилось, что умеренные стоят на точке зрения исторической и психологической (Тарасий: «omicron;ι ποmicron;ιτεpsilon;ις καθήomicron;ροmicron;ι τῆς omicron;ι ρθomicron;δοmicron;ξίας, vupsilon;νι σupsilon;νιγήomicron;ροmicron;ι τῆς ἀληθεepsilon;ίας epsilon;ις υepsilon;νomicron;νomicron;ς»; «ποmicron;ι λupsilon;ν σupsilon;νιτριμomicron;ν καρδιάς epsilon;ις νepsilon;δεpsilon;ίξαomicron;ις – – Θεepsilon;omicron;ς σιοmicron;ς»), а строгие желают держаться канонических постановлений (монахи: «καθῶς

επισημασμεν; ξαντομικρον; αι αγια και
ομικρον; ικομικρον; υψιλον; μπεισιλον; νικαι εψιλον; ξ
συψιλον; νομικρον; δομικρον; ι τομικρον; υψιλον; ζ εψιλον; ξ
αιπεισιλον; σπεισιλον; ως εψιλον; πιστπεισιλον; φομικρον; ντας, και ημπεισιλον; ις
δπεισιλον; χομικρον; μπεισιλον; θα»).

Но принятие *второй* категории встретило затруднения, и вопрос прошел две стадии исследования – а) субъективно-психологического и б) объективно-канонического.

а) Из речи, с которою к этим епископам обратился Тарасий, видно, что эти епископы в прошлом году составляли «παρασυψιλον; ναγωγάς» – противозаконные соборы и агитировали против созванного в Константинополе вселенского собора. Теперь они заявляли о себе, что они из чтения апостолов и отцов «убедились» (επισημασμεν; ισθημπεισιλον; ν) в истине иконопочитания, а тогда действовали «по неведению и неразумию» (κατὰ ἄγνομικρον; ια και ἀφομικρον; συψιλον; νην). Быстрота такой перемены убеждений именно к настоящему году (Тарасий родосскому: «και πῶς εψιλον; τη εψιλον; χων εψιλον; ὡς τῶν ομικρον; κτῶ η και δπεισιλον; ка εψιλον; πίσκομικρον; λομικρον; ζ, εψιλον; ὡς τομικρον; υψιλον; νυψιλον; ν̄ ομικρον; υψιλον; κ εψιλον; περσιλον; ισθης»;) набрасывала сомнение на искренность обращения их, и «неведение и неразумие» были мало вероятны в епископах. На замечание: «επισημασμεν; χρομικρον; νισπεισιλον; τομικρον; каκομικρον; ν και η κακη διδασκαλία», «επισημασμεν; κ κακῶν διδασκάλων μαθήματα κατὰ παρεπεισιλον; λάβομικρον; μπεισιλον; ν», Тарасий ответил: «τὰ χρομικρον; νιώτπεισιλον; ρα τῶν παθῶν δυψιλον; σχπεισιλον; ρειπεισιλον; στπεισιλον; ρά πως εψιλον; στί προμικρον; ζ τομικρον; θεπεισιλον; ραπεισιλον; υψιλον; εψιλον; σθα» (смысл: тем сомнительнее, значит, искренность вашего быстрого обращения), «η εψιλον; κκλησία εψιλον; κ κακῶν διδασκάλων ιπεισιλον; ρειπεισιλον; ις δπεισιλον; χειπεισιλον; σθα ομικρον; υψιλον; προμικρον; σιπεισιλον; та» (тем больше опасений против принятия вас в епископском сане). На это Ипатий мог лишь ответить: «ομικρον; υψιλον; τως εψιλον; κράτησπεισιλον; ν η συψιλον; νήθειπεισιλον; ια». Уже Савва студийский благодарил Бога, приведшего их на путь истины, и Тарасий считал вопрос исчерпанным («τομικρον; ν λομικρον; γομικρον; ν και την ἀπομικρον; λομικρον; γιαν αψιλον; τῶν ηδη ηκομικρον; υψιλον; σαμεισιλον; ν»), как от местоблюстителя антиохийского последовала просьба – прочитать в книгах отеческие постановления касательно принятия обращающихся от ересей, чтобы выяснить таким образом норму (την ἀκριβη̄ ἀσφάλειπεισιλον; ιαν) для настоящего случая: «ἀπομικρον; ρομικρον; υψιλον; μπεισιλον; ν γαρ ημπεισιλον; ις».

б) Просьба Иоанна была исполнена и прочитаны были последовательно: α) can. Apost. 53 (52); β) can. Nic. 8; γ) can. Ephes. 3 (2? 4?); δ) Basil, ep. ad Amphil. I (188 n. 1); ε) Bas. ep. 251; τ) Bas. ep. 263; ζ) Bas. ep. 99; η) Bas. ep. 240; θ) определение Ефесского собора касательно мессалиан; ι) Cyrilli alex. ep. 57; κ) Cyr. al. ep. 56; λ) Athanas. magni ep. ad Rufinian.; μ) ряд свидетельств из исторических памятников.

Вопрос, подлежавший разрешению вселенского собора, исчерпывался сполна в трех постановках:

αα) принимать ли епископов второй категории в церковное общение?

ββ) считать ли их способными к иерархическому сану?

γγ) принимать ли их в сущем их чине, т. е. уже как valide рукоположенных епископов?

В первой (αα) постановке вопрос ни в ком не возбуждал недоразумений, и во всяком случае can. Apost. 52 разрешал его в положительном смысле. Речь шла о степени прав, с которой должно принять иконоборческих епископов. Епископы сицилийские (с Феодором катанским и диаконом катанским Епифанием во главе) намечали такую программу решения: отождествить иконоборцев с одною из предшествующих ересей, и правила касательно присоединения из этой последней перенести на иконоборцев. Тарасий указал, что прецеденты иконоборчества встречаются и у манихеев, и у маркионитов (гностиков), и у монофиситов (т. е. отождествление затруднительно). Епифаний формулировал вопрос прямее: «ныне новоизмышленная ересь меньше ли прежних ересей, или больше?» (ε) λᾱττων ε) ὀmicron;τι τῶν προmicron;υεpsilon;υεpsilon;νηεpsilon;ων αἰεpsilon;σεpsilon;ων ἢ υεpsilon;~ κανomicron;τοmicron;μηθεpsilon;ισα, ἢ upsilon;λεpsilon;ρτεpsilon;ρα;). На это ответили – Тарасий: «τοmicron;κακοmicron;v ἥδη какоmicron;v ε) ὀτι» (все ереси равны), Иоанн, местоблюститель антиохийский: «ересь эта – зло, худшее всех ересей, как ниспровергающая домостроительство Спасителя» (ἢ αἰεpsilon;σις αυεpsilon;τη χεpsilon;ἱροmicron;v πάντων τῶν αἰεpsilon;σεpsilon;ων какоmicron;v – – ὡς τὴν οmicron;ἰκοmicron;vomicon;μίαν τοmicron;upsilon; Σωτῆροmicron;ς ἀνατρεpsilon;λοmicron;upsilon;σα). Помимо этой трудности отождествления не так легко было установить точно и способ принятия от прежних ересей.

Доказательства β'–ζ' и θ'–α' приведены были Тарасием. Ссылка на can. Nic. 8 была отклоняема сицилийскими на том основании, что там речь идет о кафарах, т. е. новатианах, след. о раскольниках, а иконоборцы – еретики. Тарасий полагал, что канон приложим и ко всякой ереси.

Игумены с своей стороны указали, что для них неясно выражение канона: «ὡστε

χεψιλον;ιροмикрон;θепсилон;томикрон;упсилон;μепсилон;νoмикрон;упсилон;α
αυψιλον;τοмикрон;упсилон;ς μεψилон;νeψилон;iv oмикрон;упсилон;τως
εψилон;ν τῷ κλήρω» (отвечает ли канон: «да» на γγ, или на ββ). Тарасий
высказал свое мнение: μή πως εψилон;π' **ε**ψилон;упсилон;λoмикрон;γίας
εψилон;νταυψилон;θα τήν χεψилон;ιροмикрон;θепсилон;σίαν
λεψилон;γeψилон;ι, καὶ oмикрон;упсилон;χì εψилон;πì
χεψилон;ιροмикрон;томикрон;νίας («да» на γγ). Сановники тоже выразили
желание, чтобы вопрос был решен в этом последнем смысле. – Другие
аргументы, говорили решительно за умеренных, так как устанавливали
следующие факты:

а) Василий В. находил справедливым принимать энкратитов через
крещение, если это не создаст слишком сильных миссионерских
затруднений (не оттолкнет обращаемых); тем не менее, св. отец указывал
(и принимал без протеста) тот факт, что некоторых
«ἀδεψилон;λφοмикрон;упсилон;ς – – ἀπ' εψилон;кеψилон;ίνης oмикрон;ντας τῆς
τάξεψилон;ως промикрон;σεψилон;δεψилон;ξάμεψилон;θα τήν καθεψилон;δραν
τῶν εψилон;πισκοмикрон;πων».

б) Евстафий севастийский, несмотря на свои, связи с арианами, имел
общение (потом) с Василием В., оставаясь в епископском сане.

с) Собор III вселенский Ефесский постановляет относительно
мессалиан: «μεψилон;νeψилон;iv томикрон;упсилон;ς μεψилон;ν
κληρικοмикрон;упсилон;ς εψилон;ν τῷ κλήρω».

д) Ревнителям Кирилл александрийский настоятельно советует: «μή
ἀκριβοмикрон;λoмикрон;γeψилон;ῖσθα σφοмикрон;δρα λεψилон;ρι
томикрон;упсилон;ς μεψилон;ταγινώσκοмикрон;ντας (из лагеря
несторианствующих) oмикрон;иκοмикрон;νoмикрон;μίας γὰρ δεψилон;ῖται
томикрон; πρᾶγμα τοмикрон;λλῆς».

Но «строгие» избирали нормою (слова местоблюстителя
антиохийского по прочтении: «καλῶς ἀνεψилон;γνώσθη oмикрон;
oмикрон;ροмикрон;ς oмикрон;упсилон;τοмикрон;ς εψилон;ις **ἀσφά**λεψилон;ια
τῶν ἀκοмикрон;упсилон;oмикрон;ντων») послание Афанасия В. к Руфиниану,
которому св. отец излагает практику относительно ариан-епископов на
основании решений александрийского собора 362 г. (принимаемых и в
Риме и в Элладе): «τοмикрон;ῖς μεψилон;ν –
промикрон;ῖσταμεψилон;νoмикрон;ις τῆς ἀσεψилон;βεψилон;ίας
συψилон;γγινώσκεψилон;iv μεψилон;ν
μεψилон;τανoмикрон;oмикрон;упсилон;ῖσι, μή διδοмикрон;να δεψилон;

αὐψιλον;τομικρον;ἴς εψιλον;τί τομικρον;πομικρον;ν κλήρομικρον;υψιλον; – τομικρον;ἴς δεψιλον; – υψιλον;πομικρον;συψιλον;ρεψιλον;ἴσι δι' ἀνάγκην καὶ βίαν, – διδομικρον;σθα μεψιλον;ν συψιλον;γγνώμην, εψιλον;χεψιλον;ιψιλον; δεψιλον; καὶ τομικρον;ν τομικρον;πομικρον;ν τομικρον;υψιλον; κλήρομικρον;υψιλον;». Монашествующие формулировали точно смысл прочитанного: «ομικρον; πατήρ ομικρον;υψιλον; δεψιλον;χεψιλον;ται εψιλον;ις ἰεψιλον;ρωσυψιλον;νη τομικρον;υψιλον;ς εψιλον;ξ αἰεψιλον;σεψιλον;ως εψιλον;πιστρεψιλον;φομικρον;ντας». Патриарх разъяснил, что строгость этого отношения к вождям арианства обусловлена была их поведением (то обращались в православие, то отпадали в ересь и преследовали Афанасия и православных), и на возражение Саввы студийского: «ἀμνησίκακομικρον;ς εψιλον;στίν ομικρον; πατήρ», ответил, что строгость совсем не то, что воздаяние злом за зло, а вызвана была ревностью о благе церкви. Монашествующие спросили иконоборческих епископов, могут ли они сказать о себе, что их привело в ересь насилие. Ипатий ответил, что эта точка зрения к ним не приложима: «ομικρον;τί ἡμεψιλον;ἴς ομικρον;υψιλον;τεψιλον; βίαν υψιλον;λεψιλον;μεψιλον;ίναμεψιλον;ν, ομικρον;υψιλον;δεψιλον; παρεψιλον;συψιλον;ρημεψιλον;ν, ἀλλ' εψιλον;ν ταυψιλον;τη τῆ αἰεψιλον;σεψιλον;ι γεψιλον;ννηθεψιλον;ντεψιλον;ς ἀεψιλον;τράφημεψιλον;ν καὶ ηψιλον;ξήθημεψιλον;ν».

В течение дальнейших рассуждений выяснилось воззрение собора: иконоборцев епископов, которые не были «учителями ереси» (διδάσκαλομικρον;ι τῆς αἰεψιλον;σεψιλον;ως) в строгом смысле, принять в общение в их сане ввиду их раскаяния; если же их обращение в православие – обман, то судит им Бог. Монашествующие выразили свое согласие с этим судом собора. Патриарх приложил старание, чтобы это согласие покорности стало согласием по полному убеждению. Было указано, что были приняты в общение в епископском сане и влиятельные из еретиков (Маркелл анкирский; Ювеналий иерусалимский, Фалассий кесарийский, Евсевий анкирский, Евстафий виритский и другие – на Халкидонском соборе); что признана была действительною (valida) и хиротония, полученная от еретиков (Мелетий антиохийский – от ариан; Кирилл иерусалимский – от Акакия кесарийского и Патрофила скифопольского; Анатолий константинопольский – от Диоскора; Иоанн иерусалимский – от севириан; большинство отцов VI вселенского собора – от монофелитов).

Монашествующие просили прочитать послание Василия В. к никопольцам (η, ep. 240), в котором читаются слова: «ομικρον;υψιλον;κ

ομικρον;ἴδα εψιλον;πίσκομικρον;πομικρον;ν, μηδεψιλον; ἀριθμήσαιμι
εψιλον;ν ιεψιλον;ρεψιλον;υψιλον;σι Χριστομικρον;υψιλον; τομικρον;ν παρὰ
τῶν βεψιλον;βήλων χεψιλον;ρω̄ν εψιλον;πι καταλυψιλον;σεψιλον;ι τῆς
πίστεψιλον;ως εψιλον;ις προμικρον;στασίαν
προμικρον;βεψιλον;βλημεψιλον;νομικρον;ν». Поэтому и получившие от
этого лица хиротонию пусть не дерзают «μεψιλον;τὰ ταυψιλον;ῖτα,
εψιλον;ιρήνης γεψιλον;νομικρον;μεψιλον;νης, βιάζεψιλον;σθαι
εψιλον;αυψιλον;τομικρον;υψιλον;ς εψιλον;ναριθμεψιλον;ἵν τῷ
ιεψιλον;ρατικῷ πληρώματι». В этих словах монашествующие усматривали
полное отрицание действительности хиротонии у еретиков:
«ιδομικρον;υψιλον;, ομικρον; πατήρ ἀπομικρον;τρειψιλον;πεψιλον;ται τὴν τῶν
αἰεψιλον;τικῶν χεψιλον;ρομικρον;τομικρον;νίαν». Тарасий сказал, что
слова Василия В. направлены против тех, которые намеренно, в
оскорбление православной церкви, ищут хиротонии у еретиков. И притом
«ομικρον;υψιλον;κ εψιλον;φησεψιλον;ν ομικρον; πατήρ
ἀδεψιλον;κτομικρον;υψιλον;ς εψιλον;ἵναι, ἀλλὰ μή πως βίαν
υψιλον;πομικρον;μεψιλον;νεψιλον;ν τομικρον;υψιλον;ς
βομικρον;υψιλον;λομικρον;μεψιλον;νομικρον;υψιλον;ς
εψιλον;νομικρον;υψιλον;σθαι τῷ κλήρω τῶν
ομικρον;ρθομικρον;δομικρον;ξων». Вообще действие Василия В.
обусловлено обстоятельствами его времени, и «ομικρον;υψιλον;κ
ἀγνομικρον;ομικρον;υψιλον;ντεψιλον;ς τὴν γνώμην τομικρον;υψιλον;
πατρομικρον;ς ομικρον;ι μεψιλον;τ' εψιλον;κεψιλον;ἵνομικρον;ν τῆς
εψιλον;κκλησίας διάδομικρον;χομικρον;ι, τομικρον;υψιλον;ς
υψιλον;πεψιλον;ρ αἰεψιλον;τικῶν
χεψιλον;ρομικρον;τομικρον;νηθεψιλον;ντας, εψιλον;ῖτα
βεψιλον;λτιωθεψιλον;ντας εψιλον;δεψιλον;ξαντομικρον;». Монахи сказали:
«προμικρον;σφομικρον;ρα (congrua) τὰ εψιλον;πλυψιλον;θεψιλον;ντα».

Собор признал вопрос о принятии рукоположенных еретиками
достаточно разъясненным («ἀκριβῶς εψιλον;ξεψιλον;τασθῆ»); епископам
предложили читать их «λιβεψιλον;λλομικρον;υψιλον;ς». – Наконец, 28 (29)
сентября состоялось принятие их («ἀπομικρον;λαβεψιλον;τωσαν
τομικρον;υψιλον;ς θρομικρον;νομικρον;υψιλον;ς αυψιλον;τῶν»).

К *третьей* категории принадлежал лишь митрополит неокесарийский
Григорий. Никак не видно, чтобы он был в 786 г. главным агитатором или
даже только принимал участие в возбуждении солдат против собора.
Характеристично лишь то, что епископы первых двух «приводов», так
сказать, пришли на собор сами, а Григорий был приведен по повелению
императрицы: уже престарелый епископ (он был одним из «отцов»

копронимовского собора 754 г.), он видимо упорнее прочих держался иконоборческих взглядов, и теперь предстал собору скорее с желанием узнать истину («αἰτῶ δεῖξαι τὸν μαθηματικὸν ῥηθινὸν λόγον – θεολογικὸν μὲν τὰ πάντων καὶ φωτισθῆναι καὶ διδαχθῆναι»), чем с полным в ней убеждением. Но – по его словам – согласие настоящего вселенского собора произвело на него сильнейшее, убеждающее впечатление: «καὶ μαθηματικὸν καὶ πληροφανεῖον ῥηθινὸν ἢ ἀληθειᾶς αὐτῆς ἐστίν, ἢ νουθετικὴν ζητηματικὴν καὶ κηρυγματικὴν». Он просил у собора прощения в своих предшествующих заблуждениях. Он объяснил, что фактическим гонителем он не был, хотя и считался предводителем иконоборцев на соборе 754 г. 28 (29) сентября собор выслушал его «λίαντα». Против его принятия в епископском сане было выставлено два замечания.

а) Тарасием: он был иерархом во дни Копронима, когда некоторые из епископов «ἀφανεῖον διωγμικὸν ἐπιμαρτυροῦντες ἀνδράσιν ὡς λογιματικὸν ἐπιμαρτυροῦντες ὡς οὐκ ἐπιστολικὸν χωρὶς ἀποδείξεως». А за побои иерархические лица подлежат низложению по апост. прав. 26 (28) и по практике Халкидонского собора (против Диоскора). Это был простой вопрос, а не обвинение. Григорий твердо ответил: «οὐκ ἐπιμαρτυροῦντες ἀνθρώποις κατηγορήσει (этого рода обвинения предоставлено было рассматривать вселенскому собору или патриарху Тарасию) ὡς οὐκ ἐπιστολικὸν χωρὶς ἀποδείξεως ἐπιμαρτυροῦντες τῇ θεολογικῇ βασιλίδι λογικῇ οὐκ ἐπιστολικὸν χωρὶς ἀποδείξεως ἐπιμαρτυροῦντες ἀνθρώποις».

б) Саввою студийским: «ἐπιμαρτυροῦντες τῆς αἰματικῆς αὐτομαρτυρίας ὡς οὐκ ἐπιστολικὸν χωρὶς ἀποδείξεως ἐπιμαρτυροῦντες τῇ θεολογικῇ βασιλίδι λογικῇ οὐκ ἐπιστολικὸν χωρὶς ἀποδείξεως ἐπιμαρτυροῦντες ἀνθρώποις». Не подходит ли этот отец иконоборческого собора под первую категорию, указанную в послании Афанасия В. к Руфиниану? Тарасий ответил указанием, что и Ювеналий иерусалимский и Евстафий севастикий (македонианин) были ἐπιμαρτυροῦντες αἰματικῆς αὐτομαρτυρίας и – приняты. Иоанн логофет обратил внимание собора на важное историческое значение того факта,

«ομικρον;τι Γρηγομικρον;ριμικρον;ς ομικρον;
Νεψιλον;ομικρον;καισαρψιλον;ιας και εψιλον;ξαρχομικρον;ς της
παρψιλον;λθομικρον;υψιλον;σης ασψιλον;βομικρον;υψιλον;ς
συψιλον;νομικρον;δομικρον;υψιλον;, εψιλον;φοψιλον;λαχθη μεψιλον;χρι της
σημεψιλον;ρομικρον;ν, τομικρον;υψιλον; την ιδιαν αιψιλον;σιν και
διδασκαλιαν κατακρινα». С логофетом согласился и местоблюститель
антиохийский.

Вместе с епископами второй категории был принят в общение и занял
свою кафедру, при возгласах собора: «Θεψιλον;ομικρον;ς καλως
ηγαψιλον; τομικρον;υψιλον;ς
ομικρον;ρθομικρον;δομικρον;ξομικρον;υψιλον;ς», и Григорий
неокесарийский ³⁸⁷.

После «привода» епископов иконоборствовавших, было приступлено
к вопросу об иконопочитании (IV заседание 1 октября). Основания для
ομικρον;ρομικρον;ς'а были подготовлены весьма строго и тщательно. Было
прочитано много мест из св. писания и св. предания. Так как было
выяснено злоупотребление иконоборцев «карточками» (πιτάκια), то все
места прочитывали не по выпискам, а прямо по книгам, и следили за этим
так внимательно, что когда протопресвитер влахернский Илия стал читать
канон Трулльского собора по документу, Савва студийский прямо
спросил: «τινομικρον;ς χαριν εψιλον;ν τω χαρτη ανψιλον;γνω και
ομικρον;υψιλον;κ εψιλον;ν βιβλω;» Тарасий объяснил: «ομικρον;τι
αυψιλον;τομικρον;ς ομικρον; πρωτομικρον;τυψιλον;τομικρον;ς χαρτης
εψιλον;στιν, εψιλον;ν ω υψιλον;λεψιλον;γραψαν ομικρον;ι айюμικρον;ι
πατερψιλον;ρεψιλον;ς». И сверх того точность чтения сверена была
немедленно с полною «книгою», принадлежавшею Петру
никомидийскому. Прочитан был (V заседание 4 октября) ряд исторических
свидетельств на то, что иконоборцы имели предшественников на
инославной почве.

С полемической точки зрения важны разъяснения относительно
ομικρον;ρομικρον;ς'а, иконоборческого собора 754 г. на VI заседании 5 (6)
октября. Григорий неокесарийский читал текст этого
ομικρον;ρομικρον;ς'а, а константинопольские диаконы – «шеститомное»
опровержение на него: «Φιλομικρον;ν ανψιλον;ι πως τω
μιομικρον;ανθρωλω». Автор «опровержения» («ανασκεψιλον;υψιλον;η») –
неизвестен (красноречивый Епифаний диакон катанский,
местоблюститель Фомы, архиеп. сардинского?). При основательности, оно
многословно, так как автор опровергает ομικρον;ρομικρον;ς шаг за шагом и
вслед за ним (неизбежно) и сам повторяется и при том делает замечания и

по поводу православных отделов $\omicron\prime\rho\omicron\prime\varsigma\prime\alpha$.

13 октября (VII заседание) прочитан еп. таврианским (южная Италия) Феодором $\omicron\prime\rho\omicron\prime\varsigma$ вселенского собора: « $\omicron\prime\tau\omicron\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\omega\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \alpha\upsilon\prime\tau\omicron\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\omega\varsigma\ \epsilon\pi\prime\sigma\prime\iota\lambda\prime\omicron\prime\pi\prime\gamma\prime\nu\omega\prime\sigma\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\omega\varsigma\ \eta\mu\acute{\iota}\nu\ \chi\alpha\prime\rho\iota\sigma\acute{\alpha}\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\lambda\prime\omicron\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\omega\varsigma$ » и подписан всеми епископами и местоблюстителями. Возглашено: « $\lambda\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\lambda\prime\omicron\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\omega\varsigma\ \omicron\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\omega\varsigma\ \tau\omega\ \mu\prime\iota\sigma\tau\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\lambda\prime\omicron\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\omega\varsigma\ \omicron\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\omega\varsigma\ \mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\lambda\prime\omicron\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\omega\varsigma\ \text{–}\ \alpha\upsilon\prime\tau\omicron\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\omega\varsigma\ \tau\eta\ \eta\ \mu\prime\iota\sigma\tau\iota\varsigma\ \tau\omega\prime\nu\ \acute{\alpha}\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\lambda\prime\omicron\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\omega\varsigma\ \lambda\omega\prime\nu\ \alpha\upsilon\prime\tau\omicron\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\omega\varsigma\ \tau\eta\ \eta\ \mu\prime\iota\sigma\tau\iota\varsigma\ \tau\omega\prime\nu\ \omicron\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\lambda\prime\omicron\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\omega\varsigma\ \rho\theta\omicron\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\lambda\prime\omicron\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\omega\varsigma\ \xi\omega\prime\nu\ \alpha\upsilon\prime\tau\omicron\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\omega\varsigma\ \tau\eta\ \eta\ \mu\prime\iota\sigma\tau\iota\varsigma\ \tau\eta\prime\nu\ \omicron\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\lambda\prime\omicron\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\omega\varsigma\ \iota\omicron\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\omega\varsigma\ \mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\lambda\prime\omicron\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\omega\varsigma\ \nu\eta\prime\nu\ \epsilon\pi\prime\sigma\prime\iota\lambda\prime\omicron\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\omega\varsigma\ \sigma\tau\eta\prime\rho\iota\ \xi\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\lambda\prime\omicron\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\omega\varsigma$ ». Преданы были анафеме все иконоборцы. Защитникам иконопочитания – патриарху Герману, Иоанну Дамаскину и Георгию провозглашена «вечная память».

В качестве оснований для иконопочитания отцы собора указали на предание св. отцов и св. кафолической церкви, в частности указывали на изображения Сына Божия воплотившегося. Общепризнанный образец иконопочитания, не оспариваемый и иконоборцами, указывается в почитании честного и животворящего креста. Иконы допускаются самые разнообразные по способу написания и по месту их нахождения; о резных же иконах нет и речи. Дозволяются изображения И. Христа, Божией Матери, ангелов и св. угодников. Нравственный смысл иконопочитания указывается в побуждении верующих к подражанию добродетелям лиц, изображенных на иконах. Характер (*modus*) иконопочитания определяется термином « $\tau\mu\eta\tau\iota\kappa\eta\ \lambda\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\lambda\prime\omicron\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\omega\varsigma\ \sigma\kappa\upsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\lambda\prime\omicron\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\omega\varsigma\ \nu\eta\sigma\iota\varsigma$ », в отличие от « $\lambda\alpha\tau\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\lambda\prime\omicron\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\omega\varsigma\ \iota\alpha\ \eta\ \lambda\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\lambda\prime\omicron\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\omega\varsigma\ \lambda\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\lambda\prime\omicron\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\omega\varsigma\ \iota\ \mu\omicron\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\lambda\prime\omicron\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\omega\varsigma\ \nu\eta\ \tau\eta\ \theta\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\lambda\prime\omicron\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\omega\varsigma\ \iota\alpha\ \phi\upsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\lambda\prime\omicron\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\omega\varsigma\ \sigma\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\lambda\prime\omicron\prime\mu\prime\epsilon\prime\pi\prime\sigma\prime\iota\omega\varsigma\ \iota\prime\upsilon$ ». Внешние формы иконопочитания указаны самые разнообразные: воскурение фимиама ³⁸⁸, возжжение светильников и пр. Предмет чествования – первообраз, на который и восходит чествование, воздаваемое иконе. В заключение были приняты меры на случай нового уклонения в иконоборческую ересь, равным образом – против тех, кто пользовался священными предметами для своекорыстных целей.

Существенное место в $\omicron\prime\rho\omicron\prime\varsigma\prime\alpha$ VII вселенского собора читается, по исповедании Троицы и воплощения ³⁸⁹, так:

«И кратко сказать, мы храним не нововводно *все церковные предания*, установленные для нас письменно или без писания. *Одно из них* есть изображение иконным живописанием, как согласное с повествованием евангельской проповеди и служащее нам к удостоверению истинного, а не призрачного воплощения Бога Слова, и к подобной пользе; ибо вещи, которые взаимно друг на друга указывают, без сомнения, и уясняют друг друга. Поэтому мы, шествуя как бы царским путем и следуя

богоглаголивому учению святых отец наших и преданию кафолической церкви (ибо знаем, что сия есть Духа Святого в ней живущего), со всяким тщанием и осмотрительностью определяем: подобно изображению честного и животворящего креста, полагать во святых Божиих церквах, на священных сосудах и одеждах, на стенах и на досках, в домах и на путях, честные и святые иконы, написанные красками и сделанные из мозаики и из другого пригодного к сему вещества, иконы Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа и непорочной Владычицы нашей Святой Богородицы, также и честных ангелов и всех святых и преподобных мужей. Ибо, чем чаще чрез изображение на иконах они бывают видимы, тем более взирающие на оные побуждаются к воспоминанию о самых первообразах и к любви к ним, и к тому, чтобы чествовать их лобызанием и почитательным поклонением, не тем истинным по вере нашей служением, которое приличествует одному только Божескому естеству, но почитанием по тому образу, как оно воздается изображению честного и животворящего креста и святому евангелию и прочим святыням, фимиамом и поставлением свечей, как делалось это по благочестивому обычаю и древними. Ибо честь, воздаваемая образу, восходит к первообразу, и поклоняющийся иконе поклоняется существу (ипостаси) изображенного на ней. Такое содержится учение святых отец наших, то есть, предание кафолической церкви, от конец до конец земли приявшей евангелие». Так мы исполним 2Фес.2:15. Воспоем пророческую песнь Соф.3:14–15. «Осмеливающихся же иначе думать или учить, или согласно с нечестивыми еретиками отвергать церковные предания и измышлять какое-либо нововведение, или отвергать что-нибудь из посвященного церкви, евангелие, или изображение креста, или иконное живописание, или св. останки мученика, или замышлять что-либо с хитростью и коварством для ниспровержения какого-либо из принятых в католической церкви преданий, или давать обиденное употребление священным сосудам, или святым монастырям, постановляем, если это будут епископы или клирики, извергать из сана, если же монахи или миряне – отлучать от общения» ³⁹⁰.

Центральным и самым важным пунктом всего $\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\iota$, без сомнения, является определение $\mu\omicron\delta\upsilon\varsigma$ чествования св. икон. Этот $\mu\omicron\delta\upsilon\varsigma$ чествования определяется отцами собора, как « $\tau\mu\eta\tau\iota\kappa\eta\ \rho\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\iota\ \sigma\kappa\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\ \nu\eta\sigma\iota\varsigma$ » в противоположность « $\lambda\alpha\tau\rho\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\ \iota\alpha$ » ³⁹¹. Принимая во внимание важность этого пункта, следует заметить, что отцами собора очень немного сказано по этому вопросу, и этот последний остался в $\omicron\mu\iota\sigma\rho\alpha\iota$ без надлежащего раскрытия и уяснения.

Впрочем, собор косвенным образом указал тот источник, из которого можно было почерпнуть более подробное раскрытие modus'а чествования икон. Возгласив «вечную память» Иоанну Дамаскину, VII вселенский собор тем самым признал компетенцию этого защитника иконопочитания в раскрытии этого важного вопроса (о modus'е чествования) и ясно показал, что учение Иоанна Дамаскина, касающееся этого пункта, вполне достойно собора и может быть признано безусловно истинным. Таким образом, соответственными местами из творений Иоанна Дамаскина вполне может быть восполнен пробел, оказавшийся в соборных определениях по вопросу о modus'е поклонения иконам.

Причины возобновления иконоборчества после седьмого вселенского собора

Свою победную песнь отцы собора кончали словами: «и не узриши златому, и мир на тя во вечное время» (Соф.3:15). Но православие пережило еще новый период гонения от иконоборцев.

Причины возникновения иконоборчества из-под своей руины лежат главным образом в том, что это движение было лишь отчасти церковное, а главным образом политическое. Разбитое на церковной почве, оно сохраняло свою живучесть на почве политической.

Задача церковных деятелей была очень сложна. Становясь в известные отношения к императорам-иконоборцам, они не должны были забывать, что императоры – политическая сила. Защитники иконопочитания при неосторожности могли стать в прямое столкновение с живым благоговением к императорам со стороны простого народа. Они должны были решить, насколько византийский народ привязан к своим императорам. Что эта привязанность была, не подлежит сомнению. Благодетельные распоряжения императоров в пользу народа должны были привлекать невольную симпатию.

Это можно иллюстрировать, решив, так сказать, фактически вопрос о том, насколько популярны были императоры-иконоборцы, начиная с Льва Исаврийца и кончая Константином Копронимом. Решить этот вопрос есть одно средство – обратиться к статистике имен того времени: подданным естественно давать своим детям имена государей, если они только симпатичны для народа. Обилие имени «Александр» среди нашего народа легко объясняется тем, что в глазах его все три императора с этим именем действительно были благословенные. И. Златоуст рассказывает, что в год прибытия Мелетия в Антиохию жители этого города захотели всех своих родившихся в этот год мальчиков назвать Мелетиями. Можно ли показать теперь то же самое относительно императоров-иконоборцев?

Возьмем период времени, начиная с Халкидонского собора, и посмотрим, как велико было число лиц, носивших имена Льва и Константина на том или другом соборе. По случаю убийства Протерия возник вопрос, признавать ли Халкидонский собор или следует созвать новый. В 458 г. отцы дали письменные отзывы относительно этого вопроса. Не все отзывы дошли до нашего времени; сохранившиеся же составили «Codex encyclius» и содержат 302 имени. Здесь из 302 имен встречаем имя Льва только один раз, имя Леонтия, не идущее впрочем к

июля 811) был православен, но заимствовал у иконоборцев часть их политической программы и притом наименее популярную – государственную экономию, и налоги: τὰ καπνικὰ, «подымное», тяжело пали и на париков (λαροmicron;íκοmicron;upsilon;ς) разных благотворительных учреждений, церквей и монастырей (τῶν epsilon;upsilon;ἁῶν omicron;ἴκων, тоmicron;upsilon;ῆ tepsilon; omicron;ῥφανomicron;τροmicron;φepsilon;íomicron;upsilon;, τῶν xiepsilon;vῶνων καὶ η̅ηromaticron;κοmicron;μepsilon;ίων tepsilon; καὶ epsilon;κκλησιῶν καὶ μοmicron;ναστηρίων βασιλικῶν). Лучшая часть их имуществ была отобрана в царскую казну (epsilon;ἰς τὴν βασιλικὴν κοmicron;upsilon;ρατοmicron;ρίαν), а налоги (τὰ tepsilon;λη) оставлены в прежнем размере, так что для многих церковных имуществ фактически удвоились. Осуждая эти меры, Феофан порицает и такую, которая направлена была против торговцев рабами. В заговоре Арсавира (февр. 808 г.) оказались замешаны не только государственные люди, но и епископы и монахи и синкелл и сакелларий и хартофилак великой церкви. 1 октября 810 г. какой-то «притворившийся бесноватым» (и потому никого не выдавший) в одежде монаха покушался на жизнь императора. В мутном течении этого недовольства православных против православного императора поднимали свою голову церковные иконоборцы: «в шестиколонной зале (epsilon;ξακιomicron;vίω) некий лжеотшельник (ψepsilon;upsilon;δepsilon;ρημίτης), по имени Николай, и его приверженцы глумились над св. иконами; за них заступался Никифор, и огорчал архиерея». Когда император пал на войне с болгарами, в Византии ходила и такая молва, «omicron;τι καὶ χριστιανomicron;ὶ tepsilon;σomicron;vτα тоmicron;upsilon;ῆτοmicron;v epsilon;ῆ tepsilon;τροῶσαν».

После эфемерного правления Ставракия престол перешел к **Михаилу I Рангаве** (Ραγγαβepsilon;), зятю Никифора (2 окт. 811 – 9 июля 813). Он совершенно отступился от политической программы своего тестя, но тем ненавистнее стал для политических иконоборцев. В июне 813 г., во время неудачной войны с болгарами, иконоборцы прибежали к гробу Константина Копронима, с шумом раскрыли его и вопияли: «встань и помоги погибающему государству!», и распустили молву, что гроб раскрылся сам, и Константин встал, сел на коня и отправился воевать с болгарами. Виновники этого фарса были схвачены и сознались. В городе, особенно военные, вину за все политические невзгоды сваливали на «православную и отцами преданную веру, на чин священных монахов, – ублажая Константина, как пророка и победителя, и восхваляя злословие его, направленное против домостроительства во плоти (Господа)»

(μακαρίζομιεν; υπερσιον;ς Κωνσταντῖνον; υ ὡς προμιεν; φήτην καὶ νικητήν, καὶ τὴν κακομιεν; δομιεν; ξίαν αὐσιον; τομιεν; υσιον; ερσιον; π ἄνατρομιεν; πῆ τῆς ερσιον; ὑσάρκομιεν; υσιον; ομιεν; ἰκομιεν; νομιεν; μίας – ἀπλαζομιεν; μερσιον; νομιεν; ι). В лице избранного по всеобщему согласию для спасения государства Льва Армянина («πατρίκιον;ς καὶ στρατηγόν;ς τῶν ἀνατομιεν; λικῶν») и восстал Константин Копроним для иконоборцев.

Церковные сферы православных тоже остались не без влияния на это оживление иконоборчества. Восстановление иконопочитания, видимо, большинством понято и принято не как торжество только православия, но и как политическая реставрация, как возвращение порядков до 716 г. Они стали или низвели себя до уровня влиятельной, следовательно занимающей завидное, оспариваемое положение политической партии. Они вынуждены были ео ipso иметь суждение и по вопросам вполне политическими. Это расширяло круг столкновений и – недругов, тем более, что иконопочитатели осуждали и такие меры политики, которые осуждения не заслуживали.?

У самих православных не было полного единства воззрений и по вопросам церковным, и по вопросам политическим. Взаимные пререкания православных, вероятно, были эксплуатируемы в своих видах иконоборцами.

а) Прежде всего, это разногласие между православными (выразилось в пререканиях по поводу **«прелюбодеянного» брака императора Константина**. Императрица Ирина, разбившая жизнь своему сыну, первоначально думала женить его на дочери Карла В. – Ротруде, которая была привезена в Константинополь для изучения греческого языка; уже заключен был в 782 г. клятвенный брачный договор между Константином и Ротрудой, но Ирина из политических расчетов в 788 г. расторгла этот договор. Невеста была отослана назад к Карлу, и Ирина женила своего сына на нелюбимой им невесте Марии Амнийской. После 6-летнего брака император принудил в январе 795 г. свою жену постричься, а в августе повенчался с кувикуларию Феодотой. Сама экс-императрица-мать подсказала ему этот шаг, понимая, что это сильно дискредитирует императора. Патриарх Тарасий наотрез отказался венчать императора. Но Константин грозил восстановлением иконоборства, и патриарх из «икономии» «попустил огласителю постричь (Theoph.: ερσιον; λιτρεрσιον; ψαντομιεν;ς τῷ τεрσιон; κατηχητῆ томиен; υσιон; κομιен; υσιон; рерсион; υσιон; ῥσσι) жену его Марию, а авве Иосифу, игумену монастыря Кафаров (τῶν Καθαρῶν), повенчать его с Феодотой»,

или по крайней мере, не отлучил виновных от церкви.

Обличителем «нового Ирода» выступил бывший игумен саккудионский Платон вместе с племянниками своими Феодором (Студитом, род. 760, + 11 ноября 826), который был его преемником в игуменстве саккудионском, и Иосифом, и всеми саккудионцами. Они прервали с патриархом церковное общение. Напрасно новая Августа, близкая родственница Феодора, посылала ему дары: он не принял их. Сам император, в надежде на примирение при личном свидании, прибыл на воды по близости Саккудиона: саккудионцы не вышли к нему из монастыря навстречу. Тогда по приказу императора, Платон был посажен в «затвор» (εἰς εἰσὸν ἰστροῦ ἐν τῷ ναῶ τοῦ ἀρχιστρατήγου ἰστροῦ ἐν τῷ παλατίῳ) в Константинополе, его племянники и прочие саккудионцы биты и сосланы в Фессалонику.

С воцарением Ирины (797) изгнанники («схизма» которых нашла не незначительных подражателей) возвратились со славою и восстановили общение с Тарасием, который отлучил от священнослужения авву Иосифа (игумена и эконома). Императрица назначила Феодора игуменом Студийского монастыря в Константинополе, и эта славная обитель св. Предтечи расцвела под управлением высокообразованного, энергичного, полного самоотвержения игумена: с 12 число братьев возросло до 1000 (строгий общежительный устав, физический труд, книжные занятия). Сам Феодор ³⁹² стал столь влиятельным лицом, что легко было усмотреть в нем желательного для православных преемника Тарасию.

Этот знаменитый патриарх скончался 18 февраля 806 г. Император Никифор понимал, как будет неудобен для его политической программы патриарх в духе и силе Феодора, не знающий компромиссов при защите независимости церкви, и потому предложил самому Феодору указать «достойнейшего» в преемники Тарасию. Игумен студийский уклонился от этого лукавого предложения и выразил только желание, чтобы выбор был произведен согласно прав. 3 Никейского второго собора: «всякое избрание – – делаемое мирскими начальниками, да будет недействительно – – ибо имеющий произвестися во епископа, должен избираем быти от епископов». Но при дворе наметили уже преемника Тарасию в лице «асикрита Никифора», который и был рукоположен в самый день пасхи, 12 апреля 806 г. «Платон же и Феодор, игумены Студийской обители, не согласились с хиротонией Никифора, но сильно противились, задумавши отделиться по той благословной причине, что не следует из мирян прямо восходить на епископию. Царь Никифор вознамерился было изгнать их из

города, но отменил решение, так как некоторые отсоветовали, указав, что не похвальна будет хиротония патриарха при сопротивлении вышеназванных (греч.) (rejectio) и при разрушении такой обители, где около 700 монахов находятся под управлением Феодора». Этот разрыв был, впрочем, преходящий: православный Никифор был симпатичен Феодору, и в Студии стали возносить имя нового патриарха.

Но их отношения были снова возмущены все из-за того же прелюбодейного брака. Авва Иосиф, эконоом, венчавший Константина, оказал важную дипломатическую услугу, и император настоятельно просил патриарха наградить Иосифа, как «виновника мира», возвратить ему самому мир, разрешив его от запрещения в священнослужении. Патр. Никифор уступил царской воле, и «Феодор, игумен студийский, и Иосиф, брат его и архиепископ фессалоникский, вместе с затворником Платоном и остальными их монахами (имея на своей стороне сочувствие и многих епископов), отступили от общения с святейшим патриархом Никифором из-за Иосифа эконома; а царь Никифор, воспользовавшись случаем, собрав многих епископов и игуменов, приказал составить против них собор, которым они были изгнаны из обители и из города и отправлены в ссылку, в месяце январе 2 индиктиона (809 г.)». По воцарении Михаила I, последовало возвращение Феодора и «сущих с ним» в Студийскую обитель. Патр. Никифор отлучил авву Иосифа эконома, и с тех пор Феодор стал советником и сподвижником патриарха.

б) Другой вопрос, подавший повод к разделению – вопрос о **казни еретиков**. Речь шла о так называемых манихеях, т. е. павликианах и афинганах (ἄθιγγάνων) во Фригии и Ликаонии – сектах, обвиняемых «во всякой душевной и телесной нечистоте и демонослужении (δαμονισμῶν λατρειῶν)». Ревнителю убедили императора Михаила I издать закон о смертной казни павликиан и афинганов ³⁹³, и мотивировали законность такой меры местами Писания: Деян.5:3–10; Рим.1:32; Чис.25:7–8; 3Цар.18:40, и примером Иоанна Постника, патр. константинопольского, который убедил имп. Маврикия в 583 г. казнить смертью волшебника Павлина, воспользовавшегося для волхвования св. потиром (Theophylact. Simocatta, I, 11). Решительным противником смертной казни еретиков выступил Феодор Студит. Он исходил из 2Тим.2:24–26; Мф.13(с объяснением Златоуста). В точности исторического известия об Иоанне Постнике он сомневался, ссылки на Илию и Финееса считал к делу не относящимися ввиду Лк.9:54–56; Мф.5:21–22, 27–28 (различие между Ветхим и Новым заветом), патриарху «дерзновенно сказал, что церковь не мстит мечом», – и он согласился с

этим, – императору сказал: «не угодно Богу такое убийство» (Theod. Stud. ер. 155). Феодор достиг того, что указ был отменен – к неудовольствию ревнителей, которые находили, что «κακάτρομιτρον;ι σupsilon;μβομιτρον;upsilon;λομιτρον;ι», отвергавшее справедливость смертной казни, «epsilon;δoμιτρον;γματιζομιτρον;v ἀμαθῶς μὴ epsilon;ξepsilon;ιῖνα ιepsilon;ιρο;pepsilon;upsilon;σiv ἀπομιτρον;φαίvepsilon;σθαι κατὰ ἀsepsilon;βῶν θάνατομιτρον;v, κατὰ πάντα ταῖς θεepsilon;ίας γραφαῖς epsilon;vαντιομιτρον;upsilon;μepsilon;ιρο;vομιτρον;ι лepsilon;ιρο;ρι toμιτρον;upsilon;τομιτρον;upsilon;», что сектанты несомненно не раскаются.

в) **Вопрос о выдаче перебежчиков.** После значительных военных успехов, болгары в 812 г. готовы были заключить мир с империей. Одним из условий его они поставили выдачу им перебежчиков (точнее – обмен перебежчиками). Эти условия мира были в 715–716 г. приняты импер. Феодосием и патр. Германом. Михаил I представил эти условия на рассмотрение патриарха и митрополитов никейского и кизикского, «σupsilon;μλαρομιτρον;vτων – по выражению Феофана, который и здесь расходится во взглядах с Феодором Студитом – καὶ τῶν [κακῶν] παρασupsilon;μβομιτρον;upsilon;λων σupsilon;v θεepsilon;ομιτρον;δῶρω, τῷ ἡγομιτρον;upsilon;μepsilon;ιρο;vῳ τῶν Στομιτρον;upsilon;διομιτρον;upsilon;», Патриарх и митрополиты признали условия мира удобоприемлемыми, а «дурные советники» (ομιτρον;ι δεepsilon;ιρο; κακομιτρον;ι σupsilon;μβομιτρον;upsilon;λομιτρον;ι) – нет. «Нельзя, утверждали они, признать условий, ведущих к нарушению божественной заповеди Ин.6:37». По мнению Феофана, болгарских перебежчиков в империи в это время или вовсе не было, или было такое ничтожное число, что приходилось их спасению предпочесть спасение многих византийцев и руководствоваться повелением апостола 1Тим.5:8, тем более, что самое имя патр. Германа должно бы служить ручательством, что подобные мирные условия нравственно несправедливы. Голос Феодора Студита превозмог и здесь. Война с болгарам продолжалась и повела к отречению Михаила I от престола и воцарению Льва V Армянина.

Иконоборцы второй генерации. Торжество православия

Лев V, император с 10 июля 813, венчан был на царство патр. Никифором 12 июля. По-видимому ³⁹⁴, Лев иконоборцам сочувствовал, но к выполнению своего замысла приступил очень осторожно. В кругу своих приближенных он высказывал свое мнение, что бедствия постигают империю (успехи сарацин) «не за что иное, как лишь за поклонение иконам», и доказывал это тем, что императоры иконоборцы и царствовали и умирали благополучно, а их преемники несчастно. Сочувствующее иконоборству нашлись не только в среде военных, но и между представителями иерархии. Таковы были Антоний, монах и епископ силлэйский (бывший константинопольский юрисконсульт), Иоанн грамматик, которому император поручил собирать патристические доказательства против иконопочитания, один придворный протопсалт, произведший на императора впечатление чтением слов Исаии (Ис.40:18–19).

Перед праздником Рождества Христова 814 г. толпа солдат бросала камнями в образ Спасителя над воротами дворца: император приказал снять образ под тем предлогом, что святыню нужно защитить от поругания. 25 декабря пред причащением он поклонился иконе, 6 января 815 г. уже нет. Вскоре затем император стал уговаривать патриарха; « $\lambda\omicron\mu\iota\kappa\rho\upsilon\sigma\iota\varsigma$ $\lambda\alpha\omicron\mu\iota\kappa\rho\upsilon\sigma\iota\varsigma$ » (который « $\sigma\kappa\alpha\upsilon\delta\alpha\lambda\acute{\iota}\zeta\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\mu\iota\kappa\rho\upsilon\sigma\iota\varsigma$ $\tau\alpha\iota$ $\delta\iota\acute{\alpha}$ $\tau\acute{\alpha}\varsigma$ $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\mu\iota\kappa\rho\upsilon\sigma\iota\varsigma$ »). Он предлагал патриарху или снять иконы, невысоко от земли стоящие, или убедить народ в правильности чествования икон.

Ввиду приближающейся иконоборческой бури патриарх собрал соседних епископов и вместе с ними совершил всенощное бдение. Это и смутило и раздражило Льва, который посмотрел на это как на демонстрацию. В объяснении с императором патриарха мужественно поддерживали Евфимий, еп. сардский, и Феодор Студит. Император требовал диспута с противниками иконопочитания: патриарх не отказался дать разъяснения императору лично (что и сделал), но признал ненужным прение с людьми, *ipso facto* осужденными VII вселенским собором, по вопросу, этим собором разъясненному. Рядом оскорблений (требованием отчета патриарху в церковных имуществвах; вызовом на собор, составленный из нескольких епископов и клириков, для защиты против

голодом. Св. Феофан хронограф умер 12 марта 818 г. также исповедником в изгнании.

Царствование Льва V не было продолжительным. В 820 г. был арестован по обвинению в заговоре начальник дворцовой стражи (τομικρον;upsilon; epsilon;ξκομικρον;upsilon;βιτομικρον;upsilon; τὰυμιατομικρον;ς) Михаил. Узнав, что после праздника Рождества Христова его казнят (казнь была отложена по просьбе императрицы), Михаил пригрозил своим сообщникам выдать их, если они не освободят его как можно скорее. Сообщники, переодевшись священниками, вошли во время утрени 25 декабря в дворцовую церковь и, во время пения ирмоса 7 песни канона, с обнаженными мечами напали на Льва. Вышла суматоха. Император бежал в алтарь и, защищаясь крестом, просил о пощаде. «Теперь время не пощады, а убийства», – ответили ему. Один из заговорщиков перерубил царю и крест и руку, другой отрубил голову. Михаила вывели из темницы и, еще с цепями на ногах (ключ от них был у самого Льва), провозгласили императором. В Византии приводили по этому случаю Пс.29:6.

Православные встретили эту политическую перемену с радостью слишком живою. Даже св. Феодор Студит не удержался от выражения торжества по случаю смерти «порождения Ахава». Патриарх Никифор встретил эту перемену с величественным спокойствием и беспристрастием. «Государство римское, сказал он, потеряло хотя нечестивого, но великого защитника».

Православные ожидали восстановления иконопочитания. **Михаил II** ομικρον; Τραupsilon;λομικρον;ς ομικρον; epsilon;ξ Αμομικρον;ριομικρον;upsilon;, напротив, решил строго охранять status quo, не им, а его предшественниками созданное, которые за него и дадут ответ Богу. Сам Михаил не брал на себя труда решить, хорошо или худо постановили его предшественники. «Глубокое молчание да будет об иконах», и потому пусть никто не смеет «поднимать речь об иконах (в ту или другую сторону), но да будет совершенно устранен и удален и собор Константина (754), и Тарасия (787), и ныне бывший при Льве (815) по этим вопросам», – таково было единственное отступление от status quo, которое Михаил II готов был допустить. Он возвратил из ссылки православных, сосланных Львом V, и обещал не преследовать их за веру. Объяснения с православными епископами и Феодором Студитом не дали результата. Православные требовали восстановления патриарха Никифора, и собора, вселенского или поместного, но подтвержденного папой. Император готов был восстановить Никифора, если он согласится признать status quo. От прения с иконоборцами, предложенного

императором, отказались православные.

Таким образом, император остался при официальном ³⁹⁶ иконоборстве (его послание к Людовику Благочестивому), и Антоний $\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$; Καθολικός , еп. силлэйский, был преемником Феодора (+ 821) на константинопольской кафедре. Впрочем православные (до последнего, по-видимому, года царствования Михаила, когда св. Мефодий брошен был в тюрьму и св. Евфимий, еп. сардский, скончался после истязаний от Феофила) были в покое, и домашнее чествование икон гонению не подвергалось. Св. Феодор Студит + 11 ноября 826, св. патр. Никифор + 2 июня 829.

По смерти Михаила (+ 1? окт. 829), престол перешел к его сыну, **Феофилу**. Образованный и любивший науки и искусства, деспотичный по натуре, противоречий не терпевший ³⁹⁷, Феофил поставил своим идеалом правосудие, доводя его иногда до жестокости. Свой образ мыслей и уважение к памяти Льва V он выразил вскоре по воцарении тем, что казнил смертью убийц Льва, за то, что они «помазанника Господня умертвили внутри святилища», не обращая внимания на приводимый теми *argumentum ad hominem*: «мы споборствовали твоему отцу».

Иконоборчество он хотел провести энергичнее своих ближайших предшественников: началась опять ломка икон, особенно если на них была надпись с словом « $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ » ($\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$, по мнению иконоборцев, не приличествует никому иному, как только Богу); опять началась разрисовка церковью разными $\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$; $\rho\acute{\nu}\nu\theta\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ καὶ $\theta\eta\rho\acute{\iota}\alpha$ вместо икон. Феофил «старался уничтожить всех зографов (живописцев) из среды людей, а если они пожелают остаться в живых, то должны плевать на иконы и попирать их на полу ногами, как нечто скверное». Знаменитый тогдашний зограф Лазарь, после ласковых увещаний, подвергнут был жестокой пытке и тюремному заключению; а когда и после этого он не оставил иконописания, Феофил приказал положить на его ладони раскаленные железные пластинки. От этой варварской пытки Лазарь упал полумертвым, потом, по просьбе императрицы, выпущен из тюрьмы и еще со следами обжогов на руках написал икону Предтечи, а по восстановлении иконопочитания и « $\tau\acute{\eta}\nu$ $\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$; ν τῇ Χαλκῇ $\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$; $\iota\kappa\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$; $\nu\alpha$ $\tau\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$; $\theta\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$; $\alpha\nu\theta\rho\acute{\omega}\lambda\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$; $\text{Ἰησοῦ\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma}$; $\text{Χριστοῦ\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma}$ » (Cedr).

Иконопочитатели подвергались жестоким преследованиям. Известны своим славным исповедничеством особенно два брата, Феодор и Феофан, прибывшие в столицу из Палестины проповедывать иконопочитание. Здесь они имели настоящее прение с самим Феофилом, доказали ему, что

у него экземпляры Ветхого Завета с подложным (versilon;vomicon;theta;upsilon;sigma) чтением (из пророка Исаии). Феофан упросил его принести из патриаршей библиотеки epsilon;v tau Omega;sigma;tau библию, указав и место, где там она лежит (спрятана?), и когда император хотел пропустить неприятное место, будто бы не находя его в принесенной книге, то Феофан указал ему это чтение пальцем... «Несправедливо, – сказал император, вышедший из себя, – чтобы царь был оскорбляем такими людьми», и приказал подвергнуть их жесточайшим ударам палок, до 200 раз, а на челах их (tomicon;is mepsilon;tolomicon;is, вернее: на лицах, Georg. Namart.: ta promicon;sigma) начертать варварским способом насмешливые ямбы, составленные им» (по 12 стихов) ³⁹⁸, отягчив эту пытку еще насмешкою. «Если и не будут хороши (эти стихи), – сказал Феофил и парху, – не беспокойся: они и не стоят хороших ямбов». «Пиши, пиши, царь, – ответили ему исповедники, – что тебе угодно; это будет прочитано пред праведным и страшным Судиею». Казнь была исполнена, и св. братья «начертанные» (gamma;tomicon;i) отправлены были в ссылку. Феодор там и скончался, а Феофан, omicon; pomicon;eta;sigma, при императрице Феодоре был митрополитом никейским. Св. Мефодия Феофил не только вывел из темницы, но и приблизил к себе, пользовался его советами, брал его с собою даже в походы; только «κα;tomicon;pin epsilon;sigma;v alpha;upsilon;tomicon;v не казалось царю полезным» (Cedr.) (стыд быть непоследовательным?)

Феофил, по-видимому, и сам понимал, что он борется за погибшее дело. Он видел достаточно много «знамений времени»: он знал, что дочерям его теща дает целовать иконы; он догадывался, что и сама Августа Феодора втайне поклоняется иконам (придворный шут Дендерис, alpha;ndra;tomicon;v Delta;upsilon;vdelta;rho;sigma, и его речи про ta kala viva (куклы) para ti manva (мамы)). И Феофил умер, заклиная (ранее) Феодору – «не удалять, после смерти его, Иоанна (Iannin), с патриаршего престола, и не допускать самого вида поклонения идолам».

Но события (пошли так, как и нужно было ожидать). 20 января 842 г. умер Феофил. (В следующем 843 г. 11 марта) в Константинополе в первый раз совершали чин торжества православия ³⁹⁹. К этому времени Иоанн был лишен кафедры и вместо него поставлен св. Мефодий. Искренне любившая своего мужа, **Феодора** противилась сперва восстановлению иконопочитания, не желая, чтобы Феофила предали анафеме, но получив от Мефодия и собора письменное прощение душе умершего императора (eta; upsilon;tomicon;sigma;upsilon;sigma;sigma kai ai di' epsilon;sigma;gamma;sigma;v omicon; pomicon;lomicon;gamma;sigma), охотно согласилась признать торжество

православия. В Константинополе оно праздновалось ежегодно крестным ходом из Влахерн во св. Софию и чином православия в первое воскресенье великого поста.

Возобновление иконоборства после VII вселенского собора явилось на сцене истории словно для того, чтобы дать доказательство, что это движение погибает на церковной почве своею естественною смертью от истощения сил. Иконоборцы-эпигоны были уже не то, что иконоборцы-инициаторы. Встречена была эта реставрация икономахов в политических сферах, правда, сочувственно, но – кажется – только потому, что военные неудачи при Рангаве слишком живо напомнили византийцам славные победы Льва III и Константина. Это было оживление военно-династического предания. Но династия Копронима угасла, и для этой традиции не оставалось практической почвы.

Перенесенное на почву чисто церковную, иконоборчество эпигонов не имеет дерзкой широты замысла первой эпохи и постепенно выветривается. На затею – секуляризовать церковь – теперь нет и намека. Об отмене монашества тоже и не думают ⁴⁰⁰. И «отцы» Софийского собора 815 г. – далеко не то, что «*ἡρώσιμον;κατήϋομίρον;ρομίρον;*» 754 г.; собор эпигонов согласен оставить иконы, что повыше; он находит, что «*ipsa pictura*» может служить «*pro lectura*», имеет, следовательно, просветительное значение. Так и в теории открылась для иконоборцев возможность компромисса с действительностью. Для собора 754 г. такой компромисс в теории был чистою невозможностью: иконы могли научить, по мнению тех «отцов», или несторианству, или монофиситству, а не православию. Далее, Софийский собор, по-видимому, свое отрицание иконопочитания старался втиснуть в рамку (совершенно законной в церковном смысле) борьбы против разных *abusus* иконопочитания: собор копронимовский, напротив, отрицал и самый *usus* и, кажется, не считал даже нужным прибегать к такой пальятиве, как аргументация от злоупотреблений. – После того как софийские «отцы» признали за иконами такое значение, обзывать их «идолами» иконоборцы и с своей точки зрения не имели логического права.

Но всего важнее тот факт, что сами императоры, гонители иконопочитания, решительно проникаются любовью к церковности. Легкомысленных кощунственных отзывов в тоне Копронима историки не приписывают ни Льву V, ни Феофилу. Лев Армянин гордится своим басом и любить сам предначинать церковное пение ⁴⁰¹. Заговорщики, знавшие хорошо его привычки, выбирают именно тот момент для нападения, когда

Лев с увлечением грянет начало ирмоса: «Τῷ Παντάκτορι εἰς ἕξιν φασίαν λόγον θῶ». Историки не оспаривают и религиозности Феофила. Он регулярно каждую неделю отправлялся (ἀπὸ ἑκαστῆς ἐβδομάδος εἰς τὸν ναὸν τῆς Παναγίας) во влахернский храм, и в это время ему подавали (или излагали словесно) прошения. Феофил известен как песнотворец ⁴⁰² православной церкви (ему принадлежит 3-я стихира хвалитна в неделю ваий: «Ἐξ ἁθροῦ καὶ λαοῦ»), в свое время отличался как духовный композитор (особенно своим переложением «Благословите» 4-го гласа на мотив «Слыши, отроковице») ⁴⁰³, и даже очень любил сам регентовать в церкви ⁴⁰⁴.

Иконоборчество на западе

Иконоборство Карла В. существенно отличается от византийского иконоборства первой эпохи тем, что в последнем преобладают политическая *kulturträger*'ские стремления против церковности, тогда как первое держится на почве строго церковной.

Сведения о «соборе» 754 г. дошли и до запада, и собор в Жантили (Gentiliacum) в 767 г. принял какое-то (неизвестное) решение «*et de sanctorum imaginibus*» (и об иконах святых), которое «обрадовало» (вместе с другими постановлениями) папу Павла I.

После Никейского VII вселенского собора папа Адриан I отправил Карлу В. экземпляр актов собора в латинском переводе. Но Карл В. вместо признания Никейского собора ответил папе (около 794 г.) присылкой так называемых «**Libri Carolini** quatuor», составленных около 790 г. по поручению Карла франкскими богословами. Здесь в «85 capitula» (так в первоначальной редакции; в нынешней 120 или 121) Никейский собор подвергается нападкам столь придирчивым и озлобленным, что некоторые католические ученые держались того мнения, что «**Libri Carolini**» в сущности подлог XVI в. По одним, автор их Andreas Carlstadt, по другим – сам первый издатель (ed. princeps 1549 Paris) Tilius (Jean du Tillet), подозреваемый в кальвинизме священник, впоследствии еп. моский (Meaux). Последнее мнение защищал не далее, как в 1860 г. боннский проф. Флосс. Но открытый в 1866 г. (Reifferscheid) список «**Libri Carolini**» X в. (cod. Vat. 7207) окончательно устраняет эти гиперкритические сомнения.

Редактор (авторы) **Libri Carolini** исходит, в сущности, из стремления, достойного всякого признания: из чисто церковного стремления быть живым и деятельным членом вселенской церкви. Он недоволен тем, что на Вселенском соборе обошлись без всякого участия франкской церкви, и прямо присылают франкам постановления, подписанные почти исключительно греческими епископами. Между тем, голос франкской церкви имел бы значение уже и потому, что там еще не забыли посланий Григория I, (вызванных сходным вопросом – делом Серена масилийского.

Но к этому законному желанию поместной церкви присоединился дух совершенно незаконного превозношения франкского запада пред греческим востоком. Новонасажденная богословская наука франков, в действительности повторявшая уже пройденное греческим богословием и оставленное, почитала себя далеко выше восточных богословов. Напр.,

богословы Карла В. держались аллегорического метода толкования св. Писания и в ссылках отцов собора на Ветхий Завет в доказательство законности иконопочитания усматривают только «vesana mens» восточных («quis tam hebes tamque est demens, ut» etc.), неспособных понять глубокий таинственный смысл этих мест. Тем же превозношением внушено и странное требование: признавать только свидетельства латинских отцов, а из греческих только тех, творения которых известны в латинском переводе.

Libri Carolini служат ярким свидетельством фальши в тогдашней политике. При созывании вселенского собора императоры обыкновенно довольствовались тем, что извещали папу, а папа присылал легатов, причем предполагалось, что голос папы есть голос всего запада. В прежнее время это, может быть, и было так. Но при Карле В., когда переменялась на западе и власть, и народность, для франков показалось зазорным то, что дело решается папою без их согласия. И в то время, как Адриан давал свое согласие и уверял восток в том, что на западе все обстоит благополучно, на самом деле ему приходилось считаться с большими трудностями. К тому же примешались и чисто политические затруднения. Ирина, неизвестно почему, расстроила брак своего сына Константина с дочерью Карла В. Ротрудю, которая в 787 г. была отослана обратно к отцу.

Но и кроме всего этого в своем основном пункте авторы были правы: они восставали против несомненной ереси, которой никейские отцы, разумеется, никогда не проповедывали. Латинский перевод, в котором франкские богословы читали деяния собора, был образцом неудовлетворительности: рабски буквальный, он (по отзыву Анастасия Библиотекаря) «редко, или никогда» (aut vix aut nunquam) верно не передавал смысл греческого подлинника. Особенно возмутило богословов Карла одно место, совершенно испорченное в переводе, именно, слова Константина, еп. константинопольского (саламинского), митрополита кипрского, который, подавая голос о православии восточных, сказал, между прочим: «приемлю и лобызаю с честью святые и честные иконы, а поклонение служением воссылаю единой пресущественной и животворящей Троице», «δεψιλον;χομικρον;μεψιλον;νομικρον;ς και ασπλαζομικρον;μεψιλον;νομικρον;ς τμητικῶς τὰς ἁγίας σερψιλον;πτάς ερψιλον;ϊκομικρον;νας και τὴν κατὰ λατρεψιλον;ίαν προμικρον;σκυψιλον;νησιν μομικρον;νη τῇ upsilon;πεψιλον;ρομικρον;upsilon;σίῳ και ζωαρχικῇ Τριάδι ἀναπεψιλον;μλω». В латинском это место передано так: «suscipio et amplector honorabiliter sanctas et venerandas imagines **secundum servitium adorationis, quod**

consubstantiali et vivificatrici Trinitati emitto». Очевидно, что здесь случайный пропуск «καὶ τὴν» (вследствие сходства начертания с «κατὰ»), и переделка в слове «πρωσιγον;σικυσιγον;νησιγον» «iv» в «ηv» (ἦv, от ομικρον;ς, который), вследствие чего «πρωσιγον;σικυσιγον;νησιγον» принято за «πρωσιγον;σικυσιγον;νησιγον;ωσιγον», – и получилась мысль, что Константин поклоняется иконам λατρειοσιγον;υσιγον;τικωσιγον и под этим термином понимает именно то поклонение, которое тварь воздает только Богу.

Правда, что в ομικρον;ρωσιγον;ς'е никейском такого требования не содержится, – оно там даже прямо отстраняется, и, следовательно, за слова Константина только он и отвечает, а не весь вселенский собор. Но франкские богословы рассуждали: слова иконослужителя Константина не вызвали протеста со стороны богословов никейских, следовательно, он говорил с согласия прочих, «ceteris consentientibus», и лишь откровенно высказал то, что было затаенным желанием всего собора. Следовательно, слова Константина дают ключ к пониманию всех деяний, и в ομικρον;ρωσιγον;ς'е следует искать прикровенного, осторожного выражения той же мысли. Став на эту точку зрения, авторы стараются везде отыскивать в деяниях что-нибудь дурное или ложное, то иронизируют над отцами собора, то осыпают их резкими ругательствами. Напр., собор в пояснение того, что честь от образа восходит к первообразу, приводит чествование императорских статуй. Франкские богословы называют это «смешным примером, который хочет доказать недозволенное недозволенным» (quod – – a re illicita res illicitas stabilire paretur), и раздражаются катилинадою против употребительного в Византии термина «θειοσιγον;ϊοσιγον;ς» (о высочайших граматах), имевшего свое происхождение из древнеримского обоготворения императоров.

Собственные взгляды франкских богословов по данному вопросу сводятся к следующему:

а) Оба собора (754 г. и 787 г.) – infames et ineptissimae – вышли из границ истины, так как аа) иконы не идолы, и бб) иконам служить не должно («мы ничего не отвергаем, кроме [божественного) поклонения иконам», nos nihil in, maginibus spernamus praeter adorationem).

б) Итак, одному только Богу должно **служить**, одному только Ему должно воздавать (божественное) **поклонение**, один только Он должен быть славим. Solus igitur Deus **colendus**, solus **adorandus**, solus glorificandus est ⁴⁰⁵.

в) Святым должно быть воздаваемо **почитание**. Sanctis **veneratio** adhibenda est.

г) Иконы, за отвержением всякого им **служения**, и **поклонения** (во всех формах, напр., воскурением фимиама, возжением свеч) (*omni sua cultura et adoratione seclusa*), **дозволяется** употреблять для памяти о прошедшем и для украшения (*propter memoriam rerum gestarum et ornamentum*).

д) Иконы нельзя сравнивать со священными сосудами, евангелием, крестом, реликвиями святых («мы **почитаем** святых в их телах, или лучше – в останках тел, или также в одеждах», *nos sanctos in eorum corporibus, vel potius reliquiis corporum seu etiam vestimentis veneramur*).

е) Но с другой стороны, как предметы священные, иконы не следует ставить и в местах нечистых, напр., при дорогах.

Франкфуртский собор 794 г. отнесся к Никейскому собору так же, как и *Libri Carolini*. Cap. 2: «Предложен был для обсуждения вопрос о новом соборе греков, который они составили в Константинополе (по последнему деянию) для установления поклонения иконам и в котором написано, что те, которые не чествуют икон святых **служением** или **поклонением так же, как** божественную **Троицу**, предаются анафеме. Названные выше святые отцы наши всячески отвергли и презрели и **поклонение и служение**, и согласно осудили» ⁴⁰⁶.

Так как положения Софийского собора 815 г. довольно сходны со взглядами, раскрываемыми в *Libri Carolini*, то неудивительно, что послание Михаила II к Людовику Благочестивому нашло сочувственный прием в империи каролингов. Собор **Парижский** 825 г. стал опять на точку зрения *Libri Carolini* в вопросе о Никейском соборе и об иконах. Парижские отцы резко порицают и самого папу Адриана I за то, что в своем послании Константину и Ирине он, «как известно, поступил столь безрассудно, приказав суеверно **поклоняться** им (иконам)» (*sic indiscrete noscitur fecisse in eo, quod superstitiose eas adorare jussit*), и за то, что он защищал VII вселенский собор против *Libri Carolini*, хотя он «не столько с умыслом, сколько по неведению отступил от правого пути в этом деле» (*quod non tantum scienter quantum ignoranter in eodem facto a recto tramite deviaverit*). Вскоре после Парижского собора епископы Клавдий туринский и Агобард лионский высказались в смысле решительного отвержения икон. В защиту икон писали против них еп. орлеанский Иона и монах сэн-денисский Дунгаль (*Dungal*).

В связи с возбужденным в *Libri Carolini* вопросом о смысле слов *oratio, adoratio, veneratio*, хотя и без прямого отношения к вопросу о VII вселенском соборе и иконах, написано (до 836 г.) **Эйнгардом** сочинение «О поклонении кресту» (*De adoranda cruce*), адресованное к Лупу (*Lupus*),

впоследствии аббату феррьерскому ⁴⁰⁷. Здесь автор, на основании употребления в библии греческих слов «orationem proseuchin, adorationem groschinusin», старается установить и точное значение соответствующих латинских. Его вывод: «когда ты для **поклонения простираешься** на землю, ты одновременно и **молишься мыслию** и **покланяешься телесным действием** вездесущему Богу, как бы **находящемуся тут же** и присутствующему» ⁴⁰⁸. В этом смысле Эйнгард понимает и Ин.4:20–24, признаваясь, что, по его представлениям, он ожидал бы здесь встретить не «adorare», а более точное «orare». Ибо **молиться** – значит просить **невидимого Бога** или иного кого-нибудь, на чью помощь можно было бы или подобало возложить надежду, мыслию или голосом, или одинаково мыслию и голосом, без движения тела. **Покланяться** – значит воздавать почитание предмету **видимому**, находящемуся налицо и присутствующему, или преклонением головы, или согбением или простертием всего тела, или иным каким-либо способом, относящимся, однако же, к движению тела. Ведь мы **почитаем** многое такое, чему мы не можем и не должны молиться. Достаточно ясно, что весьма часто (в св. Писании) употребляется **adoratio**, вместо **veneratio**» ⁴⁰⁹. На специальный вопрос Эйнгард отвечает: «думаю, что уже ясно, что **поклонение** святому кресту не должно быть отвергаемо» (jam liquere puto, quod adoratio sanctae cruci non sit deneganda). Эти разъяснения Эйнгарда, а) что **oratio** умная молитва Богу живому и невидимому; б) **adoratio** – чествование телесным поклонением предмета видимого; в) между **adoratio** и **veneratio** нельзя провести резкой разницы; г) **adoratio** подобает св. кресту, – очевидно, расходились с терминологией Libri Carolini и посылно уравнивали путь для признания VII вселенского собора и поклонения иконам.

Отдельные голоса против VII вселенского собора в галльской церкви слышались до конца IX и даже до X в.

Примечания

¹ - Ср. В. В. Болотов, Из истории церкви сиро-персидской. Христ. Чт. 1899, И, 796 примеч. (отд. оттиск, 75). (А. Б.) – 12.

² - Общие сведения о вспомогательных для истории науках, с библиографическими указаниями, можно находить в E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*. 3 und 4 Aufl. Leipzig 1903. Более или менее подробное изложение этих дисциплин дается, помимо указываемых далее особых сочинений по ним, в разных коллективных трудах. Таково в особенности многотомное руководство для изучения классической древности, издаваемое в Мюнхене Иваном фон-Мюллером, Iwan von Müller, *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft* herausgeg. Первый том его содержит, между прочим, палеографию (Blass), эпиграфику греческую (Larfeld) и римскую (Hübner), хронологию (Unger) и метрологию (Nissen). Особые тома, с подразделением на отдельные весьма иногда значительные по объему части, посвящены классической филологии (второй том: 1. грамматика и лексикография греческая – Brugmann и Conn, и латинская – Stolz-Schmalz и Heerdegen, 3. риторика и метрика – Volkmann-Hammer и Gleditsch) и географии и истории древнего мира (третий том: 1. география и история древнего востока – Hommel, 2. география Греции и ее колоний – Oberhammer и топография Афин – Judeich, 3. география Италии и Orbis Romanus – Jung и топография Рима – Richter, 4. история греческая – Röhlmann, и 5. римская – Niese). Дальнейшие тома имеют предметом греческие и римские древности (IV), историю древней философии, религию и культ (V), археологию искусств с нумизматикой (VI), историю литературы на греческом и латинском языках (VII-IX). Для церковного историка наиболее важное значение имеет в этой серии составляющая 1 отделение IX тома *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453)* von K. Krumbacher. 2 Aufl. München 1897, между прочим, ввиду единственных по обстоятельности библиографических указаний по византийской древней и позднейшей истории, в частности касательно и вспомогательных для нее наук. Более скромные задачи намечает для себя новейшее предприятие – *Einleitung in die klassische Philologie und Altertumswissenschaft* herausgeg. von A. Gercke und E. Norden (в двух томах, Leipzig und Berlin, Teubner). Подробную разработку вспомогательные дисциплины должны получить, применительно к западной средневековой и новейшей истории, в недавно

начатой серии Handbuch der Mittelalterlichen und Neueren Geschichte herausgeg. von G. von Below und F. Meinecke (München und Berlin). Теми же хронологическими пределами, но лишь в отношении к германской истории, ограничивается и сжатый Grundriss der Geschichtswissenschaft zur Einführung in das Studium der deutschen Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit herausgeg. von A. Meister (в двух томах), В. I. Leipzig und Berlin 1906. Специальную пропедевтику для церковной истории со сведениями о вспомогательных для нее науках составил J. Nirschl, Propädeutik der Kirchen-^geschichte. Mainz 1888; но теперь особенно библиографические указания его оказываются отчасти уже устаревшими. Между прочим, как особая вспомогательная для истории наука, кроме обычно подводимых под это понятие отраслей знания, может быть рассматриваема еще и историческая библиография в смысле дисциплины, дающей общие необходимые указания для методического освоения с областью исторических источников и пособий. Руководство составлено Ch. V. Langlois, Manuel de bibliographie historique. Paris 1901–1904. (А. Б.) – 42.

³ - О значении для истории данных, представляемых сфрагистикой, эпиграфикой и нумизматикой, будет речь ниже, в отделе о монументальных источниках истории. Тогда же будет указана и соответствующая литература. (А. Б.) – 46.

⁴ - Ср. В. В. Болотов, К вопросу об Acta martyrum scilitanorum. Христ. Чт. 1903, I, 884–885 прим. (отд. оттиск. 23–24). (А. Б.) – 51.

⁵ - «Тоит» – месяц египетского календаря, равный приблизительно сентябрю. (А. С.) – 86.

⁶ - Ср. по этому вопросу В. В. Болотов, Библиографическая заметка об исследовании P. Schegg, Das Todesjahr des Königs Herodes und das Todesjahr Jesu Christi. München 1882. Христ. Чт. 1882, II, 808–815.-День и год мученической кончины св. евангелиста Марка. Христ. Чт. 1893, II, 155–167 (отд. оттиск 293–305).– Журналы заседаний Комиссии по вопросу о реформе календаря при Русском Астрономическом Обществе в 1899 г. Приложение II, стр. 7–18. (А. Б.) – 89.

⁷ - По вопросу об отношении армянского календаря к календарю персов см. В. В. Болотов, Из истории церкви сиро-персидской. Экскурс Д: Календарь персов. Христ. Чтение, 1901, 1, 439–515 (отд. оттиск 127–167). Ср. там же, экскурс Е: Церковный год сирохаддеев. 937–949 (169–199). (А. Б.) – 102.

⁸ - О монументальных источниках истории и их разработке говорится вообще в пособиях по соответствующим вспомогательным наукам,

эпиграфике, нумизматике, сфрагистике, и в руководствах по археологии и истории искусства. По отношению к памятникам христианской древности важное значение в данном случае, кроме уже успевших устареть к настоящему времени *A Dictionary of Christian Antiquities*, ed. by W. Smith and S. Cheetham. Vol. I-II. London 1875–1880, и *Real-Encyclopädie der christlichen Alterthümer*, bearb. und herausgeg. von F. X. Kraus. B. I-II. Freiburg im Br. 1880–1886, имеет недавно начатый *Dictionnaire d'archeologie chretienne et de liturgie*, publie par F. Cabrol. T. I. Paris 1903–1906 (со множеством снимков с памятников). Вообще об источниках истории древнего мира, монументальных и литературных или книжных, и о разработке этой истории дает сведения С. Wachsmuth, *Einleitung in das Studium der alten Geschichte*. Leipzig 1895. На русском языке есть В. Бузескул, *Введение в историю Греции*. 2 изд. Харьков 1904. История средних веков имеет для себя превосходный указатель источников в труде А. Potthast, *Bibliotheca historica medii aevi. Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen Mittelalters bis 1500*. B. I-II. 2 Aufl. Berlin 1896. Существуют особые введения в историю отдельных народов, выступивших на сцену с началом средних веков. W. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des XIII Jahrhunderts*. B. I-11. 7 Aufl. Berlin 1904 (B. I). Dahlmann-Waitz, *Quellenkunde der deutschen Geschichte*. Th. I-II. 7 Aufl. von E. Brandenburg. Berlin 1905 (Th. 1). A. Molinier, *Les sources de l'histoire de France au moyen äge*. 1-V (до 1494). Paris 1902–1904. Ch. Gross, *The sources and literature of english history from the earliest times to about 1485*. London 1900. Как на опыты специального введения в церковную историю можно указать на труд болландиста Смедта, С. de Smedt, *Introductio generalis ad historiam ecclesiasticam critice tractandam*. Gandavi 1876, и на упомянутую выше «Пропедевтику» Ниршля (прим. 2). Не признается удачным труд Е. Bratke, *Wegweiser zur Quellen – und Litteratur-kunde der Kirchengeschichte*. Gotha 1890. Ближайшие указания касательно древнехристианской литературы вообще и в частности касательно церковно-исторических трудов можно находить в курсах по истории этой литературы и патрологиях. О. Bardenhewer, *Patrologie*. 2 Aufl. Freiburg im Br. 1901. Егоже, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*. B. I-II. (первые три века). Freiburg im Br. 1902–1903. А. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*. Th. (bearb. unter Mitwirkung von E. Preuschen)-\\, 1–2. Leipzig 1893–1904. G. Krüger, *Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten*. 1 u. 2 Aufl. Freiburg im Br. u. Leipzig. 1895; Nachträge, 1897. Труд G. Slang a *Historiographie ecclesiastica*. Frib. Brig. 1897 не

представляет чего-либо ценного. О древних церковных историках сведения даются в труде А. П. Лебедева, Церковная историография в главных ее представителях с IV века до XX. 2 изд. Спб. 1903. Для византийского периода необходимой справочной книгой является названная уже выше книга Крумбахера (прим. 2). Об издании и разработке источников византийской истории ср. труд В. Г. Васильевского, Обзор трудов по византийской истории. Вып. 1. Спб. 1890 (дополненное извлечение из журнала Министерства Народного Просвещения за 1887–1889 гг.). (А Б.) 108.

⁹ - В настоящее время вышло более 40 томов этого собрания, и число произведений, представляющих интерес с богословской и церковно-исторической точки зрения, значительно увеличилось. (А. Б.) – 126.

¹⁰ - В последнее время, однако, тот интерес, какой имеют протестанты к самым первым векам христианства, привел протестантских ученых к мысли предпринять и вполне удовлетворяющее научным требованиям издание произведений всех греческих писателей первых трех веков, так как подобное издание прежде всего и более всего необходимо для серьезного изучения этой эпохи. Это дело взяла на себя Берлинская Академия Наук, и с 1891 года начались подготовительные работы. В издание, под общим заглавием «Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte» herausgeg. von der Kirchenväter-Commission der königl. preussischen Akademie der Wissenschaften (Leipzig, Hinrichs), должны войти все без исключения греческие памятники древней христианской литературы до Евсевия кесарийского включительно, хотя бы сохранившиеся только в переводах, за исключением лишь новозаветных писаний; будут изданы даже произведения позднейшей иудейской письменности, насколько они были приняты в христианской среде. В 1897 г. вышел первый том издания, содержащий часть творений Ипполита римского. С тех пор появился уже целый ряд других памятников (произведения Адаман-тия, Климента александрийского, Евсевия, Оригена, книга Еноха, коптские гностические произведения, Oracula Sibyllina). Все издание рассчитано приблизительно на 50 томов. В отличие от венского издания латинских писателей, это новое предприятие Берлинской Академии ведется главным образом богословами; во главе его стоит А. Гарнак, и его монументальная «История древнехристианской литературы» имеет ближайшее отношение к этому делу. Но к участию в нем приглашены вообще лучшие научные силы Германии (так Моммсен, например, издал первые пять книг латинского перевода истории Евсевия

Руфина) и частью других стран, и при его выполнении находят применение все средства, какие может дать современная филологическая наука. Поэтому, несмотря на неменьшую трудность дела в сравнении с изданием латинских писателей, оно обещает быть в общем образцовым и устранить все предшествовавшие издания входящих в состав его произведений. Издатели дают при этом введения к изданным памятникам, иногда весьма обширные, и обстоятельные индексы. Целям рассматриваемого предприятия должна служить начатая с 1897 г. новая серия *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur herausgeg. von O. Gebhardt und A. Harnack*, получившая с этого времени подзаглавие: *Archiv für die von der Kirchenväter-Sommission der kgl. preuss. Akademie unternommene Ausgabe der älteren christlichen Schriftsteller*. Но по отношению к греческим отцам IV и дальнейших веков дело не изменяется, старые издания и Минь остаются здесь в прежнем значении. Правда, замечается значительное оживление в последнее время в области византологии (К. Krumbacher и издаваемый им с 1892 года журнал *Byzantinische Zeitschrift* в Германии, Ch. Diehl и его ученики во Франции, издание с 1894 г. *Византийского Временника* в России и основание в этом году русского Археологического Института в Константинополе). Но если и можно указать на ряд новых ценных изданий отдельных византийских авторов, то на какой-либо цельный *Corpus* греческих церковных писателей, живших позднее первых трех веков, едва ли можно рассчитывать в близком будущем.

¹¹ - Пальмэ не привел своего проекта в исполнение. Но зато позже, в 1899 г., перепечатку издания Манси предпринял другой парижский издатель, Вельтэ (H. Welter). Число томов с продолжением, дополнениями и указателем должно возрасти до 45 (или 50) и в скором времени, по-видимому, издание будет закончено. Собрание Манси между тем подверглось довольно резкой критике в исследовании бенедиктинца Кантэна, H. Quentin, *Jean-Dominique Mansi et les grandes collections conciliaires*. Paris 1900. Не замедлили появиться выводы из этой критики и по отношению к предприятию Вельтэ (Finke в *Litterarische Rundschau Für das katholische Deutschland* 1902). Издатель оправдывал целесообразность своей дополненной перепечатки спросом в ученом мире на сделавшееся уже редким первое издание и малою надеждою на готовность ученых в ближайшем будущем приняться за новое, более совершенное издание. (А. Б.) – 132.

¹² - Многие пожелания В.В.Болотова учтены в начатом Э. Шварцем в

1914 г. критическом издании деяний вселенских соборов (*Acta Conciliorum Oecumene-nicorum*). К сожалению, вследствие смерти Э. Шварца (1940 г.) это издание прервалось, закончившись актами Халкидонского собора. После второй мировой войны преемником Э. Шварца стал И. Шрауб, выпустивший в свет деяния V вселенского собора. В новейшее время труд продолжения этой работы взял на себя австрийский ученый Р. Ридингер, издавший деяния Латеранского собора 649 г. и планирующий издать деяния VI вселенского собора. (А. С.) – 135.

¹³ - Ср. В. В. Болотов, Заметка о книге: *Каноны важнейших древнецерковных соборов вместе с апостольскими правилами*, изд. проф. Фр. Лаухерта. [*Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den Apostolischen Kanones*, herausgeg. von F. Laucher. Freiburg im Br. und Leipzig 1896]. Христ. Чтение, 1896, II, 178–195.– Критическое издание древних латинских переводов, относящихся к соборам греческих памятников, предпринял в последнее время С. Н. Turner, *Ecclesiae occidentalis monumenta juris antiquissima. Canonum et conciliorum graecorum interpretationes latinae. Fase. I, 1–2. Oxonii 1899–1904* (апостольские правила и никейские документы).– Что касается русского перевода «Деяний вселенских соборов» (т. I–VII, Казань 1859–1873, все томы имеются во 2-м издании, 5-й в 3-м), то он сделан, как замечается в предисловии к 1 тому, по изданиям Лябба – Коссара и Гардуэна. Тщательный пересмотр и исправление во многих случаях текста этого перевода нужно признать более чем желательным, в особенности если иметь в виду важность соборных документов. Обозначение на полях перевода пагинации наиболее употребительных изданий Гардуэна и Манси не было бы при этом ненужной лишь роскошью. (А. Б.) – 135.

¹⁴ - Деятельность болландистов продолжается до сих пор, и в выпусках их периодического издания *Analecta Bollandiana* постоянно публикуются ценные агиологические исследования и тексты. После Первой Мировой войны ими продолжен выпуск *Acta Sanctorum*; появились также новые агиологические серии, например, «Библиотека греческой агиографии» (*Bibliotheca hagiographica graeca*) и «Агиографические дополнения» (*Subsidia hagiographica*). На этой ниве особенно плодотворно потрудился недавно скончавшийся Ф. Алкен, издавший несколько греческих житий св. Пахомия Великого и другие агиографические памятники и исследования. О нем см. P. Devos, *Frangois Halkin, Bollandiste. Analecta Bollandig-na, t. 106, fasc. 3–4, 1988, p. V–XL*. (А. С.) 137.

¹⁵ - Болландист Н. Delehaye, *Les legendes hagiographiques*. 2 ed. Bruxelles 1906, предлагая опыт классификации напечатанных у Ruinart'a текстов, высказывается, однако, лишь за сокращение его издания. Ср. также А. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*. Th. II. 2 (Die Chronologie). Leipzig 1904. S. 463–482. Небольшие сборники важнейших мученических актов дали R. Knopf, *Ausgewählte Märtyreracten*. Tübingen und Leipzig 1901, и O. Gebhardt, *Acta mar-tyrum selecta*. *Ausgewählte Märtyreracten und andere Urkunden aus der Verfolgungszeit der christlichen Kirche*. Berlin 1902. (А. Б.) 137.

¹⁶ - Относительно позиции Евсевия в догматических спорах его времени среди ученых нет полного единодушия. Так, Н. Розанов, отмечая его глубокую нелюбовь к догматическим прениям, считал, что Евсевий теснее соединялся с арианами, чем с православными. На Никейском соборе, «как консерватор в худшем смысле слова, – вроде русского раскольника, – Евсевий с негодованием относился ко внесению в символ слова $\alpha\omicron\upsilon\omicron\sigma\iota\omicron\varsigma$ («единосущный») и отказался подписывать символ, составленный православными отцами». Он позднее принял термин «единосущный» только из послушания императору Константину, но это приятие не было искренним, почему православные прозвали его «двуязычным» ($\delta\iota\gamma\lambda\omega\tau\tau\omicron\varsigma$ – в смысле, близком к «двоедушному»). См. Н. Розанов, Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской. М., 1880, с. 14–24. Г. Берк-хоф, указывая на субординационизм Евсевия, считает, однако, что он все же не перешел той грани, за которой начинается арианство. См. Н. Berkhof, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*. Amsterdam 1939, S. 79–82. Наконец, И. Бертен причисляет Евсевия к той средней группе «умеренных консерваторов» (не совсем точно именуемых «полуарианами»), которую чуть позднее представляли св. Кирилл иерусалимский и Евсевий эмесский и которая не примыкала ни к «строгим православным», ни к арианам. См. . Berten, *Cyrille de Jerusalem, Eusebe d'Emese et la theologie semi-arienne*

¹⁷ - В настоящее время признается, что сам Евсевий дважды издавал свою хронику. Первое появление ее нужно относить, может быть, ко времени около 312 г. (по Гарнаку, однако, – не позже 323). После того хроника была продолжена самим Евсевием и при этом, вероятно, исправлена около 325 г. К выводу о двух изданиях, происходящих от самого Евсевия, пришел в своем позднейшем исследовании о хронике издатель ее А. Schöne, *Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus*. Berlin 1900. Разногласия между латинским и армянским

переводом он и возводит к этим изданиям, предполагая, что армянский перевод был сделан с первоначального издания, а иеронимов с позднейшего. Гарнак, признавая факт двух изданий, не усматривает оснований для последнего предположения. А. Нагпак, *Geschichte der altchristlicher Litteratur bis Eusebius*. Th. II. 2 (Die Chronologie). Leipzig 1904. S. 112. (А. Б.) 150.

¹⁸ - По мнению Гарнака, книги 1–7 и часть 8-й закончены в 312–313 гг.; другая часть 8-й и 9-я явились в 313–314, наконец, 10-я в конце 324 начале 325. Нагпак, 1. с. 115. (А. Б.) 150.

¹⁹ - Вряд ли здесь можно полностью согласиться с В.В.Болотовым. Для сравнения см. мнение А. П. Лебедева, который замечает, что исходная точка зрения Евсевия «возвышенно-догматическая. Историю христианства он понимает как ряд благодетельных для человечества действий Божества». Поэтому для него «в Сыне Божием история Церкви имеет свой важнейший движущий принцип» (А. П. Лебедев, *Церковная историография в главных ее представителях с IV века до XX*. СПб. 1903, с.66–67). В. В. Болотов не оценил в Евсевий «богослова истории», а современные исследователи видят в нем единственную серьезную альтернативу «богословию истории» (theology of history) блаж. Августина. См. G. Chesnut, *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*. Paris 1977, p.35. Можно добавить, что Евсевий почти на столетие «опередил» блаж. Августина и был одним из самых первых христианских писателей, попытавшихся наметить такое «богословие истории». (А. С.) – 151.

²⁰ - Перевод на немецкий язык полной версии сделан В. Violet в *Texte und Untersuchungen*, XIV, 4 (1896). Признается весьма вероятным, что обе версии ведут начало от самого Евсевия. Нагпак, I. с. 115. (А. Б.) – 153.

²¹ - Перевод сирийского текста истории на немецкий язык сделан Е. Nestle в *Texte und Untersuchungen, Neue Folge* VI, 2 (1901), перевод армянского текста 6 и 7 книг Е. Preuschen'ou, VII, 3 (1902). (А. Б.) – 157.

²² - О прежних изданиях истории Евсевия см. А. С. Headlam, *The editions and manuscripts of Eusebius*, в *The Journal of Theological Studies*, vol. IV, №13 (1902), p. 93–102. Новое издание начато в берлинском собрании греческих христианских писателей первых трех веков геттингенским профессором Е. Schwartz'eu. В 1903 г. вышли первые пять книг, вместе с латинским переводом Руфина, изданным Моммсенем (первая половина II тома произведений Евсевия). Текст Швартца воспроизведен с незначительными изменениями в дешевом французском

издании в серии Texts et documents pour l'etude historique du christianisme publiés sous la direction de H. Hemmer et P. Lejay: Eusebe, Histoire ecclesiastique. L. I-IV. Texte grec et traduction française par E. Grapin. Paris 1905. Разъяснения касательно приемов издания Швартц обещает в подробных пролегоменах к следующей части. В основу издания из греческих рукописей положены: С (Mazarin. или Paris. 1430, в обозначении Швартца A), G (Florent. 70, 77), H (Florent. 70, 20E), J (Moscov. 50Ä), Ea (Paris. 14315) и две копии с нее (P или Venet. 339A и Paris. 1432B), Paris. 1433 (D), O (Venet. 338vW). Недостаток большей части прежних изданий Швартц еще раньше (1888) указывал в слишком большом доверии к кодексу С (ср. Headlam, 108). В отличие от своих предшественников, сам он в общем отдает предпочтение группе Ea Paris. 1433 O (BDM) пред CG (AT) (ср. Grapin, 489). (А. Б.) 157.

²³ - Новое издание этих произведений в берлинском собрании греческих писателей, с введением и тремя указателями, представил в 1902 г. . А. Heikel (I том произведений Евсевия). (А. Б.) – 157.

²⁴ - Ср. В. В. Болотов, Либерии, епископ римский и сирмийские соборы. Христ. Чт. 1891,1, 450–453 (отдельн. оттиск 28–31). (А. Б.) – 162.

²⁵ - Ср. В. В. Болотов, Theodoretiana. Христ. Чт. 1892, II, 121.– Либерии, епископ римский, и сирмийские соборы. Христ. Чт. 1891, 1, 514–515 примеч. (отд. оттиск 58–59). (А. Б.) – 165.

²⁶ - Об историях Сократа и Созомена и их изданиях ср. G. Löschke в Hauck's Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3 Aufl. В. XVIII (1906), 481–486, 541–547. Берлинская комиссия по изданию отцов церкви (Kirchenväter-Kommission) подготавливает новое издание обоих историков. Об источниках истории Сократа см. F. Geppert, Die Quellen des Kirchenhistorikers Socrates Scholasticus. Leipzig 1898. Ожидается его же исследование и об истории Созомена. (А. Б.) – 166.

²⁷ - Ср. отзыв об этом сочинении В. В. Болотова, Theodoretiana. Христ. Чт. 1892, II, 58–164 (также отдельный оттиск). По вопросу о «Церковной истории» Феодорита ср. 120–121, 147–148; о «Сокращении еретических лжемудрований» 105–113, 122–123, 154–159. (А. Б.) 166.

²⁸ - Доказательство неподлинности этой главы см. в Theodoretiana 105–113 (А.Б.) – 169.

²⁹ - Несколько иную оценку Евагрия дает современная исследовательница П. Аллен: «Величайшая заслуга Евагрия как историка состоит в том, что он пользовался документами первостепенной важности, включая труды других историков, которые ныне полностью или частично

утеряны». См. P. Allen, Evagrius Scholasticus. The Church Historian. Souvain, 1981, p. 6 (A. C.) – 170.

³⁰ - Возникает естественный вопрос: почему так внезапно и надолго прервался жанр «церковных историй»? Думается, это связано с фактом все более сильного «перихоресиса» (взаимопроникновения) Церкви и общества (а соответственно, государства) в Византии, начиная с VI в. Поэтому историю «церковную» стало все труднее отделять от истории «гражданской». Уже труд Евагрия являет пример такого изложения, где события церковной жизни постоянно соплагаются и находятся в тесной связи с событиями гражданской истории, так что одно от другого трудно отделить. Поэтому отпала необходимость в собственно «церковных историях», и их функцию приняла на себя византийская хронография (A. C.) – 170.

³¹ - K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur. 2 Aufl. München 1897, содержит очерк о византийской историографии, обнимающий византийских историков и хронистов начиная с VI века. По вопросу, в частности, о византийских хрониках см. H. Geizer, Sextus Julius Africanus. I-II. Leipzig 1880–1898. О новейших трудах в этой области ср. очерк Les etudes d'histoire byzantine en 1905 в Ch. Diehl, Etudes byzantines. Paris 1905. Безусловно необходимым в данном случае является обращение к Byzantinische Zeitschrift и Византийскому Временнику, в которых сосредоточивается ныне главным образом разработка византологии и даются обстоятельные библиографические указания вообще о новых трудах в этой области (A. B.) – 171.

³² - Высказывается предположение, что Никифор переработал лишь в своей истории труд неизвестного автора X века, доведенный до 920 г. Ср. C. de Boor, Zur kirchenhistorischen Litteratur. Byzant. Zeitschrift. V.V. 1896. S. 16–23. K. Krumbacher, Geschichte der byzant. Litteratur. 2 Aufl. München 1897. S. 291, 247 (A. B.) – 182.

³³ - Начало греческого подлинника хроники Ипполита открыл в мадридской рукописи и издал A. Bauer, Die Chronik des Hippolytus im Matritensis Graecus, 121. Leipzig 1905. (Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack. Neue Folge XIV, 1). (A. B.) 182.

³⁴ - Время происхождения этой хроники иначе определяется после 412 г., латинский перевод относят к VII-VIII в. Ср. Bauer, 1. с.22, 169–170. (A. B.) – 182.

³⁵ - Доказательства принадлежности этого сочинения Лактанцию см. в отзыве В. В. Болотова о сочинении проф. А. И. Садова,

Древнехристианский церковный писатель Л актанций. Спб. 1895, в Журналах заседаний Совета Спб. Дух. Академии за 1895–1896 гг., 138–165 (отд. оттиск, Спб. 1900, 42–69). (А. Б.) 183.

³⁶ - Моммсен, издавший в 1898 г. «Liber Pontificalis» в Monumenta Germaniae historica (Gestorum Pontificum Romanorum vol. I), подобно Вайтцу, держался мнения о позднем, не ранее начала VII в., происхождении этого памятника. Дюшен в своей критике на издание Моммсена в том же году остался при прежнем мнении, что первоначальная редакция «Liber Pontificalis» явилась уже в VI в. вскоре после смерти Феликса. В. В. Болотов в 1899 г. выразил согласие с положением М. И. Орлова, высказанным в сочинении «Liber Pontificalis», как источник для истории римского папства и полемики против него» (Спб. 1899), что Дюшену не удалось восстановить первое издание «Liber Pontificalis». Но, по его мнению, Дюшен, равно как и Моммсен, не там, где следовало, ищут его. На самом деле, на основании некоторых оплошностей писцов и происшедших от того недоразумений в сохранившихся копиях «Liber Pontificalis», можно составить приблизительное понятие о подлинной первоначальной рукописи, имевшейся в архиве римской церкви (страница равнялась приблизительно 7 строкам издания Дюшена) и пользоваться этим для выделения в известных случаях позднейших прибавок, находившихся сначала на полях рукописи. Кодекс А при этом едва ли можно ставить вместе с Дюшеном выше В: последний ближе к оригиналу. Ср. описание магистерского коллоквиума М. И. Орлова 15 марта 1899 г. в Церковном Вестнике 1899, №12, и заметку В. В. Болотова: «Трактаты» Геласия, в Христ. Чтении 1899, апрель. Ср. также отзыв В. В. Болотова о названном сочинении М. И. Орлова в Журналах заседаний Совета Спб. Духовной Академии за 1898–1899 гг. Спб. 1907, 75–85. (А. Б.) 189.

³⁷ - Предлагаемый очерк церковной историографии на восточных языках, данный В. В. Болотовым еще в 1887 г., в особенности требует дополнений и по местам изменений ввиду позднейшей разработки этой области. Краткая история христианских восточных литератур – сирийской и арабской, армянской, коптской и эфиопской появилась в последнее время в серии Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen. В. VII, 2: Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients von C. Brockelmann (syrische und arabische), F. N. wcÄ(armenische), J. Leiboldt (koptische), E. Littmann (äthiopische). Leipzig 1907. См. также очерки в Die Kultur der Gegenwart, herausg. v. P. Hinneberg. Th. I, 7: Die orientalische Literaturen

(Th. Nöl-deke Die aramäische Lit., Die äthiopische Lit., F.– N. Finck, Die armenische Lit.). Leipzig 1906. Специально посвящены христианскому востоку в широком смысле журналы *Oriens Christianus* и *Bessarione* в Риме и *Revue de l'Orient chretien* в Париже. Обстоятельные библиографические обзоры соответствующей литературы по некоторым отделам стали появляться теперь в Византийском Временнике.– По истории сирийской литературы написан был очерк для 22 тома *Encyclopädia Britannica* (Edinburgh 1887) Райтом. Труд Райта был издан затем после его смерти отдельно со значительными дополнениями Mac-Lean'ом, *A short History of syriac Literature by the late W. Wright*. London 1894. С этого издания сделан русский перевод с весьма обширными библиографическими дополнениями проф. П. К. Коковцева: В. Райт, Краткий очерк истории сирийской литературы. Перев. с англ. К. А. Тураевой. Под редакцией и с дополнением проф. П. К. Коковцева. Спб. 1902. В русском издании приняты во внимание и данные французского труда R. Duval, *La litterature syriague*. 2 ed. Paris 1900 (3 ed. 1907). (А. Б.) 189.

³⁸ - Это утверждение В. В. Болотова требует некоторой корректировки. Западная Сирия с центром в Антиохии была в первые века после Р. Х. преимущественно областью греческой (точнее, эллинистической) культуры. Даже восточная Сирия с центром в Эдессе являлась почти целиком «двуязычной», и здесь наблюдается активный процесс взаимообщения арамейской и греческой культур, что наложило яркий отпечаток на раннее сирийское христианство. См. Н. J. W. Drifters, *East of Antioch. Studies in Early Syriac Christianity*. London, 1984; I, p.1–27; IV, p.25–33. (А. С.) 190.

³⁹ - Аббат Nau показал в 1897 г., что Иисусу Столпнику хроника приписывалась по недоразумению; имя действительного автора неизвестно. Ср. Райт-Ко-ковцев, 55. Duval\ 178. (А. Б.) – 191.

⁴⁰ - А. Kugener в статье *La compilation historique de pseudo-Zacharie le Rheteur*, в *Revue de l'Orient chretien* 1900, отличает Захарию Ритора, автора истории, от Захарии Схоластика, бывшего потом епископом митиленским. Duval, 185. (А. Б.) В новейшее время ученые все же склонны отождествлять Захарию Ритора с За-харием, православным епископом Митилены. Трудом Захария, так же как и его сирийского продолжателя («Псевдо-Захария»), активно пользовался Евагрий Схоластик, устранив, естественно, промонофиситские симпатии обоих. См. P. Allen, *Zachariah Scholasticus and the Historia Ecclesiastica of Evagrius Scholasticus*. The Journal of Theological Studies, v. 31, 1980, p.471–488 (А. С.) – 191.

⁴¹ - Против мнения Nau (1896), будто вторая часть истории Иоанна сохранилась буквально в третьей части хроники Дионисия телл-махрского, ср. А. П. Дьяконов, Иоанн ефесский и хроника известная с именем Дионисия телл-махрского. Христ. Чт. 1903, II, 519–614, 818–835 (А. Б.) 192.

⁴² - Иоанну ефесскому посвящена другая обстоятельная монография А. Дьяконова, который, среди прочего, характеризует этого автора так: Иоанн «представлял в себе причудливое сочетание восточной нетерпимости и широкого сознания общехристианской солидарности всех исповеданий и сект». А. П. Дьяконов, Иоанн ефесский и его церковно-исторические труды. Спб. 1908, с.341 (А. С.) 193.

⁴³ - Следует отметить еще такого сирийского церковного историка, как Кир батнский. Его труд не дошел до нас, но им активно пользовался Михаил Сириец. «Церковная история» Кира охватывала период с царствования Юсти-на II (565–578) до начала арабских завоеваний (30-е гг. VII в.) и имела также монофиситский характер. Подробно см. А. П. Дьяконов, Кир батнский, сирийский церковный историк VII века. Отд. оттиск из «Христианского Чтения». Спб. 1912. (А. С.)193.

⁴⁴ - По исследованиям аббата Nau и Nöldeke (1896), Дионисию принадлежит лишь так называемая пространная редакция хроники от 5823 по 835 или 8423 гг., из которой был напечатан Ассеманием единственный сохранившийся отрывок во II томе Bibliotheca orientalis (1721). Так называемая краткая редакция, до 775 г., по мнению Nau, составлена около этого года Иисусом Столпником. У Ассемания, впервые приписавшего эту хронику Дионисию, была дана в извлечениях четвертая часть ее, от Юстина II до 775 г. Сполна издана и переведена на французский язык эта часть Chabot в 1895 г. Полное издание хроники псевдо-Дионисия готовит Guidi. Ср. Райт-Коковцев, 138–143. DuvaP, 193–196 (А. Б.) – 194.

⁴⁵ - В последнее время найдены рукописи сирийского оригинала летописи Михаила. Большая часть его уже издана аббатом Шабо вместе с французским переводом: Chronique de Michel le Syrien patriarche Jacobite d'Antioche (1166–1199), ed. et trad. par J.-B.Chabot. I-III, I. Paris 1899 sg. Известен и арабский перевод хроники. Ср. Райт-Коковцев, 179–181. DuvaP, 196–198 (А. Б.) – 195.

⁴⁶ - Обзор коптской литературы дан был L. Stern om в Ersch und Gruber, Allgemeine Encyclopädie, II, 39 (1886), но он требует теперь дополнений ввиду новых находок (O. v. Lemm, E. Сгит); библиографический обзор представлен в G. Steindorff, Koptische

Grammatik. 2 Aufl. Berlin 1904; ср. упомянутый выше новейший очерк Leiboldfa. Об отрывках коптского перевода истории Евсевия упоминает Сгит в Hauck's Real-Encyclopädie für protest. Theologie und Kirche. 3 Aufl. XII (1903). 81445-». Относящиеся к церковной истории коптские тексты, доселе в большей части не появлявшиеся в печати, обещаются в одном из имеющих выйти выпусков Patrologia orientalis в издании Crum'a.— Об арабской христианской литературе вообще (не одной лишь египетской) до конца XI в. ср. очерк G. Graf, Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischer Zeit (Ende des 11. Jahrhunderts). Freiburg im Br. 1905. В обстоятельном обзоре Графа совсем не упоминается неизданный доселе и почти неизвестный арабский историк Агапий или Махбуб, на которого обратил недавно внимание юрьевский профессор А. Васильев, Агапий манбиджский, христианский арабский историк X в. Визант. Временник, 1904. 574–587. Ожидается издание этим ученым арабского текста хроники Агапия с французским переводом в Patrologia orientalis (А. Б.) – 197.

⁴⁷ - Ср. В. В. Болотов, Из церковной истории Египта. Вып. II. Житие блаж. Афу епископа пемджеского. Христ. Чт. 1886, I, 334–343 (отд. отд. 133–142) – о туринских папирусах. (А. Б.) – 197.

⁴⁸ - Об эфиопской литературе по истории церковной и гражданской см. особые параграфы в упомянутом выше очерке Littman'a; по замечанию автора, «эфиопская церковная история заключается почти только в истории святых эфиопской церкви» (S.240). Специальный труд о памятниках эфиопской агиологии дан проф. Б. А. Тураевым, Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии. Спб. 1902. Ср. его же статью «Абиссиния» в Православной богословской энциклопедии, изд. под ред. А. П. Лопухина, т. 1 (Спб. 1900), 19–82 (25–27). (А. Б.) – 200.

⁴⁹ - Об армянской богословской и исторической литературе более новые сведения с библиографическими указаниями даются в статье (Petermann-) Geizer «Armenien» в Hauck's Real-Encyklopädie für protest. Theologie und Kirche. 3 Aufl. V. II (1897), 67–92 (67–74). Для литературы древнейшего времени см. указания в O. Vardenhewer, Patrologie. 2 Aufl. Freiburg im Br. 1901. 519–526. О книге А. Аннинского, Древние армянские историки как исторические источники. Одесса 1899, ср. отзыв проф. Н. Я. Марра в Записках восточного отделения Императ. русского археолог. общества. Т. XV, 4, Спб.1904. 0137–0140. Переводы армянских историков на французский язык: V. Langlois, Collection des historiens anciens et modernes de TAimanie. I-II. Paris 1867–1869. M. Brosset, Collection d'historiens Armeniens. I-II. St.-Petersbourg 1874–1876 (А. Б.) 203.

⁵⁰ - Сохранившуюся армянскую редакцию так называемой истории Ага-фангела Н. Я. Марр относит к VIII веку, греческий перевод ее – ко времени патриарха Фотия. Более древнюю редакцию (VII-VIII вв.) входящего в «историю» сказания о св. Григории Просветителе представляет, по его заключению, изданный им арабский текст, переведенный с греческого подлинника. Н. Марр, Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием. (Арабская версия). Записки восточного отделения Императ. русского археолог. общества. Т. XVI, 2–3. Спб. 1905. 63–211. (А. Б.) 204.

⁵¹ - Усвояемые обоим этим писателям сочинения признаются не имеющими с исторической точки зрения ценности легендарными произведениями VIII-IX вв. в упоминаемом у Гельцера в RE II 672? исследовании Г. Халатьянца о Зиновии (Вена 1893). (А. Б.) – 204.

⁵² - По вопросу о Фавсте (или Фаусте) ср. сближение его Н. Я. Марром с автором анонимного труда, сохранившегося в рукописях вместе с историей Себе-оса о походах Ираклия и признаваемого Марром за древнейший дошедший до нас памятник на армянском языке по начальной истории Армении. Н. Марр, О начальной истории Армении Анонима. К вопросу об источниках истории Моисея Хоренского. По поводу критических статей проф. А. Сагпёгеа. Византийский Временник, т. 1. 1894. 263–306 (А. Б.) 204.

⁵³ - Против крайне скептического отношения к известной с именем Моисея Хоренского истории со стороны Гутшмида(1876) и затем в особенности со стороны французского армениста А. Carrieréa (1891 и далее), приписывающих ее позднему автору VII-IX в. и на долю самого автора относящих разные измышления в этом произведении, см. указанные выше статьи Н. Я. Марра и его же: К критике истории Моисея Хоренского. I. Г. Халатьянц, Армянский эпос в Истории Армении Моисея Хоренского. Виз. врем. 1898, 227–269. Арабское извлечение из сирийской хроники Марибаса. Записки восточного отделения Имп. русск. археол. общества. Т. XIV. Спб. 1902 (А. Б.) – 204.

⁵⁴ - Психологически можно объяснить, отчего, в соответствие греческому *martus* (свидетель), в других языках выставляются понятия, имеющие отношение в своем смысле к органу слуха («послух»). Добросовестный свидетель, предполагается, сначала слышит крик жертвы, и пока он прибежит на крик убиваемого, то уже все будет кончено. Если же он «совидел», то на него может пасть подозрение если не в содействии, то, по крайней мере, в попустительстве совершителю убийства.

⁵⁵ - Отсюда мы находим, по-видимому, противоречие в Св. Писании: «Аще кто о присных не печется, неверного горший есть» (1Тим. V, 8) пишет ап. Павел, а Христос говорит: «не пецытеса на утрей» (Мф. VI, 34). Но никакого противоречия здесь нет, стоит только обратиться к греческому тексту. У апостола стоит (jrontixw) – слово, обозначающее простую заботу, а в Евангелии merimnw – слово, гораздо более тяжеловесное.

⁵⁶ - Едва ли имело место в понятии «martus» значение мучеников как судебных свидетелей в буквальном смысле этого слова, поскольку они, как очевидцы, показывали на суде даже под пыткой (что сообщало их показанию юридическое значение, несмотря на их общественное положение), что у христиан ничего худого (ср. три flagitia, «требования») не делается (Ens. h. e. V, 1, 19). Эти заявления ad acta (по общему правилу «заносимые в протокол») впоследствии являлись историческим свидетельством о христианах и, весьма вероятно, имели влияние на исход борьбы между язычеством и христианством.

⁵⁷ - Речь идет о XIX-ом столетии, когда и читались эти лекции.

⁵⁸ - Найденная будто бы в Португалии надпись на мраморе, в которой Нерон восхваляется «за очищение провинций от разбойников и от тех, которые хотели ввести новое суеверие», подложна. В 1862 г. на смену этой надписи явилась другая, сделанная углем на стене в Помпеях, на которой разбирают слово HRISTIAN. Де-Росси на этом основании доказывает повсеместность гонения при Нероне. Он исходит из того предположения, что это указание надписи нужно читать: «igni gaude christiane». Но другие ученые (F. Overbeck, Aube, Gorres, Langen, Schultze), которых также нельзя не считать компетентными, основательно указывают на то, что вся аргументация Росси и его последователей покоится лишь на слове «hristian», а из этого одного нельзя вывести ничего больше того, что в Помпеях о христианах знали и, может быть, над ними смеялись; а может быть, вся эта надпись не имеет никакого отношения к христианам и представляет не более, как объявление о продаже вин (одно слово разбирают как «vina»). Во всяком случае слово «igni» прочитано Де-Росси с большою натяжкой.

⁵⁹ - Законная форма процесса была следующая. 1) Он начинался с *nominis et criminis delatio* (ср. «si deferantur» в рескрипте). Частное лицо являлось пред трибунал презида и заявляло «ad acta» (с занесением в протокол) о своем намерении вести обвинение. Составлялся акт в такой форме: *Consul et dies. Apud ilium praetorem vel proconsulem. Lucius Titius*

professus est se Maeviam lege Julia de adulteriis deferre quod dicat («Консул и день. У такого-то претора или проконсула. Луции Тиций заявил, что по Юлиевому закону о прелюбодеянии, он изобличил Мевию, сказав следующее». Затем следовало показание, что преступление совершено тогда-то там-то). 2) Презид производил расследование, достаточно ли серьезно мотивировано обвинение, чтобы начать процесс, имеет ли право этот Луции Тиций выступать обвинителем, не утратил ли он этого права вследствие *infamia*. Если расследование было благоприятно для обвинителя, презид позволял ему вести процесс (дозволение называлось *po minis recersio*) и назначал день судопроизводства. 3) Но с этого момента «*haerebant in tabulis publicis reus et accusator*» (обвиняемый и обвинитель указываются рядом в общественных документах), принятая последним на себя роль могла отразиться неблагоприятно на нем же самом. Он не мог отступить от обвинения: за такое «*tergiversatio*» его ожидал штраф и *infamia* (бесчестье с лишением права впредь выступать обвинителем). Обвинитель мог не доказать своего обвинения. Но на суде выяснялось, что, обвиняя невинного, обвинитель добросовестно заблуждался. Тогда судья говорил ему только: «*non probasti*» (не доказано). Для обвинителя это вредных последствий не имело. Если же выяснялось, что он знал о невинности обвиняемого, но злонамеренно обвинял его, то судья говорил обвинителю: «*calumniatus es*» (ты оклеветал), и на него падала не только *infamia*, но часто даже *talio* (т. е. обвинителя подвергали тому же наказанию, которому подвергся бы обвиняемый, если бы он был действительно виновен). К чести римлян нужно сказать, что не было порока, который они ненавидели бы больше клеветы. Известно презрительное отношение Юлиана Отступника к обвинениям. Один городской житель обвинял своего соседа в государственном преступлении. Юлиан, занятый более важными делами, не обратил внимания на донос. Но обвинитель не успокоился: он продолжал беспокоить императора своими непрерывными просьбами расследовать обвинение его, так что император должен был решиться в конце концов кончить это дело. Расследование показало, что поводом к обвинению в государственном преступлении послужил обычай соседа носить красную шелковую одежду. Тогда император, обратившись к своему казначею, приказал ему выдать обвиняемому еще кусок этой материи, дабы он мог сделать себе и туфли.

⁶⁰ - При официальном появлении императора и сановников народ приветствовал их своими благожеланиями (*acclamationes*, вместо нашего «ура!»). К благожеланиям часто присоединялись и изъявления желаний самого народа (*precēs*), которые могли переходить и в угрожающие вопли.

Для примера – приветствие Александру Северу в 222 г.: «Alexander imperator, di te servent, di te nobis dederunt, di conservent!» Или отрывки из возгласов в Риме 31 декабря 192 г. по смерти Коммода и при избрании Пертинакса. Acclamations: «Juppiter optime maxime, serva nobis Pertinacem!.. Exercitibus romanis, feliciter! Pietati senatus, feliciter!» Preces: «Rogamus, Auguste, parricida trahatur! Exaudi, Caesar, delatores ad leonem! Gladiatoris statuae undique! Delatores de senatu, delatoribus fustem! Parricidae cadaver unco trahatur! Gladiatoris sadaver unco trahatur! Omnes censemus unco trahendum! Omnia scis, omnia emenda»!ls) (требовали поругания над трупом Коммода, низвержения всех его статуй, исключения из сената доносчиков.

⁶¹ - Частое употребление в этих документах имени «Аврелия» объясняется тем, что в 212 г. издана была *constitutio Antonina*, по которой всем без исключения, даже не состоявшим на государственной службе, усвоилось это имя, подобно тому, как в последующие времена, после Константина Великого, лица, состоявшие на государственной службе, и сами императоры носили название «Флавия». Эти имена в исторической критике имеют важное значение при оценке подлинности различных исторических документов. Так, например, позднейшие сочинители мученических актов, не будучи в состоянии отрешиться от обычного современного им имени Флавия, применяют его и к императорам периода гонений, чем явно изобличается позднейшее происхождение этих актов.

⁶² - Ср. В. В. Болотов, Учение Оригена о Св. Троице. Спб. 1879 (А. Б.). То же в кн.: В. В. Болотов, Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1: Учение Оригена о Св. Троице. М. 1999. (А. С.) – 329.

⁶³ - Ср. оценку этих двух течений в монархианстве у А. Спасского: «Одни из них, модалисты-динамисты, утверждают, что Христос есть простой человек (ψιλός άνθρωπος), в котором действовала особая Божественная Сила; другие же, монархиане-модалисты, учат, что Христос есть Сам Бог Отец, принявший плоть ради нашего спасения. Отсюда ясно, что сущность монархианского движения лежала не столько в учении о Троице, сколько в христологии, и что под условным термином монархианства или антитринитаризма разумеются два диаметрально противоположных направления, совпадавшие только в одном из своих конечных выводов – в отрицании идеи Логоса и связанном с ней учении о Троице» (А. Спасский, История догматических движений в эпоху вселенских соборов, т. 1. Сергиев Посад 1914, с.31–32). (А. С.) – 336.

⁶⁴ - Следует отметить образованность этого Феодота. «Елифаний

называет его человеком начитанным и мужем «многоученным» – πολυμαθῆς τῷ λόγῳ . По всей вероятности, он был воспитан главным образом на положительных науках; потому что о последователях той общины, главою и основателем которой был Феодот Византийский, Евсевий выражается, что они занимались гео-метрией Евклида, философию Аристотеля, читали Феофраста, а Галена едва ли не боготворили» (Д. Гусев, Ересь антитринитариев третьего века. Казань 1872, с. 89). (А. С.) – 336.

⁶⁵ - Принадлежность этого слова Афанасию Великому в настоящее время признается не всеми (Draseke 1893, Stfflcken 1899, Hoss 1899). (А. Б.) – 343.

⁶⁶ - Детальный анализ учения о Святой Троице Тертуллиана, проведенный одним современным исследователем, позволяет ему сделать вывод, что главным лейтмотивом данного учения было церковное Предание: «Не позволительно верить в то, что [нам] не было передано», *non licet credi (quod) non ita traditum est*. Ограниченный, естественно, местом и временем, Тертуллиан в своем тринитарном богословии был вынужден прежде всего давать отпор монархианским тенденциям, подчеркивая «нумерическое различие» Лиц Святой Троицы, но, в то же время, ему удалось достаточно адекватно для своей эпохи решить и проблему единства Ее (*unus Deus*). В целом, Тертуллиан «создал новый богословский язык», и специфика этого языка заключалась в том, что в нем сочетались объяснения, опирающиеся на Священное Писание и Предание, с философскими рассуждениями и диалектическими доказательствами. Этот язык, созданный Тертуллианом, стал основой всего последующего развития латинской патристики. См.: J. Moingt, *Theologie trinitaire de Tertullien*, t. 3. Aubier 1966, p. 1078–1091. (А. С.) – 351.

⁶⁷ - А. Орлов указывает на теснейшую связь христологии св. Иринея с учением апостолов Иоанна и Павла, а также с христологией мужей апостольских. Их всех объединяет общая тенденция, которую А. Орлов характеризует как «мисти-ко-реалистическую христологию». Главной идеей ее «является идея об обожении человечества во Христе, понимаемая притом в строго реальном, почти натуралистическом (физическом) значении, – в смысле субстанциального преобразования человеческой природы, ее качественного смешения, причастия Божеству, по аналогии соединения огня с металлом в раскаленном куске железа. «Бог сделался человеком, чтобы человек стал богом» – таков основной тезис и

жизненный нерв христологических умозрений Иринея и сродных ему богословов» (А. Орлов, Христология Илария Пиктавийского в связи с обзором христологических учений 2–4 вв. Сергиев Посад 1909, с. 1). Помимо акцента на человеческой природе Христа для св.Иринея характерно еще и подчеркивание единства Богочеловека (опять же – в полемике с гностиками). См.: А. Houssian, *La christologie de saint Irenee*. Louvain-Gembloux 1955, p. 143–256. (Л. С.) – 356.

⁶⁸ - Современные исследователи также констатируют «богословскую выверенность» христологической терминологии Тертуллиана. Ряд его христологических формул, особенно: «две сущности в одном Лице» (dual substantiae in una Persona), – намного опередили богословское сознание его эпохи, получив развитие лишь у бл. Иеронима и Августина. См.: R. Cantalamessa, *La cristologia di Tertulliano*. Friburgo 1962, p. 150–176. (А. С.) – 357.

⁶⁹ - Подозрения в «докетизме» относительно Климента высказывают и некоторые современные ученые, но, как отмечает А. Гриллмайер, они не совсем справедливы: реальность человечества Христа отнюдь не ставится под сомнение александрийским богословом. См.: А. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, v. 1. London-Oxford 1975, p. 136. В Воплощении Бога Слова Климент подчеркивает момент «тайнства», причем это – тайна любви Божией к человеку (τά της αγάπης μυστήρια). См.: P. Th. Camelot, *Foi et gnose. Introduction a l'etude de la con-naissance mystique chez Clement d'Alexandrie*. Paris 1945, p. 88–90. (А. С.) – 358.

⁷⁰ - Личность и мировоззрение Павла Самосатского не перестает вызывать оживленные дискуссии в церковноисторической науке. Эти дискуссии во многом связаны с плохим состоянием источников, которые весьма скудны, а часто-и противоречивы (основной массив их собран в книге: F. Loofs, *Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur – und Dogmengeschichte*. Leipzig 1924, S. 323–339). Основным ориентиром остаются сведения, сообщаемые в седьмой книге «Церковной истории» Евсевия кесарийского. См.: Burke, *Eusebius on Paul of Samosatä A New Image*. *Kleronomia* 1975, t. 7, №1, p. 8–20. Фрагменты соборных деяний 268 г. собраны и проанализированы в книге: H. Riedmatten, *Les Actes du proces de Paul de Samosate. Etude sur la christologie du III au IV siecle*. Fribourg in Suisse 1952. Однако некоторые исследователи высказывают весьма серьезные сомнения в достоверности этих деяний, считая их подделкой IV в. См.: Я L. Sample, *The Christology of the Council of Antioch (268 C. E.) Reconsidered*. *Church History* 1979, v. 48, p. 18–26.

Источники, касающиеся личности и богословия Павла Самосатского, увеличиваются. См., например, недавнюю публикацию: J. H. Declerck, Deux nouveaux fragments attribués à Paul de Samosate. Byzantion 1984, t. 54, p. 116–140. Классической работой, всесторонне освещающей жизнь и мирозерцание этого еретика, остается книга: G. Vardy, Paul de Samosate. Etude historique. Louvain-Paris 1923. Судя по всему, в лице Павла Самосатского мы впервые встречаем в истории церкви «обмирщенного архиерея», с явно авантюристическими чертами характера. Будучи епископом, он занимал одновременно весьма доходную мирскую должность «дуценария» (procurator ducenarius – управляющий финансами); активно участвовал в политических интригах своего времени, встав под покровительство пальмирской царицы Зиновии; не останавливался перед тем, чтобы вводить литургические новшества: запретил песнопения в честь Господа и, наоборот, ввел гимны, прославляющие его самого и т.д. (А. С.) – 361.

⁷¹ - Столь скромная оценка значения Климента александрийского в истории христианского богословия вряд ли соответствует истине. Ибо он «занимает особенное место в церковной литературе: он – христианский философ. Уже в древности, у последующих за ним писателей, которые называют его „превосходнейшим учителем христианской философии», „философом», „поистине философом из философов» утвердилась за Климентом слава философа» (Д. Миртов, Нравственный идеал по представлению Климента Александрийского. Спб. 1900, с. 1). Подобная репутация отражает тот факт, что «Климент Александрийский считается основателем христианской науки, потому что он первый положил начало церковнохристианскому гнозису, т.е. научно-философскому, но стоящему на почве церковного понимания, уяснению и изложению откровенных истин» (Д. Миртов, Нравственное учение Климента Александрийского. Спб. 1900, с. 219). Новейшие исследования показывают, что, хотя Климент ставил основной акцент на учении о христианской нравственности, остальные области вероучения (учение о Боге, Логосе, сотериология и т.д.) также получили освещение в его творениях. См.: W. Volker, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. Berlin 1952; E. F. Osborn, The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge 1957; S. R. C Lilla, Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford 1971. (А. С.) – 368.

⁷² - Монтанизм иногда сравнивают с протестантством, видя в нем движение «религиозного энтузиазма». См.: J. Lebreton, J. Zeiller, Histoire

de l'Eglise, t. 2. De la fin du 2^e siecle a la paix constantinienne. Paris 1935, p. 35. (A. C.) – 381.

⁷³ - Точную дату появления секты установить трудно, ввиду противоречивых сведений источников, но, вероятнее всего, она возникла в 156–157 гг., хотя некоторые ученые придерживаются и более поздней датировки. См.: А. Покровский, Хронология раннего монтанизма. Христианское Чтение 1913, с. 1442; 5. L. Greenslade, Schism in the Early Church. London 1953, p. 223. (A. C.) – 382.

⁷⁴ - Первоначально в Малой Азии состоялся ряд небольших поместных соборов («собориков» по определению А. Покровского), а затем (в 70-х гг. II в.) был созван и сравнительно большой Иерапольский собор. См.: А. Покровский, Раннейшие «малые» противомонтанистические соборы. Христианское Чтение 1913, с. 928–943; А. Покровский, Большой Иерапольский собор против монтанизма. Там же, с. 1060–1084. (A. C.) – 383.

⁷⁵ - G. N. Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus. Erlangen 1881, S. 165 Anm. 3, 211, также в Hauck's Realencyklopadie fur protest. Theologie u. Kirche. B. XIII (1903), Artik. «Montanismus», S. 423 – отождествляет «cenones» в Hieronymi epist. 41 с «κοινωνοί» в Cod. Justin. 1, 5, 20. Ср. также А. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristenthums. Leipzig 1884, S. 578, 598. (A. B.) – 384.

⁷⁶ - По наблюдению Д. Касицына, отличие монтанистских «лжепророков» от «многих из братии в Церкви, имевших дары пророчества», состояло в том, что в католической Церкви пророки только раскрывали и разъясняли смысл Писаний Ветхого и Нового Заветов под руководством самой же Церкви, а монтанистские «лжепророки» привносили нечто чуждое Писанию и Преданию церкви, баснословя о наступлении нового и более высокого этапа Богооткровения. Поэтому «монтанизм своей проповедью нового, совершеннейшего откровения и его постоянного развития в сущности ниспровергал все современное христианство, низводя его на низшую, уже пережитую стадию религиозного развития, которую переросло теперь монтанистическое христианство, христианство „третьего завета» и зрелого возраста Церкви». См.: Д. Касицын, Расколы первых веков христианства. М. 1889, с. 33–34, 41. (A. C.) – 387.

⁷⁷ - «Слышу я, что издан эдикт – и какой же суетный! Именно верховный первосвященник, то есть епископ епископов, изрекает: „Я отпускаю грехи блуда и прелюбодеяния раскаявшимся"» (лат.). – В

настоящее время почти всеми, по-видимому (ср., однако, например, Наиск в *Realencyklopadie fur protest. Theologie u. Kirche* B. III (1897), S. 641, принимается мнение, высказанное некогда De Rossi (1866), что и Тертуллиан в данном случае (*De pudic.* 1) имеет в виду также Каллиста. Ср. E. Rolffs, *Das Indulgenz-Edict des romischen Bischofs Kallist kritisch untersucht und reconstruiert.* (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. Batiffol, *Etudes d'histoire et de theologie positive.* I. 4 ed. Paris 1906, p. 78–110. (А. Б.) – 399.

⁷⁸ - Св. Ипполит был достаточно плодовитым писателем и, помимо «Фило-софумен» (более точное название: «Опровержение всех ересей»), известно еще большое количество его творений, хотя многие из них дошли лишь фрагментарно или в переводах: «Об Антихристе», «Апостольское Предание», экзегетические сочинения и т.д. См.: J. Quasten, *Patrology.* V. II. *The Ante-Nicene Literature after Irenaeus.* Utrecht-Antwerp 1975, p. 163–207. (А. С.) – 399.

⁷⁹ - Новатиан (или Новациан), родившись в конце II-начале III вв., обратился в христианство уже в зрелом возрасте, до этого будучи философом-стоиком. Был достаточно плодовитым писателем, но из его сочинений дошли до нас очень немногие; наиболее известное из них – трактат «О Троице», в рукописной традиции приписываемый Тертуллиану. В римской церкви Новациан был, собственно, первым «богословом-систематиком», и указанный трактат его сравнивают с сочинением Оригена «О началах». В трактате большое место уделялось проблемам христологии: полемизируя против гностического докетизма, с одной стороны, и адопцианизма – с другой, Новациан защищал и истинное Божество, и подлинное человечество Господа. См.: A. D'Ales, *Novatien. Etude sur la theologie Romaine au milieu du IIP siecle.* Paris 1924, p. 1–30, 83–134; R. J. De Si-mone, *The Treatise of Novatian the Roman Presbyter on the Trinity. A Study of the Text and the Doctrine.* Roma 1970, p. 7–137. (А. С.) – 411.

⁸⁰ - В новейшее время поднят был в ученой литературе вопрос о подлинности разных документов, относящихся к первоначальной истории донатизма. Отрицательные в большей или меньшей степени взгляды высказывали: M. Deutsch, *Drei Aktenstiicke zur Geschichte des Donatismus.* Neu herausgegeben und erklart. Berlin 1875. D. Volter, *Der Ursprung des Donatismus.* Freiburg 1883. O. Seeck, *Quellen und Urkunden iiber die Anfange*

des Donatismus, в Zeitschrift für Kirchengeschichte, В. X, 1889, S. 505–568. Против Зеека выступил L. Duchesne, Le dossier du donatisme, в Melanges d'archeologie et d'histoire publiés par l'Ecole française de Rome, t. X, 1890. Под влиянием аргументации Дюшена Зеек изменил в значительной мере, хотя и не вполне, свой первоначальный взгляд в статье Urkundenfälschungen des 4. Jahrhunderts, в Zeitschrift für Kirchengeschichte, В. XXX, 1909, S. 181–227. Ср. еще о донатизме W. Thiimmel, Zur Beurteilung des Donatismus. Halle 1893. (А. Б.) – 426.

⁸¹ - Вместо 311 года, обычно принимаемой даты смерти Менсурия и начала донатистского раскола, O. Seeck, Urkundenfälschungen des 4. Jahrhunderts, в 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) устанавливает более раннюю дату – 307 год. (А. Б.) – 429.

⁸² - D. J. Chapman, Donatus the Great and Donatus of Casae Nigrae, в Revue bene-dictine, 1909, №1, p. 13–23, признает Доната Великого за одно и то же лицо с Донатом из Casae Nigrae. Ср. также O. Seeck, Urkundenfälschungen des 4. Jahrhunderts, в Zeitschrift für Kirchengeschichte, В. XXX, 1909, S. 225–227 (и его же Geschichte des Untergangs der antiken Welt. В. III. Berlin 1909, S. 509–510). (А. Б.) – 435.

⁸³ - Современные исследователи подчеркивают, что донатизм возник в результате сложного взаимодействия религиозных, социальных и политических факторов. Центром его стала Нумидия, где существовали мощные реликты языческих верований (культ Ваала – Хаммона в романизированной форме культа Сатурна), и еще в середине II в. после Р.Х. здесь существовали человеческие жертвоприношения. Сатурн был ревнивым и страшным божеством, требовавшим от своих почитателей фанатического исполнения всех обрядов и ритуалов. См.: W. H. C. Frend, The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa. Oxford 1952, p. 25–93. Определенную роль в возникновении донатизма сыграл также монотаннизм, пустивший глубокие корни в североафриканской церкви. См.: Н. Кутепов, Раскол донатистов. Церковно-историческое исследование. Казань 1884, с. 1–5. (А. С.) – 436.

⁸⁴ - Ср. В. В. Болотов, Из истории церкви сиро-персидской. Пáреруов: Из эпохи споров о пасхе в конце II в. Христ. Чт. 1900, I, 439–454, особенно 450–454 (отд. отт. 111–126, 122–126); ср. также экскурс Е: Церковный год сиро-халдеев. 1901, I, 937–938 (169–170) прим. 1 (о «косой пасхе» армян). – Журналы заседаний Комиссии по вопросу о реформе календаря при Русском Астрономическом Обществе в 1899 г. Приложение V, стр. 31–49

(доклад В.В.Болотова о пасхалии, читанный в 3-м заседании Комиссии 31 мая 1899 г.)– День и год мученической кончины св. евангелиста Марка. Христ. Чт. 1893, II, 143–174 (отд. отт. 281–312), 409 (317) прим. 71.– Настоящий отдел редактирован свящ. Д. А. Лебедевым, которому принадлежат и все дальнейшие примечания, отмеченные инициалами Д. Л. (А. Б.) – 460.

⁸⁵ - Спор этот, по предположению В. В. Болотова, Из эпохи споров о пасхе в конце II в., в Хр. Чт. 1900, I, 450–454, возгорелся по поводу пасхи 189 г., которая в Александрии праздновалась, вероятно, 20 апреля, а в Малой Азии 20 марта. (Д. Л.) – 460.

⁸⁶ - Предположение Weitzel'n, Hilgenfeld'a, Schurer'a etc., что Трикентий совершал пасху всегда 25 марта, не имеет для себя твердых оснований в сохранившихся фрагментах его полемики с Петром александрийским. По всей вероятности, Трикентий был протопасхит. Ср. E. Schwartz, Christliche und jiidische Ostertafeln, S. 109, 116. (Д. Л.) – 463.

⁸⁷ - Эти слова четырнадцатников приводит св. Ипполит во фрагменте, сохранившемся в пасхальной хронике. (Д. Л.) – 464.

⁸⁸ - См.: ниже прим. 35. (Д. Л.) – 467.

⁸⁹ - L. Duchesne, La question de la paque au concile de Nicee a Revue des questions historiques. t. XXVIII, 1880, p. 5–42.– В 1905 г. на сторону Дюшена самым решительным образом стали . Schmid, Die Osterfestfrage auf dem ersten allge-meinen Konzil von Nicaa. Wien 1905, и авторитетный E. Schwartz, Christliche und jiidische Ostertafeln. Berlin 1905. Статья Дюшена у Шварцта (S. 104) названа «epochenmachendes Aufsatz». (Д. Л.) – 468.

⁹⁰ - Такое точно распределение эмволимические годы имели по самому вероятному мнению (Пето и-Унгера, см.: G. F. linger, Zeitrechnung der Griechen und Romer в Iwan Muller, Haudbuch der klassischen Alterthumswissenschaft. V. I. Nordlingen 1886. 2-e Aufl. Munchen 1892 (§ 28), в цикле самого изобретателя 19-летнего круга у греков – афинянина Метона (его цикл начинался с 432 г. до Р. Х.). (Д. Л.) – 470.

⁹¹ - По остроумному предположению самого В. В. Болотова (в Журналах заседаний Комиссии по вопросу о реформе календаря при Русском Астрономическом Обществе в 1899 г. Приложение V, в его докладе о пасхалии, Б, стр. 33), константинопольский иудейский 19-летний лунный круг, известный и западным средневековым пасхалистам (начиная с Дионисия Малого) под техническим названием «суclus lunaris» (в отличие от александрийского суclus или circulus decemno-vennalis ([хотя оба эти цикла были лунные и оба 19-летние]) – сиро-македонского

происхождения: в его 1-й год 1-е тишири приходится на 24-е сентября – день осеннего равноденствия (по календарю Юлия Цезаря) – идеальное начало сиро-македонского года. Следовательно, «лунный» круг не был иудейским изобретением: сами иудеи заимствовали его у сирийских язычников. (Д. Л.) – 470.

⁹² - Исключение та (ср. В. В. Болотов, День и год мученической кончины св. евангелиста Марка, в Христ. Чт. 1893, II, 157 Из церковной истории Египта, 295, 4 [ср. 3]). По современному иудейскому календарю действительно Moled tiSri следующего 4071 года иудейской эры есть 6» [-пятница 31 августа 311 года] 3h 947 хлаким, и только вследствие г" 1-е тишири перенесено на субботу 1 сентября. Пасха же по иудейскому календарю (ср. В. В. Болотов, Календарь персов, в Христ. Чт. 1901, I, 445 - Из истории церкви сиро-персидской 133) приходится всегда за 163 дня до следующего 1-го тишири; след. в 311 году она была бы 22 марта. Но истинное новолуние в этот год приходилось по Oppolzer-Ginzel 7 марта в 3 ч 57,4 мин утра по среднему александрийскому, в 4 ч 22,» мин утра по среднему ан-тиохийскому времени. Следовательно, при заходе солнца 7 марта луна имела возраст только около 14-ти часов и едва ли могла быть замечена. Следовательно, «a visu» (День кончины ев. Марка, с. 157 [с. 295], 7) 1-е нисана можно было назначить только на 9-е марта, следовательно, 15-е нисана (песах) приходилось бы никак не ранее пятницы 23 марта, а ввиду BaDU, могло быть 1-е нисана назначено даже на 10-е марта, 15-е, следовательно, на 24 марта. Сдругой стороны, по сиро-македонскому лунному кругу (см.: выше примеч. 30) 15-е нисана в 5-й год круга приходится на 20-е марта, в цикл Анатолия (в 16-й год его 19-летнего цикла) на 21 марта. (Д. Л.) – 470.

⁹³ - Несколько иное объяснение разности между александрийским и сирийским вычислением пасхи предлагает E. Schwartz, *Christliche und jiidische Ostertafeln*, S. 421–125.– В знаменитом *codex Veronensis 60* (ср. В. В. Болотов, Реабилитация 4-х документов 343 года, в Хр. Чт. 1891, II, 80–81 Либерии еп. римский и сирмийские соборы, 63–64), содержащем так называемое теперь «собрание Феодосия диакона» (см.: о нем E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius, Mittheilung II* в *Nachrichten von der Konigl. Gesellschaft des Wissenschaften zu Gottingen. Philologisch-historische Klasse*, 1904. Heft 4, S. 357–391) содержится, между прочим, отрывок из послания отцов восточного Сердикского («Филиппопольского») собора 343 (по Schwartz 342) года к западным. Восточные сообщают здесь западным, что они послали им пасхальную таблицу на 30 лет. Это сообщение содержится

и в сирийском Codex Parisinus 62. Но в codex Veronensis сохранилась далее и самая таблица пасхальных полнолуний на 30 лет, начиная с 1-го индикта при Константине, т. е., как думает Швартц, с 328 года, а пред нею таблица иудейских пасх на 16 лет, след.– думает Швартц – на 328–343 гг. Дни полнолуний и иудейских пасх выражены здесь в числах марта (mar) и апреля (ap), и все 16 пасх иудеев показаны в марте, один раз (в 10-й год - 337) «II mar» 2 марта (христианское же пасхальное полнолуние совпадает с иудейскою пасхою лишь в том случае, если последняя приходится не ранее 21 марта). Так как под деяниями «Филиппопольского» собора на первом месте стоит подпись Стефана епископа антиохийского, то, думает Швартц, таблицы эти составлены в Антиохии, и в греческом оригинале вместо марта и апреля стояли дистр и ксанфик. Предполагая, что перевод этих антиохийских дат на римские произведен правильно, Швартц и делает вывод, что, следовательно, антиохийские иудеи в середине IV века совершали свою пасху не по какому-либо циклу, а просто-напросто около полнолуния в сиро-македонском дистре, соответствующем нашему марту; протопасхиты же свою пасху праздновали в воскресенье, следующее за этим мартовским полнолунием. Следовательно, их пасха не 2 раза в 19 лет, как по гипотезе В. В. Болотова, а приблизительно 2 раза в 3 года, приходилась на месяц раньше александрийской пасхи. Не ограничиваясь этим выводом, Швартц предполагает, что подобным же образом иудеи поступали и в других странах, и, например, в Малой Азии они совершали свою пасху в асийском ксанфике, начинавшемся ante diem IX kalendas Martias 21 (biss.22) февраля и кончавшемся a. d. X kalendas Manias 23 марта; и, следовательно, св. Поликарп смирнский мог пострадать 22 февраля 156 г. (Schwartz, S. 130) и, однако, в «великую субботу», т. е. в день иудейской и мало-азийской пасхи. А иудеи времен Иисуса Христа, по мнению Швартца, совершали пасху в ксанфике по тирскому календарю, следовательно, не ранее 18 апреля и не позже 18 мая.– Гипотеза Швартца имеет то преимущество пред гипотезой В. В. Болотова, что по ней поводов к столкновениям между Александриею и Анти-охию было гораздо больше, чем по В. В. Болотову– Позволительно, однако, поставить вопрос, таблица веронского кодекса, на которой основывается эта гипотеза, не есть ли позднейшая интерполяция в собрании Феодосия диакона; или, если такая таблица иудейских пасх стояла и в приложении к подлинному греческому посланию филиппопольских отцов, то насколько точно переданы ее даты в латинском переводе. Предположение, будто иудеи в такую эпоху, когда солнечный календарь только вводился на востоке и далеко не везде вытеснил лунный год (см., в частности, о Сирии в 411 г.

доклад В. В. Болотова, в Журналах заседаний Комиссии по вопросу о реформе календаря при Русском Астрономическом Обществе в 1899 г. Приложение V, стр. 39), в вычислении своей пасхи руководствовались солнечным антиохийским календарем, невероятно в высокой степени. Еще в III в. иудеи, по словам Юлия Африкана, держались 8-летнего цикла, и это сообщение подтверждает и апокрифическая книга Эноха. В это время и христиане держались 8-летнего же цикла (не только на западе, но и в Александрии). На смену 8-летнему циклу и у христиан и у иудеев на востоке выступил 19-летний цикл. Следовательно, времясчисление тех и других шло параллельно. И так как у христиан 19-летний цикл появился в III в., то вся вероятность за то, что в это же время (и, вероятно, несколько раньше христиан) его приняли и иудеи. (Д. Л.) – 471.

⁹⁴ - 333 года – по В. В. Болотов, Из истории церкви сиро-персидской. Экскурс Г. Что знает о начале христианства в Персии история? в Христ. Чт. 1900, I, 436 (108) прим. 43; ср. доклад о пасхалии, в Журналах заседаний Комиссии по вопросу о реформе календаря при Русском Астрономическом Обществе в 1899 г. Приложение V, стр.35, и заметку об издании канонов Лаухерта в Христ. Чт. 1896, II, 183.– Ср. E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius. VI, в Nachrichten der Konigl. Gesellschaft der Wissensch zu Gottingen. Philologisch-his-torische Klasse. 1905. Heft 3, S. 281. Amn. 1. (Д. Л.) – 472.

⁹⁵ - Однако протопасхиты не исчезли в Антиохии и к 387-му году, когда против них беседовал св. Иоанн Златоуст. Из его аргументации против этих лиц, противившихся определению Никейского собора, всего яснее видно, что и они совершали пасху всегда в воскресенье. Во 2-й половине IV века споры об отношении пасхи к весеннему равноденствию возникли среди новатиан. В царствование Валента фригийские новатианские епископы на соборе в фригийском селении Пазе постановили праздновать пасху вместе с иудеями. Но самые видные новатианские епископы не присутствовали на этом соборе (Socr. IV, 28, Sozom. VI, 24). В царствование Феодосия Великого в Константинополе последователем этого постановления Пазского собора явился пресвитер Савватий (родом иудей). По этому поводу константинопольский новатианский епископ Маркиан созвал собор новатианских епископов в вифинском селении Сангаре; отцы этого собора признали, что вопрос о пасхе не может быть достаточным поводом для отделения от церкви, потому пусть совершает каждый пасху, когда хочет, и издали об этом канон, который назвали *ἀδιάφορον* (Socr. V, 21, Sozom. VII, 18). (Савватий все-таки потом

отделился от общества новатиан. Согр. VII, 12).– Какого лунного цикла держались фригийские новатиане и Савватий – неизвестно. Но что они совершали свою пасху всегда в воскресный день, прямо говорит Созомен (VII, 18: Οἱ δὲ Ναυατιανοὶ τὴν ἀναστάσιμον ἡμέραν ἐπιτελοῦσιν).– И неизвестный малоазийский пастырь в 387 г. (см.: ниже прим. 49), защищая александрийскую дату пасхи на этот год (25 апреля 2-го числа 8 асийского месяца), имел в виду собственно не сирийских протопасхитов, а протопасхитов-новатиан. (Ср. Schmid, 75, 78, Schwartz, 119–120 (Д. Л.) – 472.

⁹⁶ - Когда именно совершали пасху в 326 г. в Александрии и на западе – 3 или 10 апреля, – строго говоря, неизвестно. Пасхальные послания св. Александра александрийского не сохранились. А в таблице в хронографе 354 г., где – по общепринятому мнению – сохранился список исторических римских пасх на 312–342 гг. (по меньшей мере) под 326 годом, как и под 315 и 320, когда пасха и по александрийской пасхалии приходилась на 10-е апреля, стоит невозможная дата III id. arg. 11 апреля (понедельник), которую одни поправляют на III id. arg. 10 апреля, другие на III поп. arg. 3 апреля. А с другой стороны, по циклу Анатолия лаодикийского, пасха 326 года должна была приходиться на 10-е апреля (в 21-й день луны), и в этом случае на его стороне была и астрономия (истинное новолуние в 326 г. было 20 марта в 4 ч 18 мин веч. Oppolzer-Ginzel, – 12 мин Newcomb, 3 ч 58 мин Lehmann, 4 ч 12 мин Πτολεμαῖος; полнолуние – 4 апреля 6 ч 58 мин утра Op.-Ginz.– Newcomb, – 44 мин Lehm., 6 ч 57 мин Πτολεμαῖος; следовательно, 3 апреля был только 14-й день луны, считая от истинного новолуния). Возможно, следовательно, что в 326 г. или и на западе совершили пасху 3 апреля (по гипотезе van-der-Hagen'a – Krusch'a, не опровергнутой Швартцем, римская церковь между 312–342 гг. назначала пасху не на 16–22, а на 14–20 нисана), или же и на востоке праздновали ее 10 апреля. Предположение, что уже в 326 г. нарушено было постановление собора – совершать пасху всем христианам в один день, потому невероятно, что в 333 г. сам Афанасий Великий назначил пасху на 15-е апреля, хотя по правилам александрийской пасхалии ее следовало бы назначить на 22-е апреля, очевидно, уступая западным, для которых 21-е апреля было terminus post quem пасхи, хотя и астрономия и в этом случае была на стороне западных, а Афанасий Великий, вероятно, и это имел в виду. (Д. Л.) –472.

⁹⁷ - В 333 году на деле и в Александрии и в Риме совершили пасху 15 апреля, в 14-й день луны по александрийскому циклу, но в 15-й от

истинного астрономического новолуния. (Д. Л.) – 472.

⁹⁸ - Ср. В. В. Болотов, Доклад о пасхалии, В, II, стр. 41, в Журналах заседаний Комиссии по вопросу о реформе календаря при Русском Астрономическом Обществе в 1899 г. Приложение V. (Д.Л.) – 473.

⁹⁹ - Предположение о таком поручении, данном будто бы Никейским собором александрийскому епископу, покоится на словах Льва Великого в его послании к императору Маркиану от 15 июля 453 г. (Krusch, 258) и на скопированном с него сообщении псевдо-кирилловского Prologus paschalis (п. 2 ap. Krusch, 339, ср. 95). Но в 1899 г. (доклад в Журналах Комиссии о реформе календаря, 42–3, В, III) сам В. В. Болотов справедливо отнесся к этому сообщению Льва Великого скептически. Главные основания этого скепсиса: 1) «отцы Никейского собора к александрийской церкви писали нарочитое послание, но в нем ни единым словом не обмолвились, что на папу александрийского вселенский собор возложил столь высоко почетное поручение». В конце послания отцы собора «благовествуют» александрийцам «и о согласии относительно святой нашей пасхи». «Естественно ли, что отцы собора забывают сообщить александрийской церкви и другое «благовестив», что епископы александрийские отныне будут всей церкви от концов до концов земли возвещать день пасхи?» 2) «Если архиепископы александрийские вырабатывали пасхалию как уполномоченные на то вселенским собором, то нелегко объяснить самую возможность [для римской церкви] – уклоняться от александрийских определений дня пасхи и – по старине – довольствоваться 84-летним циклом». – Обычай александрийских епископов извещать не только египетские, но и другие церкви о дне будущей пасхи, по справедливому предположению В. В. Болотова, возник сам собою из обычая их писать пасхальные послания. (Д. Л.) – 473.

¹⁰⁰ - В своем докладе о пасхалии В. В. Болотов доказывает уже, что Никейский собор воздержался от постановления: праздновать пасху непременно после весеннего равноденствия. В аргументации этого положения у него вкралась ошибка: Ипполит в 222 г. и Q. J. Hilarianus в 397 г. полагали весеннее равноденствие не 18, а 25 марта. Но то бесспорно, что собор не обсуждал вопроса о дне пасхи в подробностях (иначе всплыла бы уже в 325 г. разность между Александриею и Римом) и приписываемое ему обычно постановление: совершать пасху в воскресенье после 1-го весеннего полнолуния, есть лишь позднейшая формулировка принципа александрийской пасхалии: пасха в 1-е воскресенье после той 14 луны, которая приходится не ранее дня весеннего равноденствия (21 марта)

(следовательно, в 15–21 дни луны).– Но 14-я луна по александрийскому циклу в IV в. почти никогда не совпадала с полнолунием. Полнолуние обычно приходилось на 15–16, редко на вечер 14 нисана по александрийскому счету. Например, в 323 г. *ιδ' τοῦ πάσχα* по александрийскому циклу приходилось на 5-е апреля (Ю-е *φάρμουθι*), и пасха на 7-е апреля, а истинное полнолуние в Александрии было только в 12 ч 40 мин ночи с 7 на 8 апреля (Oppolzer-Ginzel), следовательно, даже уже 17 нисана. (Д. Л.) – 473.

¹⁰¹ - 18-е марта было для Ипполита только самым ранним пределом пасхальной 14-й луны; равноденствие же он полагал, по всей вероятности (как видно из *De pascha computus* анонима 243 года), 25 марта. (Д. Л.) – 473.

¹⁰² - О цикле св. Ипполита ср. В. В. Болотов, День и год кончины св. Марка, в Христ. Чт. 1893,1, 145 (Из церковной истории Египта 283), прим.35. В 243 г. – не выяснено, где именно, в Риме или в Африке – появилась новая исправленная редакция 112-летнего Ипполитова цикла, начинавшаяся с 241 года и сохранившаяся между творениями св. Киприана. *De pascha computus* этого анонима дошел до нас целиком в двух рукописях, а в одной из них – *codex Remensis* (ср. В. В. Болотов, День и год кончины св. Марка, 146284, прим.35) сохранились и пасхальные таблицы на 241–352 гг. Так как цикл Ипполита давал ошибку (опережал луну) в 16 лет на 3 дня, то здесь полнолуние перенесено было на 3 дня позже, чем у Ипполита. Но по истечении новых 16 лет и этот цикл оказывался столь же непригодным, как и цикл Ипполита. (Д. Л.) – 473.

¹⁰³ - О 84-летнем цикле есть превосходное исследование Bruno Krusch, *Der 84-jährige Ostercyclus und seine Quellen*. Leipzig 1880. В недавнее время вопроса об этом цикле касался E. Schwartz, *Christliche und jiidische Ostertafein*. Berlin 1905. (Д. Л.) – 473.

¹⁰⁴ - Ср. В. В. Болотов, День и год мученической кончины св. евангелиста Марка, в Хр. Чт. 1893, И, 410 (Из церк.ист. Египта, 318) прим. 72. Здесь В. В. Болотов принимает за факт, что цикл Анатолия начинался с 277 года и не упоминает о 266 годе. И это понятно: у Анатолия в 1-й год его цикла новолуние 1-го месяца (1-е нисана) приходилось на 26-е *фаменот* 22-е марта, и в 277 году истинное новолуние приходилось в 1-м часу ночи на 22-е марта (12 ч 43 мин по Oppolzer-Ginzel, 12 ч 36 мин по Птолемею). А в 266 году истинное новолуние приходилось только 27 марта в 6 ч 35 мин [\pm ок. 40 мин] утра по R. Schram по среднему александрийскому времени, и среднее новолуние 23 марта в 4 ч 52 мин

вечера, так что в тот год даже и александрийское 1-е нисана, 23 марта, на деле относилось к адару. E. Schwartz, *Christliche und jüdische Ostertafeln*. Berlin 1905, S. 16–17, за 1-й год Анатолиева цикла принимает 258-й год (в 19-летнем цикле соответствующий 277-му). Но и в 258 году истинное новолуние приходилось по Oppolzer-Ginzel 22 марта в 4 ч 27 мин вечера, по Птолемею в 3 ч 56 мин вечера по александрийскому времени, так что 1-м днем луны было не 22-е, а 23-е марта. (Д. Л.) – 474.

¹⁰⁵ - 19-летний цикл, принятый у нас теперь, приурочен к эпохе Диоклетиана (2845 г.) и, следовательно, появился в Александрии и, следовательно, его автором не мог быть Евсевий кесарийский. (Д. Л.) – 474.

¹⁰⁶ - Нет, 25-е марта.– А начиная с 343 г. в Риме за день весеннего равноденствия принимают уже 22-е марта. (Д. Л.) – 474.

¹⁰⁷ - Но между 312–342 гг. – по гипотезе van-der-Nagen'a и Krusch'a (гипотезе, построенной на основании дат пасхальной таблицы хронографа 354 г.) римская церковь назначала пасху начиная с 14-го дня луны и кончая 20-м. (Д. Л.) – 474.

¹⁰⁸ - Так, по Ипполиту (по анониму 243 г. самая ранняя пасха приходилась даже на 19 марта), но римский 84-летний цикл IV-V вв. за *terminus ante quem* пасхи признает уже день весеннего равноденствия, 22-е марта, и лишь один раз в виде исключения допускает пасху 21 марта. (Д. Л.) – 474.

¹⁰⁹ - Дело было тут не в каноне Ипполита, а в том, что 21 апреля в Риме справляли день основания Рима, *Natalis Urbis Romae*, и потому римским христианам не хотелось, чтобы этот день приходился на страстную неделю. (Д. Л.) – 474.

¹¹⁰ - О спорах между Римом и Александрией по поводу пасхи 387 г., строго говоря, ничего неизвестно. Но необычно поздняя пасха этого года (в последний раз перед 387-м годом пасха по александрийской пасхалии приходилась бы на 25-е апреля в 140 г. по Р. Х.) выдвинула старый вопрос о пасхе «вместе с иудеями». Пред пасхой 387 г. беседовали против протопасхитов антиохийский пресвитер Иоанн Златоуст и неизвестный малоазийский пастырь, 7 слов о пасхе которого сохранились тоже между творениями св. Златоуста. (Д. Л.) – 475.

¹¹¹ - По сообщению псевдо-кирилловского «Prologus paschalis». Но найденное Крушем в *cod. Lugd. Seal.* 28 посвятельное письмо Феофила к императору Феодосию (Krusch, S. 220 п. 2, cf. S. 85) показало, что Феофил свою пасхальную таблицу составил по просьбе частных лиц (может быть

клириков) и только посвятил ее имп. Феодосию. (Д. Л.) – 475.

¹¹² - Krusch, 92–93, 221. (Д. Л.) – 475.

¹¹³ - Ср. В. В. Болотов, Лекции по истории древней церкви. I. Введение в церковную историю. Спб. 1907. стр. 86, то же В. В. Болотов, Собрание церковно-исторических трудов. Т. 2. М. 2000, стр. 88.– Е. Schwartz, Ostertafein, 22–23, считает таблицу, приписываемую Дионисием Малым св. Кириллу, подлогом (на том основании, что о ней ничего не знают ни Лев Великий, ни Протерий александрийский), едва ли, однако, основательно. (Д. Л.) – 475.

¹¹⁴ - Викторий составил первую на западе пасхальную таблицу на 532 года («великий индиктион»). (Д. Л.) – 476.

¹¹⁵ - О пасхальных спорах в Британии есть исследование J. Schmid, Osterfest-rechnung auf den britischen inseln. Regensburg 1904. (Д. Л.) – 476.

¹¹⁶ - Из новейшей весьма обширной литературы о церковном строе в древнейшее время можно указать в особенности E. Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum. Vom Verfasser autorisirte Uebersetzung der zweiten durchgesehenen Auflage (Oxford 1882), besorgt und mit Excursen versehen von A. Harnack. Giessen 1883. А. Hamack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Leipzig 1910. На русском языке: П. Гидулянов, Митрополиты в первые три века христианства. Москва 1905. Ф. Мищенко, Церковное устройство христианских общин («парикий») II и III века, в Трудах Киевской духовной академии, 1908, декабрь, стр. 525–574. В. Мышцын, Устройство христианской церкви в первые два века. Сергиев Посад 1909. (А. Б.).

¹¹⁷ - «Что же касается того, что позже избирали одного, который предстоял бы прочим (епископ), то это было целительным средством при расколах, дабы всякий, влекущий к себе Церковь Христову, не разрушил ее. Ибо и в Александрии, начиная с евангелиста Марка и до епископов Иеракла и Дионисия (ок. 240 г.) пресвитеры всегда называли епископом одного из них, избирали и поставляли на высшую ступень, – подобно тому, как войско поступает с полководцем, или же как диаконы выбирают из своей среды наиболее старательного и нарекают его архидиаконом» (лат.).– 481.

¹¹⁸ - «Евангелист Марк вместе с патриархом Аланией поставили двенадцать пресвитеров, которые пребывали с патриархом, так что когда патриархат оказывался вакантным, они выбирали одного из двенадцати пресвитеров, а остальные одиннадцать, возложив руки на его голову, сами

благословляли его и поставляли патриархом; затем они выбирали какого-нибудь выдающегося мужа, которого поставляли пресвитером вместо того, кто стал патриархом, и таким образом всегда оставались числом двенадцать. И в Александрии сохранилось это установление относительно пресвитеров, а именно, что они избирали патриархов из двенадцати пресвитеров, вплоть до времени патриарха Александрийского Александра, который был из числа 318. Он же запретил впредь пресвитерам поставлять патриархов. И постановил, чтобы после смерти патриарха епископы собирались для его поставления» (лат.).– 482.

¹¹⁹ - Целесообразно привести одно верное наблюдение Ф. Мищенко: «В силу получаемого в хиротонии благодатного дара и основанных на нем прав, священная иерархия никогда не может быть демократизирована: дар благодати и права священнослужения получают не снизу, не от демоса-народа, а свыше, от Самого Господа Бога» (Ф. Мищенко, Церковное устройство христианских общин, с. 540). (А. С.) – 483.

¹²⁰ - Письмо Феоны к Лукиану, изданное впервые d'Achery в 1675 г., теперь считается подложным. Ср. А. Нагпак, Der gefälschte Brief des Bischofs Theonas an Lucian, в Texte u. Untersuchungen, XXXV, 3 (1903). (А. Б.) – 11.

¹²¹ - Ср. Th. Brieger, Constantin der Grosse als Religionspolitiker. Gotha 1880. . Burckhardt, Die Zeit Constantin's des Grossen. Leipzig 1880 (рефераты об этих книгах В. В. Болотова в Христ. Чтения 1881, II, 523–527, 527–533). Прочая литература о Константине Великом указана, например, в Hauck's Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche В. Х. (1901), 757–758 (V. Schultze, Artik. «Konstantin der Grosse»). На русском языке ср. А. Спасский, Обращение императора Константина Великого в христианство, в «Богословском Вестнике» 1904, декабрь, и 1905, январь (и отдельно). (А. Б.) – 12.

¹²² - Ср. В. В. Болотов. Отзыв о сочинении проф. А.И.Садова «Древнехристианский церковный писатель Лактанций (1895 г.)», в Журналах Совета Спб. дух. Академии за 18956 г., стр. 142–143 (отд. оттиск 46–47). (А. Б.) – 13.

¹²³ - Ср. А. Нагпак, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 2 Aufl. В. II. Leipzig 1906, S. 276–287 (А. Б.) – 21.

¹²⁴ - Ср. в записке В. В. Болотова, напечатанной в «Прибавлениях к Церк. Ведомостям» за 1906 г. отдел, озаглавленный «Епархии в древней церкви». № 3, с. 99-W5 (А. Б.) – 26.

¹²⁵ - Ср. В. В. Болотов, Рассказы Диоскора о Халкидонском соборе.

Христ. Чт. 1885,1, 32–33 (отд. отт. 69–70). Михайлов день. Христ. Чт. 1892, II, 626–627 (отд. отт. 38–39). (А. Б.) – 26.

¹²⁶ - Следует отметить, что вопрос: когда и как обратился к христианству великий император, является дискуссионным в церковно-исторической науке. Например, Ф. А. Курганов полагает, что это обращение произошло быстро и решительно; главным моментом было названное чудо, явившееся Константину, ибо «с этого времени он бесповоротно стал на сторону христиан, сделался убежденным христианином». См. Ф. А. Курганов, Император Константин Великий, святой, равноапостольный. Казань, 1918, с. 164–165. Наоборот, А. Спасский высказывает мнение, что обращение Константина было весьма длительным процессом и его отношение к христианству вплоть до 323 г. «не выходило за пределы утилитарно-практических интересов». См. А. Спасский, Обращение императора Константина Великого в христианство. Отд. оттиск из «Богословского Вестника». Сергиев Посад, 1904, с.61. В западной историографии также отсутствует единство мнений на сей счет. Так, Г. Крафт примыкает к точке зрения А. Спасского, считая, что процесс духовного переворота в душе Константина протекал в продолжении всего его царствования. См. H. Kraft, Raiser Konstantins religiöse Entwicklung. Tübingen, 1955, S.24. А. Алфельди же, соглашаясь с тем, что обращению Константина предшествовал длительный подготовительный этап, в то же время утверждает, что названное чудо было решительным поворотным моментом в его духовной эволюции. Однако, как отмечает этот ученый, христианство императора еще долго было покрыто «мраком суеверия», господствовавшего в его эпоху. См. A. Alföldi, The Conversion of Constantine and Pagan Rome. Oxford, 1948, p. 14–15, 23. (А. С.) – 38.

¹²⁷ - Ср. В. В. Болотов, Отзыв об удостоенном Учебным Комитетом при Св. Синоде премии преосв. митрополита Макария в 1886 г. сочинении В. Кипа-рисова: «О свободе совести. Опыт исследования вопроса в области истории церкви и государства с I по IX в. Вып. I. М. 1883». Христ. Чтение, 1886, II, 265–301 (А. Б.) – 49.

¹²⁸ - Ср. толкование данной фразы у Ф. А. Курганова: этими словами император «показал, что епископам принадлежит право и они обязаны решать вопросы, касающиеся вероучения, таинств, обрядов, иерархии и принципов управления церковью, вообще всего того, что вытекает из начал христианской религии, определяется Словом Божиим, понимаемым по разуму Церкви, и имеет внутреннее, логически определяемое отношение к вере; а император, в противоположность сему, принимать

определения Церкви, как данное, и заботиться о внешнем приложении их к жизни между своими подданными». Таким образом, Константин признавал себя устройтелем внешнего, государственного порядка по смыслу церковных определений, в котором бы христианская церковь, хранительница божественной истины, могла спокойно и свободно устраиваться и действительнее влиять на своих членов». Ф. А. Курганов, Император Константин Великий. (Речь, произнесенная по случаю празднования 1600-летнего Константиновского юбилея 14 сентября 1913 года). Казань, 1913, с. 39. (А. С.) – 56.)

¹²⁹ - Указывая на значение дела Константина Великого, А. И. Бриллиантов говорит: «Надлежащая оценка исторического значения союза Церкви и государства может быть дана только в том случае, когда следствия его берутся в полном объеме, а не выдвигаются лишь какие-либо стороны. И если имеются в данном случае и далеко не светлые воспоминания из истории прошлого, сумма тех положительных следствий, которые имели своим источником этот союз, в целом так велика, что большего или меньшего положительного его значения в прошлом не могут отрицать и те, которые наиболее склонны указывать здесь темные стороны». При этом А. И. Бриллиантов замечает еще: «То обстоятельство, что на сторону христианской религии стала государственная власть, должно было ускорить переход языческого населения империи в христианство независимо от всяких репрессий против язычества. Естественно, что при этом внешним видимым успехам христианства оказалась далеко не соответствующей внутренняя христианизация языческого прежде общества, и в высших, и в низших его слоях. Неизбежное при таких условиях понижение религиозно-нравственного уровня во всей массе верующих, взятой в целом, нахождение в церкви лиц с полуязыческим еще образом мыслей и такими же нравами, оказывалось, конечно, отрицательным явлением, если сравнивать это положение дела с общим уровнем церковной жизни прежних времен. Но должно иметь в виду, что было само по себе благом вообще широкое распространение влияния христианства, хотя бы оно еще и не успело сразу проникнуть в глубину сознания народных масс. Задачей Церкви являлось воспитание их в христианском духе, развитие ее внутренней миссии; государство готово было содействовать ей в выполнении этой задачи зависевшими от него средствами». А. И. Бриллиантов, Император Константин Великий и миланский эдикт 313 года. Петроград, 1916, с.194. (А. С.) – 57.

¹³⁰ - Необходимо отметить трудность в понимании слова «суеверие»,

«super-stitio» в сохранившихся законодательных актах сыновей Константина. Порой бывает сложно определить, направлены ли они только на крайние формы языческого культа (кровавые жертвы, колдовство и т. д.) или против язычества в целом. См. *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours. Publiee sous la direction de A. Fliehe et V. Martin, t. 3: De la paix constantinienne à la mort de Theodose, Paris, 1937, p. 177.(4. С.) – 58.*

¹³¹ - «Чистота и девственность» (лат.).– 68.

¹³² - В русском переводе пропущена фраза: «Мирянин будет рассуждать, а епископ – слушать: епископа будет учить мирянин». (А. С.) – 80.

¹³³ - В автографе В. В. Болотова (РНБ, отдел рукописей, ф. 88, ед. 151, л. 33) сохранился несколько отличный текст русского перевода письма и проповеди Амвросия Медиоланского. epist. п. 19: «Приказывают мне: „Отдай базилику». Я отвечаю: „Мне непозволительно отдать, а тебе, государь, не полезно взять ее. Ты не имеешь права вторгнуться в дом частного человека, и думаешь лишить этих прав дом Божий?» Замечают: императору все дозволено, его – весь мир. Отвечаю: „Пожалуйста, не воображай, государь, что ты имеешь какое-нибудь императорское право и над божественным. Не превозносись, если ты желаешь многолетнего царствования, но будь покорен Богу. Написано: „Цезарю цезаре-во, Божие Богу» Мф. XXII, 21. sermo с. Аих. п. 35: «Мы и воздаем цезарю, что принадлежит ему, а не Богу букв. Мы и воздаем кесарево кесарю и Божие Богу. Подать – цесарю. В ней и не отказывают. Церковь – Божия, и ее нельзя передать кесарю; ибо право государя не простирается на храм Божий». epist.: Государю принадлежат дворцы, церкви – священнику. Тебе вверена власть над общественными стенами, а не над храмами». Sermo с. Аих. п. 5: «Я получил этот храм для того, чтобы хранить его, а не для того чтобы отдать. Не могу отдать его императору. букв. Нельзя ничего отнять у храма Божия, и невозможно передать то, что надлежит сохранять, а не передавать. Должен же позаботиться и о спасении государя. Ему не полезно взять. букв. И кроме того, я забочусь о благе императора: потому что ни мне не полезно отдать, ни ему – принять. Пусть послушает свободного голоса священника, и если желает себе добра, пусть перестанет обижать Христа». sermo с. Аих. п. 36: «Никто не сможет отрицать, что сказано это было с почтением императору. Что может быть почетнее для императора названия „сын церкви»? Но хорошо, если он носит это имя без греха, носит с благодатью. букв. Так речено, и рече-но без греха, но с

благодатью. Ибо император в церкви, а не выше церкви. Добрый император ищет помощи церкви, а не отвергает ее». epist.: Говорят, наконец, император сказал: „Но должен же и я иметь одну базилику». Я ответил: „Не подобает тебе иметь ее. Зачем тебе прелюбодеица? А церковь, не соединенная законным союзом со Христом, есть прелюбодеица""'. (А. С.) – 81.

¹³⁴ - Следует отметить, что Юлиан проглядел существенную черту христианства своего времени, а именно: что оно в лице таких выдающихся представителей своих, как свв. Афанасий Александрийский и каппадокийские отцы, впитало в себя лучшие соки эллинской культуры. Кроме того, сам «эллинизм» Юлиана отнюдь не был «эллинизмом чистой пробы», ибо его мирозерцание содержало большое количество элементов, заимствованных из восточных религий. См. P. Labriolle, La reaction païenne. Etude sur la polemique antichretienne du Ier au Vie siecle. Paris, 1942, p. 424–425. Таким образом, в личности Юлиана Церкви противостоял не столько собственно эллинизм, сколько «полувосточное суеверие» (А. С.) – 99.

¹³⁵ - O. Seeck, Das Toleranzedikt von Mailand, в Zeitschrift für Kirchengeschichte, XII, 1891, S. 381–386. От своего мнения Seeck не отказывается и в Geschichte des Untergangs der antiken Welt. B.I. 3 Aufl. Berlin 1910. S. 498–499 (А. Б.) – 110.

¹³⁶ - «Пусть будет наследницей, но как мать сыновьям, т. е. как церковь своей пастве» (лат.)– 112.

¹³⁷ - В автографе В. В. Болотова, относящемся к первым годам его профессорства, стоит 125000, так как солид полагается равным 3 р. 75,5 к. а не 5 р. 81, 25 к. (А. Б.) – 113.

¹³⁸ - В автографе стоят цифры: 82 1 2 т., 405000, 2160000, 2700000 (А. Б.) – 113.

¹³⁹ - E. Kuhn, Die städtische und bürgerliche Verfassung des Römischen Reichs bis auf die Zeiten Justinians. I-II. Leipzig 1864. Ср. также J. Marquardt, Römische Staatsverwaltung. I-II. 3. Aufl. Leipzig 1884. III. 2 Aufl. Leipzig (в Handbuch der römischen Alterthümer von J. Marquardt та Th. Mommsen). (А. Б.) – 117.

¹⁴⁰ - «Да не налагают ни на кого обязательств сверх возможного» (лат.)122.

¹⁴¹ - «Церковные земли уплачивают имущественный налог» (лат.)– 131.

¹⁴² - «Я, Илия, епископ Адрианополя, определивши, подписал рукой Романа, епископа Мир, по причине незнания грамоты»; «Я, Каюма, епископ Фено, определивши, подписал рукой моего соепископа Дионисия [Сикамазонского], потому что не знаю грамоты» (лат.).– 151.

¹⁴³ - «Угодно, чтобы иподиаконы, касающиеся святых тайн, и диаконы, и пресвитеры, а также и епископы, согласно прежним постановлениям, воздерживались от жен» (лат.).– 153.

¹⁴⁴ - «Ты, двубрачный, крестишь, ты, двубрачный, приносишь евхаристическую жертву? И сколько же среди вас двубрачных начальствуют, насмехаясь над самым апостолом?» (лат.).– 157.

¹⁴⁵ - Ср. В. В. Болотов, «Параволаны» ли? (Орфографический вопрос). «Христ. Чт.» 1892, II, 18–37 (Из церковной истории Египта. Вып. III. Архимандрит та-венниситов Виктор при дворе константинопольском в 431 г. Спб. 1892, 235–254). Стр. 26–27: в древних памятниках *παραβαλανεῖς*, *parabalani*, *paraba-lanin* *παραβαλανεῖν* *οἱ* *παρά* *βαλανεῖ[ο]ν*, «параваланинцы», те, «которые у бани, при бане, близ (подле) бани». 34: «Религиозное братство параваланинцев первоначально состояло, по всей вероятности, из так называемых «трудников», т. е. – в главной массе – из благочестивых простолюдинов, посвятивших свой физический труд на служение церкви. По указанию церковных властей они исполняли разные черные работы. Епископы александрийские, по-видимому, брали себе домашнюю прислугу из параваланинцев. Как показывает самое название, эти трудники поселены «у [церковной] бани»; отопление ее, присмотр за ней, прислуживание моющим, и составляли обычную обязанность параваланинцев, из которой естественным путем развилась и благороднейшая цель этого братства, уход за больными». 35: «Историческое существование александрийских параваланинцев от 416 по 534 г. засвидетельствовано документально. Вне всякого сомнения, они явились ранее 416 г., но когда именно, неизвестно. Невероятно, однако, чтобы это братство появилось ранее Константина Великого; раз они поселены были у «бани», значит церковным имуществом государство уже усвоило известные привилегии. Невероятно также, чтобы это учреждение пережило разгром, которому подвергалась Александрия от арабских завоевателей». «Орфография имени *οἱ* *παραβαλανεῖν* устанавливается на твердых документальных данных. Напротив, излюбленное всеми *parabolani* выдуманно позднейшими учеными без всякого серьезного основания» (А. Б.) – 164.

¹⁴⁶ - «Не подобает диакону садился прежде пресвитера, но только по

повелению пресвитера» (греч.).– 174.

¹⁴⁷ - «Разумеется тот, кто является первым среди служителей (- диаконов), так как он выступает один перед людьми и не отходит от понтифика, посчитает несправедливым, если его назначат пресвитером» (лат.).– 174.

¹⁴⁸ - «Управление всеми церковными делами и заботами; заведовал церковными делами» (лат.).– 176.

¹⁴⁹ - «Низложил под видом почести; совершил безвинного низвержение под видом продвижения, добавив в смысле бесчестия то, что передав ему кладбище, осудил его на ссылку» (лат.).– 176.

¹⁵⁰ - «Голосованием и испытанием боголюбивых епископов Божия милость поставляет» (греч.).– 185.

¹⁵¹ - «Среди большинства возникла борьба неслыханная и усердие неумеренное» (греч.).– 195.

¹⁵² - Ср. В. В. Болотов, Из истории церкви сиро-персидской. Экскурс Б. Древнейшие митрополии в церкви персидской. Христ. Чтение, 1899,1, 346–349 (отд. оттиск, 51–54). (А. Б.) – 202.

¹⁵³ - Ср. И. И. Соколов, Избрание патриархов в Византии с половины IX до половины XV века (843–1453 г.). Христ. Чтение, 1907, март-июль (и отдельно). Его же, Избрание александрийских патриархов в XVIII и XIX столетиях. Христ. Чтение, 1911, июль-декабрь (А. Б.) – 202.

¹⁵⁴ - См. изображение бюллетеня, например, у А. П. Лопухина, История христианской церкви в XIX веке. Т. 1. Спб. 1900, стр. 41 (А. Б.) – 205.

¹⁵⁵ - «Если диакон, управляющий паствою без епископа или пресвитера, кого-нибудь крестил» (лат.). 210.

¹⁵⁶ - Ср. В. В. Болотов, Хорепископы и периодевты. Церк. Ведомости, 1906, № 4, 149–154. Ср. также № 10, 486–402 (А. Б.)- 210.

¹⁵⁷ - Augustini ep. 209 ad Codestin, η. 2: «Фуссала – это крепость, прилегающая к области Иппона (от Иппона отстоит на сорок миль). Раньше там никогда не было епископа, но вместе с окрестностями она принадлежала приходу иппонской церкви» (лат.).– Vita Caesarii arel. 2, 16 (ibid. 1033): «Не только в городе, но и во всех приходах» (лат.). Innocentius I ad Decentium: «Что же касается истинного причастия (fermento), которое мы рассылаем по приходам, то твое желание давать нам советы излишне, т. к. все наши церкви находятся внутри города, пресвитеры которых [cf. Athanas. apol. c. arian. n. 20: «Собравшиеся в Риме епископы, больше

пятидесяти, куда собрал [их] пресвитер Витон, приняли нас в общение и отнеслись к нам с любовью» (греч.)] – поскольку в тот самый день они не могут собраться с нами из-за вверенной им паствы – получают изготовленное нами причастие через аколуфов, чтобы они не считали себя отделенными от нашего общения особенно в этот день, – чего, как я полагаю, не должно быть в парикиях, ибо таинства не следует переносить далеко, и мы не предназначаем их для пресвитеров, поставленных на разных кладбищах, и их пресвитеры имеют право и разрешение изготовлять его» (лат.). Сопс. Carth. 419, cod. can. eccl. afr. с. 33: «Да не торгуют пресвитеры имуществом церкви, куда они поставлены, да не будет позволено ни епископу кафедральной церкви (букв, церкви-матери), ни пресвитеру узурпировать имущество своего прихода» (лат.).– Athan. apol. с. agian. п. 85: «Область Мареоты принадлежит Александрии и никогда в этой области не было ни епископа, ни хорепископа, но церкви всей области подвластны епископу Александрии. Каждый из епископов имеет собственные большие селения числом около десяти или более. («Птолемей насчитывает восемь городов или округов» (лат.).) Место, где обитает Исхир, самое незначительное и малонаселенное, так что церкви там нет, но только в соседнем селении» (греч.).– Theodor. Lector, 1,13. Migne, Patr. gr. 861, 171: «По кончине Анатолия был назначен Геннадий, пресвитер церкви, причем в качестве кандидата предлагали и Акакия, попечителя сирот. А Геннадий предложил Маркиана экономом, который придерживался благочестия чистых и перешел в церковь. И он, став экономом, предложил, чтобы в каждой церкви местные клирики оставляли приношения, а пока до этого все доставлялось в главную церковь» (греч.).– Theophan. Chronographia, а. М. 5855 (355) sub Julianö «И Феотекн, пресвитер в предместье Антиохии, пользовавшийся доверием в церкви (Chron. pasch.: «некий Феотекн, пресвитер церкви в Антиохии), обманутый обещанием, невольно перешел в идолопоклонство» (греч.). Сократ, Созомен и Феодорит молчат, (лат.).– 212.

¹⁵⁸ - Ср. В. В. Болотов, Епархии в древней церкви. Церк. Ведомости, 1906 г., №3, 99–105 (А. Б)- 213.

¹⁵⁹ - Текст лекций заимствован в данном месте из курса 18923 г. По переписи 1897 г. в указанных губерниях количество населения было около 10892000 жителей. Ср. Д. Менделеев, К познанию России. 4 изд. Спб. 1906, стр. 18 (А. Б.) – 214.

¹⁶⁰ - Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire par l'abbe L. Duchesne. T. I. Paris 1886, p. 169, n.4. Ср. L. Duchesne, Origines du culte

chretien. 3 ed. Paris 1903, p. 185. (А. Б.) – 216.

¹⁶¹ - Ср. о кардиналах В. В. Болотов, Из истории церкви сироперсидской. Христ. Чт. 1899,1, 100–101 (отд. отд. 6–7), прим. (А. Б.) – 218.

¹⁶² - Ник. 5: а) перед четырьдесятницей, β) в осеннее время. Ант. 20: а) после третьей недели праздника Пасхи, на четвертой неделе Пятидесятницы, β) в октябрьские иды. (греч.).– 219.

¹⁶³ - «Легаты Августа, пропреторы с консульскими полномочиями» (лат.)–221.

¹⁶⁴ - Здесь В. В. Болотов смешивает патриарха Павла, поставленного на антиохийскую кафедру в 519 г., с Павлом Тавенниссиотом, православным патриархом александрийским, рукоположенным в конце 30-х гг. VI в. константинопольским патриархом Миной. Подробнее об этом см.: наст. издание, стр. 315 (А. С.) – 243.

¹⁶⁵ - В исправленной самим В. В. Болотовым записи его лекции 15 октября 1899 г. оставлена в этом месте цифра «331», но, по-видимому, это есть лишь недосмотр, так как не только в записи (неисправленной) следующей лекции 20 октября стоит дата «333», но и в докладе его в комиссии по вопросу о реформе календаря в заседании 31 мая 1899 г. (Приложение V, стр. 35) читается: «около 333 г.». То же и в труде «Из истории церкви сиро-персидской. Эскурс Г. Что знает о начале христианства в Персии история?» Христ. Чт. 1900,1, 436 (отд. отд. 108), прим. 43. Ср. также его заметку о книге: Каноны важнейших древнецерковных соборов вместе с апостольскими правилами, изд. проф. Фр. Лаухерта. Хр. Чтение, 1896, II, 183, где лишь упоминается предполагаемая Баллерини и принятая Вассершлебенем дата «332 г.» (вместо «Схельстратена» здесь должно стоять имя «Баллерини»). Свящ. Д. А. Лебедев в Богосл. Энциклопедии проф. А. П. Лопухина, изд. под ред. проф. Н. Н. Глубоковского, т. XII (1911), 910: «между 330–335 гг.». E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius. VIII, в Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-historische Klasse. 1911. Heft 4, S. 389–397 (ср. также VI, 1905, Heft 3, S. 281 Anm. 1) склонен относить этот собор к еще более раннему времени, к 328 или 329 году (А. Б.) – 227.

¹⁶⁶ - «Материнские права города» (греч.).– 247.

¹⁶⁷ - Ср. В. В. Болотов, Из церковной истории Египта. Вып. III. Архимандрит тавенниссиотов Виктор при дворе константинопольском в 431 г. Христ. Чт. 1892,1, 343–346 (отд. отд. 216–219) (А. Б.) – 247.

- 168 - «Верующие отовсюду» (лат.).– 260.
- 169 - Из курса 18989 г.г. О разных мнениях по этому вопросу см. К. Lübeck, Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des vierten Jahrhunderts. Münster i. W. 1901 (А. Б.) – 266.
- 170 - «Позволено находиться» (лат.).– 266.
- 171 - «За сотым камнем» (лат.).– 266.
- 172 - Ср. П. Лепорский, История фессалоникского экзархата до времени присоединения его к константинопольскому патриархату. Спб. 1901. (А. Б.) – 270.
- 173 - Ср. Н. Малицкий, Борьба галльской церкви против пап за независимость. М. 1903. (А. Б.) – 271.
- 174 - «Где Петр, там и церковь» ... «камень и основание» (лат.).– 284.
- 175 - Не «один человек, но единство церкви» (лат.).– 285.
- 176 - «О, если бы однажды кончилось заблуждение!» (лат.).– 286.
- 177 - «Князь всей церкви» (лат.).– 290.
- 178 - «Общность власти» (лат.).– 292.
- 179 - «Общность изливается» (лат.).– 292.
- 180 - «Полнота власти» (лат.).– 292.
- 181 - «Забота, общая со всеми» (лат.).– 292.
- 182 - «По преимуществу на основании божественного установления» (лат.).– 293.
- 183 - «Данную божественность» (лат.).– 293.
- 184 - «Внезапно», как «бог из машины» (лат.).– 297.
- 185 - Ср. В. В. Болотов, К вопросу об Acta Martyrum Scilitanorum. «Христ. Чт.» 1903, II, 60–68 (отд. оттиск 34–42) («Язык актов.– На каком языке совершалось богослужение в Карфагене?»). Мнение об употреблении латинского языка в богослужении западной церкви уже в древнейшее время высказывает А. И. Садов, Латинский язык в Богослужении древней западной Церкви. «Христ. Чт.» 1912,1, 157–179. По вопросу вообще о греческом влиянии в северной Африке ср. W. Thieling, Der Hellenismus in Kleinafrika. Der griechische Kultureinfluss in den römischen Provinzen Nordwestafrikas. Leipzig und Berlin. 1911. (А. Б.) – 297.
- 186 - «Первое спасение заключается в том, чтобы сохранять правило истинной веры и никоим образом не уклоняться от предания отцов; потому что нельзя пренебрегать словом Господа нашего Иисуса Христа, говорящего: ты еси Петр, и на сем камне созижду церковь мою (Мф. 16,

18). Эти слова подтверждаются совершением событий: потому что апостольский престол всегда хранит католическую веру ненарушимою. Итак мы, желая не отпадать от сей веры и во всем следуя установлениям отцов, анафематствуем все ереси. Подобным образом анафематствуем Акакия, некогда епископа города Константинополя, сделавшегося последователем тех и соучастником, и всех пребывающих в общении с ними и в участии... Надеюсь, что я пребуду с вами в том едином общении, которое проповедует апостольский престол... Обещаю на последующее время не сообщаться с отлученными от общения католической церкви, т. е. с несогласающимися во всем с апостольским престолом, мы обещаем не вспоминать имена их при священнодействиях. Если же когда-либо попытаюсь усомниться в чем из моего исповедания, то исповедую, что я, чрез собственное осуждение, становлюсь соучастником тех, которых осудил» (пер. с лат. Ф. Курганова).– 312.

187 - «Всегда был отделен от общения с Дорофеем из-за Халкидонского собора» (лат.).– 313.

188 - «Попытался назвать себя вселенским» (лат.).– 316.

189 - «Аннулировал деяния его собора авторитетом святого апостола Петра» (лат.).– 316.

190 - «Почти в каждой строке называет себя вселенским (οἰκουμηνικόν) патриархом» («Слово оесуменисум, то есть вселенский, надменно и пагубно») (лат.).– 316.

191 - «Состав преступления» (лат.).– 317.

192 - «Господами вселенной» (греч.).– 317.

193 - «Чтобы тот не позволял называть себя глупым и надменным словом» (лат.).– 318.

194 - «Святейший архиепископ и вселенский патриарх изрек», или «под председательством святейшего архиепископа нашего Константинопольского и вселенского патриарха Иоанна» (греч.).– 318.

195 - «Вы говорите, что я должен обдумать свои поступки и без всякой причины дать место злему духу, помогающему просеивать души?» (лат.).– 318.

196 - «Не должно, чтобы из-за именованя пустым именем меж нами порождалась смута» (лат.).– 318.

197 - «Чтобы апостольская кафедра блаженного Петра апостола, то есть Римская церковь, была главой всем церквам, потому что Константинопольская церковь писала, что она первая из всех церквей»

(лат.)– 319.

¹⁹⁸ - «Раб рабов Божиих» (лат.)– 319.

¹⁹⁹ - «Невежество, или раскол, или ересь?» (лат.)– 320.

²⁰⁰ - «Приписывая себе верховенство над первенствующей святой Римской церковью, которая есть глава всех Церквей Божиих» (лат.)– 320.

²⁰¹ - «Рим сказал, и дело кончено» (лат.)– 325.

²⁰² - «Ни в какой-либо деревне, ни в небольшом городке, которому достаточно одного пресвитера, чтобы не умалить имя и авторитет епископа» (лат.)– 337.

²⁰³ - Ср. Н. Geizer, Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung. Leipzig 1899. Ю. Кулаковский, К вопросу о фемах Византийской Империи. «Киевский Изборник», 1904, стр. 95–118 (и отдельно). (А. Б.) – 339.

²⁰⁴ - «Потому что это не продажа, но приношение» (греч.)– 343.

²⁰⁵ - «Доход церкви хиротонисуемого» (греч.)– 344.

²⁰⁶ - «Приношение» (греч.)– 344.

²⁰⁷ - «За наставление» (греч.)– 344.

²⁰⁸ - «За все остальные обычные процедуры» (греч.)– 344.

²⁰⁹ - Ср. Н. Geizer, Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Noti-tae episcopatiim. (Aus den Abhandlungen der k. bayer. Akademie der Wiss. I. Cl. XXI. Bd. III. Abth.). München 1901. Также Georgii Cyprii descriptio orbis Romani. Ed. Н. Geizer. Lipsiae 1890. (А. Б.) – 345.

²¹⁰ - Ср. В. В. Болотов, Учение Оригена о Св. Троице. СПб. 1879. А. Спасский, История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Т. I. Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице). Сергиев Посад 1906. А. Б.

²¹¹ - Ἀνατομικρον;λή, Oriens в точном смысле есть диэцез, во главе которого стояла Антиохия. Поэтому и префектура, к которой этот диэцез причислялся, называлась «praefectura Orientis».

²¹² - Theodoret. hist. eccl. I, 5: σupsilon;λλomicron;upsilon;κιανιστὰ ἀληθῶς Epsilon;upsilon;σέβιεpsilon; . «Ἀληθῶς» здесь, конечно, относится к «Epsilon;upsilon;σέβιεpsilon;» epsilon;upsilon;σepsilon;βής. А. Б.

²¹³ - Известие о его кончине сохранило следующую любопытную подробность. В темнице Лукиан пред смертью совершил евхаристию у себя на груди, воспользовавшись ею вместо престола. Антиминс в древней церкви требовался только для заверения, что пресвитер совершает литургию по воле епископа. Но так как в данном случае такого заверения не требовалось, то литургия могла быть совершена и без антиминса.

²¹⁴ - По вопросу о догматических воззрениях Лукиана ср. свящ. Д. Лебедев, Евсевий никомидийский и Лукиан. (К вопросу о происхождении арианства). Богосл. Вестник, 1912, апрель, 722–734, май, 180–189. А. Б.

²¹⁵ - Обозначают церковь, при которой он служил, названием «вавкалийской» (Eriph. haer. 68, 4; 69, 1). Производя это слово от $\beta\omicron\mu\iota\sigma\rho\nu;\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu;\kappa\acute{o}\lambda\iota\alpha$, полагают, что это была церковь, построенная на месте мученической кончины евангелиста Марка в τὰ $\beta\omicron\mu\iota\sigma\rho\nu;\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu;\kappa\acute{o}\lambda\iota\alpha$. Но естественнее сопоставлять его с $\beta\alpha\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu;\kappa\alpha\lambda\iota\varsigma$ – сосуд с узким горлышком, – название, которым прозвали Александра александрийского за его старческую согбенную фигуру (Philost. I, 4).

²¹⁶ - Время появления арианства неизвестно с точностью. а) После 13 июня 312 г. (+ Ἀχιλλᾶς, предшественник Александра), во всяком случае, ибо при Александре; б) до 321 или 320 г., когда Арий и ариане были низложены александрийским собором. в) Цифра «318 г.», фигурирующая в учебниках, взятая у Барония, к делу не относится (Бароний к этому году относил уже посольство Осия, неправильно полагая, что уже в этом году Константин одержал хрисопольскую победу над Ликинием); но ее можно защищать на других основаниях. Именно: α) Афанасий В. родился в 295–296 г. (в одном коптском памятнике есть известие, что «на тридцать третьем году он приял престол архиерейства»; но после исследования О. Э. ф. Лемма, v. Lemm, Koptische Fragmente zur Patriarchengeschichte Alexandriens, в Mémoires de l'Académie de sciences de St. Pétersbourg, VII série, t. 36, № 1888. к этому известию приходится относиться cum grano salis), β) В своем первом творении: Λόγος $\epsilon\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ Ἐψιλον; λήνων и его продолжении (2-й части): Λόγος $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu;\rho\iota$ τῆς $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu;\nu\alpha\theta\rho\omega\lambda\acute{\eta}\sigma\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu;\omega\varsigma$ $\tau\omicron\mu\iota\sigma\rho\nu;\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu;\Theta\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu;\omicron\mu\iota\sigma\rho\nu;\upsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu;$ Λόγος $\epsilon\pi\sigma\iota\lambda\omicron\nu;$ Афанасий не упоминает об арианах и не ведет даже косвенной полемики против их учения; это располагает думать, что эти оба слова написаны ранее появления арианства. γ) Но высокие литературные достоинства этих творений дают основание предполагать, что автор их стоит на границе мужеского возраста; след. в 315–316 г. Арий еще не заявил себя.

²¹⁷ - Ср. В. В. Болотов, Theodoretiana. Христ. Чт. 1892, II, 121, 148–154. Что адресатом послания Александра александрийского был Александр не византийский, а фессалоникский, предположение об этом высказывал еще Baluze в одном из примечаний к изданному им сочинению Petri de Marca, De concordia sacerdotii et imperii (1663), l. V, с. III, № VI-VII. Ср. Христ. Чт. 1907, I, 261–263, примеч. А. Б.

²¹⁸ - Это имя обыкновенно пишут ошибочно: Осия. Но Осия Ὡσηέ - Hosea; а епископа кордубского звали Hosius. Ὡσιουmicron;ς. (Как доказывает С. Н. Turner, Ossius (Hosius) of Cordova, в The Journal of Theological Studies, Vol. XII, 1911, января, р. 275–277, первоначальная форма этого имени в латинском языке была Ossius).

²¹⁹ - Как открывается из сохранившегося на сирийском языке и впервые изданного Э. Швартцем в 1905 г. документа, послания 56 собравшихся в Антиохии епископов епископу Александру, еще до Никейского собора, в 324 или уже в 325 г., составился в Антиохии довольно многочисленный собор, осудивший учение Ария и трех бывших на соборе упорных сторонников его – Феодота лаодикийского, Наркисса нерониадского и Евсевия кесарийского – подвергший временному отлучению до предположенного «великого» собора в Анкире. Адресат этого послания в сборнике, где оно находится, назван Александром «епископом Нового Рима», т. е. Византии, как и адресат послания Александра александрийского у Феодорита I, 4; но и здесь нужно считать действительным адресатом Александра фессалоникского. Против подлинности послания выступал с возражениями Гарнак; но сомнения в данном случае нужно в общем считать устраненными доводами самого Швартца, Д. А. Лебедева и Э. Зееберга. E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius. VI, VII, в Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse. 1905, Heft 3, S. 271–294. 1908, 3, S. 305–374. A. Harnack, Die angebliche Synode von Antiochia im Jahre 3245, в Sitzungsberichte der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften. 1908, XXVI, S. 477–491. 1909, XIV, 401–425. Свящ. Д. А. Лебедев, Антиохийский собор 324 года и его послание к Александру, епископу фессалоникскому, в Христ. Чтения, 1911, июль-август, 831–858, сентябрь, 1008–1023 (и отдельно). Erich Seeberg, Die Synode von Antiochien im Jahre 32425. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Nicäa. 1913 Berlin. Возможно, что Осий кордубский посетил не только Александрию, но затем и Антиохию, и был почетным председателем на этом антиохийском соборе, что он именно скрывается под загадочным «Евсевием», поставленным в списке бывших на соборе отцов на первом месте, выше Евстафия антиохийского. Собор в Анкире был проектирован, может быть, самими же епископами; но Константин признал более удобным местом для собора Nikeю и созвал там, вместо Анкиры, собор уже вселенский. Сохранилось, также, на сирийском языке, и известно уже довольно давно (1857) послание императора с приглашением епископов на собор в Nikeю вместо Анкиры, причем в качестве мотивов назначения

Никеи местом собора указываются большее удобство для итальянских и других западных епископов, имеющих прибыть на собор, благоприятный климат Никеи, и, наконец, желание самого императора присутствовать на соборе. Ср. А. Бриллиантов, К истории арианского спора до первого вселенского собора. Христ. Чт., 1913, июль-август, сентябрь. А. Б.

²²⁰ - Позднейшее восточное предание приписывает грандиозные размеры этому собору. Нужно думать, что здесь сосчитаны все без исключения присутствовавшие на соборе: не только епископы, но и пресвитеры, диаконы, аколуты, так что может быть верно число 2000, которым наделяют собор арабские предания.

²²¹ - Точного списка отцов, бывших на соборе, не сохранилось. Лучшие списки отцов, изданные Гельцером в союзе с другими немецкими учеными, представляются далеко неполными. В одном из этих списков говорится, что при составлении его обращено особое внимание на епископов восточных; что же касается западных, то так как арианская ересь была на западе очень мало распространена, о них упоминается не полно. *Patrum Nicaenorum nomina latine graece coptice syriace arabice armeniace sociata opera ediderunt* H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cuntz. Lipsiae 1898. (Греческий список, в котором число отцов доведено до 318, соответствующий бывшему доселе известным списку арабскому, издал В. Н. Бенешевич. Синайский список отцов Никейского первого вселенского собора. СПб. 1908. (Известия Импер. Академии Наук, 1908, стр. 281–296, и отдельно) по cod. Sinait. gr. 1117. Потом им найден такой же, но более исправный список в cod. Hierosol. Metoch. 2. Ср. свящ. Д. А. Лебедев, Антиохийский собор 324 года, в Христ. Чт. 1911; июль-август, 833, и отд. 3).

²²² - Дата «20 мая» (τῆ εἰς ἰκάδι τομικρον;upsilon;̄ Μαῖομικρον;upsilon; μηνός) в истории Сократа, I, 13, очень часто повторяемая, основывается в действительности на том, что Сократ читал в бывшей у него рукописи προμικρον;̄ δεψιλον;̄ κατριῶν καλανδῶν Ἰομικρον;upsilon;̄ νίων, вместо Ἰομικρον;upsilon;̄ λίων 19 июня, как это разъяснено было еще Valois и принято Pagi. Ср. также E. Schwartz. Zur Geschichte des Athanasius. III. в Nachrichten von der Königl. Gesellschaft, der Wissenschaften zu Göttingen. 1904, H. 4, S. 398. А. Б.

²²³ - Вопрос о председательстве особенно занимает католических ученых, которые стараются поддержать здесь авторитет папы. Тогда этот вопрос, вероятно, не ставился так остро. Все, на чем основываются претензии римско-католических ученых, покоится на том, что в отрывке,

сохраненном в Согр. I, 13, подписи идут в таком порядке: из Испании Осий кордубский; из Рима пресвитеры: Витон и Викентий; из Египта Александр. Но здесь вероятно имело значение тогдашнее преимущество запада пред востоком, в силу которого и западные представители должны были предшествовать другим. Осий кордубский едва ли был представителем папы.

²²⁴ - Это послание важно для выяснения древнего отношения верующих к вселенским соборам. Епископы являлись на собор засвидетельствовать не свои собственные богословские воззрения, а веру своей церкви, и только выразить ее в известной форме, отвечающей на богословский вопрос, поставленный в данном случае. Естественно, таким образом, что для всякого присутствующего на соборе отца было важно, чтобы эта общая вера изложена была так, чтобы её согласие с предшествующими символическими памятниками было бесспорно, так как епископы должны были показать своей пастве, что новый собор ничего не изменил в её вере и что они, возвращаясь к ней, и теперь преподают то же самое учение, что и прежде. Таким образом, Евсевий кесарийский должен был показать своей пастве, что на Никейском соборе принято то же самое учение, которое он возвещал ей и раньше. Евсевий представляет поэтому дополнения несущественными в догматическом отношении. Такова тенденция его послания.

²²⁵ - Очевидно, письмо Евсевия и Феогния у Сократа, I, 14, в котором они просят влиятельных епископов содействовать возвращению их из ссылки, указывая на то, что сам Арий уже освобожден от нее, признается В. В. Болотовым (ср. Tillemont, Gwatkin) неподлинным. Но ср. напр. Loofs в Hauck's Real-Encycl. für protest. Theol. und Kirche, II3 (1897), S. 16. А. Б.

²²⁶ - С особенным эффектом, по-видимому, Астерий разъяснял своим слушателям слабую сторону (предполагаемый недостаток библейской основы) представления о Сыне как ипостасной силе Отца. Из Рим.1:20: «ἢ τερσιλον; αὔψιλον; τomicron;upsilon; (= τomicron;upsilon; Θερσιλον;omicron;upsilon;) δύναμις καὶ θερσιλον;ιότης» он делал тот вывод, что если Сын есть ипостасная сила Отца, то Он есть и ипостасная божественность Отца. Однако, этот вывод далеко не абсурд с точки зрения древнего богословствования, по которому Сын есть ипостасная сущность Отца, живое и личное осуществление божеских Его определений, так что для нас именно в Сыне открыта божественность Отца. Астерий делал только натянутый (и действительно нелепый) вывод, будто с точки зрения православных Сын есть причина божественности Отца, виновник (causa

quo) того, что Отец есть Бог.

²²⁷ - На основании разрозненных сведений можно догадываться, что Афанасия 17 апреля не было в Александрии. Не невозможно, что ариане в это время избрали епископом Ахиллу, а мелитиане – Феону. Догадка Гуоткина, на основании Eriph. haer. 68, 7; 69, 11 [H. M. Gwatkin, Studies of Arianism. Cambridge 1882, p. 66).

²²⁸ - Такое название двора императора произошло по следующим обстоятельствам: когда граница была беспокойна, императоры переменили местопребывание, и то место, куда он удалялся со своими спутниками (comites) называлось «comitatus».

²²⁹ - Ср. В. В. Болотов, Лекции по истории древней церкви. III. СПб. 1913, стр. 218–220. А. Б.

²³⁰ - Другие переводят ἀπαράλλακτομίρον;ν через неизменный. Но «неизменный» соответствует ἀτρῆσιλον;πτομίρον;ς и ἀναλλομίρον;ίωτομίρον;ς, которые собственно значат «не переименованный». Απαράλλακτομίρον;ς же имеет особенное значение, так как производится от ἀλλομίρον;ς – иной, через ἀλλαγῆ, а слово ἀλλαγῆ указывает изменение не в процессе, а в результате действия. Значит, ἀπαράλλακτομίρον;ν εἰς ἰκόνα означает то, что Сын есть такой образ Отца, который, хотя происходит от Отца, но от подлинного образа ничем не отличается: «неотличный».

²³¹ - О происхождении ошибочной даты «347» ср. В. В. Болотов, Либерий, епископ римский, и сирмийские соборы. Христ. Чт. 1891, I, № 5–6, 450–453 (и отдельно, 28–31), о форме имени «Сердика», 511–515 (55–59). В. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius. I, в Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse. 1904, N. 4, S. 341, указывает осень 342 г., как время Сердикского собора, и дает иное объяснение происхождения ошибочной даты Сократа. А. Б.

²³² - Так об этом сообщает Сократ, II, 20. Но нет оснований не доверять заявлению самих восточных, что энциклика была написана ими в Сердике. Ср. F. Loofs в Hauck's REIИЗ (1897), S. 2723–31. А. Б.

²³³ - Мы привыкли различать разные оттенки заграничных политических партий под названием левой, правой и т. д. В настоящем случае пользуемся тою же терминологией.

²³⁴ - Слова напечатанные разрядкой (здесь – полужирным) опущены в константинопольской редакции, напечатанные курсивом заменены параллельными выражениями.

догматических движений в эпоху вселенских соборов. Т. I. Тринитарный вопрос. Сергиев посад 1906, стр. 580–620. А. Е. Burn, *The Nicene Creed*. London 1909, p. 27, не соглашается с мнением А. П. Лебедева. Против гипотезы Hort'а возражал Е. С. S. Gibson, *The Three Creeds*. London 1908, p. 169–174. А. Б.

²⁴¹ - Во время сицилийского похода (415–413 г. до Р. Х.) афиняне потерпели страшное поражение. Сицилийцы частью перебили их, частью обратили в рабство и заставили обучать детей грамоте. О пропавших без вести афиняне говорили: ἀλλ' ἢ τέθνηκεςι; ἢ διδάσκειςι; γράμματα.

²⁴² - В исповедании веры: ομικρον; τομικρον; υτομικρον; upsilon; (Бога Отца) μομικρον; νομικρον; upsilon; νης Upsilon; ιομικρον; ς Λογομικρον; ς, ομικρον; ἀρςι; ι σupsilon; νupsilon; πάρχων τῶ Πατρι. И далее: ομικρον; upsilon; τ̃ομικρον; ς Upsilon; ιομικρον; ς, ομικρον; upsilon; τ̃ομικρον; ς δυρςι; ναμς, ομικρον; upsilon; τ̃ομικρον; ς σομικρον; φία, ομικρον; upsilon; τ̃ομικρον; ς ἴδιομικρον; ς καὶ ἀληθῆς τομικρον; upsilon; Θερςι; ομικρον; upsilon; τ̃ομικρον; ς Λογομικρον; ς ομικρον; Κύριομικρον; ς ἡμῶν Ἰησομικρον; upsilon; ς Χριστός.

²⁴³ - О Об этом диспуте и о соборе ср. В. В. Болотов, *Либерий, епископ римский, и сирмийские соборы*. «Христ. Чт.» 1891, I–II (и отдельно). Диспут был не в 355 г., как полагает Gwatkin, (II, 63–77 39–53), и не после собора 351 г., как показывают Сократ и Созомен, а перед собором, так что содержание его может быть более или менее воспроизведено на основании анафематизмов этого собора (I, 77–79 53–55, II, 266–282 93–109). Более раннего, обычно принимаемого Сирмийского собора, осудившего Фотина, ни в 347 году, ни в следующие годы, не было (I, 308 5, 438–459 16–37). А. Б.

²⁴⁴ - Ср. В. В. Болотов, *Отзыв о сочинении А. Спасского: «Историческая судьба сочинений Аполлинария лаодикийского с кратким предварительным очерком его жизни. Сергиев Посад 1895»* (написан в 1898 г.), в «Христ. Чт.» 1908, № 8–9, 1253–1275, № 10, 1400–1420. В западной литературе имеются труды: G. Voisin, *L'Apollinarisme. Étude historique, littéraire et dogmatique*. Louvain–Paris 1901. H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen*. I. Tübingen 1904. Относительно греческой формы имени «Αλομικρον; λίνάριομικρον; ς» (не «Αλομικρον; λλίνάριομικρον; ς») ср. Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*. V. Erlangen u. Leipzig 1893, S. 99–109: «Apollinaris, Apollinarius, Apolinarius». А. Б.

²⁴⁵ - Афанасий В. полемизировал против Аполлинария, не называя его по имени, ок. 372 г. Заглавие «κατὰ Ἀπολλινάριον; λλιναρίον; upsilon;» (могло быть) дано двум книгам Афанасия В. уже после его смерти (но вопрос о принадлежности этих книг Афанасию возбуждает весьма сильные сомнения и обычно решается отрицательно).

²⁴⁶ - Крайняя цель ариан, отстаивающих «подобие» Сына, по мнению, Аполлинария, состоит в том, чтобы понятие о Сыне более приблизить к понятию о тварях.

²⁴⁷ - Немецкий ученый Дрэзеке (J. Dräseke, в Zeitschrift für Kirchengeschichte, VII, 1885, и в Apollinarios von Laodicea, 1892, Texte und Untersuchungen hrsg. von Gebhardt und A. Harnack, VII, 3–4) открыл, что сочинение, приписываемое Иустину Философу под названием «Увещание к язычникам», есть ни больше, ни меньше, как сочинение «Об истине» Аполлинария, которое Созомен (h. e. V, 18) знал еще, как произведение Аполлинария, (что он же есть автор книг 4 и 5 «Опровержения» на Евномия св. Василия В., не принадлежащих на деле Василию. Но эти открытия встретили опровержение со стороны других исследователей. Между прочим, проф. московской духовной академии Спасский [Историческая судьба сочинений Аполлинария лаодикийского, 1895, стр. 362–373) и проф. тюбингенского университета Функ (F. X. Funk, Die zwei letzten Bücher der Schrift Basilins' des Grossen gegen Eunomius, в Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. II. Paderborn 1899, S. 291–329, ср. III, 1907, S. 311–323) нашли (независимо один от другого), что 4 и 5 книга против Евномия с именем Василия составляют произведения Дидима александрийского.

²⁴⁸ - Город назывался «Μομικρον; ψομικρον; upsilon; epsilon; ὀτία». (Поэтому, нередко встречающееся название «мопсуетский» неправильно).

²⁴⁹ - Ср. В. В. Болотов, Лекции по истории древней церкви. III. СПб. 1913, стр. 218–220. А. Б.

²⁵⁰ - Между прочим, L. Duchesne, Histoire ancienne de l'Eglise. III 2. Paris 1910, p. 106, как и E. Preuschen в Hauck's RE 3 IV (1898), S. 101, замечает, что наименование «Златоуст» в приложении к св. Иоанну не встречается ранее VII века. Но Ch. Baur. S. Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire littéraire. Louvain-Paris 1907, p. 59, указал, что его можно находить уже в VI в. у латинских авторов – Факунда гермианского (ок. 547, «os aureum»), папы Вигилия (553, «Chrysostomus») и Кассиодория (563, «Chrysostomus»), следующих в этом случае, конечно, примеру восточных. К этому можно присоединить, что оно имеется и в греческом

произведении VI века, которое без имени автора было издано Май под названием «Panoplia dogmatica» и автором которого Diecamp, Theol. Revue, 1906, S. 157, признал Памфила иерусалимского, друга Космы Индикоплевста. A. Mai, Patrum nova bibliotheca. II. Roma 1844, p. 622. О Памфиле ср. J. P. Junglas, Leontius von Byzanz. Paderborn 1908, S. 57–65. А. Б.

²⁵¹ - Ср. В. В. Болотов, Архимандрит тавенниситов Виктор при дворе константинопольском, в 431 г., в «Христ. Чт.» 1892, I, 336 (= Из церковной истории Египта. Вып. III, 209). Эту установленную Балюзом дату принимает и В. Schwartz, Zur Vorgeschichte des ephesinischen Konzils, в «Historische Zeitschrift», 1914, B. 112, 2. Heft, S. 261–262. А. Б.

²⁵² - Отрывки произведений Нестория имеются теперь в издании Лоофса: Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht, und herausgegeben von F. Loofs. Mit Beiträgen von S. A. Cook und G. Kampfmeyer. Halle a. S. 1905. Указанная у Авдишо (Ebedjesu) в числе сочинений Нестория «Книга Ираклида» издана в 1910 г. на сирийском языке Р. Bedjan'ом, тогда же вышел и французский её перевод: Nestorius, Le livre d'Héraclide de Damas. Traduit en français par F. Nau. Paris 1910. Из новейших трудов о Нестории можно назвать: F. Loofs's, Art. «Nestorius» в Hauck's RE 3 XIII (1903), 736–749. J. F. Bethune-Baker, Nestorius and his Teaching. A fresh examination of the evidence with special reference to the newly recovered Apology of Nestorius. Cambridge 1908 (в защиту Нестория и его учения, на основании «Книги Ираклида»). М. Jugie, Nestorius et la controverse nestorienne. Paris 1912. J. P. Junglas, Die Irrlehre des Nestorius. Dogmengeschichtliche Untersuchung. Trier 1912. А. Б.

²⁵³ - Migne, s. l. t. 48 (Marius Mercator), c. 201C: Savilius (1612) post Frontonem Ducaem sensit quidem suppositum Chrysostomo (Tom. VII Operum Chrysost.), sed non aperuit cujus foret (sermo III против ереси Пелагия у Мария Меркатора в издании Garnier 1673; в творениях Златоуста – Migne, s. gr. t. 61, c. 683: "Нлюmicron;σ μeрsilon;v Ср. Loofs, S. 146 ff., 341–344).

²⁵⁴ - Гомилия на Евр. III, 1: 'Omicron;σάκις ἄν. Ioannis Chrysostomi homiliae V. Ed. Becher. Lipsiae 1839, p. 63–84 (Migne, s. gr. t. 64, c. 480–492). Принадлежность её Несторию установили Loofs, S. 107, и одновременно S. Haidacher, в Zeitschrift für katholische Theologie. 1905, S. 192–195. Вновь она издана у Лоофса, 230–242. А. Б.

²⁵⁵ - В подложном письме Филоксена Несторий называется двоюродным братом Феодора мопсуэстийского. По другой сирийской

(Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles. T. XIV. Paris (1709) 1732 2) ведет дело с ясным сознанием тех трудностей, которые оно представляет, нигде не скользит по ним с легким игнорированием их, не закрывает глаз ни себе, ни читателю. Вся эта история сложилась так, что в беспристрастии отказывали стороне Иоанна антиохийского. Тилльмон решительный противник Нестория, и однако ж не скрывает ни единого факта, который может говорить в его пользу. И водимый силою собранных им фактических данных, он скромно, но беспощадно стирает преувеличения, допущенные православною стороною и затем церковными историками. Напр., под пером Барония дело представляется так, что проповеди Нестория до того возмутили его паству, что чуть не весь Константинополь, и клир и миряне, порвали общение с ним, и только немногие, для которых кесарево было выше Божия, еще не сделали этого. Тилльмон (р. 323) сочувственно говорит о тех, которые порвали общение, – но большинство всегда консервативно – и за власть существующую. Акакий верийский пишет св. Кириллу, что многие клирики и миряне, приходящие из Константинополя, извиняют даже выходку Дорофея маркианопольского. Сам Феодосий заявляет, что церкви находятся в единении. Когда депутаты александрийского собора явились в Константинополь, чтобы передать Несторию послания Келестина и Кирилла, они нашли его в церкви со всем клиром, – это их собственные слова, – и здесь почти всех первых сановников двора. Марий Меркатор (один из самых горячих и отъявленных противников Нестория) признает, что невежественный народ поддерживал своего епископа, и тех, которые вооружались против него, обзывал клеветниками и завистниками. И Несторий не сказал бы в одной из своих речей, если бы для того не было никакого основания, что его слушатели теснятся к нему и ставят его в затруднение (s'incommodoient) самую своею многочисленностью. На свои страницы Тилльмон заносит обвинения, высказанные не только православными, но и несторианами. Прежде и после прихода Иоанна антиохийского (р. 386–9) православные епископы уверяли, что он намеренно откладывал свое прибытие, чтобы не принимать участия в неизбежном осуждении Нестория. Но с другой стороны (Евфирий тианский) его обвиняли в том, что он намеренно опоздал, чтобы, прикидываясь другом Нестория, дать его врагам (возможность) осудить его и пропустить срок его защиты (но это (ставит ему в упрек) пристрастный несторианин после унии). Другие объясняют его замедление тем, что он хотел дать срок низложить Нестория, затем привязавшись к некоторым неправильностям низложения его, низвергнуть

Кирилла, и пользуясь этою общею смутою в церкви, добиться чести председательства на вселенском соборе. Но я боюсь (говорит Тилльмон), что столь преступное честолюбие не имеет для себя другого основания que la corruption de l'esprit тех, которые приписывают его Иоанну, не имея возможности опереться на какого-либо древнего автора. Если бы это было намерение Иоанна, он должен бы скорее поспешить. Уверяли на соборе, что Иоанн не хочет прийти по расположенности к Несторию. Но я не вижу, как это можно предположить. И на основании фактов, и на основании простых соображений, Иоанн не мог сделать Несторию большей любезности, как явившись вовремя. (Сам Иоанн ссылаясь на то, что он не мог прибыть ранее, так как некоторые из его епископов жили на расстоянии 12 и более дней пути от Антиохии и могли отправиться лишь спустя 8 дней после пасхи (26 апреля). Он мог, поэтому, собрать их в Антиохии только около 10 или 12 мая. В Антиохии он был задержан разными делами и выехал уже 18 мая. При этом Иоанн указывал на особую трудность пути). Евагрий, враг Нестория, находит, кажется, эту причину удовлетворительно. Garnier находит ее considerable. Но так как трудно извинить Иоанна, не признав в то же время, что собор немного поторопился, то он предпочитает сказать, что извинение Иоанна n'estoit pas bonne. (Были, в действительности, епископы более отдаленные, нежели Иоанн, которые прибыли, однако, на собор раньше его, напр. Ювеналий иерусалимский). То верно, что его замедление повлекло за собою большие смуты в церкви; но при тогдашнем положении вещей (à considerer la disposition) может быть вышли бы еще большие смуты, если бы он прибыл до осуждения Нестория. Он поднял бы страшный шум из-за анафематизмов св. Кирилла, а так как Несторий еще пользовался влиянием, то эта партия вышла бы очень значительна. И я не знаю, нельзя ли сказать (si l'on ne peut point dire), что предвидя это зло и пререкания из-за права председательства, св. Кирилл предпочел лучше поспешить и избежать того, что могло произойти, чем подвергаться рискованной случайности (s'exposer à un hazard), столь прискорбной (fascheux) для него и для самой церкви.

²⁵⁹ - Ср. В. В. Болотов, Архимандрит тавенниситов Виктор при дворе константинопольском в 431 г. (По The Church Quarterly Review 1891 октября), в «Христ. Чт.» 1892, I, 63–89, 335–361. II, 18–37 (= Из церковной истории Египта. Вып. III). I, 70 (188), 350–1 (223–4). Рассказ коптского памятника о посольстве Кириллом александрийским в Константинополь пред Ефесским собором Виктора, архимандрита тавенниситов, и его деятельности там в пользу Кирилла, В. В. Болотов признает вымыслом, в

основе которого лежит отождествление с знаменитым тавеннисийским архимандритом Виктором упоминаемого у Кирилла (в апологетике к импер. Феодосию) александрийского монаха Виктора (может быть, доставившего под видом нищего в Константинополь из Ефеса послание Кирилла, I, 356–8 = 229–231). Автор памятника, однако, имел, по В. В. Болотову, под руками и разные подлинные документы, и это придает ему известное историческое значение. Отрицательно отнесся к рассказу о Викторе J. Chrystale, *Authoritative Christianity. The third World Council. Vol. I. New Jersey 1895*, p. lxxix–lxxxii, знавший этот рассказ также лишь в передаче его в *The Church Quarterly Review*. Коптский текст с французским переводом издал U. Bouriant, *Actes du Concile d'Éphèse. Texte copte publié et traduit. (Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire. T. VIII, fasc. 1, part. 2). Paris 1892*. Работу Буриана подверг весьма резкой критике K. Piehl в uppsальском журнале по египтологии «Sphinx» 1897, t. I, 122–154 (ср. Leclercq, 1310–1). Более исправным является перевод коптского текста на немецкий язык у W. Kraatz, *Koptischen Acten zum Ephesinischen Konzil vom Jahre 431. Übersetzung und Untersuchungen. (Texte und Untersuchungen herausgeg. von O. Gebhardt und A. Harnack. N. F. XI, 2). Leipzig 1904*. Поправки к переводу дает O. von Lemm в *Известиях Импер. Академии Наук*, 1908, № 2 и 7. В сопровождающем перевод исследовании Краатц признает рассказ о Викторе заслуживающим доверия и с этой точки зрения подвергает вывод В. В. Болотова критике в особом приложении (S. 202–214). Напротив, совершенно неправдоподобною признает эту историю H. Leclercq в приложении к своему переводу C. J. Hefele, *Histoire des conciles. T. II, 2. Paris 1908. Appendice VI. Les fragments coptes du concile d'Éphèse d'après les travaux de MM. Bouriant, K. Piehl, W. Kraatz, V. Bolotov, et le «Synodicon cassinense» de Baluze*, p. 1309–1312 («n'offre, décidément, aucune espèce de vraisemblance», «composition fantaisiste»). Обстоятельному разбору подверг критику Краатцем мнения В. В. Болотова свящ. Д. А. Лебедев, К вопросу о коптских актах 3-го вселенского Ефесского собора и их герое архимандрите тавеннисийцев Викторе, в «Христ. Востоке», 1912, т. I, 146–202 (ср. также библиографическую заметку С. Л. Епифановича в «Трудах киевской дух. Академии», 1913, январь, 138–151). Не соглашается с В. В. Болотовым и берет под свою защиту достоверность по существу сказания о Викторе свящ. Т. I. Лященко в сочинении: *Св. Кирилл, Архиепископ Александрийский. Киев 1913*, 260, 394–8, и во введении к переводу актов на русский язык (с немецкого перевода Краатца, с проверкой по коптскому тексту Буриана, сделанной проф. Б. А. Тураевым) с

исследованием о них: Коптские акты третьего вселенского собора, в «Трудах киевской дух. Академии», 1914, март, 393–407. Но в вопросе, напр., о разрешении Иоанну, данном из Константинополя, прибыть на собор несколько позже назначенного срока, автор, однако, в отличие от В. В. Болотова, не находит возможным доверять коптским актам (Св. Кирилл, 350). – Между прочим, для истории третьего вселенского собора и вообще истории несторианского спора весьма важное значение имеет сборник документов в переводе с греческого языка на латинский, который сохранился в одной лишь монтекассинской рукописи и впервые был издан августинцем Вольфом (Chr. Lupus, Ad Ephesinum (Concilium variorum patrum epistolae. Lovanii 1682, ср. Mansi, t. V, Migne, s. gr. t. 84), так называемый Synodicon Cassinense или Synodicon Lupi, или – по примеру Балюза – Synodicon adversus tragoediam Irenaei. Относительно истории издания его ср. Leclercq, 1. с. 1312–1320. В. В. Болотовым еще в 1880–1 г. было установлено, что составителем этого сборника был диакон римский Рустик, племянник папы Вигилия, и что в полном виде Synodicon Рустика обнимал деяния III и IV вселенских соборов. Подробное обоснование этого своего открытия он намеревался дать в особом сочинении: «Рустик, диакон римской церкви, и его литературные труды», но намерение это осталось невыполненным. Ср. Письмо и две записки проф. В. В. Болотова о неоконченной работе его о Рустике, в «Христ. Чт.» 1907, I, 380–391. Научное издание Synodicon'a, вместо имеющихся весьма неудовлетворительных, подготавливает в настоящее время Эд. Шварцц. Замечания о том состоянии, в каком донныне находятся источники истории третьего вселенского собора и вообще несторианского спора, ср. у G. Lösche, Zwei kircheugeschichtliche Entwürfe. (II. Quellenkunde der alten Kirchengeschichte). Tübingen 1913, S. 72–8. А. Б.

²⁶⁰ - Евтихия приглашали как подсудимого с первого же vocatio; Диоскора в первый раз – как члена, но с словесным заявлением, что его обвиняют, во 2-й и 3-й раз – как обвиняемого.

²⁶¹ - Ср. В. В. Болотов. Заметка о книге: Каноны важнейших древне-церковных соборов вместе с апостольскими правилами, изд. проф. Фр. Лаухерта, в «Христ. Чт.» 1896, II, 180–2, 183–4. А. Б.

²⁶² - Важное догматическое значение этого памятника видно из того, что он положен был в основу текста халкидонского вероопределения. (Важнейшие выражения: «omicron;̄omicron;omicron;upsilon;̄sigmaomicron;̄v τῶ πατρὶ τomicron;̄v αupsilon;̄τomicron;̄v κατὰ τὴν θepsilon;̄ότητα καὶ omicron;̄omicron;omicron;upsilon;̄sigmaomicron;̄v ἡμῖν κατὰ – τὴν ἀνθρωπότητα

δύομικρον; γὰρ φύσμικρον;ων εpsiλτον;ῆωσις γέγμικρον;vepsiλτον;». Образ соединения: ἡ ἀσύγχυμικρον;tomικρον;ς εpsiλτον;ῆωσις, tomικρον;v Θεpsiλτον;omicron;v Λόγμικρον;v σαρκωθῆναι καὶ εpsiλτον;ῆανθρωπῆσαι καὶ – εpsiλτον;ῆῶσαι εpsiλτον;ᾰpsiλτον;τῶ tomικρον;v – – ναόν; св. Дева – Θεpsiλτον;omicron;τόκοmicron;ς. Евангельские изречения – «τὰς μεpsiλτον;v komικρον;ivomicron;lomικρον;юmicron;upsilon;ῆτας, ὡς εpsiλτον;ῆ’ εpsiλτον;ῆomicron;ς πpomicron;σώποmicron;upsilon;v, τὰς δεpsiλτον; διαpomicron;upsilon;ῆτας, ὡς εpsiλτον;ῆ δύομικρον; φύσμικρον;ων»). Важное историческое значение выясняется из того, что восточные еще в Ефесе предлагали это вероизложение в качестве своего исповедания веры; следовательно, и в 431 г. они не были несторианами, и в 433 г. соединялись с церковью не как обращающиеся от ереси. Полагают, что автором вероизложения был Феодорит; он сам приводит в своем сочинении этот текст, как цитату из Амвросия медиоланского; однако издателям творений св. Амвросия не удалось отыскать латинского подлинника этого вероизложения. Вообще вопрос о том, кому принадлежит это вероизложение, остается спорным. По моему крайнему разумению, если кого можно считать автором, то скорее Павла эмесского или Иоанна антиохийского, но приписывать Феодориту нет оснований. Сам он не выдает его за свое произведение, и его современники не упоминают в своих письмах об этом, – и надо думать, что если бы он был его автором, то он, как главный полемист против Кирилла, ввел бы выражения, которых Кирилл не принимал. [Ср. В. В. Болотов, Theodoretiana, в «Христ. Чт.» 1892, II, 96–100 (и отдельно)].

²⁶³ - Выражение из открытого В. В. Болотовым письма Нестория Феодориту в 121 главе Синодикона. Ср. Письмо и две записки проф. В. В. Болотова о неоконченной работе его о Рустике, в «Христ. Чт.» 1907, I, 384, 386 (и отдельно, 19, 21). А. Б.

²⁶⁴ - Смысл этой фикции следующий: в послании к Акакию Кирилл обнаружил некоторые признаки обращения на путь истины; поэтому восточные отправили Павла эмесского в качестве врача к недугующему аполлинарианством египтянину, который, вняв наставлениям Павла, покаялся в своих прежних заблуждениях и исповедал православную веру, изложенную восточными, во внимание к чему восточные и сподобили его своего церковного общения.

²⁶⁵ - Относительно томоса Прокла и его даты ср. В. В. Болотов, Theodoretiana, Отзыв о сочинении Н. Н. Глубоковского, «Бл. Феодорит. Его жизнь и литературная деятельность (1890)», в «Христ. Чтении» 1892, II,

102 (и отдельно). В. В. Болотов, признавая здесь, что «вопрос о дате томоса Прокла – очень сложен и в настоящее время решить его сполна невозможно», высказывает мнение, что томос $\text{Omicron;upsilon;}'\mu\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\iota\omega\varsigma$ мог быть написан и в 435 г., как это обычно полагается на основании даты в латинском его переводе; движение же на востоке, происходившее уже после 436–437 г., было вызвано вторым томосом Прокла, который до нас не дошел, и от которого сохранились лишь отрывки. А. Б.

²⁶⁶ - * = факты антимонофиситские, – = успехи монофиситов.

²⁶⁷ - Не « $\text{Epsilon;upsilon;}'\tau\acute{\upsilon}\chi\iota\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma$ », а « $\text{Epsilon;upsilon;}'\tau\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\iota\omega\varsigma$ » (gen. $\text{Epsilon;upsilon;}'\tau\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\iota\omega\varsigma$; $\chi\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma$), как $\text{A}\rho\iota\sigma\tau\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma$; $\tau\acute{\epsilon}\lambda\eta\varsigma$. Следовательно, правильнее было бы назвать его «Евтих», подобно тому как говорится «Митрофан», а не «Митрофаний».

²⁶⁸ - Православное учение проходит как царственный путь между крайностями несторианства и монофиситства, но в данный момент истории возможен был выбор между различными терминами для выражения ипостасного единства и двойства естеств во Христе. Степень энергии сознания единства или двойства определяется близостью выражения к той или другой крайности; в следующей схеме эта степень обозначается цифрами (больше цифра = больше энергия). (тут схема д.б.)

²⁶⁹ - Обратное отношение по степени энергии представляет сильно-дифиситская (2а. I) формула: в двух естествах, соединившихся в одно лицо.

²⁷⁰ - 'Е $\text{Epsilon;}'\iota\delta\eta\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \sigma\tilde{\omega}\mu\alpha\ \Theta\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\iota\omega\varsigma$; $\alpha\upsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\iota\omega\varsigma$; $\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma$; $\mu\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma$; $\lambda\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma$; $\gamma\tilde{\omega}$, $\pi\rho\acute{\omicron}\sigma\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\iota\omega\varsigma$; $\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma$; $\kappa\ \epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\iota\omega\varsigma$; $\dot{\iota}\pi\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma$; $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma$; $\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma$; $\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma$; $\theta\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\iota\omega\varsigma$; $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$, $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma$; $\delta\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\iota\omega\varsigma$; $\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma$; $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$, $\kappa\alpha\iota\ \omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma$; $\tau\iota\ \epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\iota\omega\varsigma$; $\kappa\ \tau\eta\varsigma\ \pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\mu\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma$; $\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\iota\omega\varsigma$; $\sigma\alpha\rho\kappa\acute{\omega}\theta\eta$.

²⁷¹ - G. Hoffmann, Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus am XXII August. CDXLIX aus einer syrischen Handschrift vom Jahre DXXXV. Kiel 1873. P. Martin, Actes du Brigandage d'Éphèse. Amiens 1874. – Le pseudo-synode connu dans l'histoire sous le nom de Brigandage d'Éphèse, étudié d'après ses actes retrouvés en syriaque. Paris 1875. S. G. F. Perry, The second synod of Ephesus, together with certain extracts relating to it, from syriac mss. preserved in the British Museum, and now first edited. English version. Hartford 1881. А. Б.

²⁷² - G. Amelli, S. Leone Magno e l'Oriente. Roma 1882 (затем Monte-Cassino 1890). Текст Амелли перепечатал, но не в цельном виде, а с сокращениями, Grisai в Zeitschrift für katholische Theologie, VII, 1883, S. 193–196. Эти же документы потом издавали Th. Mommsen в Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, XI, 2, 1886, S. 362–367, и T. A. Lacey, Appellatio Flaviani. The Letters of appeal from the council of Ephesus, A. D. 449, addressed by Flavian and Eusebius to St. Leo of Rome. Edited with historical introduction. London 1903. В. В. Болотов намеревался, при появлении этих памятников впервые в печати, написать особый этюд по поводу их; но сохранилось в оставшихся после него бумагах лишь начало черновых набросков этого этюда (без заглавия). Печатаемый здесь перевод апелляций (по тексту Amelli) находится в литографированных студенческих записях лекций 18978 г. и представляет не везде буквальную и полную передачу подлинника (особенно в апелляции Евсевия); при печатании сделаны в разных местах необходимые исправления и дополнения. Русский перевод апелляции Флавиана дан также у архим. (ныне епископа) Анатолия, Св. Флавиан, архиепископ константинопольский, исповедник, в Трудах Киевской дух. Академии, 1912, май, 57–61 (и отдельно, 34–38). А. Б.

²⁷³ - В рукописи, oportunae quidem ad praesens tempus mediocriter referre. Amelli Opportunum est quidem etc. Mommsen: Oportuit quidem ad praesens tempus me dignanter referre. Lacey: Opportune quidem ad praesens tempus meditor iterum referre.

²⁷⁴ - quam sudore ultionis tradiderunt. Lacey переводит (p. 18): which they with laborious defence have handed down to us.

²⁷⁵ - Amelli perierunt ea quae sunt fidei, dissentione. Retinentur piae animae. Mommsen: fidei, (Lucey: fidei) dissensione retinentur piae animae.

²⁷⁶ - В рукописи: ad hanc diem qui nobis repente. Amelli ad hanc diem qua etc. Mommsen, Lacey, ad hanc diem. Qui etc.

²⁷⁷ - В рукописи: convocat quidem concilium diluculo ammaiori quoque me facit. Amelli (1882) предполагает пропуск: a majori quoque me facit. Mommsen: ammoneri (или acciri) quoque me facit.

²⁷⁸ - de his gestis quae ab Eutychele olim confecta sunt. Lacey (p. 21) переводит: an account of the matter previously prepared by Eutyches.

²⁷⁹ - qui aliud quam de homousio (в рук.: de homusion) nobis habuisse Dominum carnem uel scrutans uel dicens. Lacey (p. 21) переводит: Whose questions or asserts anything else that the Lord had flesh of one consubstantial with us. В записях лекций В. В. Болотова все это место читается так: Затем,

к некоторым, не согласным с этим, епископам произнес речь такого содержания: «пред св. собором хорошо (исповедует веру) Евтихий, мы веруем, как верует Евтихий. Поэтому, будем держаться веры Евтихия, и кто с этим не согласится, анафема да будет, и кто не исповедует двух естеств во Христе до соединения, одно же по соединении, анафема да будет, и кто, исследуя, учит, что Господь имеет плоть единосущную нам, анафема да будет.

²⁸⁰ - et his dictis interloquitur ipse sicut voluit. У В. В. Болотова: С этими словами он произнес «interlocutio» (указание точек отправления при решении дела), и чего сам желал и т. д.

²⁸¹ - В рукописи: promisit; так оставлено у Amelli. Mommsen и Lacey исправляют в permisit.

²⁸² - insipienti et furioso consilio. Grisar-Amelli (1890): insipienti. У В. В. Болотова: на этом немудром и злобном соборе.

²⁸³ - plebi quae numero praecellit. Анатолий: имеющему значение по своей численности. Lacey (p. 25): to the more honorable among the people.

²⁸⁴ - В рукописи: eusebius exiguus qui fui desuper et ab exordio consuevit. tronus apostolicus. Amelli Eusebius exiguus. Quia fuit desuper etc. Mommsen: Eusebius exiguus. Curavit desuper etc. Lacey. Eusebius Exiguus, qui fui... (p. 27: who was (bishop of Dorylaeum)). Desuper etc.

²⁸⁵ - В рукописи: secundum possibilitatem quam habentes, compassionem enim supra uniuersos homines possidentes. Amelli secundum possibilitatem quam habetis, compassionem (Mommsen: habetis: compassionem) enim supra universos homines possidetis. Lacey: secundum possibilitatem. Quam habentes compassionem eminentiam supra uniuersos homines possidetis.

²⁸⁶ - Издатель Амелли внес здесь в текст тем же шрифтом следующие слова: «вот самое ясное свидетельство о папской непогрешимости» (En luculentissimum locum pro Romani Pontificis infallibi(li)tate). Но из этих слов можно вывести, что угодно, но только не папскую непогрешимость. (Замечание В. В. Болотова).

²⁸⁷ - Евсевий, адресуя письмо Льву, употребляет множественное число. Пишущий подобные либеллы был уверен, что не сам епископ Рима будет рассматривать их, а весь собор. (Замечание В. В. Болотова).

²⁸⁸ - §§ 5. 14–15. 22–23 отмечены *: именно на эти три места послания обращено было особенное внимание Халкидонского собора, так как иллирийские и палестинские епископы колебались признать учение этих мест православным!..

²⁸⁹ - В § 14 agit поясняется, с одной стороны, через operante (более активное), с другой – через exsequente (менее энергичное). В § 17, 18, 19 с осязательной manifestatio ostenditur, evidenter, сопоставляются увязывающие на деятельность более теоретическую: indicium, declaratur, sine ambiguitate. Латинский глагол может совершать довольно свободно движение по всему предложению. Иногда он, так сказать, вторгается между существительным и его определением, чтобы дать мысли усвоить их большею отдельностью, обратить на них особое внимание, подчеркнуть оба эти слова и перенести центр тяжести логического ударения на предшествующее глаголу слово. Это дает возможность выражать даже психологические тоны мысли сжато и метко, не тратя лишних слов. Вот примеры. Qui enim verus est Deus, idem verus est homo. Salva igitur proprietate – et in unam coeunte personam: (двойство естеств) ни малейшим образом не ослабляет высокого единства лица, не забывается ни на минуту, что одно лицо. Nec sine vera credatur humanitatē по существу исторического положения дела, требовала особенной защиты не истина божества Христова, даже не просто Его человечество, но именно истинное человечество, veritas carnis, как выражается Лев. Логические слагаемые догмата даны совершенно равномерно; но психологический момент спора подчеркнут ясно.

²⁹⁰ - Grisar в Zeitschrift für katholische Theologie, VII, 1883, S. 191: Es ist bekannt, wie Leo I., um mit Döllinger zu reden, das Morgenland gleichsam gegen seinen Willen gerettet hat. Эти слова Гризара приводятся в упомянутом выше () этюде В. В. Болотова в русском переводе: «Известно, как Лев I – скажем с Дёллингером – спас восток даже против его воли». А. Б.

²⁹¹ - Иную в сравнении с общераспространенной оценку царствования Феодосия II делает Ю. Кулаковский, История Византии. I. 2 изд. Киев. 1913, стр. 321–324 А. Б.

²⁹² - Замечательное совпадение обстоятельств! В 431 г. внимание западного христианского мира отвлечено было от церковных дел востока домашними военными смутами (Аэтий в Галлии ведет борьбу с готами и др. народами; успехи вандалов в Африке; свевы в Испании). 451 г. был также и годом каталаунской битвы против гуннских полчищ Атиллы.

²⁹³ - В настоящее время всеми, по-видимому, и на западе, признается доказанная В. В. Болотовым еще в 1884–5 гг. неподлинность коптских «рассказов Диоскора о Халкидонском соборе», или точнее – похвального слова Диоскора в честь сопровождавшего его на этот собор епископа

Макария ткоуского (антеопольского). В. В. Болотов, Рассказы Диоскора о халкидонском соборе, в «Христ. Чт.» 1884, II, 581–625, 1885, I, 9–94 (= Из церковной истории Египта. Вып. I) (по текстам, изданным É. Revillout, в *Revue égyptologique*, 1880, 1881, 1883: *Récits de Dioscore exilé à Gangres sur le concile de Chalcedoine*, с дополнениями из G. Zoega, *Catalogus codicum corticorum. Romae* 1810). Ср. также «Христ. Чт.» 1892, I, 73 (= Из церковной истории Египта. Вып. II, 191); Список статей и заметок, напечатанных в «Церк. Вестнике» и «Христ. Чтении» от 1880 до 1893 г., с замечаниями *ad instar retractationum*, в «Христ. Чт.», 1907, I, 253–4 (и отдельно, 4–5). В цельном виде этот памятник был издан E. Amélineau, с введением, в *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*. T. IV, Paris 1888, 92–164, под заглавием: *Panegyrique de Macaire de Tkoou par Dioscore d'Alexandrie*; во введении (XV–XXVII) Амелино также решительно высказал мнение о его подложности. Отрывки этого произведения на южно-коптском (саидском) наречии издали J. Krall в *Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer*. IV, Wien 1888, 63–74, и O. von Lemm, в *Известиях импер. Академии Наук*, 1913, № 11, 632–5, 1914, № 7, 485–492. К мнению Амелино о подложности памятника присоединился потом и Крюгер (в *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor in deutscher Übersetzung herausgegeben von K. Ahrens (und) G. Krüger*. Lpz. 1899, 3041, признававший раньше (1884) «рассказы» достоверными. Ср. теперь об этом произведении F. Haase, *Patriarch Dioskur I. von Alexandria. Nach monophysitischen Quellen*, в *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*. Herausgeg. von M. Sdrlek. B. VI. Breslau 1908, 162–180. – Но в 1903 г. был издан аббатом. Но еще другой памятник, сохранившийся на сирийском языке, *Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste*, publiée et traduite par M. F. Nau, в *Journal asiatique*, X série, t. I, Paris 1903, 1–108, 240–310 (и отдельно); обнаружены также коптские отрывки этого памятника, W. E. Crum, *Coptic Texts relating to Dioscorus of Alexandria*, в *Proceedings of the Society of biblical archeology*, 1903, 267–276), и известен в рукописи арабский перевод его (ср. Haase, 146). Представляя в общем работу более высокого качества, чем коптский панегирик Макарию, и это произведение (послужившее, вероятно, поводом для составления указанного панегирика и давшее часть материал для него) еще Assemani, *Bibl. vat. cat.* III, 497 (ср. Nau, 114), было признано за позднейший яковитский вымысел. Неблагоприятное суждение о нем произносит в конце концов и издатель его Nau, хотя не отрицает, что составитель его (после 512 г.) мог частью располагать и подлинными

документами и сообщать действительные факты, на основе, может быть, бывших у него подлинных записок Феописта (10–15); сообщение о Халкидонском соборе он признает, однако, легендарным (181). Более резко он отзывается о памятнике в *Revue de l’Orient chrétien*, 1905, 122 (ср. Haase, 159). Под свою защиту «историю» Феописта берет в общем Haase, 1. с., 145–162, и затем вообще 183–233. С ним находит возможным согласиться J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*. Lonvain 1909, 86–93, признавая вероятную и предшествовавшую Халкидонскому собору константинопольскую конференцию в присутствии императора Маркиана, о которой говорится как в панегирике, так – но только в несколько ином уже виде – и в «истории». Однако, сказанное по этому поводу о первом памятнике у В. В. Болотова в «Христ. Чт.» 1885, 1, 40–57 (отд. 77–94) сохраняет более или менее значение и по отношению к второму. И здесь, напр., ни слова нет о том, что собор был назначен первоначально в Никее. Несмотря на всю подкупающую конкретность и отсюда видимую правдоподобность рассказа автора, который выдает себя за диакона Диоскора и его спутника в Константинополь, в Халкидон и, наконец, в место ссылки, помимо всего прочего, не свидетельствует в пользу его уже то обстоятельство, что он не только отправляет Диоскора и вместе себя самого в изгнание на «остров» Гангру (так везде в «истории», отсюда «остров» Гангра, нужно думать, перешел в панегирик и затем в разные другие памятники, ср. у В. В. Болотова, 1884, II, 611–2 (31–32)), но и сообщает о своей прогулке по берегу «морья», когда приплыл к этому «острову» александрийский купец (Nau, 78, 288), и говорит о находившейся там гавани (λιμήν, 92, 297), тогда как город Гангра на деле отстоит от моря не менее как на 150 верст по прямой линии. Описывая путь в ссылку из Халкидона, он замечает лишь об остановке в Константинополе (75, 286), но ничего не упоминает о Кизике и Ираклии; между тем, из сохранившегося в армянском и сирийском переводах сочинения монофиситского преемника Диоскора по кафедре, Тимофея Элура, против томоса Льва V. и против Халкидонского собора, известно, что Диоскор был отправлен сначала в Кизик, потом в Ираклию (не сказано – фракийскую, или понтийскую), и затем уже в город Гангру в Пафлагонии. *Timotheus Älurus, des Patriarchen von Alexandrien, Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre. Armenischer Text herausgeg. von K. Ter-Mëkërttschian und E. Ter-Minassiantz. Lpz. 1908*, 147. Lebon, 123, 105. Так как Гангра называется иногда в греческих памятниках ἡ τῶν Γαγγρηῶν, без прибавления слова πόλις (так именно у Евгария, h. e. II, 5: Διόσκομις; ρομίς; ς μερσιον; ν

τὴν τῶν Γαγγρηῶν τῶν Παφλαγόνων omicron;ikepsilon;iv̄ κατακρίνεψiilon;tau; у Либерата, breviar. 14: in Gangrena civitate; epsilon;ic̄ τὴν (τῶν) Γαγγρηῶν πόλιν стояло и у Тимофея Элуга, как видно из армянского перевода: ι Γαγγρηῶν χαλαχ), и так как сообщение Тимофея Элуга о Кизике и Иракии, несомненно достоверное, осталось, по-видимому, мало известным, и в разных других источниках говорится прямо о ссылке Диоскура в Гангру, то можно сделать догадку, не прочитал ли составитель «истории», написанной первоначально на греческом языке, в бывшем у него под руками каком-либо греческом источнике вместо Γαγγρηῶν – Γάγγρην νῆσomicron;v, превратив таким образом Гангру в остров. Монофиситам Гангра должна бы быть известна, как место ссылки не только Диоскура, но, потом, и Тимофея Элуга и Филоксена. А. Б.

²⁹⁴ - Это видимо показывает, что все предшествующие протесты основывались на подозрительности и недоразумении: не понимали, чего, каких изменений добиваются мнимые несториане.

²⁹⁵ - Шаппер (K. Schapper, Die christologischen Sätze der Synode von Chalcedon, ihre dogmatische Bedeutung und historische Folgen. (Gütersloh?), 12) говорит, что Гефеле представил 8 аргументов, из которых каждый в отдельности достаточен для того, чтобы доказать неподлинность чтения. Аргументы Гефеле следующие. В пользу чтения epsilon;v̄ δύomicron;v̄ φύσepsilon;sigma; свидетельствуют: 1) vita s. Euthymii, 2) Севир антиохийский (513 г.), 3) константинопольская конференция с севирианами (533 г.), 4) церковный историк Евагрий (594 г.), 5) Леонтий византийский, 6) латинский перевод в 5 редакциях и диакон Рустик (553 г.), которые все читают: «in duabus naturis», 7) Латеранский собор 649 г. и 8) послание папы Агафона 680 г. (С. J. Hefele, Conciliengeschichte. В. II. 2 Aufl. Freiburg im Br. 1875, 470–1).

²⁹⁶ - Курсивом означены места, взятые буквально из антиохийского вероизложения; курсивом с разрядкою (здесь – жирным курсивом) – из антиохийского вероизложения, но с перестановкою или изменением редакции; разрядкою (здесь – жирным) – буквально из «Καταφλupsilon;aromicron;upsilon;iv̄»; капителью – небуквально из томоса Льва В. (§§ 4, 9, 7).

²⁹⁷ - Греческий текст ср. в Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche. Herausgeg. von A. Hahn. 3 Aufl. von L. Hahn. Breslau 1897, S. 166–7. Ἐλόμepsilon;vomicron;iv̄ tomicron;iv̄upsilon;v̄ tomicron;iv̄ς ἁγίοmicron;ic̄ πατράσiv̄ epsilon;iv̄να καὶ tomicron;iv̄upsilon;v̄ tomicron;iv̄omicron;iv̄omicron;iv̄lambdaomicron;iv̄epsilon;iv̄iv̄upsilon;iv̄omicron;iv̄ tomicron;iv̄

сальгаму прислуге. Таким образом, Диоген хотел сказать этим словом, что в Константинополе поставляли «прихвостней».

³⁰⁰ - Эти обстоятельства дают нам повод взглянуть на тогдашнее экономическое положение епископов. Домну антиохийскому было предоставлено в распоряжение 250 солидов (1453 р. 12½ к.), а Вассиану в Стефану – по 200 солидов (1162 р. 50 к. на червонцы).

³⁰¹ - В истории как первоначального зарождения монофиситства, так и утверждения его в дальнейшее время, особое значение имело доверие к подложным аполинарианским текстам, содержащим, между прочим, выражение $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ $\tau\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu\upsilon\sigma\iota\lambda\acute{o}\nu$; $\Theta\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\acute{o}\nu$; $\sigma\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\acute{o}\nu$; $\sigma\alpha\rho\kappa\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ и надписанным именами таких авторитетных лиц древности, как Афанасий В., Григорий Чудотворец, папы Юлий и Феликс. Так как к ним с доверием отнесся сам св. Кирилл александрийский (два текста с именами Юлия и Феликса, однако без $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, были прочитаны и на соборе в Ефесе в 431 г.), и истинный характер их не был раскрыт с убедительностью и во время Халкидонского собора, то для епископов создавались с этой стороны чрезвычайные, можно сказать, трудности при обсуждении вопроса, к решению которого они тогда были призываемы. Этим, по-видимому, и нужно, главным образом, объяснять колебания и резкие переходы от одной стороны к другой многих из них и мягкое отношение к Диоскору, как защитнику $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$. Ср. А. Бриллиантов, Происхождение монофиситства, в «Христ. Чт.» 1906, июнь, 793–822 (и отдельно). А. Б.

³⁰² - О догматических и обрядовых особенностях армянской церкви см. И. Е. Троицкий, Изложение веры церкви армянской, начертанное Нерсесом, кафоликосом армянским, по требованию боголюбивого государя греков Мануила. СПб. 1875. А. Б.

³⁰³ - Вообще о разных направлениях в монофиситской догматике ср. у И. Е. Троицкого, Изложение веры церкви армянской. СПб. 1875, 140–164. Ср. В. В. Болотов, несколько страниц из церковной истории Эфиопии. II. Богословские споры в Эфиопской церкви. «Христ. Чт.» 1888, II, 30–35. О севирианском монофиситстве и предшественниках Севира Диоскоре, Тимофее Элуре и Филоксене, J. Lebon, Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église Jacobite. Louvain 1909. О Тимофее Элуре его же, La christologie de Timothée Aelure, в Revue d'histoire ecclésiastique, IX, 1908, 677–702. А. Б.

³⁰⁴ - О годе смерти Севира – 538 вместо 543 – ср. M. Peisker, Severus

τomicron;ν epsilon;ίνα Χρίστοmicron;ν epsilon;ίς δύοomicron; πρόσωπα
 καταμεpsilon;ρίσαντεpsilon;ς, omicron;upsilon; γὰρ
 epsilon;νepsilon;ργεpsilon;ϊ ποmicron;τεpsilon; φύσις omicron;upsilon;χ
 upsilon;φεpsilon;στῶσα. Migne. 908A: Ἐν συpsilon;νθέεεpsilon;ι δεepsilon;ν
 upsilon;φισταμένας ταῖς φύσεεpsilon;σιν epsilon;ξ ὧν omicron; epsilon;ίς
 Χριστός. Gieseler, 16: φαίνεepsilon;ται γὰρ epsilon;ν ποmicron;λλomicron;ίς
 omicron; λόγomicron;ς μη, συpsilon;γχωρῶν τῇ ἰδίᾳ σαρκὶ διὰ τῶν τῆς σαρκός
 epsilon;ρχεpsilon;σθαι νόμων. Migne, 924B: διὰ τomicron; μηδεepsilon; τὰς
 omicron;upsilon;σίας ἡγomicron;upsilon;ν upsilon;ποmicron;στάσεεpsilon;ς ἢ
 φupsilon;σεpsilon;ς ἰδιomicron;συεpsilon;στάτως upsilon;φεpsilon;στηκέναι καὶ
 κεepsilon;χωρισμένως καὶ ἀνὰ μέροmicron;ς. Gieseler, 21: omicron;upsilon; χρῆ
 λέγεεpsilon;ν τomicron;ν Ἐμμανomicron;upsilon;ήλ μιᾶς omicron;upsilon;σίας
 τεepsilon; καὶ ποmicron;ιότητοmicron;ς καὶ epsilon;νomicron;ς
 ἰδιώματοmicron;ς. 22: καθ' omicron;θεepsilon;omicron;ς ἦν ἀπαθῆς
 μηδεepsilon;vomicon;ς τomicron; παράπαν
 συεpsilon;ναισθανόμεεpsilon;vomicon;ς τῇ σαρκί. 23: καθ' omicron;μεεpsilon;ν
 θεepsilon;omicron;ς, δοmicron;κήσει πέποmicron;νθεepsilon;ν· καθ' omicron;
 δεepsilon;ν ἄνθρωποmicron;ς, ἀληθεεpsilon;ία. 17: καὶ omicron;
 αupsilon;τόmicron;ς κατὰ ἀλήθεεpsilon;ιαν καὶ γεεpsilon;νόμεεpsilon;vomicon;ς
 καὶ φαινόμεεpsilon;vomicon;ς ἄνθρωποmicron;ς.

³⁰⁶ - Ср. J. A. Dorner. *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von den ältesten Zeiten bis auf die neueste*. 2 Aufl. Th. II. Berlin 1853, 168. А. Б.

³⁰⁷ - По вопросу о человеческом знании Христа см. в особенности Ch. Gore, *Dissertations on subjects connected with the incarnation*. (1895) 19073 London, p. 71–225: *The consciousness of our Lord in His mortal life*. Н. С. Powell, *The principle of the incarnation with especial reference to the relation between our Lord's divine omniscience and His human consciousness*. London 1896. Ср. также J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*. Paris 1910, p. 447–469. М. Скабалланович, в статье «Communicatio idiomatum», в *Богословской Энциклопедии*, т. XII (), 609–617. А. Б.

³⁰⁸ - Первый выступил у монофиситов с тритеитским учением некто Иоанн Аскоснагис. О тритеитских спорах см. у А. П. Дьяконова, Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды. СПб. 1908, 125–143. А. Б.

³⁰⁹ - Современные нам монофиситы – яковиты, копты, абиссинцы и армяне, все принадлежат к севирианской – феодосианской ветви. – В исторических памятниках встречается название севириан «диакриноменами». omicron;i διακρινόμεεpsilon;vomicon;ι. Смысл этого

слова: «сомневающиеся, нерешительные», а в лучшем смысле: «разборчивые». Ср. Рим.14 («а кто сомневается, $\omicron\mu\iota\sigma\nu\acute{\epsilon}\nu\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; $\delta\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; $\delta\iota\alpha\kappa\rho\iota\nu\omicron\mu\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; $\nu\omicron\mu\iota\sigma\nu\acute{\epsilon}\nu\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$, если ест, осуждается, $\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\rho\iota\nu\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; $\tau\alpha$, потому что не по вере, а все, что не по вере, грех»); 1Кор.11 ($\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; $\acute{\alpha}\omicron\mu\iota\sigma\nu\acute{\epsilon}\nu\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; $\tau\omicron\mu\iota\sigma\nu\acute{\epsilon}\nu\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; $\acute{\upsilon}\varsigma$ $\delta\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; $\kappa\rho\iota\nu\omicron\mu\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; $\mu\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; ν , $\omicron\mu\iota\sigma\nu\acute{\epsilon}\nu\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; $\kappa\ \acute{\alpha}\nu$ $\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; $\kappa\rho\iota\nu\omicron\mu\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; $\theta\alpha$). В этом названии сказывается взгляд православных полемистов на севириан, несколько напоминающий отзыв Афанасия В. об омиусианах. Полемическое изучение произведений Севира приводило православных к заключению, что в этом учении больше внутренних противоречий и непоследовательности, чем осязательных заблуждений; и так как не усматривали прямо и последовательно отрицательного отношения к православному догмату по его содержанию, то и пытались устроить унии с «диакриноменами». В этом отношении любопытен отзыв полемиста VI в. Евстафия. Он вовсе не симпатизирует ни «двуголовой лисице» – Севиру, ни «двуязычным змеям» – севирианам; однако свое суждение об этой системе выражает так: «они придумали «одно естество»; и употребляют его в подрыв «двум» (естествам); а потому и предают анафеме тех, которые говорят о двух естествах по соединении. И однако же логика фактов вынуждает их самих ($\kappa\alpha\iota$ $\tau\omicron\mu\iota\sigma\nu\acute{\epsilon}\nu\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; $\acute{\iota}\psi\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; $\tau\grave{\eta}$ $\acute{\alpha}\omicron\mu\iota\sigma\nu\acute{\epsilon}\nu\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; $\lambda\omicron\mu\iota\sigma\nu\acute{\epsilon}\nu\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; $\upsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; $\theta\acute{\epsilon}\acute{\iota}\alpha$ $\tau\acute{\omega}\nu$ $\pi\rho\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$ $\sigma\upsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; $\nu\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; $\lambda\alpha\upsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; $\nu\omicron\mu\epsilon\psi\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; $\nu\omicron\mu\iota\sigma\nu\acute{\epsilon}\nu\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma$; ι) часто говорить о двух естествах, как это нами выше доказано. Кто говорит: «одно естество Бога Слова воплощенное и одушевленное разумною душою», и не исповедует «два естества», тот походит на человека, который сказал: «полтора да три шестых (1 1 2–3 6)», и не хочет сказать, что эти цифры в сумме составят два».

³¹⁰ - См. В. В. Болотов, Лекции по истории древней церкви. III, 303–4. А. Б.

³¹¹ - Нужно, однако, заметить, что в среде, напр., акимитов несомненно были лица, весьма близко стоявшие к несторианству по своим взглядам, почитатели Феодора мопсуэстийского. Но число таких лиц, «тайных несториан», нужно думать, было вообще весьма незначительно, хотя они и вели пропаганду своих воззрений, как сообщает о том Леонтий Византийский. А. Б.

³¹² - Относительно произведений, известных с именем св. Дионисия Ареопагита, ср. В. В. Болотов, К вопросу об ареопагитских творениях. (Письмо архиепископу финляндскому Антонию), в «Христ. Чт.» 1914,

май, 555–580. А. Б.

³¹³ - Ф. Курганов. Отношения между церковною и гражданскою властью в византийской империи. Казань 1880, 581–590, 587. А. Б.

³¹⁴ - Ср. о порядке поминовения живых и умерших в молитве на литургии св. Василия В. (с упоминаниями и о литургии св. Григория Богослова) В. В. Болотов, Заметки по поводу текста литургии св. Василия Великого, в «Христ. Чтении», 1914, март, 281–298. А. Б.

³¹⁵ - Хронология начальной истории монофелитского спора вообще запутана, потому что с историей походов Ираклия связана политическая история персов, религиозная армян и затем арабское движение. Каждая история имеет свои источники. Между тем, напр., арабская история передается арабскими писателями своеобразно. Известен прием арабских писателей сопоставлять вместе свидетельства нескольких источников; требуется определить сравнительное достоинство и последних. Хроника Феофана Исповедника в данном случае – источник вовсе несостоятельный.

³¹⁶ - В Египте политика была крайне своеобразна. Двоюродный брат императора, *dux* Никита, ведет операцию на два фронта. У него были столкновения с Иоанном Милостивым из-за церковных имуществ, которые Никита хотел употребить на нужды государства. Православие Никиты не подлежит никакому сомнению; он держал себя, как чадо православной церкви. Но с другой стороны, секретным образом он еще до взятия Александрии старался сблизить между собою монофиситов в одно солидное целое. Между монофиситами существовало разделение: с одной стороны, из них выделялись конониты (тритеиты), с другой, существовало разделение между монофиситами двух патриархатов (александрийского и антиохийского) из-за вопросов, возбужденных Петром антиохийским и Дамианом александрийским. Это разделение пережило самих виновников. Сами феодосиане не представляли между собою строгого единства: они разделялись распрями. Государство попыталось сплотить монофиситов между собою, чтобы вести дело унии уже с компактным ядром. Принцип *divide et impera*, как показал предшествующий опыт, был неприложим в деле унии монофиситов с православными. Попытки сплотить между собою монофиситов, уничтожить разъедавшие их разделения, по-видимому, не оставались совершенно безрезультатными. Пресвитер Фома сообщает, что в 618 г. присоединился к церкви (монофиситской) «дом» Дамиана, в 619 – соединился с церковью «дом» Конона и Евгения (по другим известиям воссоединение дамианитов произошло еще в 616 году). Итак, пред самым взятием Александрии персами Никита работал уже на

пользу воссоединения отщепенцев с монофиситами. Соединение александрийских монофиситов с антиохийскими также, по-видимому, состоялось. Патриарх александрийский Анастасий давно скорбел о том, что церковь монофиситская не имеет общения с антиохийскою. Вследствие послания его к патриарху антиохийскому Афанасию, Афанасий прибыл в Александрию, где был встречен с торжеством, и, благодаря стараниям «православных» (монофиситов), усердию Анастасия, стараниям Никиты между Афанасием и Анастасием состоялось соединение. Во всяком случае, события неоспоримо свидетельствуют, что константинопольское правительство для дела унии работало давно и систематично.

³¹⁷ - Bardenhewer издал извлечения из сочинения с именем Евлогия Περσῖνον; ρὶ τῆς ἀγίας τριάδος; καὶ περσῖνον; ρὶ τῆς θεοσῖνας; οἰκονομίας (Theologische Quartalschrift. 1896, 363–378), где ведется полемика против учения об одной воле и энергии во Христе. Но несмотря на уверенность издателя в его подлинности (358: Die Ächtheit – – steht ausser Zweifel), разделяемую и другими учеными, сочинение это, нужно думать, не принадлежит Евлогию и относится к более позднему времени. А. Б.

³¹⁸ - Ср. однако В. Райт, Краткий очерк истории сирийской литературы. Перевод с англ. К. А. Тураевой. Под редакцией и с дополнениями проф. П. К. Коковцова. СПб. 1902, 936 (228), где замечается, что Павел, вероятно игумен Кен-Нешрского монастыря, «неверно назван в рукописи епископом эдесским». Но гипотеза В. В. Болотова, что он был по крайней мере предназначен на эдесскую кафедру, по-видимому, возможна. А. Б.

³¹⁹ - О Кире ср. в этюдах В. В. Болотова, найденных в бумагах его и напечатанных под общим, не вполне точным, названием: «К истории императора Ираклия», в «Визант. Временнике» за 1907 г., т. XIV. 1 (1908) и отдельно, стр. 68–73 (= 1–6): «Кто был «аль-мукаукис»? Что значит слово «аль-мукаукис»?» («аль-мукаукис» – «великий копт» арабской легенды, сдавший арабам Египет по договору, есть Кир; название или дано арабами в насмешку и означает птицу al-mucaucas, или же есть арабская передача греческого прозвища «οἰκονομῆς»; περσῖνον; καὶ περσῖνον; καὶ ὠμῆνον; ρῖνον;», указывающего на пребывание Кира ранее на Кавказе), и стр. 98–106 (= 31–39) – об опале, постигшей потом Кира (+ 21 марта 642 г.) По вопросу о тождестве с Киrom «аль-мукаукиса», или «аль-мукаукаса», уже после смерти В. В. Болотова появилась статья А.

низложение не могло быть ранее конца 630 г., а собор, если он был уже в первый год Эзра, не мог состояться ранее начала 631 г. Но в *Narratio de rebus Armeniae* неизвестного автора, изданном Combefis (1648), время собора определяется, как 23-й год Ираклия, 4-й по смерти Хосроя. Так как 23-й год Ираклия (632 окт. 5 – 633 окт. 4) «очень хорошо может соответствовать 633 году, а не 632, как думает Ассемани», и у Стефана Орбеляна замечается, что собор был в 3-м году правления Эзра, то и нужно отнести его к 633 году (54). Эту дату можно встретить уже у А. Ter-Mikelian, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen (vom IV. bis zum XIII. Jahrhundert)*. Leipzig 1892, 61; но у него она появляется независимо от указанных оснований, вследствие лишь недоразумения. После аргументации Овсепяна, ее теперь и принимают обычно ученые. Ср. G. Krüger в *Hauck's REZ XIII* (), 40347. А. Pernice, *L'imperatore Eraclio*. Firenze 1905, 2254: «L'anno di questo concilio è stato saldamente fissato da Owsepian». Ю. Кулаковский, *История Византии*. III. Киев 1915, 131–2. – Нужно, однако, заметить (на это обращает внимание и Кулаковский), что сообщаемый в *Narratio* 23-й год Ираклия в действительности не совпадает с поставленным рядом с ним 4-м годом по смерти (+ 628 февр. 29) Хосроя II (631 февр. 28 (+1) – 632 февр. 28). Необходимо, очевидно, предположить ошибку или автора или переписчиков, в одной из цифр, $\kappa\upsilon'$ или δ' (в изданном Комбефизом тексте стоит «epsilon;v tersilon;ártω epsilon;tersilon;ι», но в предшествовавших его оригиналу рукописях могло быть и буквенное обозначение). Согласие дат, между прочим, достигалось бы, если бы предположить замену первоначального Α в последнем случае чрез Δ, и видеть здесь не Хосроя II, а Хосроя III (+ во второй половине 632 или первой 633 года); но нужно считать, по-видимому, почти несомненным, что здесь имеется в виду именно Хосрой II, а не эфемерный и малоизвестный Хосрой III. Если признать δ' происшедшим из epsilon;', то для собора получится время 632 окт. 5 – 633 февр. 28; если же исправить $\kappa\upsilon'$ в $\kappa\beta'$, то – 631 окт. 5 – 632 февр. 28. Не следует, однако, при этом упускать из виду, что остается неизвестным, как автор вел счет лет, не отождествлял ли годы в отношении к началу с византийскими (с 1 сентября) или даже армянскими (с 21 июня, – если он был армянин, писавший по-гречески). Во всяком случае, нельзя еще, по-видимому, считать вопрос решенным окончательно в пользу 633 г., и Овсепян без достаточных оснований совсем отвергает предложенный еще Ассеманием 632 г. (этот год принимает G. Williams в *Smith and Wace, Diction. of Christian Biography*, I 1877), 165, как отмечено это и у В. В. Болотова в *Виз. Врем.* XIV, 1, 89, отд. отт. 22). Первый год

Эзра мог начаться уже во второй половине 630 г., и указание Орбеляна, что собор был в 3-м году его правления, вполне приложимо и к последней половине 632 г. – Трудно объяснить умолчание о Каринском соборе у Себеоса, рассказывающего вместо того лишь о путешествии Эзра к императору для заключения унии в «Ассирию» (гл. 29). В. В. Болотов, отличая это путешествие его от поездки на Каринский собор, относит его ко времени после собора, бывшего, по нему, в 628–9 г., именно к лету 630 г., и мотивирует его необходимостью объясниться с императором «начистоту относительно унии» после письма к Ираклию Матусага сиунийского (98, отд. отт. 31). Но если собор был позже, то очевидно, это свидание Эзра с императором могло иметь целью привлечение прежде всего самого Эзра к унии, которая со временем должна была быть утверждена и на соборе. Так и понимают дело, напр., Pernice, 2254, и Кулаковский, 126. Что Ираклий обратил внимание на Эзра с самого начала, как только тот возведен был на кафедру, и вскоре же пригласил его к себе, это вполне естественно. Возможно, что и самое избрание Эзра произошло не без византийского влияния, хотя бы косвенного. – Соответственно сказанному, в лекциях В. В. Болотова сделаны при издании изменения: рассказ о соборе, как бывшем не ранее 632 г., поставлен далее, к начальному же моменту сношений Ираклия с Эзром отнесено сообщение Себеоса о поездке Эзра в Месопотамию и его личной унии с императором. А. Б.

³²¹ - Ср. В. В. Болотов, Лекции по истории древней церкви. I. СПб. 1907, 103–5. В настоящем случае в записях лекций (курс 18923 г.) вместо «в Александрии», или «в Египте», ошибочно стоит «в Армении». В бумагах В. В. Болотова по поводу даты в униональном акте, Mansi, XI, 563–4D: μηνὶ Παῦνι, ἰνδικτιῶνomicron;ς ς, в лат. переводе: mensis Maii die quarta, indictione sexta (874Ḙ mense Martio, indictione VI), делается сопоставление: «632Гd = 3 παῦνι = четверг 3 июня – среда; 633Δ с = 3 παῦνι = пятница 3 июня = четверг». Отсюда можно, очевидно, заключать, что «die quarta» он истолковывал в смысле среды (что вместо Maii нужно читать Junii, об этом замечает Hefele, Conciliengeschichte. Freiburg im Br. 1877, 138, имя которого тут же упомянуто В. В. Болотовым: «Hefele 1877»). Независимо от В. В. Болотова, к выводу о том, что уния в Александрии была в 632 г., пришел, на основании отождествления «die quarta» с средой и ввиду особенностей египетского индикта, С. А. Епифанович (письменное сообщение от 15 мая 1915 г.). У В. В. Болотова сверх того обращается внимание на слова папы Мартина в первом заседании Латеранского собора (a. d. 3. non. Oct. = 5. oct. 649, ind. 8),

Mansi, X, 872DE ὀμικρον;̄ μῆpsilon;̄ν γὰρ, τomicron;upsilon;τέστιν ὀμικρον;̄ Κύρομικρον;ς, προμικρον;̄ τomicron;ύτων εpsilon;̄τῶν δώδεσpsilon;κα (sic) καὶ ὀμικρον;̄κτῶ («ante hos decem et octo annos») μίαν εpsilon;̄πὶ Χριστomicron;upsilon;̄ κατ' αupsilon;̄τὴν τὴν Ἄλεpsilon;̄ξάνδρομικρον;upsilon;̄ πόλιν ὀμικρον;̄ρίσας εpsilon;̄νέργεpsilon;̄ιαν, τῆς τεpsilon;̄ θεpsilon;̄ότητomicron;ς αupsilon;̄τomicron;upsilon;̄ καὶ ἀνθρωπότητomicron;ς, ὀμικρον;̄μomicron;̄τρόπως τomicron;̄ς ἀκεpsilon;̄φάλομικρον;ς αἰεpsilon;̄τικomicron;̄ς εpsilon;̄ν σupsilon;̄ντάξεεpsilon;̄ι κεεpsilon;̄φαλαίων εpsilon;̄ννέα τomicron;̄ν ἀριθμomicron;̄ν εpsilon;̄π' ἄμβωνomicron;ς προμικρον;ς αupsilon;̄τomicron;upsilon;̄ς κηρupsilon;̄χθέντων σupsilon;̄ ἀναθεεpsilon;̄ματίσμῳ κατὰ τῶν μὴ ὀμικρον;upsilon;̄τῶ κατ' αupsilon;̄τomicron;̄ν φρομικρον;̄ύτων εpsilon;̄θέεπισεεpsilon;̄ν. При этом делаются следующие выкладки. «8 + 15 = 23 – (18 – 1) = ind. 6; 23 – (18 – 0) = ind. 5. 649.X.5 – 633.VI.3 = 16a 4m 2d; 649.X.5 – 632. VI.3 = 17a 4m 2d. Cf. 913: «πρὸ χρόνων εpsilon;̄πτὰ», (на том же заседании, о послании Сергия кипрского, которое написано) 916: «Μαίῳ κθ' ἰνδικτιῶνomicron;ς πρώτης». 8 ind. – (7 – 0) = ind. 1. 649 X.8 – 643.V.29 = 6a 4m 9d. Cf. a. d. 3. non. Oct.: 7. Oct. – (3 – 1) = 5 Oct. не окт. 7 – (3 – 0) = окт. 4». Ссылка на 913A, 916E (первое «cf.») должна, очевидно, разъяснить, каким способом ведет Мартин счет в 872DE, именно – без включения текущего года, хотя и не таков был обычай римлян в их счете дней месяца (второе «cf.»). А. Б.

³²² - J. Hergenröther, Handbuch der allgemeiner Kirchengeschichte. III. Freiburg im Br. 1880, 138–140. Ср. Ch. J. Hefele, Histoire des conciles. Trad. par. H. Leclerc q. III, 1. Paris 1909, 347–9. А. Б.

³²³ - A. Ruckgaber, Die Irrlehre des Honorius und das vaticanische Decret über die päpstliche Unfehlbarkeit. Stuttgart 1871. А. Б.

³²⁴ - Розовый цвет в лепестках розы есть не только ἰδιότης, но и εpsilon;̄νέργεεpsilon;̄ια этого растения, обуславливаемая его природою; розовый цвет в кубке хрусталя – его ἰδιότης, но не его εpsilon;̄νέργεεpsilon;̄ια с точки зрения рассматриваемого нами вопроса, так как этот цвет не дан в самой φύσις хрусталя.

³²⁵ - Ср. В. В. Болотов, К истории императора Ираклия в «Визант. Временнике», XIV, 1, 74 (отд. отт. 8): «от Ἡράκλεεpsilon;̄ιomicron;ς сирское уменьшительное должно быть именно Ηερακλῶνᾱ = Ἡρακλῶνᾱς общепринятая орфография «Herakleonas» не имеет под собою твердой почвы. – Император Константин (641–668 гг.) обычно называется уменьшительным Κώνστας, которое, конечно, тоже семейного происхождения». А. Б.

³²⁶ - В литографированных записях лекций (курс 18923 г.) стоит «в $\beta\epsilon\pi\sigma\iota\nu;\sigma\sigma\alpha\varsigma$ ». Имеется в виду местность, упоминаемая в описании суда над Максимом. Combefis в своем издании дает здесь $\epsilon\pi\sigma\iota\nu;\iota\varsigma$ $\beta\acute{\epsilon}\beta\beta\alpha\varsigma$ (Migne, s. gr. 90, 124C), в латинском переводе Анастасия Библиотекаря стоит in Bellas, в рукописях Моск. Синод. Библиотеки № 380 и 391 – $\epsilon\pi\sigma\iota\nu;\iota\varsigma$ $\beta\epsilon\pi\sigma\iota\nu;\mu\beta\alpha\varsigma$ (ср. Житие преп. Максима и служба ему. Перев. проф. М. Д. Муретова. Сергиев Посад 1915, 73), то же и в рукописях ватиканских, с которых сделан перевод Морина, помещенный у Барония (in Vembas). Но в грузинском рукописном переводе жития Максима, по русской передаче у прот. К. С. Кекелидзе (Сведения грузинских источников о препод. Максима Исповеднике, в «Трудах Киевской дух. Академии» 1912, ноябрь, 464, отд. оттиск, 51), читается: «когда ты сидел в Вессе», соответственно догадке В. В. Болотова. Прот. Кекелидзе видит здесь указание на палестинских Вессов и на пребывание Максима в Палестине (там же, сентябрь, 15–16). В бумагах В. В. Болотова приводится подпись в прошении Юстиниану константинопольских игуменов и палестинских и сирийских монахов, которое было читано на Константинопольском соборе 536 г. (Mansi, VIII, 987E): « $\text{Ἀνδρέας } \epsilon\pi\sigma\iota\nu;\lambda\acute{\epsilon}\omega$ $\Theta\epsilon\pi\sigma\iota\nu;\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu;\upsilon\pi\sigma\iota\nu;\tilde{\nu}$ $\pi\rho\epsilon\pi\sigma\iota\nu;\sigma\beta\acute{\upsilon}\tau\epsilon\pi\sigma\iota\nu;\rho\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu;\varsigma$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\eta\gamma\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu;\acute{\upsilon}\mu\epsilon\pi\sigma\iota\nu;\nu\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu;\varsigma$ $\mu\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu;\nu\eta\varsigma$ $\tau\acute{\omega}\nu$ $\beta\acute{\epsilon}\sigma\sigma\omega\nu$ (латинский перевод: monasterii Bessorum), $\upsilon\pi\sigma\iota\nu;\lambda\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu;\gamma\rho\acute{\alpha}\psi\alpha\varsigma$ $\epsilon\pi\sigma\iota\nu;\delta\epsilon\pi\sigma\iota\nu;\eta\theta\eta\nu$ », и обращает внимание на то, что этот Андрей находится в ряду именно константинопольских игуменов (№ 29, константинопольские = №№ 1–66; очевидно, он тождествен с Андреем, « $\pi\rho\epsilon\pi\sigma\iota\nu;\alpha\beta\acute{\upsilon}\tau\epsilon\pi\sigma\iota\nu;\rho\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu;\varsigma$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\eta\gamma\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu;\acute{\upsilon}\mu\epsilon\pi\sigma\iota\nu;\nu\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu;\varsigma$ $\mu\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu;\nu\eta\varsigma$ $\tau\eta\varsigma$ $\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha\varsigma$ $\Theta\epsilon\pi\sigma\iota\nu;\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu;\tau\omicron\kappa\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu;\upsilon\pi\sigma\iota\nu;$ », в прошении Мине, 1010E, № 32 в ряду константинопольских = №№ 1–68). При этом замечается: «Более чем возможно (ибо $\beta\epsilon\pi\sigma\iota\nu;\sigma\sigma\acute{\omega}\nu$, не $\beta\acute{\epsilon}\sigma\sigma\omega\nu$), что правильный перевод = Bessarum. Cf. $\Sigma\acute{\epsilon}\rho\gamma\iota\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu;\varsigma$ $\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu;$ $\epsilon\pi\sigma\iota\nu;\upsilon\pi\sigma\iota\nu;\kappa\rho\alpha\tau\acute{\alpha}\varsigma$ (слова его во время суда над Максимом) $\lambda\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu;\lambda\lambda\acute{\alpha}\kappa\iota\varsigma$ $\eta\lambda\theta\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu;\nu$ $\epsilon\pi\sigma\iota\nu;\iota\varsigma$ $\tau\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu;$ $\kappa\acute{\epsilon}\lambda\lambda\iota\acute{\omicron}\nu$ $\sigma\omicron\mu\iota\kappa\rho\nu;\upsilon\pi\sigma\iota\nu;$ $\epsilon\pi\sigma\iota\nu;\iota\varsigma$ $\beta\acute{\epsilon}\beta\beta\alpha\varsigma$. Этот – $\beta\epsilon\pi\sigma\iota\nu;\sigma\sigma\acute{\omega}\nu$ – монастырь константинопольский». У Mansi, VIII, 987E, однако, читается « $\beta\acute{\epsilon}\sigma\sigma\omega\nu$ », и « $\beta\epsilon\pi\sigma\iota\nu;\sigma\sigma\acute{\omega}\nu$ » у В. В. Болотова, по-видимому, основывается на недосмотре. Но монастырь этот во всяком случае находился в Константинополе. Ср. Marin, Les moines de Constantinople depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius (330–898). Paris 1897, 24. А. Б.

³²⁷ - В лекциях В. В. Болотова здесь стоит: «вместе с двумя своими учениками Анастасиями». На неверность этого сообщения, которое можно

встречать едва ли не у всех новых авторов, говорящих о Максиме, и которое с определенностью высказано в синаксарном повествовании о Максиме и в житии его (Migne, s. gr. 90, 209C; 851); Муретов, 47), обратил внимание J. Stiglmayr, Der heilige Maximus «mit seinen beiden Schülern», в «Der Katholik», В. XXXVIII, 1908, № 7, 39–45. Анастасий апокрисиарий был сослан в Трапезунт еще в 648 г. (не в 646, как полагает Штигльмайр, 43, 45), потом был переведен в Месимврию, и наконец, уже в 662 г. вместе с Максимом и Анастасием монахом сослан в Лазику. Нужно, между прочим, заметить, что вопрос Максиму на суде (Migne, s. gr. 90, 128C): Πόσος χρόνος ἔμειπεν ἐν τῇ ἐρημίᾳ; и ответ его: Τριάκοντα ἔτη, относятся, очевидно, к продолжительности нахождения Анастасия при Максиме в качестве ученика его (ср. у Муретова, 80), а не к возрасту Анастасия, как понял это Штигльмайр (40). Из этого сообщения можно делать вывод, что к 619 г. Максим был уже монахом. А. Б.

³²⁸ - Название «Погонат» усваивается Константину у Кедрина и Зонары. Но Константин Порфирородный прилагает его к Константу (= Константину), отцу Константина. Отсюда предполагают, что на последнего это название перенесено по недоразумению, и в приведенном в тексте объяснения (у Зонары) видят лишь позднейший вымысел. Ср. Ю. Кулаковский, История Византии. III, Киев 1915, 351–2. А. Б.

³²⁹ - Quaternio или τετραδίου – это технический термин, означавший величину той или другой рукописи или книги. 4 продолговатых листа, согнутых в одну стопку, и образовывали собою τετραδίου (отсюда русское слово «тетрадь»), что равнялось восьми листикам или 16 страницам. Если же брали не 4, а 5 листов, и их таким же образом слагали, то стопка, полученная из этого, носила уже другой термин – πεντάδιου = 10 листикам, или 20 страницам.

³³⁰ - Тирада: Ἰησοῦν Χριστὸν μόνως ἄπαντες ἐκδιδάσκοντες, дополнена: «I. X. τὸ ἀληθινὸ Θεὸν ἡμῶν, τῆς ἁγίας καὶ ὑπερσπουδαίας τριᾶδος». Тирада: ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς Θεοτόκου; κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, дополнена: «ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς κυρίου καὶ κατὰ ἀλήθειαν Θεοτόκου; κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα».

³³¹ - Для дальнейших рассуждений о секте маронитов и её возникновении нужно обратить внимание на некоторые географические данные. – Монастырь Марона – Dayr (μomicron;vḥ) Marôn – лежит под φ+34° 19' 3, λ+36° 21'; Kanobîn (= komicron;ivóβomicron;v) – φ+34° 14' 3, λ+35° 54' 4. Города: al-Batroûn (= Bótrupsilon;ς) φ+34° 16' 4, λ+35° 40'; Homs (= Хомс, ῥΕμισσα) φ+34° 42' 8. λ+36° 41' 7; Hamâh (= Хама, Ἐλιφάvepsilon;ια) φ+35° 7' 4, λ+36° 41'; a Kala'at-el-Medîk (Ἄλαμepsilon;ια) φ+35° 25' 4, λ+36° 1'. Через φ+ обозначается северная широта, чрез λ+ восточная долгота (от Гринвича).

³³² - K. Schwarzlose, *Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit*. Gotha 1890. А. Б.

³³³ - K. Schenk, *Kaiser Leons III Walten im Innern*, в *Byzant. Zeitschrift*, V (1896), 296–298, высказывает мнение о сирийском происхождении Льва. Но как замечает Ю. Кулаковский, *История Византии*. III. Киев 1915, 3192, нет необходимости в данном случае отступать от сообщения Феофана. А. Б.

³³⁴ - Примечание: Н. К. Успенский (*Очерки по истории Византии*. Ч. I. М. 1917, 209–265) объясняет происхождение иконоборчества в частности из столкновения императорского византийского правительства с «монастырским феодализмом». Ожидается посмертное издание специального труда автора (+ 1917), посвященного истории иконоборчества: *Очерки по истории иконоборчества в Византийской империи*. Т. I.

³³⁵ - В посланиях папы Григория к императору Льву (не принадлежащих, нужно думать, Григорию и составленных в Византии, но, тем не менее, имеющих до известной степени значение исторического источника) встречаются следующие замечательные выражения: «epsilon;ḡραψας, ἵνα omicron;ikomicron;upsilon;μepsilon;vikḥ σύνomicron;domicron;ς γένηται (для разрешения вопроса об иконах) καὶ ἡμῖν ἀπromaticron;σromaticron;romaticron;v (= inutilis) epsilon;ῥάνη λεepsilon;ρι tomicron;úromaticron;upsilon;, σupsilon; epsilon;ἴ omicron;ḍίωκτης τῶν epsilon;ἰκόνων – παupsilon;σromaticron;v καὶ ἡσύχασromaticron;v (καὶ omicron;ḱόσromaticron;ς epsilon;ἰρήνεepsilon;ύσει) καὶ σupsilon;νóromaticron;upsilon; χρεpsilon;ία omicron;upsilon;ḱ epsilon;ἴστι. γράψromaticron;v παντὶ καὶ πανταχromaticron;upsilon;ḗ epsilon;ἰς τὴν omicron;ἰkomicron;upsilon;μένην, omicron;upsilon;ς epsilon;ἴσκανδάλισας, omicron;ἴτι Γepsilon;ρμανromaticron;ς omicron;ἴ πατριάρχης Κωνσταντιromaticron;upsilon;πόλεpsilon;ως ἡμαρτεpsilon;v epsilon;ἰς τὰς'

клавдиопольская епископия не подведена патриарху константинопольскому.

³³⁸ - K. Schwarzlose, *Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit*. Gotha 1890, 113–122. Неподлинность посланий доказывал еще ранее L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*. I. Paris 1886, 413–414, и затем, одновременно с Шварцлозе, L. Guérard, *Les lettres de Gregoire II à Léon l'Isaurien*, в *Melanges L'archéologie et d'histoire X*, 1890, 44–60. Ср. H. Leclercq, примечание в его переводе Ch. I. Hefele, *Histoire des conciles*. T. III, 2. Paris 1910. 659–664. А. Б.

³³⁹ - По вопросу об отнесении некоторыми западными учеными (Bury, Hubert иконоборческого собора при Константине Копрониме к 753 г. и по вопросу вообще о летосчислении в хронике Феофана для данного периода ср. Б. М. Мелиоранский, Георгий Кипрянин и Иоанн Иерусалимлянин, два малоизвестных борца за православие в VIII веке. СПб. 1901, 103–122, и И. Андреев, Герман и Тарасий, патриархи константинопольские. Сергиев-Посад 1907, 195–238. А. Б.

³⁴⁰ - Что касается действий Иоанна Дамаскина, то (A. F. Gfrörer *Geschichte der christlichen Kirche*. III, 2. Stuttgart 1844, 131, высказал мнение, что выступление его на защиту иконопочитания против византийского правительства могло служить на пользу арабского владычества, хотя это и не дает еще права усвоить ему «дурные намерения»). Иоанну Дамаскину собор 754 года приписывает эпитет «наветника царствия». Показать истинные причины такого названия довольно затруднительно. Можно полагать, что с византийской точки зрения могло казаться подозрительным то, что Иоанн занимал высокое государственное положение, – могло представляться, что он заслужил последнее какими-нибудь указаниями во вред византийской империи. Но, может быть, этот эпитет надо объяснить в связи с названием Дамаскина «Мансур» (= злоименный). С византийской точки зрения скверно уже было то, что человек носил арабское имя и пользовался почестями при чужестранном дворе. Другие пытаются объяснить это иначе, именно – предполагают, что «Мансур» – описка, первоначальное же имя было «Манзигр» или «Мамзер». Иконоборцы хотели сказать, что Иоанн Дамаскин был «мамзер» (незаконнорожденный). Но имя это происходит от арабского глагола «масара» (помог) и в более узком смысле указывает на содействие при победе, военную помощь. Отсюда имя «мансур» будет означать 1) «вспомоществуемый», 2) «победоносный», и в таком смысле уже не содержит в себе ничего поносительного. У патриарха Евтихия,

между прочим, сохранилась запись о том, что при завоевании Дамаска арабам оказал помощь некий «Мансур». Можно думать, что Иоанн Дамаскин был внуком этого «Мансура» и потому пользовался почетом. Но у византийцев имя «Мансур», произносилось с укоризною. Возможно, что это-то обстоятельство и разумел собор 754 года.

³⁴¹ - Б. М. Мелиоранский, 72–4, находит возможным отождествлять этого Георгия с старцем Георгием, выступающим в качестве защитника иконопочитания в полемическом памятнике против иконоборчества «Nomicron;upsilon;epsilon;σία γέροmicron;vtoomicron;ς πεpsilon;ρι τῶν ἁγίων epsilon;ικόνων». Но вполне твердых оснований для этого отождествления нет. Возможно, напр., и то, что под Георгием, анафематствованным иконоборческим собором 754 г., скрывается подвизавшийся на Олимпе и пострадавший при Льве Исавре обличитель иконоборчества Георгий omicron; Λιμναίωτης, о котором рассказывается в синаксарном сказании, Acta Sanctorum, Augusti. 24, IV, p. 842. = Lambecius – Kollarius Comment. de bibliotheca Vindobon. VIII, 451. Сокращенный текст в Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae. Ed. H. Delehaye. Bruxellis 1902, с. 922 («Λupsilon;μναίωτης»). Ср. Церк. Вестник, 1901, № 26, 803. А. Б.

³⁴² - omicron;τι (α) ὡςπεpsilon;ρ omicron;εpsilon;ξ ἡμῶν ἀνepsilon;λάβεepsilon;toomicron;, upsilon;λη μόνη epsilon;στίv ἀνθρωπίνης (omicron;upsilon;σίας κατ' πάντα tepsilon;λεpsilon;ίας μὴ χαρακτηepsilon;ριζomicron;ύσης ιδιοomicron;σύσταtoomicron;v πρόσωποmicron;v, ἵνα μὴ проmicron;σθήκη проmicron;σώποmicron;upsilon;ἄ epsilon;v τῇ θεepsilon;ότητι παρεpsilon;μπέση· omicron;upsilon;τω καὶ τὴν epsilon;ικόνα, upsilon;λην epsilon;ξαίεepsilon;toomicron;v, ἡγοomicron;upsilon;v ἄρtoomicron;upsilon; omicron;upsilon;σίαν проmicron;σέταξεepsilon;v проmicron;σφέρεpsilon;σθαι, μὴ σχηματίζomicron;upsilon;σαν ἀνθρώποmicron;upsilon; μοmicron;ρφήν, ἵνα μὴ epsilon;ιδωλοomicron;λατρεpsilon;ία παρεpsilon;ισαχθῆ· (β) ὡςπεpsilon;ρ omicron;upsilon;v toomicron; κατά strongφύσιν/strong toomicron;upsilon; Χρισtoomicron;upsilon;σῶμα ἁγιοomicron;v, ὡς θεepsilon;ωθέν omicron;upsilon;τως δηλοomicron;v καὶ τό θέεepsilon;ι, ἡtoomicron;ι ἢ epsilon;ικὼν αupsilon;τοomicron;upsilon;ἁγία, ὡς διὰ τιvoomicron;ς ἁγιασμοomicron;upsilon;χάριτι θεepsilon;omicron;upsilon;μένη. (βα) omicron;πως καθάπεpsilon;ρ τὴν σάρκα, ἣν ἀνέλαβεepsilon;, τῷ omicron;ikepsilon;ίω κατὰ φύσιν ἁγιασμῷ epsilon;ξ αupsilon;τῆς epsilon;νῶςεepsilon;ως epsilon;θέωσεepsilon;v, omicron;μοomicron;ίως καὶ toomicron;v τῆς epsilon;upsilon;χαριστίας ἄρtoomicron;v, ὡς

ἀψepsilon;upsilon; δὴ epsilon;ἰκόνα τῆς φupsilon;σικῆς σαρκomicron;ς διὰ τῆς
 tomicron;upsilon; ἁγίomicron;upsilon; Πνεupsilon;ύμαtoomicron;ς
 epsilon;πιφοmicron;ιτήσεupsilon;ως ἁγιαζόμεupsilon;vomicon;v,
 θεupsilon;ῖomicron;v σῶμα epsilon;upsilon;δόκησεupsilon; γίνεupsilon;σθα,
 μεupsilon;σιτεupsilon;ύomicron;vτοmicron;ς tomicron;upsilon;ῖ epsilon;ῖ
 μεupsilon;τεupsilon;νέξεupsilon;ι epsilon;κ tomicron;upsilon;ῖ
 κοmicron;ivomicron;upsilon;ῖ προmicron;ς tomicron; ἁγίomicron;v τὴν
 ἀναφοmicron;ρὰν ποmicron;ιοmicron;upsilon;μένomicron;upsilon;
 ἰepsilon;ρepsilon;ῖως. (B) λοmicron;ιποmicron;v ἢ κατὰ φύσιν
 epsilon;ῖμψupsilon;χοmicron;ς καὶ vomicon;epsilon;ρὰ σὰρξ tomicron;upsilon;ῖ
 Κυupsilon;ρίomicron;upsilon; epsilon;ῖχρίσθη Πνεupsilon;ύματι ἁγίῳ τὴν
 θεupsilon;ότητα ὡσαύτως· καὶ – omicron;ῖ θεupsilon;ῖomicron;ς ἄρτοmicron;ς
 epsilon;ῖπληρώθη Πνεupsilon;ύμαtoomicron;ς ἁγίomicron;upsilon; σύν τῷ
 ποmicron;τηρίῳ tomicron;upsilon;ῖ – αἷμαtoomicron;ς. [Mansi XIII, 264 ABC].

³⁴³ - Epsilon;upsilon;φρανθήτωσαν καὶ ἀγαλλιάσθωσαν καὶ
 παρρησιαζέσθωσαν omicron;ῖ τὴν ἀληθῆ tomicron;upsilon;ῖ
 Χριστοmicron;upsilon;ῖ omicron;ῖἰκόνα epsilon;ῖλιαρινεupsilon;στάτη ψupsilon;χῆ
 ποmicron;ιοmicron;upsilon;ῖντεupsilon;ς καὶ
 ποmicron;θοmicron;upsilon;ῖντεupsilon;ς καὶ σεupsilon;βόμεupsilon;vomicon;ι.
 Mansi XIII, 261.

³⁴⁴ - Ответ на это анонима: omicron;ῖ χριστιανοmicron;ῖ epsilon;ῖνα
 tomicron;ῖν Ἐμμανοmicron;upsilon;ῖ ἠλ γινώσκοmicron;vτεupsilon;ς
 Χριστοmicron;v κύριοmicron;v, αupsilon;ῖτόν ἀναζωγραφοmicron;upsilon;ῖσι,
 καθοmicron;ῖ omicron;ῖ Λόγοmicron;ς σὰρξ
 epsilon;ῖγεupsilon;νεupsilon;toomicron;· – ὡσεupsilon;ρ' γὰρ τις ἄνθρωποmicron;v
 ἀναζωγραφοῶν, omicron;upsilon;ῖκ ἄψupsilon;χοmicron;v ποmicron;τεupsilon;ῖ
 tomicron;v ἄνθρωποmicron;v, ἀλλ' epsilon;ῖκεupsilon;ῖvomicon;ς
 epsilon;ῖψupsilon;χωμένomicron;ς μένεupsilon;ι, καὶ ἡ epsilon;ῖκὼν
 αupsilon;ῖtoomicron;upsilon;ῖ λέγεupsilon;ται παρὰ tomicron;ῖ
 epsilon;ῖomicron;κέναι· omicron;upsilon;ῖτως καὶ τὴν epsilon;ῖκόνα
 tomicron;upsilon;ῖ κυupsilon;ρίomicron;upsilon;
 ποmicron;ιοmicron;upsilon;ῖντεupsilon;ς, τεupsilon;θεupsilon;ωμένην τὴν σάρκα
 tomicron;upsilon;ῖ κυupsilon;ρίomicron;upsilon;
 omicron;ῖμοmicron;λοmicron;γοmicron;upsilon;ῖμεupsilon;v. καὶ τὴν
 epsilon;ῖκόνα omicron;upsilon;ῖδεupsilon;ῖν epsilon;ῖτεupsilon;ροmicron;v
 ἴσεupsilon;v ἢ epsilon;ῖκόνα, δηλοmicron;upsilon;ῖσαν τὴν tomicron;upsilon;ῖ
 πρωτοmicron;τύποmicron;upsilon; μίμησίν. epsilon;ῖνθεupsilon;v καὶ tomicron;ῖ
 omicron;ῖvomicon;μα αupsilon;ῖtoomicron;ῖ κεupsilon;κλήρωται καὶ κατ'

спасительный крест спасается род человеческий, а стены храма по ту и другую его стороны рукою искусного живописца наполнить изображениями св. истории ветхого и нового завета» (τομικρον; epsilon;ν τῶ ιepsilon;ρατepsilon;ιω μεpsilon;ν κατὰ ἀνατομικρον;λὰς τομικρον;upsilon;~ θepsilon;ιomicron;τάτομικρον;upsilon; τepsilon;ιμενomicron;upsilon;ς epsilon;να καὶ μόνomicron;ν τυpsilon;πῶσαι σταupsilon;ρόν δι' epsilon;νomicron;ς γὰρ σωτηριώδομικρον;upsilon;ς σταupsilon;ρομικρον;upsilon;~ τομικρον; τῶν ἀνθρώπων διασώζεepsilon;ιται γένομικρον;ς. – ἰστομικρον;ριῶν δεpsilon; παλαιᾶς καὶ νέας διάθήκης πληρῶσαι epsilon;νθepsilon;ιomicron;ν καὶ epsilon;νθepsilon;ιomicron;ν χepsilon;ι καλλίστομικρον;upsilon; ζωγράφomicron;upsilon; τομικρον;ν ναomicron;ν τῶν ἁγίων). Бывшие участники копронимовского собора говорили потом на VII вселенском соборе: «Если бы мы слышали, как отец говорит: «здесь и там наживописуй в храме картины ветхого и нового заветов», то мы не были бы до такой степени одурачены, чтобы поверить; ведь они вместо «изобрази здесь и там» подставили «выбели», что сильно и обмануло нас» (epsilon;ι ἡκομικρον;ύσαμεpsilon;ν τότepsilon;, omicron;πεpsilon;ρ λέγεepsilon;ι omicron;πατήρ, omicron;τι «epsilon;νθepsilon;ιomicron;ν καὶ epsilon;νθepsilon;ιomicron;ν ζωγράφomicron;ν τομικρον;ν omicron;ἱκομικρον;ν παλαιᾶς καὶ νέας epsilon;ξηγήσειν», omicron;upsilon;κ ἂν ματαωθέντepsilon;ς epsilon;πιστepsilon;ύσαμεpsilon;ν epsilon;κεpsilon;ινομικρον;ι γὰρ ἀντί τομικρον;upsilon;~ «epsilon;νθepsilon;ιomicron;ν καὶ epsilon;νθepsilon;ιomicron;ν ἰστόρησειν», τομικρον; «λεpsilon;ύκανomicron;ν» τepsilon;θεpsilon;ικασιν· omicron;πεpsilon;ρ ἡμᾶς ἰσχυpsilon;ρῶς epsilon;πλάνησειν;).

³⁴⁹ - В omicron;ρομικρον;ς'е приведены не все места, на которые иконоборцы ссылались на соборе; так опущено (мнимое) свидетельство св. Нила и (действительное) свидетельство epsilon;κ τῶν ψepsilon;upsilon;δεpsilon;πιγράφων Πεpsilon;ριόδων τῶν ἁγίων ἀπομικρον;στόλων.

³⁵⁰ - На какую жестокость способен был Константин, видно из того, что он, казнив патрикия Вактангия, сторонника Артавасда, «через 30 лет приказал его жене отправиться epsilon;ν τῇ μομικρον;νῆ τῆς Χώρας, вырыть его кости, перенести в собственной одежде и в так называемые Пелагиевы гробы повергнуть вместе с казненными преступниками» (ἀνασκάψαι αupsilon;τομικρον;upsilon;~ τὰ omicron;στᾶ καὶ epsilon;ν τῶ ἰδίῳ παλλίῳ βαστάσαι καὶ epsilon;ις τὰ λεpsilon;γόμεpsilon;να Πεpsilon;λαγίomicron;upsilon; μνήματα μεpsilon;τὰ τῶν βιομικρον;θανάτων

ρίψα) (Theoph. 6255). Известия об организованных кутежах Константина (на которых присутствовал с титулом «τῆς χαρᾶς παλᾶς» один монах, снявший с себя монашество) также характеризуют вульгарную натуру этого императора. Поэтому и приписываемые ему несторианские выходки – аргументация кошельком – не невероятны в общей обстановке этих «μυρσιον;σαραῖ προμικρον;πομικρον;μλαῖ». Рассказывают, что он, для доказательства несостоятельности почитания пресв. Богородицы, Самой по себе, вынул кошелек, наполненный золотом, и спросил: дорого ли он стоит? Ему ответили, что дорого. Тогда император высыпал золото и, показывая пустой кошелек, повторил вопрос. Ответ был, что теперь кошелек ничего не стоит. Император пояснил, что как кошелек ценен лишь по содержимому им золоту, так и Богородица ничего не значит без Христа (Cedren).

³⁵¹ - Названия, показывающие, что вражда к просвещению не только не входила в программу иконоборцев, но они даже рисовались своей ролью Kulturträger'ов и третировали как обскурантов – своих противников. Патриарх Константин по низложению тоже получил прозвище «Σκομικρον;τιομικρον;ψις». Георгий во время кощунственного расстрижения говорил: «σήμυρσιον;ρομικρον;ν, δέσπομικρον;τα, – тоμικρον; φῶς ερσιον;νδέδυρσιον;μα».

³⁵² - По Vita Stephani, эти требования содержались в «καθομικρον;λικομικρον;ς ομικρον;ρκομικρον;ς».

³⁵³ - Ср. В. Г. Васильевский, Житие Стефана Нового, в Журн. Мин. Нар. Просвещения, ч. 191, 1877, июнь, отд. II, 308 (= Труды В. Г. Васильевского, II, 2. СПб. 1912, 325–6). Ср. Хр. Чтение, 1887, I, 677 (Культурная роль Византии вообще и в южной Италии в частности. Из книги F. Lenormant'a La Grand-Grèce. 2 éd. Paris 1881. Перев. Л. Н. Денисова. По Ἰταλομικρον;ερσιον;λληνιχά, υρσιον;πομικρον; Σ. Ζαμπερσιον;λιομικρον;υρσιον;. Ερσιον;ν Ἀθήναις 1864).

³⁵⁴ - ὡς πομικρον;λλομικρον;υρσιον;ς εрсион;ξαπατᾶ διδάσκων δόξης τῆς παρομικρον;ύσης καταφρομικρον;νερσιон;ν, ομικρον;ῖκων τερσιон; καὶ συρσιон;γγερσιон;νερσιон;ίας υрсион;πεрсион;ρομικρον;ρᾶν καὶ τὰς βασιлерсион;ιομικρον;υрсион;ς αυрсион;λὰς ἀπομικρον;στρерсион;φерсион;σθαὶ καὶ προμικρον;ς тоμικрон;ν μομικρον;νήρη βιομικρον;ν мерсион;ταρрурсион;θμιζерсион;σθαὶ (Niceph. ed. de Boor, 72).

³⁵⁵ - Κωνσταντῖνομικρον;ς ομικρον; διώκτης Ἀνδρерсион;αν (corr. ex Vita Steph.: Перрсион;τρομικρον;ν), тоμικрон;ν ἀομικρον;ίδιμομικρον;ν

μοmicron;ναχοmicron;ν, τοmicron;ν λεpsilon;γοmicron;μepsilon;νοmicron;ν
Καλupsilon;βίτην, epsilon;ν Βλαχεpsilon;ρνας διὰ μαστίγων (=
βοmicron;upsilon;vepsilon;upsilon;ροmicron;ις) epsilon;ν τῷ ἵπτικῷ
τοmicron;upsilon;~ ἀγίοmicron;upsilon; Μάμαντοmicron;ς
ἀπεpsilon;κτεpsilon;ινεpsilon;ν epsilon;λεpsilon;γχοmicron;ντα
αupsilon;τόmicron;upsilon;~ τὴν ἀσεpsilon;βεpsilon;ιαν καὶ
Οmicron;upsilon;ἀλεpsilon;ντα νεpsilon;οmicron;ν καὶ
Ύomicron;upsilon;λιανοmicron;ν ἄποmicron;καλοmicron;upsilon;ντα
αupsilon;τόmicron;ν (Theoph. a. 6253).

³⁵⁶ - τῇ καὶ τοmicron;upsilon;~
αupsilon;γοmicron;upsilon;στοmicron;upsilon; μηνοmicron;ς τῆς αupsilon;τῆς
δ' ἰνδικτιῶνοmicron;ς (= 766 Γ.) epsilon;στηλίτεpsilon;upsilon;σεpsilon; καὶ
ἡτίμασεpsilon; τοmicron; σχῆμα τῶν μοmicron;ναχῶν epsilon;πι
τοmicron;upsilon;~ ἵπτοmicron;δροmicron;μίοmicron;upsilon;
παρακεpsilon;λεpsilon;upsilon;σάμεpsilon;νοmicron;ς epsilon;να
epsilon;καστοmicron;ν ἀββᾶν κρατεpsilon;ἴν γupsilon;ναῖκα τῇ χεpsilon;ρι (=
Niceph. γupsilon;ναῖκα μοmicron;νάστριαν παρὰ χεpsilon;ῖρα
φεpsilon;ρεpsilon;ι) καὶ οmicron;upsilon;τῷ παρεpsilon;λθεpsilon;ἴν
αupsilon;τόmicron;upsilon;ς τοmicron; ἵπτοmicron;δροmicron;μίοmicron;ν
epsilon;μπτυpsilon;οmicron;μεpsilon;νοmicron;upsilon;ς καὶ
upsilon;βριζοmicron;μεpsilon;νοmicron;upsilon;ς upsilon;ποmicron;
παντοmicron;ς τοmicron;upsilon;~ λαοmicron;upsilon;~ (Theoph. α. 6257).

³⁵⁷ - μιμησάμεpsilon;νοmicron;ς οmicron; Λαχανοmicron;δράκων
τοmicron;ν διδάσκαλοmicron;ν αupsilon;τόmicron;upsilon;~ πάντα
μοmicron;ναχοmicron;ν καὶ μοmicron;νάστριαν τοmicron;upsilon;ς
upsilon;ποmicron; τοmicron; θεpsilon;μα τῶν Θρακησίων οmicron;ντας
συpsilon;νῆξεpsilon;ν epsilon;ις Epsilon;φεpsilon;σοmicron;ν καὶ
epsilon;ξαγαγῶν αupsilon;τόmicron;upsilon;ς epsilon;ις πεpsilon;δίοmicron;ν
λεpsilon;γοmicron;μεpsilon;νοmicron;ν Τζοmicron;upsilon;κανιστήριν
epsilon;φη προmicron;ς αupsilon;τόmicron;upsilon;ς, οmicron;τι «οmicron;
μεpsilon;ν βοmicron;upsilon;λοmicron;μεpsilon;νοmicron;ς τῷ βασιλεpsilon;ἴ
πεpsilon;ιθαρχεpsilon;ἴν καὶ ἡμῖν, epsilon;νδυεpsilon;σάσθω στοmicron;λῆν
λεpsilon;upsilon;κῆν καὶ λαβεpsilon;τῷ γupsilon;ναῖκα τῇ ὥρα ταupsilon;τῇ,
οmicron;ί δεpsilon; τοmicron;upsilon;~τοmicron; μὴ
ποmicron;ιοmicron;upsilon;~ντεpsilon;ς,
τυpsilon;θλοmicron;upsilon;μεpsilon;νοmicron;ι epsilon;ις
Κupsilon;προmicron;ν epsilon;ξοmicron;ρισθήσοmicron;νται». καὶ ἅμα τῷ
λοmicron;γω τοmicron; epsilon;ργοmicron;ν epsilon;τεpsilon;λεpsilon;σθη, καὶ

πομικρον;λλομικρον;ι μάρτυς;ρεψιλον;ς εψιλον;ν εψιλον;κεψιλον;ίνη τη
ήμψιλον;ρα άνεψιλον;δεψιλον;ίχθησαν, πομικρον;λλομικρον;ι δεψιλον; και
λεψιλον;υπομικρον;τακτήσαντεψιλον;ς άπώλομικρον;ντομικρον;;
ομικρον;υψιλον;ς και ώκεψιλον;ιομικρον;υψιλον;τομικρον; ομικρον; Δράκων
(Theopl. a. 6262).

³⁵⁸ - μομικρον;ναστήρια δεψιλον; – ομικρον;ϊκομικρον;υψιλον;ς
κομικρον;ινομικρον;υψιλον;ς (= казармы) καθίστα τῶν
ομικρον;μομικρον;φομικρον;νων αυψιλον;τῶ στρατιωτῶν. τήν
γομικρον;υψιλον;ν Δαλμάτομικρον;υψιλον;, πρώτιστομικρον;ν
ομικρον;υψιλον;σαν εψιλον;ν τομικρον;ις κομικρον;ινομικρον;βίομικρον;ις
τομικρον;υψιλον; Bυψιλον;ζαντίομικρον;υψιλον; στρατιώταις εψιλον;ις
κατομικρον;ικίαν δεψιλον;δωκεψιλον;ν, τὰ Καλλιστράτομικρον;υψιλον;
τεψιλον; λεψιλον;γομικρον;μψιλον;να και τήν Δίομικρον;υψιλον;
μομικρον;νήν και τὰ Μαξιμίνομικρον;υψιλον; άλλομικρον;υψιλον;ς τεψιλον;
μομικρον;ναστῶν ιεψιλον;ρομικρον;υψιλον;ς ομικρον;ϊκομικρον;υψιλον;ς και
παρθεψιλον;νῶνας εψιλον;κ βαθρων κατεψιλον;λυψιλον;σεψιλον;ν.
τομικρον;υψιλον;ς δεψιλον; μομικρον;ναχικομικρον;ν βίομικρον;ν
άναλαβεψιλον;σθαι εψιλον;πίτηδεψιλον;υψιλον;σαντας εψιλον;κ τῶν
εψιλον;πισήμων εψιλον;ν στρατεψιλον;ία η̄ εψιλον;ν τεψιλον;λεψιλον;ι, και
μάλιστα τομικρον;υψιλον;ς εψιλον;γγίζομικρον;ντας αυψιλον;τῶ – θανάτω
καθυψιλον;πεψιλον;βαλεψιλον;ν (Theoph. a. 6259).

³⁵⁹ - μεψιλον;θ' ομικρον;ν και Κωνσταντῖνομικρον;ν τομικρον;ν
ψεψιλον;υψιλον;δώνυψιλον;μομικρον;ν πατριάρχην εψιλον;πι
άμβῶνομικρον;ς άνεψιλον;λθεψιλον;ν και υψιλον;ψῶσαι τὰ τίμια και
ζομικρον;πομικρον;ιά ξυψιλον;λα και ομικρον;μομικρον;σαι
πεψιλον;πομικρον;ίηκεψιλον;ν, ως ομικρον;υψιλον;κ εψιλον;στι τομικρον;ν
προμικρον;σκυψιλον;νομικρον;υψιλον;ντων τὰς εψιλον;ικομικρον;νας
(Theoph. a. 6257).

³⁶⁰ - τομικρον;υψιλον;τομικρον;ν παραυψιλον;τὰ στεψιλον;φανίτην άντι
μομικρον;ναχομικρον;υψιλον; εψιλον;πεψιλον;ισεψιλον;
γεψιλον;νεψιλον;σθαι και κρεψιλον;ῶν μεψιλον;ταλαμβάνεψιλον;ν και
κιδαρωδῶν άνεψιλον;χεψιλον;σθαι εψιλον;ν τη βασιλικῇ τραπεψιλον;ζη.

³⁶¹ - ήκομικρον;υψιλον;σαμεψιλον;ν τομικρον;υψιλον;
πατριάρχομικρον;υψιλον; λαλομικρον;υψιλον;ντομικρον;ς μεψιλον;τὰ
τομικρον;υψιλον; Πομικρον;δομικρον;παγομικρον;υψιλον;ρομικρον;υψιλον;
κατά τομικρον;υψιλον; βασιλεψιλον;ως.

³⁶² - και εψιλον;δεψιλον;ιρεψιλον;ν αυψιλον;τομικρον;ν ομικρον;
τυψιλον;ραννομικρον;ς Κωνσταντῖνομικρον;ς, ως μη ισχυψιλον;εψιλον;ν

αυψιλον;τομικρον;ν βαδίξερσιλον;ιυ.
ερσιλον;κερσιλον;λερσιλον;υψιλον;σερσιλον; δερσιλον; αυψιλον;τομικρον;ν
ερσιλον;ις φομικρον;ρερσιλον;ϊτομικρον;ν βασταχθῆναι καὶ
ἀπερσιλον;λθομικρον;ντα καθίσαι ερσιλον;ν τῆ σομικρον;λαία τῆς
μερσιλον;γάλης ερσιλον;κκλησίας. καὶ ἀσηκρήτης ἦν συρσιλον;ν αυψιλον;τῶ
βαστάζων τομικρον;μομικρον;ν χάρτομικρον;υψιλον;, ερσιλον;ν ῶ ἦν
γερσιλον;γραμμερσιλον;να τὰ τομικρον;υψιλον;τομικρον;υψιλον; αἴτια
(Theoph. a. 6259).

³⁶³ - υψιλον;πανερσιλον;γινώσκερσιλον;τομικρον; ομικρον; χάρτης, καὶ
κατὰ ερσιλον;ν κερσιλον;φάλαομικρον;ν ερσιλον;παιερσιλον;ν
αυψιλον;τομικρον;υψιλον;τ̃τομικρον; προμικρον;σωπομικρον;ν ομικρον;
ἀσηκρήτης, τομικρον;υψιλον;πατριάρχομικρον;υψιλον; Νικήτα ερσιλον;ν τῶ
συρσιλον;νθομικρον;νω καθερσιλον;ζομικρον;μερσιλον;νομικρον;υψιλον; καὶ
θερσιλον;ωρομικρον;υψιλον;ντομικρον;ς. μερσιλον;τὰ δερσιλον;
τομικρον;υψιλον;τομικρον; ἀναβιβάσαντερσιλον;ς αυψιλον;τομικρον;ν
ερσιλον;ν τῶ ἄμβωνι καὶ στήσαντερσιλον;ς ομικρον;ρθιομικρον;ν,
ερσιλον;λαβερσιλον; Νικήτας τομικρον;ν χάρτην, καὶ ἀπομικρον;στερσιλον;ίλας
ερσιλον;πισκομικρον;πομικρον;υψιλον;ς καὶ λαβῶν τομικρον;
ώμομικρον;φομικρον;ριομικρον;ν αυψιλον;τομικρον;υψιλον;τ̃
ἀνερσιλον;θερσιλον;μάτισερσιλον;ν αυψιλον;τομικρον;ν. καὶ
ερσιλον;πομικρον;νομικρον;μάσαντερσιλον;ς Σκομικρον;τίομικρον;ψιν
ερσιλον;ξερσιλον;ώσαν αυψιλον;τομικρον;ν ομικρον;πισθομικρον;φανῶς τῆς
ερσιλον;κκλησίας.

³⁶⁴ - «τί λερσιλον;γερσιλον;ις περσιλον;ρι τῆς πίστερσιλον;ως ἡμῶν καὶ τῆς
συρσιλον;νομικρον;δομικρον;ομικρον; ἥς ερσιλον;πομικρον;υψιλον;μερσιλον;ν»; –
«καλῶς καὶ πιστερσιλον;υψιλον;ερσιλον;ις καὶ τὴν
συρσιλον;νομικρον;δομικρον;ν περσιλον;πομικρον;ίηκας». – «ἡμερσιλον;ις
τομικρον;υψιλον;τομικρον; ἠθερσιλον;λομικρον;μερσιλον;ν
ἀκομικρον;υψιλον;σα ερσιλον;κ τομικρον;υψιλον;τ̃ μιαρομικρον;υψιλον;τ̃
συρσιλον; στομικρον;ματομικρον;ς· ἀπομικρον; δερσιλον; τομικρον;υψιλον;τ̃
νυρσιλον;ν ἄπερσιλον;λθερσιλον; ερσιλον;ις τομικρον; σκομικρον;τομικρον;ς καὶ
ερσιλον;ις τομικρον; ἀνάθερσιλον;μα», καὶ ομικρον;υψιλον;τῶ λαβῶν τὴν
ἀπομικρον;φασιν ἀπερσιλον;κερσιλον;φαλίσθη ερσιλον;ις τομικρον;
Κυρσιλον;νήγιομικρον;ν.

³⁶⁵ - Какие книги жгли еретики, выясняется из показания
константинопольского скевофилака Димитрия на VII всел. соборе (act. V,
Hard. IV, 309). По каталогу (βερσιλον;βιομικρον;ν) Димитрий выяснил
недочет в скевофилакии двух книг с миниатюрами (δυρσιλον;ομικρον;

который не совсем последователен (напр., опуская «caput omnium ecclesiarum» здесь, переводит эту фразу «κερσιλον;φαλή πασῶν τῶν ερσιλον;κλήσιῶν» в послании Тарасию). Отдел бвг совершенно опущен в греческом переводе.

³⁷⁵ - (1057A): si orthodoxae fidei «sequentes traditiones ecclesiae beati Petri (add. καὶ Παρσιλον;λomicron;upsilon;) apostolorum principis (= κomicron;ρupsilon;φάων) amplexi fueritis censuram et ejus (= αupsilon;τῶν) vicarium ex intimo dilexeritis corde.

³⁷⁶ - (1074B): Sed utrum per imperitiam, aut schisma, vel haeresim iniquorum scriptum est, ignoramus: sed deinceps suademus vestrae – imperiali potentiae, ut minime in suarum exarationum serie universalis scribatur; (α) quia contra sanctorum canonum instituta, vel sanctorum patrum decreta esse videtur. – (β) quod nimirum si universalis super praelatam sibi sanctam Romanam ecclesiam, quae est caput omnium Dei ecclesiarum, describatur, tanquam sanctarum synodorum rebellem atque haereticum manifestare se certum est. Quia si universalis est, etiam ecclesiae nostrae sedis primatum habere dignoscitur, quod ridiculum omnibus fidelibus christianis apparet: quia in toto orbe terrarum ab ipso Redemptore mundi beato Petro apostolo principatus ac potestas data est; et per eundem apostolum, cujus vel immeriti vices gerimus, sancta catholica et apostolica Romana ecclesia usque hactenus et in aevum tenet principatum, ac potestatis auctoritatem. Quatenus (quod non credimus) si quispiam eum universalem nuncupaverit, vel assensum tribuerit, sciat se orthodoxae fidei esse alienum et nostrae sanctae catholicae et apostolicae ecclesiae rebellem. (1074A): quod praeceptum universalis ecclesiae nullam magis oportet exsequi sedem, quam primam: quae unamquamque synodum et sua auctoritate confirmat, et continuata moderatione custodit.

³⁷⁷ - (1074D): Nimis iterum turbati ac conturbati sumus, quia ex laicorum ordine et imperialibus obsequiis deputatus, repente patriarchatus culmen adeptus est, et apoealigus contra sanctorum canonum censuram factus est patriarcha et quod dicere pudet et grave tacere est, qui regendi et docendi sunt, doctores nec erubescunt videri, nec metuunt ducatum animarum impudenter assumere, quibus via in omnibus ignota doctoris est; quo vel ipsi gradientur, ignari sunt. В послании к самому Тарасию папа в этом вопросе более деликатен. Он пишет только (1061DE): invenimus – – reverentiam vestram ex laico ordine et imperatoria administratione (= upsilon;πηρepsilon;σίας) ad sacrati gradus sublimatam esse fastigium. Et vehementer (= λίαν) in his anima nostra mirata est (= ἠγάσθη, sic!). Et nisi vestram sinceram et orthodoxam fidem in praedictis synodicis – invenissemus, nullatenus auderemus

upsilon;πεpsilon;ρβήσomicron;μαι, ὡς παρὰ πάντων
γινωσκomicron;μepsilon;να.

³⁸¹ - (Mansi XII, 990E): epsilon;λθomicron;ντεpsilon;ς epsilon;ν τῷ
λοmicron;upsilon;τῆρι τῆς ἀγίας καθomicron;λικῆς epsilon;κκλησίας,
omicron;λupsilon;omicron;ς τις ἄλλomicron; epsilon;κραζεpsilon;. πάντων
δεepsilon; φωνή epsilon;ις epsilon;ν κατεpsilon;ληγεepsilon;, μὴ
καταδεepsilon;χεepsilon;σθα γεepsilon;νεepsilon;σθα
γupsilon;vomicon;domicon;v.

³⁸² - (Mansi, XII, 991B); ὦρ ας omicon;upsilon;ση; ὡσεpsilon;ι
epsilon;κτης, γεepsilon;vomicon;μepsilon;vomicon;ι
προmicron;σπεpsilon;ιvomicon;ι omicon;ικάδεepsilon;
epsilon;ποmicron;ρεpsilon;upsilon;omicron;ντοmicron;. (Theoph. a. 6278).

³⁸³ - σupsilon;μπαροmicron;ντων καὶ ἀκροmicron;ωμepsilon;νων τῶν
epsilon;νδοmicron;ξomicron;τάτων καὶ
μepsilon;γαλοmicron;πεpsilon;πεpsilon;στάτων ἀρχomicron;ντων,
τοmicron;upsilon;τεpsilon;στι Πεepsilon;τροmicron;νᾶ τοmicron;upsilon;
πανεepsilon;upsilon;φήμοmicron;upsilon; ἀποmicron; upsilon;πίτων,
πατρικίomicron;upsilon; καὶ κοmicron;μητοmicron;ς τοmicron;upsilon;
θεepsilon;omicron;φupsilon;λάκτοmicron;upsilon; βασικοmicron;upsilon;
omicron;ψικίomicron;upsilon;, καὶ Ἰωάνvomicon;upsilon;
βασικοmicron;upsilon; omicon;στιαρίomicron;upsilon; καὶ
λοmicron;γοmicron;θεepsilon;τοmicron;upsilon; τοmicron;upsilon;
στρατιωτικomicron;upsilon; omicon;λοmicron;γοmicron;θεepsilon;σίomicron;upsilon;;
καὶ epsilon;upsilon;λαβεepsilon;στάτων ἀρχιμανδριτῶν,
ἡγοmicron;upsilon;μepsilon;νων τεepsilon; καὶ μοmicron;ναχῶν.

³⁸⁴ - Напр., Νικήτας ἀνάξιomicron;ς
πεpsilon;σβεpsilon;τεpsilon;ροmicron;ς καὶ upsilon;ποmicron;ψήφιοmicron;ς
(= electus) Ἀλικαρνασσomicron;upsilon;. В других местах вместо
upsilon;ποmicron;ψήφιοmicron;ς читается «τοmicron;ποmicron;τηρητής»

³⁸⁵ - Повествование о виритском образе Спасителя также приписано
Афанасию александрийскому.

³⁸⁶ - ἀπεpsilon;στάλην παρὰ τῶν δεepsilon;σποmicron;τῶν τῶν ἀγαθῶν, ἵνα
epsilon;νεepsilon;γκω τοmicron;v epsilon;upsilon;λαβεepsilon;στατοmicron;v
epsilon;πίσκοmicron;ποmicron;v Νεepsilon;omicron;καισαρεpsilon;ίας
προmicron;ς τὴν θεepsilon;omicron;σεpsilon;βῆ καὶ ἀγίαν upsilon;μῶν
σupsilon;vomicon;domicon;v, omicon;ν καὶ παρεpsilon;στησα.

³⁸⁷ - Не упомянут у Hardouin'a, IV, 129B, лишь по ошибке,
исправляемой Анастасием, Hard. IV, 130B.

³⁸⁸ - В отношении к внешней форме чествования икон воскурение фимиама имело в прежние времена гораздо большее и обширнейшее применение, нежели в настоящее время. Теперь не в обычае, чтобы миряне воскурляли фимиам; тогда же было наоборот. Изображения, относящиеся к VI–IX вв. и сохранившиеся до настоящего времени, содержат фигуры христиан, входящих в храм Воскресения (в Палестине) и воскуряющих фимиам в большом количестве.

³⁸⁹ - Символ никейский опущен вовсе, константинопольский приведен текстуально. Содержание определений предшествующих соборов I–VI приведено кратко. Omicron;romicron;ς IV вселенского собора повторять текстуально не было повода.

³⁹⁰ - В литографированном курсе 18867 г. в тексте лекций здесь дан лишь греческий подлинник omicron;romicron;ς'а. (Mansi, XIII, 377, 380): καὶ supsilon;versilon;λomicron;νtersilon;ς φαμεpsilon;ν, ἀπάσας τὰς epsilon;κκλησιαστικὰς epsilon;γγράφως ἢ ἀγράφως tersilon;thersilon;σπισμεpsilon;νας ἡμῖν παραδοmicron;σεpsilon;ις ἀκανomicron;τοmicron;μήτως φupsilon;λάττοmicron;μεpsilon;ν· ὧν μία epsilon;στὶ καὶ ἡ τῆς epsilon;ικomicron;νικῆς ἀναζωγραφῆςepsilon;ως epsilon;κτupsilon;πωσις, ὡς τῆ ἰστοmicron;ρία τοmicron;upsilon;εpsilon;upsilon;αγγεepsilon;λικomicron;upsilon;κηρupsilon;γματοmicron;ς supsilon;νάδοmicron;upsilon;σα, προmicron;ς πίστωσιν τῆς ἀληθινῆς καὶ omicron;upsilon; κατὰ φαντασίαν τοmicron;upsilon;Θepsilon;omicron;upsilon; Λomicron;γomicron;upsilon; epsilon;νανθρωπήςepsilon;ως, καὶ epsilon;ις omicron;μomicron;ίαν λupsilon;σιτεpsilon;λεpsilon;ιαν ἡμῖν χρησιμεpsilon;upsilon;omicron;upsilon;σα. τὰ γὰρ ἀλλήλων δηλωτικὰ, ἀναμφιβomicron;λως καὶ τὰς ἀλλήλων epsilon;χomicron;upsilon;σιν epsilon;μφάσεpsilon;ις (significationes). τοmicron;upsilon;των omicron;upsilon;τως epsilon;χomicron;ντων, τὴν βασιλικὴν ὡσπεpsilon;ρ epsilon;ρχomicron;μεpsilon;νomicron;ι τρίβοmicron;ν, epsilon;πακοmicron;λomicron;upsilon;θomicron;upsilon;νtersilon;ς τῆ θepsilon;ηγοmicron;ρω διδασκαλία τῶν ἀγίων πατεpsilon;ρων ἡμῶν καὶ τῆ παραδοmicron;σεpsilon;ι τῆς καθomicron;λικῆς epsilon;κκλησίας (τοmicron;upsilon; γὰρ epsilon;ν αupsilon;τῆ omicron;ικήσαντοmicron;ς Ἁγίomicron;upsilon; Πνευσι;ματοmicron;ς epsilon;ἵνα ταupsilon;την γινώσκomicron;μεpsilon;ν), omicron;ρίζomicron;μεpsilon;ν supsilon;ν ἀκριβεepsilon;ία πάση καὶ epsilon;μμεpsilon;λεpsilon;ία παραπλησίως τῷ tupsilon;πῶ τοmicron;upsilon; τιμίomicron;upsilon; καὶ ζωomicron;ποmicron;ιοmicron;upsilon; σταupsilon;ροmicron;upsilon;

терния). На другой день коронования патриарх настоятельно просил его о подписи $\omicron\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\pi\eta\rho\upsilon\epsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$. Современник Феофан, напротив, утверждает, что еще 9 или 10 июля Лев $\gamma\rho\acute{\alpha}\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\iota$ τῷ πατριάρχῃ τὰ $\lambda\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ τῆς $\acute{\alpha}\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\tau\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ $\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ $\rho\theta\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ $\delta\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ $\xi\acute{\iota}\alpha\varsigma$ $\delta\iota\alpha\beta\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\beta\alpha\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ $\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\mu\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\nu\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ ς , и после этого уже провозглашен императором.

³⁹⁵ - (Mansi, XIV, 420D): eas, quae in sublimioribus locis positae erant, ut ipsa pictura pro scriptura haberetur, in suis locis consistere permiserunt, ne ab indoctioribus et infirmioribus adorarentur, sed neque eis lucernas accenderent, neque incensum adolerent, prohibuerunt (из послания Михаила II, в переводе сохранилось в деяниях Парижского собора 825 г.). «Отцы» Софийского собора запретили и неправильные формы чествования икон (упомянутые выше) и, вероятно, этим мотивировали запрещение чествования вообще. Свидетельство auctoris Vitae Leonis: «τὰς $\acute{\alpha}\pi\alpha\tau\alpha\chi\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ $\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\iota\kappa\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ $\nu\alpha\varsigma$ τῶν $\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\omega\acute{\nu}$ $\kappa\alpha\tau\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\sigma\tau\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\psi\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ ν (Лев) $\kappa\alpha\iota$ $\kappa\alpha\tau\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\kappa\alpha\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\sigma\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ » – видимое преувеличение. Случаи переплавки священных сосудов с иконами не противоречили взгляду «собора».

³⁹⁶ - Византийские писатели утверждают, что Михаил II держался учения афинганов (Zonaras, XV, 22, точнее: $\sigma\upsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\mu\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ ς – из юдаизма и афинганизма – $\acute{\alpha}\rho\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\alpha\iota\varsigma$, которая $\tau\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ $\mu\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ ν $\theta\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\iota\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ ν $\beta\acute{\alpha}\pi\tau\iota\sigma\mu\alpha$ $\delta\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\chi\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\tau\alpha$, τὴν $\delta\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\mu\omega\sigma\alpha\acute{\iota}\kappa\eta\eta$ $\delta\iota\alpha\tau\alpha\gamma\eta\eta$ $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ ι $\tau\eta\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\iota\upsilon$, $\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\kappa\tau\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ ς $\tau\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ $\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\lambda\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\rho\iota\tau\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\mu\upsilon\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\sigma\theta\alpha\iota$ τὴν $\acute{\alpha}\kappa\rho\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ $\beta\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\sigma\tau\acute{\iota}\alpha\upsilon$), которых было много во Фригии. Основания для этого (у Зонары и Кедрина): Михаил 1) « $\tau\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ $\iota\varsigma$ $\iota\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ $\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\delta\alpha\acute{\iota}\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ $\iota\varsigma$ $\pi\rho\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ $\sigma\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\kappa\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\iota\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ [$\tau\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ $\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ ς $\iota\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ $\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\delta\alpha\acute{\iota}\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ $\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ ς $\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\tau\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ $\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ ς $\phi\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ $\rho\omega\eta$ $\kappa\alpha\iota$ $\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\lambda\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\theta\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\rho\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ $\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ ς $\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\tau\acute{\iota}\theta\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ ι], 2) τὰ $\tau\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\sigma\acute{\alpha}\beta\beta\alpha\tau\alpha$ $\nu\eta\sigma\tau\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\iota\upsilon$ $\pi\rho\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ $\sigma\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\tau\alpha\zeta\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$, 3) τῇ $\acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ ι $\tau\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ (мертвых) $\acute{\alpha}\pi\iota\sigma\tau\acute{\omega}\nu$, 4) $\delta\iota\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\tau\acute{\omega}\theta\alpha\zeta\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\tau\grave{\alpha}$ $\mu\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\lambda\lambda\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ $\nu\tau\alpha$ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\alpha}$, 5) $\kappa\alpha\iota$ $\tau\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ $\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ ς $\pi\rho\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ $\phi\acute{\eta}\tau\alpha\varsigma$ $\delta\iota\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\sigma\upsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\rho\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$, 6) $\kappa\alpha\iota$ $\delta\alpha\acute{\iota}\omicron\mu\omicron\iota$ $\alpha\varsigma$ $\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ $\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ κ $\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\iota\upsilon\alpha\iota$ $\delta\iota\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\beta\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\beta\alpha\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ $\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\tau\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ [$\delta\iota\acute{\alpha}\beta\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ $\lambda\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ ν $\tau\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\mu\grave{\eta}$ $\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\iota\upsilon\alpha\iota$ $\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ $\lambda\omega\varsigma$ $\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\sigma\chi\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\rho\iota\zeta\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ $\mu\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\nu\omicron\mu\iota\kappa\rho\omicron\iota$ ς , ἄτ $\epsilon\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\iota$ $\mu\eta\delta'$

21 апреля 837 г., преемник Антония) при встрече с императором в «великой церкви», укорил его за архиепископа; тогда Феофил призвал его тотчас « $\mu\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\alpha\ \lambda\alpha\rho\alpha\kappa\lambda\acute{\eta}\sigma\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\omega\varsigma$ ». И так как тот сам признал себя недостойным священства ввиду того, что он претерпел, царь сделал его экономом великой церкви. И Алексия он освободил из темницы, возвратив ему и все его имущество (Georg. Hamart.). 3) По сообщению Кедрина, Феофил «от природы имел мало волос на голове, будучи лысым», и поэтому «издал указ, чтобы волосы стригли как можно короче, и чтобы не дозволялось никакому родею носить их длинными, нарушающего же это повеление наказывать усиленно бичами, – причем хвалился, будто он восстанавливает доблесть римских предков».

³⁹⁸ - Содержание: все люди хотят побывать в Иерусалиме, где стояли ноги Бога Слова: а эти « $\delta\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\sigma\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\beta\omicron\mu\iota\sigma\iota\kappa\omicron\upsilon\tau\omicron\phi\rho\omicron\mu\iota\sigma\iota\kappa\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\omega\varsigma\ \omega\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\omicron\mu\iota\sigma\iota\kappa\omicron\upsilon\tau\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\tau\alpha$ », из Палестины пришли в столицу распространять « $\tau\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\alpha}\theta\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\sigma\mu\omicron\mu\iota\sigma\iota\kappa\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \mu\omega\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma$ ». « $\omicron\mu\iota\sigma\iota\kappa\omicron\upsilon\tau\omicron\theta\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\gamma\rho\alpha\phi\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \omega\varsigma\ \kappa\alpha\kappa\omicron\mu\iota\sigma\iota\kappa\omicron\upsilon\tau\omicron\tilde{\rho}\omicron\mu\iota\sigma\iota\kappa\omicron\upsilon\tau\omicron\iota\ \tau\eta\nu\ \theta\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\alpha\nu\ \kappa\alpha\tau\alpha\kappa\rho\acute{\iota}\nu\omicron\mu\iota\sigma\iota\kappa\omicron\upsilon\tau\omicron\iota\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \delta\iota\omega\ \kappa\omicron\mu\iota\sigma\iota\kappa\omicron\upsilon\tau\omicron\iota\ \lambda\acute{\alpha}\lambda\iota\nu$ ».

³⁹⁹ - В литографированных лекциях В. В. Болотова торжество православия, согласно с существовавшим прежде мнением, отнесено к 19 февраля 842 г. Но теперь принимается иная, указанная в тексте дата, которую впервые установил С. de Voog в статье Der Angriff der Rhos auf Byzanz, в Byzant. Zeitschrift, IV, 1895, 449–453. Ср. также А. Васильев Византия и Арабы. I. СПб. 1900, 142–146. А. Б.

⁴⁰⁰ - Овдовевший император Михаил II « $\eta\gamma\acute{\alpha}\gamma\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\mu\iota\sigma\iota\kappa\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \gamma\acute{\alpha}\mu\omicron\mu\iota\sigma\iota\kappa\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\ \epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\phi\rho\omicron\mu\iota\sigma\iota\kappa\omicron\upsilon\tau\omicron\sigma\upsilon\mu\upsilon\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\eta\nu\ \lambda\acute{\alpha}\lambda\alpha$ (= $\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\kappa\ \lambda\alpha\delta\omicron\mu\iota\sigma\iota\kappa\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$) $\omicron\mu\iota\sigma\iota\kappa\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\ \mu\omicron\mu\iota\sigma\iota\kappa\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\ \alpha\delta\iota\kappa\omicron\mu\iota\sigma\iota\kappa\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\ \acute{\alpha}\sigma\lambda\alpha\sigma\alpha\mu\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\eta\nu\ \beta\acute{\iota}\omicron\mu\iota\sigma\iota\kappa\omicron\upsilon\tau\omicron\nu$ ». Но это, видимо, было не иконоборческое желание – поругаться над монашескими обетами, а политический расчет: император «из Амория» этим свойством облагораживал свою хундордную династию; до сих пор он опирался на иконоборческую партию, и этот новый родственный союз, в смысле предания, мог пригодиться в будущем – на случай перемены точки опоры. Евфросиния была дочь императора-иконопочитателя, Константина, сына Ирины. По воцарении своем, Феофил свою мачеху Евфросинию принудил удалиться в монастырь, где она пострижена была в первый раз (Cedr. = Zon.). По Leo Gramm. = Georg. Hamart., Евфросиния добровольно удалилась в свой монастырь. – О Феофиле, правда, сказано (Cedr.): « $\acute{\alpha}\beta\acute{\alpha}\omicron\mu\iota\sigma\iota\kappa\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \tau\eta\rho\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\iota\sigma\theta\alpha\iota\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \lambda\omicron\mu\iota\sigma\iota\kappa\omicron\upsilon\tau\omicron\lambda\epsilon\rho\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \omicron\mu\iota\sigma\iota\kappa\omicron\upsilon\tau\omicron\tilde{\iota}\varsigma\ \mu\omicron\mu\iota\sigma\iota\kappa\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\ \alpha\chi\omicron\mu\iota\sigma\iota\kappa\omicron\upsilon\tau\omicron\tilde{\iota}\varsigma$

epsilon;gammaepsilon;lepsilon;upsilon;sigmaepsilon;vomicron;ς καὶ πάντα
 tromicron;lomicron;v aupsilon;tomicron;upsilon;ς
 alphaepsilon;lalphaupsilon;vepsilon;sigma thetaepsilon;спίσας, μάλλomicron;v depsilon;
 μηdepsilon; κατὰ χώραν omicron;ράσθαι tomicron;λμῶν». Монашествующие
 сами усмотрели в этом попытку отменить монашество, и монахи
 авраамиты в полном составе (κατασupsilon;στάδην) явились к императору и
 из св. отцов доказывали ему (на основании Дионисия, Иерофея, Иринея),
 что не вчера лишь явилось житие и общество монахов, а напротив – оно
 очень древнего происхождения. Но это были видимо преувеличенные
 опасения: Феофил не шел так далеко. Вот факты: а) монахини одного
 монастыря, близкого к разрушению, докладывают (epsilon;deltaepsilon;ήθησαν)
 об этом Феофилу, и он переводит их в другой монастырь (Georg. Hamart.);
 б) новые монастыри строят невозбранно (с ведома императора), например
 Касия, Мосиле; в) у Феофила есть свои «царские» монастыри (τὰ βασιλικά
 micron;vαστήρια); три таких он дарит постригшемуся Мосиле (Cedr.); г)
 некоего Мартинакия, заподозренного в политическом преступлении,
 Феофил приказал постричь, а его дом обратить в жилище монахов
 (καταγώγomicron;v alphaepsilon;deltaepsilon;ixepsilon; micron;vαστῶν, Cedr.).
 Мера, возбудившая такие опасения, достаточно объясняется тем, что
 Феофил хотел ненадежных иконоборцев лишить учителей
 иконопочитания, а более надежных, не исключая и себя самого, оградить
 от обличителей.

⁴⁰¹ - Zonar.: epsilon;χων διάtomicron;romicron;v
 φthomicron;γγomicron;v, βαrupsilon;ταtomicron;v depsilon; – –
 omegaepsilon;tomicron; epsilon;upsilon;φomegaepsilon;iv καὶ epsilon;ivαι
 mepsilon;λωδικώταtomicron;ς – – κατάρχεepsilon;sigma tauv upsilon;mwv
 epsilon;iomegaepsilon;i (Migne, 134, 1388C)

⁴⁰² - По удивительному совпадению, и «разрушенная невеста»
 Феофила, монахиня Касия, тоже песнотворица: ей принадлежат четыре
 ирмоса (1-й, 3-й, 4-й, и 6-й песни) канона (в IX в. только четверопеснца)
 на великую субботу, и самогласна на «Слава и ныне» (стиховна) в великую
 среду – «Kupsilon;rieepsilon;, η epsilon;v tomicron;λλαῖς ἀμαρτίας
 lepsilon;rieepsilon;sigmaupsilon;ivσα γupsilon;vή».

⁴⁰³ - Cedr.: epsilon;philomicron;timepsilon;itomicron; depsilon; καὶ
 mepsilon;λωδοmicron;ς epsilon;ivαι – – στιχηρὰ mepsilon;λίζων – – mepsilon;theta'
 wv καὶ tomicron; tomicron;upsilon;tepsilon;ταrtoomicron;upsilon;
 ηχomicron;upsilon;, «Epsilon;upsilon;lomicron;gammaepsilon;itepsilon;», epsilon;k
 tomicron;upsilon; κατὰ τὴν ὥδην «Aomicron;upsilon;epsilon;, Komicron;ρη»

μepsilon;θαρμomicron;σάμepsilon;vomicon;ς καὶ ρupsilon;θμomicron;ν
epsilon;τepsilon;pomicron;ν παρασχών, epsilon;ν τῆ tomicron;upsilon;~
Θepsilon;omicron;upsilon;~ epsilon;κκλησία epsilon;ίς
epsilon;πήkomicon;omicron;ν ἄδepsilon;σθomicron;ι διωρίζepsilon;tomicron;
(Migne, 121, 1000CD).

⁴⁰⁴ - Cedr.: Epsilon;ῥωτι tomicron;upsilon;~ μepsilon;λomicron;upsilon;ς
βαλλomicron;μepsilon;vomicon;ς κατὰ τὴν μepsilon;γάλην epsilon;κκλησίαν
epsilon;ν φαιδρᾶ πανηγupsilon;ρepsilon;ι omicron;upsilon;~ παρητήσατοmicron;
tomicron; χepsilon;vomicon;vomicon;μepsilon;ĩν, doomicron;upsilon;ς τῷ
κλήρῳ upsilon;πεpsilon;ρ tomicron;upsilon;~ tomicron;upsilon;
χupsilon;σίomicron;upsilon; λίτρας epsilon;κατοmicron;ν (= ок. 26400 р. з.).

⁴⁰⁵ - В латинском языке нет слова, точно выражающего греческое понятие «λατρεpsilon;ία». Libri Carolini избирают для этого слово «adoratio» (= ad-ora выражение почтения чрез приложение руки к губам), условность которого сознают и сами авторы, так как, по их собственным словам, adoratio иногда воздается и людям «salutationis causa». Латинский переводчик актов передавал, между тем, слово «promicon;σkupsilon;νησις» («veneratio» по терминологии Libri Carolini) везде словом «adoratio». Это и дало возможность авторам Libri Carolini статью на свою точку зрения.

⁴⁰⁶ - Mansi, XIII, 909D: Adlata est in medium quaestio de nova Graecorum synodo, quam de adorandis imaginibus Constantinopoli fecerunt, in qua scriptum habebatur, ut qui imagines sanctorum ita ut deificam Trinitati servitium aut adorationem non impenderent, anathema judicarentur. Qui supra sanctissimi patres nostri omnimodis adorationem et servitutem renuentes contempserunt, atque consentientes condemnauerunt.

⁴⁰⁷ - Издано Dümmler'ом в Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichte, XI. 1886, 235–238, и Hampe в Monumenta Germaniae historica. Epistolae. V, 146–149. А. Б.

⁴⁰⁸ - Archiv, 236: cum te adorandi causa in terram prostraveris, Deum qui ubique est sicut coram positum et praesentem simul et menti orabis et actu corporis adorabis.

⁴⁰⁹ - Archiv, 237: orare est Deum invisibilem vel si aliud aliquid est, in quo spes auxilii poni possit aut deceat, mente vel voce, vel mente pariter ac voce, sine gestu corporis precari. Adorare rei visibili et coram positae ac praesenti vel inclinatione capitis vel incurvatione vel prostratione totius corporis – – vel alio quolibet modo ad corporis tamen gestum pertinente venerationem exhibere. Veneramur enim multa, quae orare nec possumus nec

debemus. Satis evidenter apparet adorationem pro veneratione saepissime poni.

¹ - *Интересна одна подробность. Раньше Максентию удалось победить августа Севера. В то время генерал-губернатором Рима (praefectus urbis Romae) был некто Анний Анулин. Суеверный Максентий перед выступлением в поход против Константина назначил префектом города Рима некоего Анния, полагая, что это поспособствует его успеху.

² - **По этому поводу известен даже курьез с Цицероном. Когда Цицерон приговорен был к изгнанию за 400 миль от города, он, как умный и образованный человек со связями, своевременно осведомленный о том, что против него предпринимают, уже наметил для себя местопребывание в одном из городов южной Италии. Но правительство вовремя спохватилось, и в окончательной редакции приговора было сказано, что Цицерон удаляется за 500 миль от города, и, вследствие этого, он должен был удалиться из Италии.

Содержание

Лекции по истории Древней Церкви профессор Василий Васильевич Болотов	1
1. Введение в церковную историю	2
I. Предварительные понятия	3
1. Понятие об истории	4
2. Понятие о Церкви	11
3. Работа историка	16
4. Объективность и конфессионализм в церковной истории	29
II. Вспомогательные науки для церковной истории	39
Палеография.	43
География.	55
Ономатология.	59
Право.	62
Метрология.	64
III. Источники церковной истории	98
1. Монументальные источники	99
2. Книжные источники общего характера и их фундаментальные издания	108
3. Специальные источники церковной истории	127
Греческая церковная историография	128
Латинская церковная историография	166
Церковная историография на восточных языках	173
IV. Разделение церковной истории на периоды	187
2. История церкви в период до Константина Великого	202
Общий характер этого периода	203
Отдел первый. Христианство и мир языческий: борьба христианства с язычеством в жизни и мысли	204
I. Церковь послеапостольская и Римская империя	205
1. Мученичество	206
2. Причины гонений на христиан	212
1) Отношение к христианству простого народа	213
2) Отношение к христианству правительства.	216
Общие причины гонений на христиан со стороны правительства	218

Юридические основания гонений на христиан	228
Формы судопроизводства над христианами	239
3) Отношение к христианству интеллигенции	241
3. История гонений. Классификация	246
Период первый Церковь <i>sub umbraculo religionis licitae</i> (<i>judaicae</i>) под покровом дозволенной религии (иудейской)	247
Положение христиан до гонения при Нероне	248
Гонение при Нероне	251
Гонение при Домициане	257
Период второй Христианство как <i>religio illicita</i> (недозволенная религия)	261
Век Антонинов	262
Рескрипт Траяна и его значение	267
Мученики при Траяне	275
Рескрипты с именами Адриана, Антонина Пия и Марка Аврелия	280
Мученики при Адриане, Антонине Пие и Марке Аврелии	288
Положение христиан при Коммодe	300
Положение христиан при императорах восточного происхождения и их преемниках до гонения при Декии	305
Период третий. Христианская церковь как общество, гонимое самим правительством	314
Гонение Декия	315
Гонение Валериана	324
Эдикт Галлиэна и положение христиан до гонения при Диоклетиане	329
Гонение при Диоклетиане и его соправителях и положение христиан при их преемниках	340
Действительный характер гонения Диоклетиана и неудача попытки Максимиана	349
Христианство как религия дозволенная	356
II. Апологии Христианства и языческая полемика	361
III. Борьба Христианства с языческой мыслью в форме гносиса	365
Опасность для Христианства со стороны гносиса	366
1. Происхождение и общий характер гносиса	368
2. Схема содержания гностических систем и их классификация	379

классификация	
3. Важнейшие гностические системы	383
Офиты	384
Василид	393
Валентин	404
Сатурнин	417
Маркион	419
Приложение: Манданты (так называемые «христиане Иоанна Крестителя»)	423
IV. Распространение христианства	427
1. Источники сведений о распространении христианства	428
2. Распространение христианства на Востоке	440
Миссионерская деятельность апостолов в пределах Понто-Боспорского царства, Малой Азии и Парфии (в широком смысле). Христианство в Эдессе	441
Христианство в Египте, Ливии и Пентаполе	448
Христианство в Персии	451
Христианство в Аравии	453
Приложение: Христианство в Эфиопии	455
3. Распространение христианства на Западе	466
Христианство в Италии и Африке	467
Христианство в Испании	468
Христианство в Галлии	471
Христианство в Германии и на Дунае	482
Христианство в Британии и Ирландии	483
Отдел второй Внутренняя жизнь церкви: выяснение догматического учения и начал церковной дисциплины и обряда.	504
I. Раскрытие учения о Богочеловеке («богословская» стадия по преимуществу: учение о Св. Троице)	505
1. Учение о Христе, как Боге и теория о Логосе	506
2. Монархианство	510
А. Монархиане динамисты	513
Б. Монархиане модалисты	515
3. Учение о Св. Троице Тертуллиана и Оригена и общая схема построения этого учения в доникейский период	525
4. Учение о человеческой природе Христа в доникейский период	531

период	
5. Динамическое монархианство Павла Самосатского	536
II. Опыт системы христианского гнозиса Оригена	542
III. Монтанизм	552
IV. Споры о дисциплине и расколы в древней Церкви	571
1. Раскол Каллиста и Ипполита	572
2. Расколы Новата и Новатиана	578
3. Спор о крещении еретиков	586
4. Раскол донатистов 80	597
5. Мелитианский раскол	622
V. Споры о времени празднования пасхи 84	627
VI. Церковный строй в первые три века христианства 116	641
3. История церкви в период вселенских соборов. (I. Церковь и государство. II. Церковный строй)	659
Общий характер этого периода	660
Отдел первый. Церковь и государство	663
I. Обращение в христианство Константина Великого 121	666
II. Значение национальных особенностей греков и римлян и традиций римского государства и христианской церкви при установлении отношений между церковью и государством	691
III. История отношений между Церковью и государством со времени Константина Великого 127	698
1. Религиозная политика Константина Великого и его сыновей	699
2. Языческая реакция при Юлиане Отступнике	712
3. Религиозная политика императоров после Юлиана	725
IV. Борьба христианства с язычеством в жизни и мысли	742
V. Права и привилегии церкви в христианском государстве	755
1. Имущественные права	756
2. Свобода от податей и повинностей (иммунитет)	762
3. Судебные привилегии	776
4. Право ходатайства и право убежища	781
5. Прочие менее важные законы в пользу Церкви	785
Отдел второй. Церковный строй	787
I. Клир и иерархия	788
1. Условия вступления в клир	789
2. Увеличение клира и новые церковные должности	802
3. Дисциплина и проповедь	808

3. диаконы и пресвитеры	808
4. Епископы	818
II. Формы церковного союза	843
1. Парихия, управляемая епископом, и образование приходов в позднейшем смысле	844
2. Митрополии	853
3. Экзархаты	858
4. Патриархаты	864
5. Притязания римского епископа на главенство в Церкви Вселенской: Римский епископ как папа	908
6. Соборы	949
7. Перемены в форме церковного союза	954
4. История церкви в период вселенских соборов. III. История богословской мысли	968
Предисловие	969
Отдел третий. История богословской мысли	973
I. Споры о Св. Троице (завершение «богословской» стадии споров о Богочеловеке 210.	974
1. Арианский спор	975
Происхождение арианства и история арианского спора до первого вселенского собора	976
Первый вселенский собор	995
Борьба с арианством после Никейского собора (325–381)	1012
Второй вселенский собор	1069
2. Заблуждения, возникшие в период борьбы с арианством	1081
Маркелл Анкирский	1082
Фотин, еп. Сирмийский	1091
II. Споры христологические («христологическая» стадия споров о Богочеловеке)	1094
1. Время до возникновения несторианского спора	1095
Переход от триадологических споров к христологическим: Аполлинарий Лаодикийский 244	1096
Христология противников Аполлинария. Феодор Мопсуэстийский	1109
Экскурс: Оригенистические споры в конце IV и начале V века	1117
2. Несторианский спор	1133
Догматическая основа спора	1136
Поблизости сближения спора и история его до трети его	

1000чные осложнения спора и история его до третьего вселенского собора	1148
Третий вселенский собор	1158
Продолжение спора после собора и примирение	1172
Вопрос об осуждении Феодора Мопсуэстийского	1182
3. Монофизитский спор	1187
История спора до четвертого вселенского собора	1190
Четвертый вселенский собор	1223
Спор о догматическом авторитете четвертого вселенского собора и отношение к православию и к монофиситству императоров до Юстина I	1249
Распадение монофиситства на толки	1267
Торжество православия при Юстине I и осложнения, вызванные папистическими притязаниями Рима. Спор о выражении: «Един Св. Троицы пострада»	1290
Юстиниан I и его униональная политика.	1303
4. Спор о трех главах	1313
Эдикты Юстиниана о трех главах	1314
Причины разногласия между восточными и западными богословами в вопросе о трех главах	1335
Пятый вселенский собор	1348
Следствия пятого вселенского собора. Общие итоги церковной политики Юстиниана. Политика его ближайших преемников	1352
5. Монофелитский спор	1362
Причины возникновения спора и первая его стадия: спор о действиях во Христе	1363
Вторая стадия: спор о волях	1392
Шестой вселенский собор	1406
Марониты	1415
III. Иконоборческий спор	1420
Мотивы иконоборческого движения	1421
История иконоборства	1429
Седьмой вселенский собор	1455
Причины возобновления иконоборчества после седьмого вселенского собора	1470
Иконоборцы второй генерации. Торжество православия	1477
Иконоборчество на западе	1484

