История Христианской Церкви

Михаил Эммануилович Поснов (1874-1931).

Часть I.

Предисловие. Предварительные сведения.

Источники церковной истории. Издания источников Требования от историка объективности и аконфессионализма. Отношение церковной истории к другим наукам — светским и богословским. Границы истории христианской Церкви и разделение её на периоды. Церковная историография Период I-й. Период II-й.

Вводная глава

1. Приготовление человеческого рода к пришествию Иисуса Христа. 2. Состояние языческого и иудейского мира ко времени пришествия Иисуса Христа. Религиозные верования иудейского народа в век Рождества Христова.

Первый период (30–313 гг.).

Основание, распространение и внутреннее развитие Церкви в борьбе с иудейским и греко-римским миром.

Глава I. Миссия Церкви в первые три века.

Основатель Христианской Церкви, Иисус Христос. Библейские источники. О лице Иисуса Христа по каноническим евангелиям. Дело Иисуса Христа. Рождение Христианской Церкви в Иерусалиме. Устройство жизни в первой христианской общине. Первое гонение на Иерусалимскую Церковь. Начало христианской миссии среди язычников. Апостол Павел. Апостольский Иерусалимский Собор (49 г.). Деятельность ап. Павла после Апостольского Собора. Прибытие его в Рим. Апостол Петр. Основание Римской Церкви. Судьба первой христианской общины и погибель Иерусалима. Деятельность Св. Иоанна Богослова и прочих Апостолов. Христианская миссия во II-III в. Страны, города и места распространения христианства к началу IV-го века Распространение Христианства среди различных слоев общества

Глава II. Христианская Церковь и внешний мир. Отношение между церковью и государством

Гонение на христиан со стороны язычников.

Глава III. Внутренняя жизнь Христианской Церкви в I-III века.

Организация Церкви. Апостолы, пророки и учители. Постоянные иерархические и неиерархические служения в Церкви. Так называемый монархический епископат. Митрополиты в первые три века христианства. Римские епископы за первые три века: Взаимоотношение между отдельными христианскими Церквами в первые три века. Вопрос о падших. Церковные расколы Фелициссима в Карфагене, Новациана в Риме.

Глава 4. Церковное вероучение в первые три века.

Иудео-христианские заблуждения. Гностицизм. Монтанизм. Монархианство. Манихейство. Борьба Церкви с ересями II и III в. Положительное раскрытие христианского учения. 1. Учение 12-ти Апостолов. (Διδαχη Κυριου δια των δωδεκα αποστολων τοις εθνεσιν). Св. Иустин Мученик. Минуций Феликс "Октавий." Полемика с монархианами. Учение о Логосе-Христе. Богословские воззрения Тертуллиана. Его система Развитие в Церкви спекулятивного богословия. Ориген (182-215 г.).

Глава V. Христианское Богослужение. I II

Священные дни и времена I-III вв. Праздники годовые подвижные и посты. Места богослужебных собраний. Христианская живопись.

Глава VI. Религиозно-нравственная жизнь христиан.

Церковная дисциплина. Религиозное моральное состояние верующих. Начало монашества.

Часть 2. Период вселенских соборов.

Глава I. Распространение Христианства.

Великое переселение народов. Армения и Иверия (Грузия). Аравия и Абиссиния. Христианская миссия среди славянских народов. Христианство среди чехов. Христианство в Польше. Христианство на Руси.

Глава II.

Отношение Христианской Церкви к внешнему миру. Церковь и государство. Император Константин Великий н Миланский эдикт. Отношения между Церковью и государством на Востоке и на Западе. Сыновья Константина Великого — Константин II, Констанс и Констанций. Императоры Юлиан, Грапиан, Феодосии Великий и Младший. Отношение между церковною и государственною властью на Западе. Возвышение Папы над императорами. Бедствия Церкви. Реакция язычества. Император Юлиан Отступник. Гонение на христиан в Персии. Языческая полемика и христианская апологетика с IV-го века. Ислам.

Глава III. Церковная организация.

Римский Папа. Александрийский патриархат. Антиохийский патриархат. Иерусалимский патриархат. Возвышение епископа Константинополя "Нового Рима." Приводим список Константинопольских патриархов до IX-го века: Епископы. Хорепископы. Епископское управление. Особые церковные должности. Низший клир.

Церковное Законодательство.

О Соборах Поместных и Вселенских. Каноническая (юридическая) сторона в деятельности Соборов Поместных и Вселенских. О собраниях канонов. Апостольские каноны. Апостольская дидаскалия. Так называемые Апостольские Постановления. Раскол донатистов. Мелетианский раскол.

Глава IV. Раскрытие христианского учения в период деятельности Вселенских соборов (IV-VIII-го века).

Первый Вселенский Собор был созван по поводу ереси Ария в Никее в 325 г. Учение Афанасия Александрийского. Выступления Ария. Первый Вселенский Собор в Никее в 325-м году. Борьба за Никейский Символ Веры. "Ново-никейцы," Каппадокийцы. Феодосий I-й (379-395 г.). Константинопольский Собор 381-го г. (II-ой Вселенский). Христологический вопрос. Начало христологических споров. Диодор Тарсийский и Феодор Мопсуэстийский. Учение Кирилла

Александрийского. Соперничество Александрийского и Константинопольского епископов. Несторий, как Константинопольский архиепископ. Третий Вселенский Собор в Ефесе, в 431 г. “Соборик” (Conciliabulum) Иоанна Антиохийского. Распоряжения императора Феодосия. Продолжение соборных заседаний. Отказ Нестория от кафедры и последующая судьба его. Попытки императора Феодосия II-го примирить споривше партии. Судьба Ефесского Собора. Антиохийская уния. Антиохийская уния. Судьба несторианства. Несториане. Происхождение монофизитства. Так называемый “разбойничий” Ефесский Собор 449 г. Халкидонский Собор 451 г. IV-ый Вселенский Собор. Значение Халкидонского Собора. История монофизитов после Халкидонского Собора. Учение монофизитов и деление их. Император Юстиниан I-й (527-565 г.). Пятый Вселенский Собор 553 г. в Константинополе. Монофелитский спор. VI-й Вселенский Собор 680-681 г. Иконоборческий спор. Вопрос об иконопочитании после VII-го Вселенского Собора. Иконоборчество на Западе. Павликиане. Итоги. Общее развитие догматики на Востоке до Св. Иоанна Дамаскина (включительно).

Глава V. Христианское Богослужение.

Суточное, седмичное и недельное богослужение. Годичный круг праздников. Круг Рождественских праздников. Почитание мучеников, святых, Пресвятой Девы Марии и ангелов. Почитание реликвий. Путешествие по святым местам. Иконы. Церковное песнопение с IV-XI-го веков. Западные песнописцы. Церковные Таинства. Евхаристическая литургия. Богослужебный устав. Места христианского богослужения. Христианское искусство.

Глава VI. Нравственная жизнь.

Состояние религиозно-нравственной жизни вообще с IV-го по XI-ый в. Монашество. История монашества. Монашество на Западе. Историческое значение монашества и урегулирование жизни его со стороны Церкви.

Великий Церковный Раскол.

“Разделение Церквей.” Последнее столкновение Византии с Римом в половине XI-го века. Так называемое разделение Церквей.

Часть I

Предисловие.

Профессор Михаил Эммануилович Поснов (1874-1931) окончил Киевскую Духовную Академию и впоследствии поддерживал постоянные связи с университетами Запада. Он был профессором в Киеве, позже — в Софии, где читал лекции по догматике и, в особенности по церковной истории. Предлагаемая здесь книга представляет собою обобщающий труд, который он сам предполагал еще раз пересмотреть и издать. Кончина, постигшая его в Софии в 1931 г., помешала ему осуществить последнюю отделку этого труда, который в сокращенном издании появился в Софии в 1937 г.

Глубоко преданный своей Церкви и ее традициям, проф. Поснов вместе с тем отличался большой прямотой ума, постоянно искавшего истины. Настоящий труд — публику-

емый на этот раз полностью, стараниями дочери автора, И. М. Посновой, — раскрывает сущность его воззрений на прошлое и на взаимоотношения восточного и западного христианства в течение первых одиннадцати веков.

За последние три с половиною десятилетия, немало исторических фактов, затронутых на этих страницах, были изучены заново и некоторые из них представляются теперь в новом освещении. Но успехи, которых могло достигнуть новейшее знание, не умаляют ценности этой книги. Она заключается преимущественно в научной направленности этого труда, в правдивости и беспристрастности автора и в том методе, которым он постоянно вдохновлялся. По мысли проф. Поснова, не в том ли задача историка, чтобы устанавливать факты в их первичной истинности и дать возможность понять их историческое развитие? В применении этого метода к фактам церковной истории он видел живой источник подлинного иренизма, того, посредством которого современный человек сам примиряется с прошлым, открывающимся ему в свете истины.

Эта книга выходит в русском религиозном издательстве “Жизнь с Богом” в Брюсселе, уже издавшем ряд трудов, могущих содействовать взаимопониманию между католиками и православными, под покровительством Комитета культурного сотрудничества при Секретариате для Единства. Ее опубликование задумано, как дело братской дружбы. История Церкви первых одиннадцати веков дает в руки православным ценный труд, созданный одним из их лучших историков; другим христианам она позволит познакомиться с таким взглядом на историю, на прошлое Церкви в эпоху, когда она была еще неразделенной, взглядом, который стремится быть объективным и непредвзятым.

Считаем приятным долгом выразить благодарность всем, кто каким-либо образом сотрудничал в подготовке этой книги к изданию. В особенности мы тут имеем в виду некоторых профессоров Аувенского университета и монахов Бенедиктинского монастыря в Шевтонъ.

Библиография была просмотрена и дополнена по новейшим источникам.

Каноник Эдуард Бодуэн.

Предварительные сведения

Понятие о науке. История христианской Церкви, как дисциплина, есть изучение прошлого в жизни Церкви и изложение его в систематическом порядке, т.е. в хронологической последовательности и прагматической связи.

Предмет и характер науки точнее определяется и яснее выступает из названия, данного ей еще историком IV-го в., еп. Евсевием Кесарийским εκκλησιαστική ιστορία, т.е. из слов ιστορία и εκκλησία. Слово ιστορία, как и ιστωρ, происходит от οιδα, которое в противоположность к γιγνώσκο означает знание фактическое, полученное путем наблюдений. ‘Ιστορία есть расспрашивание, разузнавание людьми о чем либо совершившемся, когда личным свидетелем этого почему либо не удалось быть. В этом случае, с первого взгляда, смысл греческого слова ιστορία как будто верно передается немецким Geschichte, но на самом деле между ними есть значительное различие: Geschichte, от geschehen, способно обозначать **все** случившееся; однако первый греческий историк, отец истории, Геродот в своем повествовании, например, о скифах сообщает лишь, по его мнению, замечательное, характерное, заслуживающее внимания современников и потомства. Такой смысл утвер-

дился и в общечеловеческом сознании: “историческое” — это нечто важное, серьезное, великое, — так, чтобы вспомнить “дни древние” и “поучиться из них.” Следовательно, под **историей** разумеется теперь повествование о замечательных событиях прошедшего времени, о которых рассказ интересно получить из уст очевидца, во всяком случае, от лица хорошо осведомленного, словом, из источника вполне достоверного. Εκκλησία происходит от καλέω, καλειν — звать, призывать, приглашать. По закону афинского законодателя Солона, εκκλησία — это чрезвычайное собрание всего народа для разрешения самых важных государственных дел, превышавших полномочия постоянного управления или βουλή. Идея весьма ясная и богатая своим содержанием. Но она сохранена только у тех народов, которые удержали это слово. Например, римляне точно передали это слово, переписав его латинскими буквами — ecclesia, а от них заимствовали нации, ставшие христианскими благодаря римской Церкви, например, французы — eglise, итальянцы — chiesa, испанцы — iglesia. Славянское слово “церковь” уже лишено указанной идеи. Древне-славянское слово “цръкы,” церковь, немецкое Kirche происходят от греческого τό κυριακόν, что означает собрание верующих, принимающих живое, деятельное участие в жизни и событиях Церкви. В евангелиях слово “εκκλησία” встречается лишь три раза и это именно в евангелии Матфея (16:18): “*Созижду Церковь мою”* и в гл. (18:17): “*Скажи церкви: а если церкви не послушает...”* В посланиях же апостольских, особенно у Апостола Павла — слово εκκλησία и сродные ему — κλησις, κλητος — употребляются очень часто. Конечно, Иисус Христос проповедовал своим современникам по-арамейски и вероятно воспользовался для названия церкви арамейским **эдма**. Однако, апостолы и последователи Христовы, знавшие, разумеется, наряду с греческим и арамейский или сирохалдейский язык, — несомненные свидетели в пользу того, что употребленное ими, как переводное греческое слово “εκκλησία” точнейшим образом соответствует арамейскому слову в устах Иисуса Христа.

Церковь (η εκκλησία του Χριστου — Мф. 16:18; 1 Кор. 10:32; Гал. 1:13) есть основанное и руководимое Иисусом Христом, Сыном Божиим, общество верующих в Него, освящаемых Духом Святым в таинствах в надежде очищения от грехов и спасения в будущей жизни. Церковь не только земное учреждение; она преследует неземные цели: осуществление среди людей Царства Божия, приготовление их к Царству Небесному (τήν βασιλείαν του Θεου, του Χριστου, των ουρανων). Отношение между Церковью, Царством Божиим и Царством Небесным не поддается уяснению1. В Церкви два элемента или фактора — **божественный** и **человеческий**. Основание Церкви, руководство ею и все освящающие действия от Бога. Объект же спасительных воздействий, среду, материал представляют люди. Однако, человек не есть в Церкви элемент механический, люди не суть среда пассивная. Против механического взгляда на людей уже самое наименование Церкви εκκλησία, как показано выше. В христианской Церкви человек участвует своею свободною волею в собственном спасении и устроении Царства Божия на земле. Без свободного деятельного участия человека, Бог не может спасти его. — Собственно изучению церковной

1 Замечание известного историка Карла Гизелера: “Церковь так же относится к Царству, как израильская община (Кегал Ягве קהל יהוה Числ. 20:4) к идеальной теократии” — не может быть признано удовлетворительным. По известной евангельской притче, где Царство Небесное уподобляется неводу, ввергенному в море, в него попадали рыбы и хорошие и плохие (13:47-48), по понятиям же **идеальной** теократии присутствие в ней грешных членов исключается.

истории и подлежит элемент человеческий, его развитие, его изменения, под влиянием или воздействием божественного фактора. Сам же по себе божественный фактор, как вечный, неизменяемый, не подлежит истории, выходит из границ её.

История христианской Церкви есть, с одной стороны, наука **историческая**; этим определяется предмет вообще и указывается метод исследования: как наука историческая, церковная история излагает **перемены** в прошлой жизни Церкви, пользуясь историческим или индуктивным методом.

С другой стороны, церковная история есть наука **богословская**, входит в семью богословских наук и здесь занимает свое определенное место.

Задача и метод. Изображению церковной истории подлежит все то, в чем выразилась и выражается жизнь общества Господня, именуемого Церковью, устрояющею вечное спасение людей. Задача истории не просто, так сказать, описать действительность и познать её без преследования каких либо побочных целей, при соблюдении полной объективности, но сделать понятным целое историческое развитие, все изменения и, насколько возможно, объяснить ход истории. Церковная история есть один из отделов, частей или сторон общего человеческого развития; уже в силу этого она не может быть изолирована от всеобщей истории. С другой стороны, есть и большое различие между ними. Если светская, гражданская история имеет в виду земное, политическое, культурно-просветительное развитие народов (человечества), то церковная история изображает стремление людей к вечной, небесной цели — спасению их душ.

В частности, задача церковной истории заключается в том, чтобы в подлежащей области: а) собрать факты, извлечь данные из всех соответствующих областей, характеризующие жизнь Церкви, словом, приобщить к делу весь доступный исторический материал, б) изучить его критически, установив подлинное, автентичное, отвергнув подложное, фальсифицированное и указав сомнительное и в) наконец, изложить весь добытый и критически проверенный материал с соблюдением должных правил. Очевидно, что изложение исторических фактов не может быть простым летописным повествованием о событиях, а должно быть составлено по **историческому методу**. Факты нужно расположить в строго хронологическом порядке. Только такой порядок даст возможность понять факты в их естественном, закономерном, **генетическом** развитии и поможет установить **прагматическую** связь между ними, как между основаниями и следствиями, причинами и действиями. Конечно, в полной совершенной степени исторический метод не применим в церковной истории, поскольку входит в неё божественный элемент, не подлежащий учету со стороны человеческого исследования. При помощи чисто исторического метода, например, мы не можем выяснить ни происхождения христианства, — поскольку оно есть дар с неба, — ни главных эпох в его развитии, почему, например, не удалось язычеству — ни его внешней политической государственной силе, ни внутренней - философской, интеллигентной — уничтожить христианства в течение II и III в. и предупредить его победу в IV в.

Источники церковной истории.

Источником для церковной истории служит все то, что так или иначе помогает установлению исторических действительных фактов из прошлой жизни Церкви. Между источниками первое место занимают в истории древнейшие монументальные памятники и письменные документы. Древние историки Церкви также могут быть отнесены к источникам — **непосредственным**, поскольку описывают прямо по опыту наблюдаемую ими

жизнь, и **посредственным**, поскольку изображают ход церковных событий, пользуясь чужими письменными данными или устными рассказами.

Монументальные источники. К ним относятся а) произведения христианской живописи, архитектуры и скульптуры. Они не рассказывают истории жизни христианской Церкви на человеческом языке, но служат выражением духа и быта христиан, отражением их верований и настроений. Таковыми являются в особенности римские катакомбы с их символическою живописью, христианскими алтарями и гробницами. Они подробно описаны проф. De Rossi, Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculoantiquiores. Bd. I. Romae 1857. Bd. lI. Tl. I. Romae 1887. Христианские надписи Галлии описаны Le Blant, испанские и британские — Hübner'ом. — б) К монументальным памятникам также принадлежат различные надписи на печатях, монетах и других предметах. Источники этого рода должны быть поставлены очень высоко. На камнях, мраморных памятниках, стенах не так легко писать. Если же кто делал подобные надписи, то имел серьёзные побуждения к тому. Из памятников этого рода известны, например, открытые в XVI в. статуи Ипполита Римского и Сабинского божества Сема (Semo).

Письменные памятники: а) К ним относятся римско-византийские юридические предписания касательно христиан — эдикты, указы, новеллы, собранные в Codex Theodosianus (ed. Th. Mommsen et P.M. Meyer, Berol. 1905), Corpus juris civilis Justiniani (ed. Mommen, Berol. 1892-1895), в позднейших законодательных памятниках царей Василия, Льва и Константина (у Leuenclavius. Jus graeco-romanum. 2 Bd., Frankof 1596). Духовные и светские касательно христианской Церкви собраны в Σύνταγμα Rhalli и Potti и изданы в Афинах в 1852-1859, в шести томах in 8-vo, а затем кардиналом Pitra, Juris ecclesiasticae graecorum historia et monumenta, б) различные христианские акты официального, юридического характера — постановления соборов поместных и вселенских, послания епископов, митрополитов, патриархов различным церквам, обществам и лицам, в) древнейшие литургии и предписания культа, символы и разнородные исповедования, или изложения веры, мученические акты, — г) творения свв. отцов и учителей Церкви и церковных писателей.

Издания источников

Уже в последних столетиях средних веков пробуждается потребность восходить от традиционной, церковной и школьной теологии к чистым источникам христианского знания в Священном Писании и у святых отцов. Изучение и издание древне-отеческих памятников начинается со времен **гуманизма** и значительно усиливается в век **реформации**. На издания и полемические сочинения со стороны протестантов последовал ответ **Католической Церкви**. В начале XVII в. (1618) основанная **Бенедиктинская конгрегация Святого Мавра** через свои издательские труды стяжала себе бессмертную славу. Таковы, например, "Acta santorum" бельгийца Иоанна Болланда (1665), "Acta martyrum" Рюмнара (1709); из XVIII в. должны быть упомянуты: "Bibliotheca veterum patrium" Андрея Холланди и "Biblioteka orientalis" Ассемани. — В XIX в. изданиями прославился кардинал и директор Ватиканской библиотеки Анжело Май Питра. — Громадную практическую роль сыграло и еще продолжает играть не отличающееся особыми достоинствами в научном отношении издание **аббата Миня** (J.P. Mingae, 1875): Patrologiae cursus completus, — series latina — 221 Tom. (Paris 1844-1864), series graeca, 162 Tom. (1857-1866). Ввиду текстуальных недостатков Миня, Венская Академия наук со 2-ой половины XIX в. (с 1866) начала издание латинских отцов "corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum," а Прусская

Академия наук с 1891 г. поставила себе задачею издание греческих писателей: “Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Juhrhunderte.” Во Франции, продолжая дело Ассемани, Grafin и F. Nau начали издавать: “Patrologia orientalis.” У славянских народов среди русских богословов появилось много переводов и изданий святоотеческой литературы. Так, **мужи апостольские**, **сочинения апологетов** и сочинения Святого **Иринея** Лионского переведены протоиереем Преображенским. Западные отцы и писатели — Тертуллиан, Киприан, Августин, Иероним, Арнобий переведены в Киевской Духовной Академии; восточные отцы — в Петербургской и Московской Академиях.

Издание **актов вселенских соборов** имеется у Mansi (1798) sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio в 31 томе (кончая Флорентийским собором 1439 г.). Работа Манси была продолжена в конце XIX в. и начале XX в. аббатом Мартеном и архиепископом Луи Пти.

Издателем продолженного Манси явился некто Г. Вельте (H. Welte). Полное заглавие нового издания такое: “Sacrorum conciliorum nova amplissima collectio” (Mansi, Martin et L. Petit). Hubert Welte, Editeur (de 1879 a 1914:Paris), depius 1914 a Arnhem (Hollande); оно предположено в LIII T. (а практически, ввиду удвоения томов — **а**, **в**, или и **с** в LVI); последние 5 томов (49-53) содержат акты Ватиканского Собора; из них напечатаны первые два тома (49-50). Есть и русское издание актов вселенских Соборов и перевод Казанской Духовной Академии в семи томах.

Издание канонов восточной и западной Церкви было осуществлено H. Брунсом, Лаухертом. В России существовало, кроме “Книги Правил Святых Апостолов,” капитальное издание “Общества любителей духовного просвещения” в Москве: “Правила Святых Апостолов, Святых Соборов — вселенских и поместных и Святых Отцов” с толкованиями, т. 1-Ш. Москва. Последнее издание 1884 г.

Агиографические памятники — акты мучеников и биографии Святых — начали издаваться фламандскими иезуитами, болландистами под заглавием “Acta sanctorum, quotquot toto in orbe coluntur,” т.е. “Деяния Святых, каких только ни почитают во вселенной.” Работа их, прерванная французской революцией, была продолжена в XIX в. бельгийскими иезуитами. В настоящее время издание доведено до “ноября” месяца. — Сокращенное издание некоторых критически проверенных актов сделано Рюинаром, Кнопфом, Гебгартом. — У русских есть Четьи минеи митр. Макария от XVI в., Четьи минеи митр. Дмитрия Ростовского, исследование Сергия, архиепископа Владимирского “Месяцеслов Востока,” профессора Ключевского “Жития Святых, как исторический источник” и профессора Голубинского “О канонизации Святых в русской Церкви.”

Требования от историка объективности и аконфессионализма.

При собирании источников, исследовании материала и обрабатывании его, историк должен быть объективен, свободен от ложного патриотизма (шовинизма), а церковный историк от конфессиональных тенденций. — Древний оратор Цицерон (Огаиоп. II, 9-15) говорит: “Ne quid falsi dicere audeat, ne quid veri non audeat” т.е. “историк не должен говорить ничего ложного и не укрывать ничего истинного.” Христианский писатель конца III и начала IV в. священномученик, епископ Лукиан сказал: “Μόνη θυτέον τη αληθεία, εί τις ιστορίαν γράφον έστι.” “Только одной истине должен приносить жертву тот, кто намерен писать историю.”

Отношение церковной истории к другим наукам — светским и богословским.

А. Церковная история имеет связь с **гражданской историей**, являясь неразрывною частью её. Церковному историку нужно немало внимания, старания, искусства и опытности, чтобы выделить церковно-исторический материал из светского и, при выяснении актов и событий одновременно религиозного и политического значения, настолько вводить гражданский элемент, насколько это является существенно необходимым для правильного понимания и освещения церковных данных. Политическая история является часто фоном, канвою, на которой плетутся церковные события; она может влиять благотворно на развитие церковных дел, но может задерживать, стеснять или прямо прекращать их ход. Все это, разумеется, должно быть отмечено, при изложении жизни Церкви за те или другие периоды. — Церковная история имеет глубокую связь с **древнегреческой философией**, в особенности с платонизмом, стоицизмом и неоплатонизмом. Церковный историк, без знания греческой философии, не только не поймет происхождение ересей, но и положительное церковно-богословское развитие. Апологеты, ересеологи, Александрийские учители — Климент и Ориген, отцы и учители Церкви IV и V в. все были обучены эллинским наукам, прежде всего, знали философию. И это явно благотворно отразилось не только на общем культурном уровне, но и на исследовании ими богословских истин. Это хорошо заметил изменивший христианству император Юлиан и запретил христианам посещение языческих школ. — Крепко связана церковная история с **историей религий**, из которых некоторые были сериозными “соперниками христианства,” как религия Митры, бога солнца. Без знания истории религий не всегда бывает понятно распространение христианства и препятствия ему в его пропаганде. Без истории религий не понять гностицизма и других ересей христианства, например, манихейства.

Кроме перечисленных, есть и другие **светские науки**, **вспомогательные** для истории.

Извлечь материал из исторических источников не так легко, как это может казаться на первый взгляд. Здесь нужно знание и умение определить происхождение источника, его подлинность, правильно прочитать его и верно понять. — Есть целый ряд наук, которые помогают историку основательно воспользоваться предлагаемым историческим материалом. Таковы:

1. **Дипломатика** (δίπλωμα — документ, сложенный вдвое) - наука, помогающая определить род документа по внешнему виду. На востоке в виде дипломов встречались **хризовулы**, царские грамоты с золотою печатью; обыкновенно василевсы (цари) подписывали пурпуровыми чернилами μηνολόγημα, т.е. индикт и месяц.

2. **Сфрагистика или сигиллография** — наука о печатях — выделилась из дипломатики. Печати выделялись восковые; сургуч — испанское изобретение XVI века.

3. **Эпиграфика** — наука, занимающаяся надписями на твердом материале, как вид её — нумизматика.

4. **Палеография** имеет дело с рукописями на папирусе, пергаменте и бумаге.

5. **Филология**. Палеография помогает верно прочитать рукопись, а филология дает средства правильно понять написанное и прочитанное. В этом отношении для историка древней Церкви особенно важно знание древних и классических языков — греческого и латинского.

6. **География и хронология** — дают возможность определить источник по месту и времени его происхождения.

Б. **Богословие** (Θεολογία) — научное исследование и разъяснение данных христианской религии — получило начало еще во II в., когда на службу новой религии были призваны средства греческой образованности. В области самого богословия специализация выразилась в разделении на отделы богословских наук и требовании методической разработки их соответственно особым задачам.

Богословие принято делить на 4 отдела: 1. богословие экзегетическое, 2. историческое, 3. систематическое и 4. богословие практическое. Они сводятся к трем и даже двум — богословию историческому и систематическому. Задача исторического богословия — изображение истории сообщения человечеству откровения и усвоения его человеком. Сюда относятся истории — библейская и церковная. История христианской Церкви стремится изобразить по возможности полно и всесторонне жизнь Церкви в её последовательном развитии. Специальная разработка отдельных сторон церковной жизни имела следствием возникновение целого ряда богословских наук исторического характера, — история догматов, символика, патрология, история христианской литературы, церковная археология, история богослужения и история христианского искусства. Общая церковная история имеет значение связующего центра и основной науки в среде всех этих частных дисциплин. — Будучи наукою-матерью для многих исторических дисциплин, церковная история связана с экзегетическим богословием, служащим источником для церковного богословия. В свою очередь церковная история помогает экзегетическому богословию, следя за историей канона.

Границы истории христианской Церкви и разделение её на периоды.

Если под христианской Церковью разуметь общество верующих в Иисуса Христа, как своего Спасителя, то историю Церкви следует начинать именно с **Иисуса Христа**, как проповедника Евангелия и Искупителя, и **первых Его последователей**, как общества, воспринявшего от Иисуса Христа исходной пункт своей жизни и развития. Следовательно, исходной пункт церковной истории — деятельность Иисуса Христа и Его учеников. Иисус Христос проповедовал **Евангелие**. Вот эта-то проповедь и образует собою πρωτον κινουν, от которого и исходит комплекс явлений, составляющих христианство. Значит, исходной пункт христианской проповеди не просто Евангелие Иисуса, как Бог явился во плоти, но и Евангелие об Иисусе, как таком, который чрез смерть перешел к жизни и чрез это сделал возможным дальнейшее развитие своего дела и вместе с тем историю.

Однако выступление Иисуса с проповедью известного учения и успех проповеди предполагают подготовленность человеческого мира к проповеди Христа. “*Я послал вас жать то, над чем вы не трудились; **другие трудились**, а вы вошли в труд их”* (Ин. 4:36-38) — сказал однажды Иисус Христос ученикам своим. Поэтому нужно сначала изобразить процесс приготовления человеческого рода к пришествию Христа-Искупителя, как в языческом, так и в иудейском мире, и затем уже представить картину состояния языческого и иудейского народов во время пришествия Иисуса Христа. — Но приготовление человечества и состояние его в веке Рождества Христова суть предметы вводные, пропедевтические по отношению к основной нашей задаче — жизни христианской Церкви. Поэтому они не входят в объем истории Церкви, а составляют **вводную главу к ней**.

1-я глава истории христианской Церкви должна быть об Иисусе Христе, т.е. её Основателе. Это terminus a quo нашей науки. И он не бесспорен. Некоторые ученые, например профессора Лебедев, Болотов, Бриллиантов и другие выпускают из программы церковной истории деятельность Иисуса Христа и Его учеников, т.е. весь апостольский век на следующем основании: “Апостольский период,” говорит например профессор Болотов (Введение т. 1, 227), “я не считаю относящимся к церковной истории. Митр. Филарет относил этот период к библейской истории, и это справедливо по многим основаниям. Библейская история имеет своим источником боговдохновенные книги, в содержание которых мы веруем; вследствие этого мы лишаемся права ставить критическое исследование источников библейской истории с такою же свободою, как исследование источников позднейшей истории… Вот почему, при изложении церковной истории, мы считаем своею задачею изложение только таких событий, которые не имеют места в библии.” — Другие к этому добавляют: христианская Церковь, как известный канонический институт, возникла только во II-ом веке: 1-ый век был веком харизм, чрезвычайных дарований. Однако, как можно изучать историю христианской Церкви, ничего предварительно не сказавши об Иисусе Христе, как Основателе её, — об апостолах, как продолжателях дела Христова, — и о рождении Церкви в день Пятидесятницы и развитии в течение всего апостольского века? Это было бы более серьезное опущение, как если бы штудировать важное сочинение, оставивши без внимания первую принципиальную главу его.

Несравненно больше споров возбуждает другой вопрос: какие границы нужно указать, при делении обширного церковно-исторического материала, обнимающего 19 веков, — на отдельные периоды. Большинство историков в этом случае следует примеру всеобщей истории, т.е. делят церковную историю на древнюю, среднюю и новую. При этом пункт деления между средней и новой бесспорен: это реформация, т.е. начало XVI в., для Запада, а для Востока — падение Константинополя (1453 г). Но вот в указании границ между древней и средней историей происходят большие разногласия. Одни видят грань в конце VI в. — смерти папы Григория (в 604 г), другие — в конце VII в., — заключении монофизитских споров на V1-ом Вселенском соборе и упорядочении церковной жизни на Трулльском соборе, тесно связанном с V1-м вселенским собором. Профессор Болотов, с точки зрения исторического развития, склонен проводить границу именно в конце VII в., когда после VI вселенского собора, произошло формальное отпадение от Церкви монофизитских общин (г. I, Введение, 217-220). — Нам кажется, с церковно-исторической точки зрения, заключением древнего периода должен быть признан XI век, т.е. время (1054 г). разделения Церквей, хотя, нужно признать, для современников и ближайших потомков это событие вовсе не имело такой важности, какую оно получило впоследствии. — Но этот длинный период, прежде всего, делится на две части временем Константина Великого, точнее, изданным им в 313 г. миланским эдиктом; затем он имеет и более годные подразделения. Таковы: а) половина V в. или Халкидонский Собор — это окончание, заключение греческого классического периода в истории Церкви и переход к византийскому — событие великой важности не только в церковной, но и в государственной жизни, б) вторым подразделением мы считаем VIII в., время окончания вселенских соборов. С этого времени отношения между восточною и западною Церковью резко меняются. Под влиянием различных обстоятельств, Константинопольский патриарх, почувствовав силу, начал бороться с папами за признание его со стороны последних “византийским папою” на Востоке, в том смысле, чтобы папы больше не вмешивались в дела восточной Церкви, предоставив ее ведению Константинопольского патриарха. Папы с этим согласиться не

могли. Тогда Константинольский патриарх предпочел разрыв с папами, и таким образом, путем разрыва с западного Церковью он получил то, чего не мог достигнуть мирными переговорами. Кризис затянулся до половины XI века, т.е. до 1054 г.

1. Древний период нераздельной Церкви простирается до половины XI в. (1054).

2. Средневековый обнимает собою время от половины XI в. до падения Константинополя в 1453 г., а на Западе до выступления Лютера (1516 г.).

3. Новый период начинается с указанных пунктов — на Востоке с 1453 г., а на Западе с 1517 г. и продолжается до наших дней.

Церковная историография

Под именем историографии разумеются опыты более или менее связного изложения жизни Церкви по историческим источникам и собственным наблюдениям. Появление таких опытов свидетельствует о том, что Церковь стала уже историческою силою, и таковое её положение в мире начинает ясно сознаваться.

Первым историографическим памятником является **книга Деяний апостольских**, принадлежащая святому Луке, изображающая рождение Церкви Христовой в мире и первые десятилетия её существования. Затем следует упомянуть "'Υπομνήματα" (Достопамятности) **Егезиппа**, сочинение, появившееся около 170 г., отличавшееся впрочем, более полемическим, чем историческим характером. — В первой половине III в. **Юлий Африкан** первый указал в своей хронике главнейшие даты христианской церковной истории и поставил в соотношение к событиям светской истории. К этому времени приблизительно относится и хроника Ипполита.

Церковную историю принято делить на два периода: первый от начала до появления лютеранства, второй от лютеранства и до наших дней. Первый период, вообще говоря, время собирания церковно-исторического материала, а второй — обработки его.

Период I-й.

Отцом церковной истории считается **Евсевий**, епископ Кесарии Палестинской (338). Он составил четыре исторических сочинения разного достоинства и значения:

1. **Хронику** (παντοδαπή ιστορία), в двух книгах, краткую историю мира от начала и до своего времени, при чем главное внимание обратил на хронологию,

2. **Церковную историю** в десяти книгах, обнимающую собой время от начала христианства до 324 г. Сочинение очень важное, хотя и несвободное от недостатков по части критики источников, толкования их, неполноты (почти отсутствуют западные) и малосистемности изложения.

3. **Жизнь Константина Великого** в 4-х книгах, сочинение по преимуществу панегирическое, но не лишено и большого исторического значения, в особенности благодаря тому, что в нем приводятся многие официальные документы

4. "**Собрание древних мученичеств**" (Церковная история IV, 15), из которого сохранилось только, может быть, отдельная глава или приложение лишь о "палестинских мучениках." Главная заслуга Евсевия состоит в тщательном изучении церковных преданий и богатом, дословном заимствовании из древних сочинений — источников, не сохранившихся до нас. Вторая церковная история каппадокийца, евномианина Филосторгия, простиравшаяся от 318-423 г., сохранившаяся только в извлечениях у Фотия. Филосторгий писал в интересах арианства.

Продолжателями Евсевия в V веке были — **Сократ**, Константинопольский адвокат (схоластик): он написал церковную историю в VII книгах (305-439); **Эрмий Созомен**, тоже адвокат; его церковная история в девяти книгах (324-423) находится в сильной зависимости от Сократа; епископ Кирский **Феодорит** написал церковную историю в пяти книгах (320-428). В VI веке **Феодор Чтец**, сделавший сначала извлечение из упомянутых источников (1-ая книга), а потом продолживший Сократа до 527 г. т.е. года смерти Юстиниана I (2-ая книга). Антиохийский схоластик **Евагрий** оставил историческое сочинение в шести книгах, обнимающее собою время от 431 г. до 594 г.

В средние века замечается упадок в церковной историографии; специальных трудов не появляется, и церковная история присоединяется ко всеобщей. Такова **хроника Феофана**, с 285 г. до 11 июня 813 г. с многочисленными продолжателями — **хроника Георгия Синкелла, Георгия Амартола, патриарха Никифора**, Льва диакона (X в.), **Анны Комнен**, Зонары, Кедрина и многих других (в XI-XII вв.). Из последующего времени наиболее содержательными являются хроники **Никиты Хониата** (XIII в.), **Никифора Григора** (XIV в.), **Иоанна Кантакузена** и **Никифора Каллиста**. От последнего (Т в 1-ой половине XIV века) мы имеем церковную историю в восемнадцати книгах, от Рождества Христова до 610 г.

Из **сирийских** источников достоин особого упоминания историк VI в. **Иоанн Ефесский**; из восточных вообще — Александрийский патриарх **Евтихий** († 940), писавший на арабском языке.

На **Западе** дело началось с переводов и компиляций восточных историографических сочинений.

Блаженный **Иероним** перевел хронику Евсевия и продолжил её до 378 г. Пресвитер **Руфин** перевел церковную историю Евсевия и продолжил её до 395 г. Затем следует упомянуть Historia sacra (начало V в). **Сульпиция Севера**, хронику **Павла Орозия**, ученика блаженного Августина. **Кассиодор** (умерший во 2-ой половине V в). использовал переведенных на латинский язык **схоластиком Епифанием** греческих историков Сократа, Созомена и Феодорита и составил по ним сокращенную церковную историю, так называемую Historia tripartia — главный учебник для средних веков. Из IX в. известен **аббат Анастасий**, составивший церковную историю.

Период II-й.

Если в первый период, как уже отмечено, было собственно лишь собирание фактов, накопление церковно-исторического материала и появлялись только самые несовершенные опыты обработки его, то во 2-ой период происходит всестороннее, критическое изучение готового материала и систематическое построение прошлой жизни Церкви. Главною причиною научного подъема была **реформация**, стремление оправдать и защитить громадное религиозное движение. При этом естественно явились тенденции, столь вредившие научности работы. Первым церковно-историческим трудом на протестантской почве были “**Магдебургские центурии**” (1559-1574 г.), коллективный труд, под руководством Матея Флоция, обнимавший 13 столетий и имевший целью доказать всю необходимость дела Лютера, соответствие его с первыми христианскими веками и наоборот — решительное уклонение от них католичества. Католическая церковь ответила не менее солидным трудом “**Анналами**” Цезаря Барония в 12-ти томах (Котае, 1588-1607), доведенных до 1198 г., с приложением многих важных документов. В XVII в. пробуждается особый интерес к историографии в католической Церкви во Франции. Янсенитски-

настроенный, богато одаренный С. Тильмон составил “Memoires pour servir a l’historie ecclesiastique des six premiers siecles,” в 16-ти томах (Париж 1693-1712). Это сочинение есть чрезвычайно искусная мозаика из источников, и дает монографии об отдельных личностях, сектах и соборах. **Клавдий Флери** написал в 20-ти томах подробную церковную историю “Histoire ecclesiastique” до 1414 г., Париж 1691-1720. Догматико-полемическое направление центуриаторов к концу XVII в. оттесняется практически-религиозным. **Пиэтизм**, в лице мистика Готфрида Арнольда († 1714) одновременно напавший и на католическую церковь и на протестантскую ортодоксию, помог церковной истории освободиться от догматического господства. В своем сочинении “Unparteische Kirchen und Ketzergeschichte “(до 1688. В. 1-2. Zürich, 1699) Арнольд становится на сторону еретиков, притесняемых и гонимых официальными представителями Церкви; в них он видит свет, наоборот, в официальной Церкви — только духовную смерть. В лице Иоанна Мозгейма (Mosheim, † 1755) выступает представитель уже новой церковной истории, освобождает церковную историю от несвойственных ей элементов и пролагает путь уже к прагматическому пониманию церковной истории. Его учеником был Шрекк († 11812), оставивший ценные церковно-исторические труды. XVIII в. был началом **рационализма** в богословии, первым виновником которого считается еврей **Соломон Землеер** († 11791). Сверхъестественный элемент последователями его был изгнан, и всё в церковной истории стремились объяснить из обычных человеческих побуждений и действий. В смысле этого **субъективного прагматического освещения** писал А.Т. Шлиттлер (“Grundriss der Geschichte der dmstiichen Kirche.” Gottingen, 1782) и **Генке**. Иаков Планк (11832), причисляемый к тому же направлению, основательнее их и менее субъективен.

XIX век внес много нового благотворного в нашу область, освободившуюся теперь от конфессиональных интересов и субъективности и вступившую на путь объективного исследования прошлого жизни Церкви. Новая историография отличается **научностью** и проникнута идеей **органического развития**, XIX-ое столетие ознаменовалось появлением трех церков-но-исторических школ — Неандеровой, Новотюбингенской и Ричлианской. Шлейермахеро-Неандерова школа признает божественный характер за личностью Иисуса Христа, отличается ортодоксальным направлением в построении церковной истории, лишь в церковной организации и культе, и особенно видит примесь человеческого элемента в “пресвитерской касте.” “Человечество еще не могло утвердиться на высоте чисто духовной религии; иудейская точка зрения была ближе для понимания христианства для воспитываемой массы, только что отставшей от язычества” (Aug. Neander. Allgemeine Geschichte. V-I. S. 297-298). К этой школе принадлежит Бидеман, Герике, Куртц, Шенкель, Гагенбах, Ульман, Газе (11891 г). и Фон Шафф (1819-1893 г.).

Школа Баура, или **Новотюбингенская**, видит борьбу в истории первоначальной Церкви между иудео-христианством и языко-христианством, которая завершилась во II-ом веке взаимными уступками и примирением. К школе Баура принадлежит Целлер, Швеглер, Штраус, Кестлин, Гильгенфельд, О. Пфлей-дерер и другие.

Школа Ричлианская есть только ветвь тюбингенской, но отрицает борьбу между апостолами и не приписывает никакой роли иудео-христианству в образовании первоначальной Церкви. Однако и эта школа признает изменение апостолами учения Иисуса Христа и сообщение ему универсального характера. Тюбингенская и Ричлианская школы не признают Иисуса Христа Сыном Божиим в собственном смысле. Самым выдающимся представителем Ричлианской школы является Гарнак, которому принадлежат, между прочим, такие выдающиеся труды, как “Geschichte der a'ltchristlichen Literatur bis Eusebius,” В.

I-III, “Lehrbuch der Dogmengeschichte,” B. I-III, “Das Wesen des Christentums” и многие другие.

Из других сочинений **немецких протестантских авторов** упомянем:

D.W. Moeller-Kaweran, H. v. Schubert, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Tübitigen und Leipzig, 1902.

D.K. Mutter, Kirchengeschichte. *I-II. Breslau,* 1902.

Gust. Krüger, Kirchengeschichte. 1909.

Sammlung von G. Kruger, Handbuch der Kirchengeschichte...

Из католических:

F.K. Funk, Lehrbuch der Kirchengeschichte. V. Aufl., 1907.

Joseph Kardinal Hergenrother, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, neubearbeitet von Joh. Peter Kirch, VI. AufL, Freiburg, 1924.

L. Dwhesne, Histoire ancienne de 1'Eglise, I-III. Paris, 1908;Origines du culte chretien. 4^{e} ed. Paris, 1908.Eglises separees, 1896.

Pierre Bafiffol, L'Eglise naissante et le Catholicisme. Paris, 1909. La Paix Constantinienne et 'le Catholicisme. Paris, 1914.

J Tixeront, Histoire des dogmes. Paris, 1909.

Богословские энциклопедии:

1. Wetzer und Weltes, Kirchenlexikon oder Enziklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften. Aufl., begonnen von J. Kard. Hergenröther, fortgesetzt von *Fr. Kaulen*. 12. Bd. Freiburg, 1882-1901; Registerband, 1905.

2. Kirchliches Handlexikon, herausgeg. von *M. Buchberger,* 1. Bd. München, 1907- II Bd. 1907 ss.

3. Realenziklopädie für protestantische Theologie und Kirche, begründet von *J.J. Herzog,* in Aufl. herausgeg. von *A. Hauck.* 21 Bd. Leipzig, 1896-1908. Bd. XXII (Register), 1909.

4. Dictionnaire de théologie catholique pu'blie par *Vacant,* continue par *Mangenot.* Paris, 1899 ss.

5. Dicdonnaire d'histoire et de géographic ecclesiastiques, publié sous la direction de *A. Baudrillart, A. Vogt et U. Rourles.* Paris, 1909.

6. A. d'Ales, Diceionnaire apologetique de la foi catholique. Paris, 1908 ss.

7. Очень много перковно-исторических трактатов в The Catholic Encyclopedia. New York, 1907 ss.

8. Для церковной истории первых веков Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography, literature, Sects and Doctrines during the first eight Centuries. 4 Vol. London, 1877-1887.

Вводная глава

Вводная глава в историю христианской Церкви заключает в себе ответ на два вопроса: В чем состояло **приготовление человеческого рода к пришествию Иисуса Христа**? И Каково было **состояние языческого** и иудейского мира ко времени пришествия Иисуса Христа ?

1. Приготовление человеческого рода к пришествию Иисуса Христа.

Согрешившим прародителям обетование о спасении дано было очень скоро, во время произнесения суда над ними (Бытие, 3 гл.). Однако прошли тысячи лет, прежде чем это спасение явилось во Христе-Спасителе. По апостолу (Гал.4.4), Сын Божий воплотился только тогда, когда исполнилась "полнота времен," πλήρωμα των χρόνων; для чего потребовался длинный период, отделявший грехопадение от спасения? Спасение не могло быть навязано людям. Невозможно было спасти человека без сознания им нужды во спасении, без желания этого спасения, без деятельного участия во спасении его свободной воли.

В течение всей ветхозаветной истории происходит приготовление человеческого рода ко Христу: в Иудействе приготовлялось спасение для Иудейства, а в язычестве — спасение для человечества. Иудейский народ подготовлялся положительным образом, чрез непосредственное водительство Божие. Языческие же народы были предоставлены самим себе (Ср. Деян. 14:16-17), они оставались вне непосредственного ведения Божия. Они, "ходили в путех своих." Однако не были лишены окончательно милости Бога. "*Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им"* (Рим. 1.19-20). "*Они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их…"* (Рим. 2:14-15).

Священное Писание называет языческих идолов демонами; но чтобы в язычестве все было только демоническое — этого оно не говорит. Если многие церковные писатели (Тертуллиан, Лактанпий, Арнобий) подчеркивали демоническую, отталкивающую сторону в язычестве, то другие (Св. Иустин, Феофил, Ориген, Климент Александрийский, Василий Великий, Иоанн Златоуст) находили в нем глубокое предчувствие божества, божественного Логоса, рассеявавшего семя, лучи истины.

Еврейский народ подготовлялся чрез обетования и закон (Ср. Рим. 9.4). Обетования были даны Аврааму и семени его о спасении чрез него всех людей. Закон был привнесен после обетования чрез 430 лет (Гал. 3-17) и отнюдь не отменял обетование, а играл при нем служебную роль. Он имел именно **педагогическое** παιδαγωγός, (ср. Гал. 3:24) значение, возбудить в человеке жажду спасения и привести его ко спасению. Этого он достигал, выясняя, доказывая человеку глубокое искажение природы грехом, когда человек не делал того доброго, чего хотел, а совершал то злое, что ненавидел (ср. Рим. 7:15, 23). Чрез это закон как бы увеличивал количество прегрешений человека. "*Закон же пришел после, и таким образом умножилось преступление"* (Рим. 5:20). Закон "*Дан после по причине преступлений"* (Гал. 3.19). Вследствие этого человек приходил к сознанию своего бессилия, своей беспомощности, и тем сильнее в нем возбуждалась жажда спасения. "*Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти"* (Рим. 7:24). Вера в обетования и подавала эту надежду на спасение. Положительные (и реальные) результаты подготовления еврейского народа выразились в создании благоприятной почвы для явления Спасителя, в рождении среди еврейского народа Божьей Матери и в представлении первых последователей Христова учения.

Языческий мир — это маслина дико растущая (ср. Рим. 9:17) — должен был исчерпать свои естественные силы и показать, что может сделать человек, стоя вне непосредственной среды Божественного откровения. Ко времени пришествия Иисуса Христа, языческие народы были объединены под крыльями римского орла не только политическою властью, но и духовною силою в виде эллинизма. Идея могущественного и возвышенного,

как её показали особенно восточные народы, — идея эстетически прекрасного, как выразили её греки, идея общественной пользы, права и справедливости, как её развили римляне, — всё это положительные результаты приготовления язычников ко Христу, всё это должно было найти свое освящение в истинно Святом, который мог освятить всех и возвысить всё над земным.

2. Состояние языческого и иудейского мира ко времени пришествия Иисуса Христа.

Ко времени пришествия Иисуса Христа весь средиземноморский мир находился под властью Рима.

Политическое обозрение.

В век Рождества Христова римское царство простиралось от Евфрата до Атлантического океана, от Африканской пустыни до Рейна. Оно обнимало 600 т. миль с населением более 120 миллионов. Рядом с римским царством уже тогда имело значение примыкавшее к нему на востоке **Парфянское** царство. Оно явилось за III века до Рождества Христова (с 256 г). и охватывало области от Евфрата до Инда и от Каспийского моря до Персидского залива и Индийского океана. Этому царству положил конец основатель нового **персидского** царства Сассанидской династии Артаксеркс I (IV), в 226 г. после Рождества Христова, и основал среднее персидское царство, ставшее беспокойным соседом римского царства. К северо-западу от Парфянского царства находилось **Эдесское** или Осромское (ösrhö-nisches) государство. Оно держалось до 216 года, потом вошло в состав римской империи. К северу от Парфянского царства лежала **Армения**: малая Армения еще до Рождества Христова сделалась принадлежностью римской империи, а великая Армения была под властью Рима при Траяне, с 259-286 г. была персидскою провинцией, в другое время имела собственных князей. К югу от римского и парфянского царства лежала Аравия, западнее — Африка. В **Европе жили** к востоку от Рейна и к северу от Дуная **германцы**. Они постепенно объединились с другими германскими народами — франками, саксами, алеманами, готами и другими, и угрожали Риму. С половины III-его века готы начали победоносно напирать на северные пределы римского царства, так что римляне должны были уступить им **Дакию**, завоеванную в начале II века Траяном, из которой императору Аврелиану (271 г). пришлось вывести свои легионы.

К чему стремился Александр Великий, — это удалось достигнуть только римлянам, т.е. основать **мировую монархию**. Но непрерывные войны, при помощи которых эта цель достигалась, превратили цветущие страны в пустыни, ослабили торговлю и промышленность и повсюду создавали невыносимое состояние неуверенности. Люди только постепенно осваивались и привыкали к новому порядку вещей. Восток пришел скорее в нормальное состояние, чем Запад. Римский принципат, который был для римского народа невыносим и по политическим и по религиозным основаниям, там не встречал противодействия; там, наоборот, с чувством благодарности принимали блага нового управления. Христиане же потом увидели в римской монархии особое действие Провидения. Несомненно одно: в условиях и пределах старого римского царства проповедь универсальной религии была немыслима. Окончательной победе монархии на Западе помог **эллинизм**; он вообще стал главною опорою мирового единства. Он дал культуру римскому государству и наделил его мировым языком, на котором говорили образованные люди всех наций

или, по крайней мере, все понимали его. Он подчинил горделивое, победоносно-сокрушительное настроение Рима чувству терпения в отношении к пестрому разнообразию народностей мира. Государственное управление восприняло в себя полностью это новое явление жизни в виде эллинизма. Благодаря этому торговля и разнообразные сношения быстро развились. Удобные шоссейные дороги покрыли сетью страну и служили, как для целей управления, так и торговли. Разрушенные города были большею частью вновь отстроены. Взаимообщению в стране, кроме исправных дорог, служили **морские рейсы**. Благодаря всему этому связь между жителями государства поддерживалась правильными **почтовыми сношениями**. Но главным образом объединение народностей достигалось благодаря греческому языку: это был язык торговли, постоянных сношений и сделок. Конечно, этот язык уже сильно отличался от классического греческого языка.

Однако, в этой прекрасной картине жизни, наставшей для римских народов с основанием мировой монархии, были и тени. Рядом с накоплением богатств в больших, торговых городах, с увеличением капиталов и сосредоточением их в немногих руках, параллельно шла ужасающая бедность, умножение пролетариата. Усилившееся мировое общение еще в начале римских завоеваний повело к уничтожению свободного крестьянства в Италии. Благородные стремления братьев Гракхов не увенчались успехом. Чем легче сделался ввоз заграничного хлеба, тем быстрее и естественнее последовало падение цен, и тем труднее сделалась для крестьян борьба за существование. Следствием этого было постепенное исчезновение крестьянства, и их хозяйства стали переходить в руки богатых всадников и у них превращаться в огромные имения (латифундии) и обрабатываться при помощи рабского дешевого труда. Императорское время сопровождалось неожиданным падением мировой торговли, которая естественно была неразрывно связана с индустрией и способствовала её процветанию. Вследствие этого подверглись угрозе мелкие ремесленники в городах. Во всяком случае, самостоятельное, независимое существование их сделалось почти невозможным. Положение еще более обострилось чрез то, что государству не удалось провести правильной податной системы и распределения налогов среди населения. Так как римские граждане не несли никакой военной службы, а также были освобождены от прямых податей, то вся тяжесть налогов была перенесена на провинцию. Собирание податей там было передано откупщикам, и произволу старших и младших чиновников не было предела. Можно представить себе социальное состояние и переживания низших классов, совершенно задавленных экономическими трудами. Они естественно искали хоть минутного забвения тяжестей жизни в мечтах о потустороннем блаженстве, лучшей жизни в другом мире.

От тяжелых, даже гибельных последствий такого развития дел в политической и экономической жизни пытались укрыться чрез основание различных союзов, дружеств, товариществ. И тогдашнее время было классическою эпохою союзов. Наряду с ремесленными союзами (цехами кузнецов, сребрековачей), союзами по общественному положению (жрецов, купцов, музыкантов) — были союзы, которые имели своею задачею воспитывать просто чувство товарищества (например, ежемесячные собрания и пирушки на счет общей кассы); были и другие, которые преследовали чисто социальные цели, как кассы больных и умирающих, таковы *Collegia tenuiorum и Collegia funeraticia;* из них последние являлись особенно утешительными для бедных. Чрезвычайного значения тогда достигли **религиозные союзы**, которые имели своею задачею отправление, совершение культа тем или иным божествам по обычаям их страны (ἔρανοι, θίασοι). Известную связь с религиозною жизнью имели все организации, хотя бы они служили и светским целям, поэтому и жрец выдви-

гался на первое место. Было очень важно, что забота о почитании своего местного божества не только организовала союзы, но на этом пути получили права гражданства в римском царстве иностранные культы (Изиды, Сераписа и сирийских божеств). Часто признаваемая (Вайнгартен, Хайнрици, Геч и другие) зависимость христианских общин от организаций этих религиозных союзов не могла быть доказана. Но что возникновение христианских общин **облегчалось** чрез наличность таких союзов — это бесспорно. Так как союзы часто под невинными названиями занимались политикой, и, ввиду отсутствия контроля над ними, их деятельность была тем опаснее. Император Траян запретил все тайные союзы и не разрешал устройства даже таких организаций, которые могли преследовать самые желательные задачи, как он не позволил учреждения пожарного общества в Вифинии.

Политическое состояние Иудеи.

Движение на восток Александра Великого затронуло иудейский народ, хотя политические последствия этого были незначительны: иудеи стали теперь зависеть от македонян, как раньше от персов. Спор за наследство Александра Македонского сделал Палестину яблоком раздора, пока страна не подпала под продолжительное господство селевкидов. Естественно теперь начинаются эллинистические влияния, как ранее вавилонские и персидские. Эллинистическое влияние проникло в жизнь иудеев настолько глубоко, что привело к **образованию партий** в иудействе. — Первосвященническое сословие стало на сторону эллинистов; им противопостали chasidim “благочестивые,” твердо державшиеся национальной обособленности и религиозных требований закона, за ними стояла народная масса. Попытка Антиоха IV Епифана (175-164 г). насильственно эллинизировать весь народ, стеснивши его религию, — не удалась. Ответом на его жестокую политику был сильный подъем религиозного воодушевления. Это повело к восстанию под предводительством Маккавеев. Сирийцы принуждены были уступить: ограничившись сбором дани, они предоставили страну дружественному грекам высшему классу и асмонеям с их приверженцами. Начавшаяся внутри страны борьба за власть над народом повела к образованию религиозно-политических партий: хасиды преобразовались в **фарисеев**, а высшее пресвитерство — в саддикитов или **саддукеев**. Асмонеи стали на сторону последних. Продолжавшаяся борьба между аристократической партией и демократическими фарисеями, имевшими неизменное влияние в синедрионе, и особенно между последними и асмонеями — повлекла за собой вмешательство **римлян**, которые положили конец Селевкидскому господству. Именно, **Птоломей** осенью 63 года до Р.Х. завоевал Иерусалим и заставил иудеев платить дань Риму. С этих пор политические перемены в Риме имели значение и для Палестины. Асмонеям удалось добыть себе в Риме некоторую политическую власть над Иудеей. Когда последний Асмоней был казнен, его наследником сделался идумеянин **Ирод** (37 г. до Р.Х. — 4 г. по Р.Х.). Несмотря на силу его характера и открыто выраженную преданность религии, ему не удалось расположить к себе иудейский народ. Недовольство управлением возросло еще более, когда после его смерти, его сыновья начали междоусобицы. Недовольные римляне передали теперь управление Иудеей императорскому прокуратору (6 г. по Р.Х). Чрез это было заложено основание к разделению между Римом и иудейской национальной партией, которое привело к катастрофе 70-го года.

Ирод Великий и его сыновья. Ирод родился в 37 году до Рождества Христова от штатгальтера Идумеи Антипатра и жены его аравийского происхождения, и как полу иудей,

всегда был подозрителен еврейскому народу. Он был энергичный, умный, но чрезвычайно честолюбивый, Он придал блеск своему имени чрез роскошные постройки (храмы, театры, замок, водопроводы). В последние годы своей жизни он был огорчен междоусобицами среди его сыновей от Мариамны — Александром и Аристовулом — и идумейскими родственниками от сестры Саломии. Ирод старался предотвратить опасности чрез убийства. Из его 9-ти сыновей **Александр** и **Аристовул** были убиты в 7-ом году до Рождества Христова. Старший Антипатр пал жертвою подозрения своего отца за несколько дней до его кончины. Согласно его завещанию, **Архелай** (4-6 по Р.Х). получил в управление Иудею, Самарию и Идумею с титулом этнарха. **Антипа** (4-39 г). был поставлен над Галилеей и Переей в звании тетрарха. **Филипп** (4-34 г). с титулом также тетрарха завладел Батанею, Трахонитскою областью и Авранитскою. **Антипа был царем страны, где жил Иисус**. Он разделял со своим отцом страсть к роскошным постройкам, пирам, женщинам и королевской пышности. В последние годы он подпал под влияние **Иродиады**, внучки Ирода Великого, которая в первом браке была замужем за его сводным братом; жену же свою отослал к её отцу Арефе. Антипа сделался жертвою интриги своего шурина Агриппы I. **Филипп** — единственный из сыновей Ирода, о ком потомство сохранило добрую память (Иосиф Флавий. Древности XVIII, 6-4). На короткое время царство объединилось в руках уже упомянутого **Агриппы I**, сына Аристовула (41-44 г.). Он заключил союз с фарисеями и в угоду им преследовал христиан (Ср. Деян. 12 гл.). После его внезапной смерти (Деян. 12.23) император Клавдий подчинил Иудею Риму.

Иудея под Римским господством.

Август ввел в Иудее ту же самую форму управления, какая была применена в Египте. Во главе стоял прокуратор (επίτροπος, ηγεμών), который, бывши самостоятелен в своем округе, был, однако, подчинен штатгальтеру в Сирии. Первым штатгальтером был **Копоний** (Coponius, 6-9 г.)…, Понтий Пилат (26-36), Антоний Феликс (52-60), Порций Фест (60-62), Альбин (62-64), — последний Гессий Флор (64-66). Окончательное подчинение Иудеи Риму императором Клавдием вызвало в иудеях большое раздражение. Неспокойное состояние, энергично поддержанное националистическими шовинистами — зилотами (ветвь фарисеев), усиленное неспособностью или подлостью отдельных прокураторов — повело к кровавому усмирению непокорных. Раздражение возросло, когда Калигула велел поставить свои статуи в Иерусалиме, в Храме… Наряду с зилотами действовали **сикарии**, агенты тайных политических убийств. Выступали и восставали лжепророки (например — Февда); они уверяли народ в близком конце господства римлян (Выход египетского пророка на Масличную гору). Жестокость и корыстолюбие последних двух прокураторов сделали войну неизбежною. Эту войну с иудеями вел римский полководец Веспасиан, а когда он, в 69 г., был избран кесарем, — то его сын Тит довершил дело, завоевав окончательно Иерусалим в 70-ом году.

Миросозерцание античного мира в веке Рождества Христова.

Духовное, или просветительно-морально-религиозное состояние античного мира в век Рождества Христова характеризуется развитием и широким распространением (т.е. господством) **эллинизма**.

Когда же великий македонский завоеватель Александр, сын Филиппа, ученик Аристотеля, победоносно двинулся на персидское царство, вооруженный не только стальным мечем, но и греческим просвещением, то Восток, хотя уже и дряхлый, все же нашел в себе

достаточно сил, чтобы не подчиниться греческому духу, а, при взаимном влиянии, объединиться с ним в эллинизме. Таким именем со времени Драйзена называют то новое культурное течение, которое образовалось из смешения греческих образовательных элементов с восточными. Невозможно определить, насколько вошли в так называемый эллинизм и как объединились, с одной стороны, достояние греческой культуры, а с другой стороны — традиционное наследство Востока. Здесь можно говорить лишь об общих чертах и приблизительно. Несомненно, по своей природе наследство Востока есть явление преимущественно **религиозного** характера; **философское** же направление составляло отличительную черту греческого духа. Эллинизм есть весьма сложное явление заходившего солнца древнего мира; он давал себя знать и в области политики и права, религии и науки, языка и литературы, в общественной жизни и в частном быту.
Общую, но и точную характеристику эллинизма мы находим у знаменитого Гарнака. Для эллинизма, по нему, характерны следующие явления, настроения и понятия:

1. **Проникновение восточных — сирийских и персидских религий в империю**, особенно со времени Пия, — религий, которые имели некоторые черты общими с христианством. Они возбуждали новые потребности в душах людей, удовлетворить которые могло лишь христианство.
2. Наступившее, вследствие демократизации общества и других причин падение точной науки и возросшее уважение к мистической религиозной философии, ищущей откровений и жаждущей чудес.
3. Резкое разделение между душою (духом) и телом, более или менее исключительное предпочтение духа и представление, что он исшел из другого высшего мира и носит в себе вечную жизнь или, по крайней мере, способен к ней. Утверждение чрез это индивидуализма.
4. Острое разделение между Богом и миром и разрушение наивных представлений об их связи и единстве.
5. Как следствие разделений: уточнение понятий о Божестве — via negarionis et eminentiae (путь отрицания и возвышения); только теперь оно становится непонятным, неописуемым, но также великим и благим.
6. Далее, как следствие предпочтения духа, **уничижение** мира и сознание, что он темница духа.
7. Убеждение, что связь с плотью для духа унизительна и осквернительна.
8. Искание спасения, как спасения от мира и плоти.
9. Убеждение, что всякое спасение есть сохранение для вечной жизни, что оно связано с сознанием и очищением.
10. Уверенность, что спасение души, как возвращение к Богу, совершается постепенно.
11. Почти уверенность, что спасение, значит и Спаситель — уже существуют.
12. Убеждение, что все освобождающие средства должны быть причастны познанию, но не исчерпываются им; в конце концов, они должны принести и сообщить действительную божественную силу.

Короче говоря, характерными признаками эллинистического мировоззрения являются:

- а) устранение границ между эллинами и варварами, благодаря знакомству с варварскою культурою (Сирийской, Вавилонской и Персидской) и как результат

этого космополитизм, который спасение видел в учреждении мировой монархии вместо национальных государств;

- б) **индивидуализм**: на место всеобщего благополучия, обеспечиваемого государством, стала ευδαιμονία отдельного — идеал мудреца, который свое счастье находит в самом себе (киники);
- в) **реализм** — философия обращается в учительницу житейского благополучия;
- г) религиозный **синкретизм** вследствие знакомства с восточными религиями, притягивавшими к себе энтузиастическим или грубо-чувственным характером, а также суеверными и волшебными обрядами (оракулами, астрологическими толкованиями, таинственными действиями)… Как следствие такого синкретизма выступает сильнейший стимул к монотеизму, в котором богатое познание чуждых культов носило свое объединяющее выражение и свой пункт единства… Носители этой культуры были почти повсюду греки, у варваров она была лишь поливкой.

Только что указанные настроения и стремления эллинистического периода создались, главным образом, благодаря особым философским направлениям и философско-этическим течениям, а также — религиозным верованиям изучаемой эпохи. Об этом мы и скажем.

Достигнув в философии Платона и Аристотеля как бы своего предельного совершенства и будто бы исчерпав свои силы, греческий гений начал быстро склоняться к своему концу. Что совпадало и в значительной мере обуславливалось потерей со стороны Греции политической свободы. Греческая мысль, утомленная теоретическою аналитическою работою, неизменно устремляется к построению целого философского миросозерцания, вместо анализа и исследования обращаясь к системе и догме. Такое миросозерцание является потребностью времени и обновленной культуры. Греческая мифическая религия потеряла свою силу, и для широких образованных кругов её место заступила философия, которая поэтому должна была дать систему сведений с религиозным оттенком. Развитие политической, гражданской и общественной жизни прекратилось, и греческий народ погрузился в обыденную частную жизнь; горизонт личности сузился, и она стала ограничивать себя небольшим домашним кругом. После того как политические и общественные интересы были изъяты из жизни, пришлось обратиться самому к себе, к своей внутренней жизни, и разумное устройство личного бытия сделалось главною задачею существования. Естественно, при этих условиях жизни, должны были выдвинуться интересы жизненно-практические. Между тем, и философская мысль, как замечено, уставшая от разрешения теоретических вопросов, занялась этическими проблемами.

Этому направлению жизни как раз соответствовали три новые философские школы, выступившие с III столетия — стоическая, эпикурейская и скептическая. Они, не занимаясь самостоятельно вопросами метафизическими, а, примыкая в этом случае к предшествовавшим философским системам, сосредоточивали главное внимание на вопросах этических и решали проблему человеческого счастья. Апатия стоиков, самодовольство эпикурейцев и скептиков имели в виду создать блаженство именно личной жизни.

Стоицизм. Основателем стоической школы был Зенон († 264 г.), а наиболее талантливым продолжателем является Хризипл (281-208 г.). Задача философии, по воззрению стоиков, заключается в научно обоснованной, научно-нравственной деятельности человека. Вместе

с киниками, стоики видели в человеческом знании лишь средство к добродетельному поведению и достижению блага, а главное назначение философии полагали в руководстве к добродетели, к правильным действиям, чрез упражнение в них. Поэтому они определили философию, как упражнение в добродетели, как άσκησις αρετης, т.е. упражнение в разумной деятельности. Но разумная деятельность невозможна без истинного, объективного знания, ибо разумное поведение должно соответствовать природе человека и всех вещей, а для этого нужно познать законы вселенной и человека. Поэтому философия, определяемая, как "упражнение в добродетели," есть вместе с тем "сознание божественного и человеческого." Здесь стоики, очевидно, следуют Сократу, доказывая необходимость знания для добродетели и ставя последнюю в зависимость от первого. Из указанного определения философии следует необходимость двух наук — физики и этики.

Третья наука стоической системы — логика — имеет значение методологическое, техническое и гносеологическое. Необходимо в системе стоиков этику поставить в центр наук или на вершину, путь к которой ведет от логики через физику. Стоики не полагали никакого существенного различия между Богом и миром: по ним, между божеством и первоматерией никакого реального различия нет. Стоическая система есть строго **пантеистическая** (но не материалистическая, ибо понятие силы — динамизм — ставится у них выше материи). Всеобщий разум, как мирообразующая сила, носит имя λόγος σπερματικός. Всякое существо, каждый предмет ранее своего появления в мире мыслились в мировом разуме, как понятия, и желались, как определенные цели развития божества (λόγοι σπερματικοί). Учение о человеке стоики разрабатывают с особым интересом и полною последовательностью. Здесь ясно выступают главные положения стоической системы: материализм — в антропологии, пантеизм — в возведении всех действий человека на божество и монизм в понимании душевной жизни. Душа, как и все реальное в мире, вещественна; она неразрывно связана с целым и не может избежать судьбы его. Она также должна в конце мирового процесса обратиться в первоматерию, что тоже — возвратиться к божеству, как и все в мире. Значит, стоики, считая возможною жизнь души по смерти тела, допускали в некотором смысле потустороннее продолжение жизни души. На практический взгляд могло казаться, что они учат о бессмертии. Так и случилось, например, среди последователей римских стоиков. Под влиянием атмосферы своего времени эту идею о призрачном бессмертии души особенно развил римский стоик Сенека (3-65 по Р.Х.). Стоическая этика видит высшее благо и высшую цель или божество в жизни, сообразной с природою. Это — разумная жизнь, она же и добродетельная; разумная жизнь, как добродетель, есть высшее благо. Безусловной цене добродетели, как благу, наносится ущерб, если допускается нечто вне человека, как благо, или цель его жизни. Кто, например, вместе с Эпикуром возводит на трон удовольствие, тот добродетель делает рабыней. Добродетель не нуждается ни в каких посторонних добавлениях, но в себе самой носит все условия счастья.

В стоической системе нет места политике, на её место выступает **космополитизм**. Он не есть что-либо наносное в системе стоицизма, а тесно связан с нею. Всем людям присущ один и тот же разум; все члены одного тела, или, как это прекрасно, в религиозной форме, выразил Эпиктет (ок. 120 по Р.Х.): все братья, потому что все одинаковым образом имеют Бога Отцом. Характерным признаком стоической системы является **фатализм**. Покорность року — любимая тема многих стоических писателей… Но судьба может поставить человека (мудреца) в такое положение, которое является для него невыносимым. В этом случае позволялось избавиться от жизни чрез самоубийство. Многие, очень важные в раз-

витии школы стоики — Зенон, Клеант, Эратосфен, Антипатр и многие другие кончили самоубийством. Стоицизм не только философская, но и религиозная система. Благодаря своей связи с платонизмом, он заменял для образованных до известной степени религию и опору нравственной жизни. Блестящим представителем позднейшего стоицизма является **Посидоний** из Апамеи в Сирии (около 50 г. до Р.Х.).

Римляне с большим вниманием отнеслись к стоицизму, он был им особенно по духу. Основателем римского стоицизма является **Панеций**, а главным представителем был **Анней Сенека**, очень влиятельный по своему личному положению (воспитатель Нерона) и известный тонким гуманизмом (родом из Кордовы, в Испании). Его взгляд на смерть, как день рождения в вечную жизнь, и рассуждения о полном мира блаженстве потустороннего мира вместе с религиозными основами его учения — дали повод к легенде, что он был обращен в христианство апостолом Павлом. Император Марк Аврелий находил большое утешение в его учении и в хромом рабе “видел своего учителя и образец.”

Эпикурейство. Учение Эпикура (341-270 г). столь же мало оригинально, как и стоическое, и близко примыкает к последнему. Главным принципом стоицизма является материалистический монизм, а в основе эпикурейства лежит материалистический атомизм. Если материалистический пантеизм стоиков вышел из философии Гераклита, то механический атомизм эпикурейцев имеет своим источником философию Демокрита, Хотя сам Эпикур говорил своим ученикам, что он не имеет учителя и книг, откуда бы он заимствовал свое учение. Поэтому ученики заучивали наизусть его изречения и относились к своему учителю просто с благоговением, создали ему что-то вроде культа, а после смерти возвели его прямо в герои. Несомненно, тесная дружба связывала Эпикура с его учениками.

Цель философии поставляется в счастьи человека, и философия есть ничто другое, как деятельность, которая помогает нам достигнуть счастья благодаря мысли и слову. Если научная деятельность не служит этой цели, то она является излишнею и бессмысленною. Среди различных знаний Эпикур придавал значение больше других учению о природе (физике), потому что это единственное средство освободить душу от ужасов суеверия. Если бы мысль о богах и смерти не отягощала нас, то мы не нуждались бы ни в каком исследовании природы. Еще придавал Эпикур значение исследованиям о наших желаниях, ибо они (исследования) могли повлиять на ограничение и умеренность их.

В общем, как и стоики, эпикурейцы признавали три науки — логику (канонику), физику и этику. Единственное, безусловное благо, по учению Эпикура, есть удовольствие, а единственное безусловное зло — скорбь, печаль. Это положение не нуждается в доказательствах: оно очевидно и является масштабом нашей деятельности. Все живые существа от самого рождения стремятся к удовольствию и избегают несчастья. Существенное и непосредственное основание блаженства лежит в спокойствии духа, или в атараксии; положительное же удовольствие есть только посредствующее условие душевного спокойствия, насколько оно освобождает от неудовольствия неудовлетворенной потребности... если мы считаем, рассуждает Эпикур, удовольствие высшим благом, то имеем в виду не удовольствия распутства, не вообще чувственное удовольствие, а то, чтобы тело было свободно от скорби и душа от беспокойства. Ибо не пирушки или попойки, не удовольствия от мальчиков и женщин, не застольные друзья делают жизнь приятной, но трезвый ум, который исследует основы всякого поступка и изгоняет предрассудки, ужаснейших врагов нашего благоденствия. Корень всего и величайшее благо — благоразумие, только оно делает нас свободными. Наши необходимые потребности крайне несложны, а их легко удовлетворить, сама природа заботится о нашем счастье. Кто живет согласно с приро-

дою, тот никогда не беден. Мудрый не будет роптать на Зевса, имея хлеб и воду. Внешние несчастья не имеют над ним силы, и телесная скорбь не может возмутить спокойствия мудреца. Мудрый может быть счастлив при самих пытках. Но эпикурейская система не отрицает, что телесное удовольствие есть первоначальный, и даже — последний источник всякого удовольствия. Однако оно должно быть введено в должные границы. (Эпикур подчинял телесные удовольствия духовным). Все жизненные правила направляются к одному — вести человека к счастью чрез умеренность желаний и воздержание от страстей. Не умножение богатства, а ограничение желаний делает нас богатыми. Душа человека отличается от тела только качеством атомов, состоя из наиболее тонких, эфирных. Если связь между душою и телом совершенно прекращается, то атомы её легко рассеиваются, и тело подвергается тлению.

Отношение к религии в обеих системах — стоической и эпикурейской — непоследовательное. Не имея нужды со своей, т.е. чисто материалистической точки зрения говорить о вере в богов, стоицизм и эпикурейство, тем не менее, весьма подробно рассуждают по данному вопросу, признают богов и даже не вполне отрицают народную религию. По Эпикуру представления о богах и демонах возникли из невежества и страха; вера в Провидение это сказка (миф). По выражению Лукреция, timor fecit primes deos. Но с другой стороны, всеобщность веры в богов и желание видеть в них свой идеал осуществленным побуждал Эпикура признавать богов. Его боги решительно человекообразны, хотя вечны и блаженны. Обладая эсферическим телом, они не могут жить в наших мирах, а помещаются в интервалах между мирами, где они, как говорит Лукреций, не обеспокоиваются никакою непогодою, а живут под вечно-ясным небом. На богов никоим образом не может быть возложено попечение о мире и об обстоятельствах жизни человека, ибо мучительная забота лишила бы их блаженства. Они совершенно свободны от трудов и забот, они наслаждаются чистым счастьем в сознании своего превосходства. Общество богов — это идеальное общество эпикурейских философов. Они все имеют, что последние только могут желать для себя — вечную жизнь, отсутствие забот и постоянные случаи к приятным беседам.

Третьим весьма значительным и важным течением философской мысли эллинистического периода является **скептицизм** — но он совсем не похож на позднейший скептицизм, т.е. глубокое сомнение в истинности, доведенное до крайности. Древний скептицизм был отражением своего времени; он вместе со стоиками и эпикурейцами указывал философии практическую задачу и достоинство теоретических исследований, измерял их влиянием на жизнь человека и значением для его счастья; также и его воззрение на жизнь отличалось этическим характером и высшее благо полагалось в воздержании от суждений (εποχή), своего рода апатии или атараксии.

Первым скептиком считается **Пиррон** из Элиды (360-270 г.). Он не оставил после себя сочинений; об его учении приходится судить по произведениям одного из его учеников — **Тимона** из Флиунта (320-230 г). То немногое что известно о философии Пиррона можно выразить в трех положениях: а) о свойствах предметов мы ничего не знаем, б) правильное отношение к ним состоит в воздержании от всякого суждения, и в) результатом всего этого является вожделенная атараксия. Тимон к этому прибавляет, что для счастья человеческого необходимо дать ответ на следующие вопросы: 1) как созданы вещи, 2) как мы должны относиться к ним и 3) каковы могут быть для нас последствия такого отношения.

Скептицизм привел к **эклектизму**, т.е. некритическому, субъективному соединению различных элементов знаний. Дело в том, что скептицизм **сравнял** все философские течения, отрицая в каждом из них истину; а эклектизм сделал уравнение тех же систем в другом отношении, признавши долю истины за каждым из них. Скептицизм сделал и то, что за истину были признаны положения не одной школы, а всех понемногу. С появлением и развитием эклектизма совпадает или точнее, находится в связи постепенное покорение римлянами эллинистического мира. Римлянам были свойственны трезвое, житейское благоразумие и сильная воля, как отличительные черты характера. С этой точки зрения они ценили и философию, измеряя её достоинства по её практической годности; философию, которая не имела влияния на практическую жизнь, они не признавали. Задачу и пользу философии они видели в укреплении нравственных основных положений и подготовлении ораторов и государственных людей. Ввиду этого греческие философы, преподававшие науки своим римским ученикам, должны были приспособляться к их пониманию, иметь в виду их настроение и потребности. Это уже заметно у таких выдававшихся философов своего времени, как **Панэций и Антиох**. Представителями эклектизма считаются Филон из фессалоникийской Лариссы и Антиох из Аскалона, жившие в последнем веке до Р.Х. Цицерон был учеником Филона. Кроме них, известны Варрон, стоик Дидим, **Парамон** и другие. Последний прекрасно охарактеризовал задачу деятельности своих предшественников, вместе и свою собственную — составление истинной системы из учения всех философских школ, назвав свою школу **эклектическою**.

Большой успех эклектизм имел в области религиозно-философской, пока не сменился здесь религиозным синкретизмом.

При столкновении греческой культуры с восточной, влиянию востока были открыты особенно древние народные верования и религиозные обряды, обычаи, которые теперь получили значение в греческой жизни. Эти древние греческие верования были родственны восточным, и теперь, при взаимном столкновении, усилились. Религиозное настроение среди народов римского государства возросло до высшей степени. Но масса не удовлетворялась эпикурейским сознанием и верованием в рай земной жизни и с лихорадочным рвением устремилась в поисках за высшим таинственным удовлетворением, которое находила в фантастичных культах Востока. Философская “мудрость,” полагавшая смысл жизни в добродетели, утратила свой кредит и сменилась напряженным ожиданием высшей силы и освобождением от мира. Под давлением таких настроений, эллинистическая философия должна была дать место новым побегам религиозного мистицизма. Отличительный характер их состоит в стремлении чрез откровение божества получать познание и блаженство. Одновременно, и в связи с этим, развивается воззрение на божество, как существо бесконечно возвышающееся над миром и стоящее вдали от него. Оно само по себе уже не может соприкасаться с чувственным грешным миром. Нужен ряд событий и божественных посредников между божеством и человеком; такими обыкновенно считались демоны и мировая душа. Чтобы вступить в общение с божеством чрез этих посредников, отдельные лица должны стать на служение божеству и чрез различные очистительные средства и особенно мистерии сделать себя способными к общению с божеством и достойными почтения среди людей. Таким образом, откровение объявляется источником философии и всякого познания вообще. Словом, “когда потеряли доверие к знанию, тогда бросились в объятья веры.”

Главнейшими религиозно-философскими течениями указанного характера являются ново-пифагорейство и платонизм. Центром движения служит по преимуществу Александрия.

Ново-пифагорейство, появившееся в последнем столетии до Р.Х., претендовало на тесную связь с древним пифагорейством. Но оно не имело на это никакого права, помимо всяких комбинаций с цифрами. Пифагорейская школа сходит со страниц истории только в IV в. Из последователей ново-пифагорейства можно упомянуть — Нигидия Фигула, друга Цицерона, П. Ватиния, Арт. Дидима и Евдора. Более поздними представителями неопифагорейства являются Модерат и Аполлоний Тианский. У них было какое-то монистически-дуалистическое представление о происхождении мира из единства и неопределенного двойства, отсюда возводились геометрические построения из единства линий, поверхностей и тел. Практически неопифагоризм прибегал в деле спасения к аскетизму, теургии и магии.

Платонизм — очень родственен неопифагорству. Он также обязан своим происхождением религиозному и эклектическому течению времени и близко примыкает к философии Антиоха, стремившегося вызвать (будто бы) из забвения древнее учение Платона. Типичным новопифагорейским платоником является Плутарх Херонейский. Философия, по его мнению, должна споспешествовать нравственной жизни. Своей внешней цели философия достигает чрез благочестие и богопознание.

Религиозный синкретизм. Эклектическое религиозно-философское движение охватило только высшие классы общества. Народные же массы начали увлекаться восточными культами; их широко заимствовали и объединяли с прежними своими верованиями. Если эклектизм есть более или менее систематическое соединение положений из разных философских школ, то на религиозной почве **синкретизм** есть как бы механическое нанизывание, скопление, собирание, почему-либо угодных верований. В конце 1-го века, как выражается Ювенал на своем образном языке, Оронт, Нил и Галлий излились к великому огорчению древних римлян, в Тибр. Изида и Серапис, Цибела и Аттис (сирийский Ваал), Сабаций и Митра — были почитаемы до крайних западных границ, и в Германии, и в Бретании.

Из исторических моментов должно быть отмечено присоединение Селевкидского царства к римскому, как пункт, когда халдеи массами устремились на запад и распространили здесь свое учение. Причиною широкого распространения восточных культов на западе были особые свойства восточных религий — их космополитизм (и индивидуализм) и мистицизм. Между восточными культами самым популярным был культ Митры, который восторжествовал в Риме, в конце концов, над всеми языческими религиями.

Несомненно, главная причина этого лежит в синкретическом характере культа Митры. Неизвестно собственно где зародившись, культ Митры обошел все восточные страны, впитывая в себя особые элементы из всех восточных религий и в частности из мистицизма. Вследствие этого культ Митры сделался как бы интернациональным культом, объединившим в себе все культы древности. И это объединение не было просто внешним, механическим, но, по-видимому, довольно глубоким, органическим. Будучи завершением язычества в религиозном отношении (как неоплатонизм — в религиозно-философском) — “культ Митры,” говорит Груссэ, “занимает посредствующее положение между язычеством и христианством”; правда, он борется с последним, но вместе с тем подготовляет его, — этим объясняется его быстрое распространение, а также его короткое существование.

Чтобы покончить со всеми крупными проявлениями античной мысли в век Рождества Христова, которые так или иначе влияли на развитие христианской науки, а прежде создавали атмосферу и почву, при появлении и распространении христианства, — нам остается сказать еще о неоплатонизме, правда, несколько опережая хронологическое развитие событий.

Неоплатонизм есть последняя форма греческой философии, в которой античный дух, использовав элементы многих предшествовавших учений, возвысился до высоко парящей, отчасти мистической спекуляции. Пытливая мысль направляется в нем особенно на божество и на отношение к нему мира и человека, но не пренебрегает физикою, этикою и логикой. В противоположность к раннейшей космоцентрической и сравнительно поздней антропоцентрической точке зрения греческой философии, выступает в этой последней фазе теоцентрическая, т.е. с преобладанием в центре религиозного элемента. Несмотря на связь с раннейшим, неоплатонизм все философское знание привел в новую философскую систему.

Неоплатонизм возник в Александрии, где в водовороте народностей встречались также тогда значительные философские и религиозные течения и часто сливались. Его основателем был **Аммоний Сакк** (175-242 по Р.Х.), он был воспитан в христианской религии, но позднее снова обратился к эллинизму. Он не оставил письменного изложения своего учения. Это сделал его ученик Плотин (204-268 г.), но обнародовал, опубликовал только ученик последнего Порфирий (†304 г.). Кроме Плотина учениками Ам. Сакка были неоплатонист **Ориген** и христианин **Ориген**, также Лонгин, филолог. От этой александрийско-римской школы отличают сирийскую, во главе которой стоял **Ямвлих**, фантастический теург, — и **афинскую**, которая снова более склонилась к теоретической спекуляции, и в **Прокле** нашла своего славного представителя.

Под неоплатоническим учением собственно разумеют учение Плотина.

Что существенно отличает Плотина от Платона, как и его непосредственных предшественников — это признание единого принципа, стоящего над νους. Νους для него не был совершенным единством, так как, он в одно и тоже время есть субъект и объект знания νοουν и νοούμενον, следовательно, должен распасться на два. Есть потребность искать нечто высшее, возвышающееся над двойством. Это есть абсолютное единство, одно — τό ἑν, высшее, какое только вообще может быть мыслимо. Это не есть разум, но и ненеразумное, а сверхразумное (υπερβεβηκός τήν φύσιν). Единое или божество ближе, точнее определить, положительно представить Плотину не удавалось, т.к. оно выше мысли, выше бытия. Многое возникает из единого путем **эманации**, излучивания (περίλαμψις), подобно тому, как из солнца исходит окружающий его отблеск. Ничего нет в едином, но все из него. То, что из единого ближайшим образом возникает — это νους. Он мыслится как произведение и отражение единого. От единого νους получает творческую силу, он содержит κόσμος νοητός, как истинный мыслимый мир, возвышающийся над призрачным миром. Из νους'а исходит душа, третий принцип Плотина. Она есть посредница между мыслимым и феноменальным миром. Материя представляется у Плотина, как эманация из души. Материя у Плотина как и у Платона, — бескачественное, бесформенное άπειρον (безграничное), которое получает свои формы только чрез πέρας (свыше). В φύσις воплощаются λόγοι, т.е. идеи высшего мира. Эти λόγοι Плотина подобны λόγοι σπερματικοί стоиков, только без их свойств материальности. Теодицею, подробнейшую для древнего времени,

дает Плотин в своих книгах Περί προνοίας (Энн. III, 2 и 3)2. Здесь доказывается, что данный мир есть лучший и превосходнейший.

Мы рассмотрели в общих чертах религиозные, нравственные и философские воззрения в век Рождества Христова и приходим к выводу, что, с одной стороны, древний мир в рассматриваемое время представлял собою глубоко грустное зрелище падения античного гения, а с другой — открывал светлые точки, к которым могла привиться новая жизнь. Упадок коснулся собственно философии — что касается нравственной стороны, то в теоретическом отношении, в этике происходило какое-то топтание на одном месте, повторение с некоторыми вариациями сократовских воззрений на добродетель, как явление тождественное со знанием, и как цель жизни. Не видя выхода из таких воззрений, люди беспомощно метались в жизни, переходя от стоического ригоризма и неопифагорейского аскетизма в практическое эпикурейство.

Стоики в самоубийстве видели лучший исход человеческой жизни; практические эпикурейцы весь смысл полагали в утонченном гедонизме, а люди низшего развития — вообще в грубых развлечениях.

Положительная сторона развития античного мира сказалась в уклонении человека от внешнего мира и в обращении к самому себе, к своей внутренней религиозно-нравственной жизни. На этом пути люди пришли к постановке серьезных нравственных и религиозных проблем и к сознанию единства человечества и братства. Одною из характернейших черт рассматриваемого времени является искание спасения и стремление к очищению души в различных мистериях. Спасение поставляется в зависимости от сообщения чрез откровение известных истин, от познания Бога, мира и человека. Таким образом, благочестие переходит в гносис.

Религиозные верования иудейского народа в век Рождества Христова.

Две главных задачи были положены в основу воспитания еврейского народа: что Ягве, единый истинный Бог всего мира, призвал еврейский народ в завет с собою и что Ягве вступил в завет с этим народом не для его эгоистических национальных целей, а для спасения всего мира. На укрепление в первой истине ушло все время вплоть до Вавилонского плена. Только после плена народ не уклонялся от Ягве и не подвергался обличению со стороны пророков в идолопоклонстве (ср. кн. Неем. 9. 6,7)3.

Вторая задача воспитания еврейского народа — послужить спасению всех людей, вследствие различных неблагоприятных обстоятельств не была достигнута или выполнена. Евреи, в несравненном своем большинстве, были убеждены, что они призваны лишь для собственного блага спасения и наследия в мессианском царстве; другие народы войдут в это царство разве лишь в качестве трофеев избранного народа, т.е. побежденными, рабами его. Это горделивое богопротивное сознание было причиною отвержения народа и его полной катастрофы в 70-135 г. по Р.Х.

До плена Вавилонского (и некоторое время после плена, чрез малых пророков) еврейскому народу было сообщено божественное откровение. После плена началось изучение народом сообщенного откровения. На это дело ушло свыше 10-ти веков, со времени Ездры (конец V в). до заключения талмудов — Иерусалимского (IV-V в. по Р.Х). и Вавилон-

2 Порфирий разделил 54 трактата своего учителя на 9 Эннеад и систематизировал весь материал по его содержанию.

3 М. Поснов. Идея завета Бога с Израильским народом. Ст. 166 (См. стр. 47).

ского (VI в.). С объективно-культурной точки зрения, послепленная эпоха является весьма знаменательным временем в истории развития **национального самосознания** израильского народа: это века особого возбуждения внутренней жизни, времена колоссальной работы. Достаточно указать на то, что в это время зародился талмуд, который сделал возможным многовековое существование народа без государства, территории, без храма, царя и первосвященника.

Время после плена характеризуется, как "господство закона," номократия. Начало этому господству — собственно среди иудеев иерусалимских положил Ездра, учредивший институт книжников. Сильным врагом развития номизма и иудейского национализма явился со 2-ой половины IV в. эллинизм. К этому времени иудеи александрийские, и отчасти палестинские, уже в значительной мере подчинились влиянию эллинизма. Однако, насильственный напор эллинизма, в лице Антиоха Епифана, на целый народ породил маккавейское восстание. С этого времени, тем не менее, развитие жизни под сенью закона было нарушено. Политическая независимость, достигнутая народом, делается исходным пунктом собственно иудейской, послепророческой апокалиптики и служит к сильному оживлению мессианских чаяний.

За четыре с лишним века до Р.Х., с последним пророком Малахией, прекратилось пророчество в истории еврейского народа и вообще какое бы то ни было сообщение божьего откровения. Это был период самостоятельного усвоения еврейским народом полученного откровения, который открывается эпохою книжничества.

В начале 2-ой половины V-го века священник Ездра, бывший в Вавилоне, услышав о больших неустройствах среди иудеев, вернувшихся из плена в Палестину, с разрешения царя, отправился в Иерусалим, чтобы привести в нормальный порядок жизнь в Иудее. В кн. Неемии (8: 1-8) так рассказывается о начале деятельности Ездры среди народа:

> "И принес священник Ездра закон пред собрание мужчин и женщин... и читал из него на площади... **И уши всего народа были преклонены к книге закона**... И читали (левиты) из книги, из закона Божия, внятно и присоединяли толкование, и народ понимал прочитанное... Народ умилялся и плакал, слушая слово закона. По всему этому (т.е. высказанному в законе) мы даем твердое обязательство и подписываем" (ср. — 9:9, 38;10).

Это относится к 445 г. до Р.Х. За это время закон Божий настолько изучен, что может быть к половине II-го века, т.е. ко времени Маккавеев, были выработаны главнейшие положения, которые в половине II-го века по Р.Х, вошли в **Мишну**, кодификация которой приписывается Иуде св. (Гакодеш, конец II-го века). Забегая несколько вперед, скажем сейчас, что Мишна составляет основу талмуда. К Мишне — закону — было составлено толкование — **Гемара**; из Мишны и Гемары состоит **талмуд** иерусалимский, составленный в IV-V в., и Вавилонский — в VI в.

Полное господство закона привело к необходимости ограничения его, или лучше, — восполнения.

Со времени Маккавеев начинается изучение пророков. Люди, искавшие у пророков лишь ответа на вопрос, какая награда их ожидает якобы за исполненный закон, — сделали из них очень скудные, даже жалкие извлечения, отнюдь не поняв всей глубины их содержания. Люди же глубоко религиозные и несколько мистически настроенные создали на

основании пророков величественный образ будущего, хотя быть может носивший в себе следы излишней фантазии и недисциплинированной мысли.

Под влиянием изучения пророков создается **апокалиптика**. Самое название αποκάλυψις покоится на обще-библейском или религиозном понятии об откровении вообще. Самым названием своим апокалиптика показывает, что она близко примыкает к пророчеству. Апокалиптики заняты вопросом о судьбе народа избранного: не противоречит ли понятию единого всемогущего Бога и Его народа все, совершающееся с этим народом в мире, при господстве языческих народов. Апокалиптика занята вопросами **эсхатологическими** и решает их в рамках **универсальной** истории. Прямым переходом от пророчества к апокалиптике служит книга пророка Даниила, будучи сама первым апокалипсисом и образцом для последующих. Важнейшими апокалипсисами являются книга **Эноха** (появ. ок. 162-161 до Р.Х.), потом апокалипсисы **Варуха** и **Ездры**, по более вероятному предположению явившиеся после разрушения Иерусалима, т.е. в конце 1-го века. Есть еще апокалипсис, но уже являющийся подражанием не иудейскому пророчеству, а кутающийся в одежду языческого оракула. Мы разумеем **книги Сивиллы** (oracula Sibyllina) — литературный сборник разновременного происхождения александрийского Иудейства. Богатством мессианского и эсхатологического материала отличается 3-я книга Сивиллы, и именно стихи 97-807, относящиеся к 140 г. до Р.Х. Неизвестный автор при описании мировых событий и переворотов, изображая те бедствия, которые причинил Египту вышедший из Азии “сильный царь, могучий орел,” продолжает: “тогда (когда бедствия губительной войны достигнут крайних пределов) с востока (соб. от солнца) Бог пошлет царя, который успокоит землю от губительной войны, умерщвляя одних и исполняя твердые обетования другим.”

Рядом с этим апокалиптическим направлением, отнюдь не проникавшим глубоко в народ, жило направление древнейшее его, национально-политическое или рационалистическое. Для последователей его закон был и остался главнейшею опорою жизни и в некотором смысле единственным источником спасения. С этой точки зрения закона смотрели и на религию и на самое будущее избавление. Религия, вместо прежнего союза, как интимного взаимоотношения Бога с народом, получила характер делового, жизненно-практического договора. Народ обязан исполнить весь закон, а Бог должен даровать ему за это спасение. **Мессия для них был дорог не как откровение живого Бога, а как носитель благ для своего народа**. Поэтому не удивительно, что за деревьями будущих благ забывается иногда и Мессия (как, например, в книге Юбилеев, Вознесении Моисея и др.). Первым литературным памятником, где дает себя знать рационалистическое направление, является книга Сираха. В ней именно проводится идея о законе, как главнейшем источнике спасения, и не упоминается о Мессии. Сильно дает себя знать рационально-политическое направление в книгах Варуха и Товита. В книге **Юбилеев** или Малом Бытии, написание которой можно только с вероятностью относить к 1-му веку до Р.Х., совсем не упоминается о мессианском царе, но изображению будущих мессианских эсхатологических времен в этой книге достаточно отведено места (особ. гл. 1 и 23). Апокалиптическая книга “Псалмы Соломона “есть наиболее яркое выражение национально-политического направления.

Что касается воззрений на Мессию народных масс, то они проникнуты, согласно нашим евангелиям, национально-политическим характером; от этого взгляда не были свободны и лучшие израильтяне, например, Захария, ученики Христовы и другие. Они лишь не настаивали, не упорствовали в своих воззрениях, а, в конце концов, смиренно подчиня-

лись воле Божьей. Идея христианского посреднического служения ближним, тем более братства со всеми народами была чужда сознанию иудея. Это-то его эгоистическое желание царства Мессии для себя и было Ахиллесовой пятою для него, при первом пришествии Иисуса Христа.

Примечание. По общему мнению исследователей, иудеи не имели учения о Страждущем Мессии до III в. по Р.Х. В книгах апокрифических, в частности в апокалипсисах, такого учения не содержится. — Из “Разговора с Трифоном-иудеем” (глава LVIII) св. Иустина следует, что во II-ом веке некоторые из иудеев стали признавать необходимость страданий и смерти Христа, но упорно оспаривали образ смерти на кресте, ссылаясь на закон (“проклят всяк, висяй на древе”).

Первый период (30–313 гг.).

Основание, распространение и внутреннее развитие Церкви в борьбе с иудейским и греко-римским миром.

Первый период от начала Церкви до Миланского эдикта Константина Великого, от 29-30 г. христианской эры до 313 г. — есть время основания Церкви и постепенного распространения сначала только между иудеями, а потом и среди язычников не только без всякой поддержки со стороны мирских сил, но даже при враждебном отношении со стороны их и открытом гонении, — и при таких условиях Церковь завоевала себе твердую почву в мире. Враждебный ей мир она победила чрез своих отчасти апологетов, но, главным образом, чрез исповедников и мучеников. Угрожаемая со стороны различных заблуждений и разделений — ересей и расколов, Церковь сохранила свое единство; от нравственной порчи и пороков современного мира, которому были причастны и её члены, она соблюла свою святость.

При этом она раскрыла свое учение, воспользовавшись всеми добрыми и приемлемыми элементами культурного мира, облагородив их. В развитии богослужения Церковь примыкает к синагоге, но отрешается от партикуляризма и национальной обособленности; заимствовавши немногие богослужебные действия и обряды, она обогатила свой культ по всем сторонам, привлекши на служение себе и искусства — архитектуру, ваяние, живопись, музыку, пение. Она возвышает и облагораживает низшие классы общества и удерживает своих верующих в круге их обязанностей чрез высокую дисциплину и чрез мудрую, соединенную с мягкостью, строгость... Церковь доказывает себя, как божественное учреждение, могущее обновить глубокопадший мир, привлечь удивление и любовь всех благородных сердец, покоясь на данной Богом основе, и в то же время прогрессирует в своем развитии изнутри ко вне.

Глава I.

Миссия Церкви в первые три века.

Основатель Христианской Церкви, Иисус Христос.

Предтеча Христов, Иоанн, сын Захарии и Елизаветы, последний пророк Ветхого Завета, первый назвал Христа "Мессией": *"Вот Агнец Божий, который берет на Себя грехи мира"* (Ин. 1:29) и указал на Его приближающееся царство, но сам не вошел в него. Поэтому о нем Иисус Христос сказал: *"Не восставал из рожденных женами больший Иоанна Крестителя; но меньший в царстве небесном больше его"* (Мф. 11:11). Его роль была по пророку Малахии (3:1), ангела, вестника Мессии и уготовителя пути в Его Царство. Его проповедь была исключительно религиозно-морального характера, как призыв к покаянию, и чужда всяких политических мотивов. Тем не менее, Ирод мог держать Иоанна в темнице, а потом предать его смерти — думается, — оправдываясь лишь политическим характером его деятельности.

Горько должны были разочароваться те, кто думал, что убиением невинного Иоанна положит конец проповеди такого рода... Нет, на смену одного явился другой, несравненно сильнее его — Иисус Христос.

Кто же был Иисус?

I. Впрочем, мы должны поставить ранее другой вопрос, более радикальный: был ли, существовал ли Иисус? не есть ли Он мифическая личность?

Это вопрос не праздный, не искусственный. В последней четверти XIX в. марксисты — Энгельс и К. Каутский выступили с утверждением, что Христос не существовал, христианство явилось без Христа, оно выросло из движений римского пролетариата. По почину марксистов, некоторые ученые конца XIX и начала XX в. также стали оспаривать исторический характер личности Иисуса Христа. Между ними приобрел печальную известность даже не богослов по образованию Артур Древс (Art. Drews. Die Christusmythe, 1910), а затем Робертсон, Кальтгоф и другие. Но воззрение, отрицающее бытие Христа, есть исключительное явление, о котором до конца XIX в. ничего не знали. В течение же 19 веков Иисус Христос считался, конечно, за историческую личность.

II. Весь вопрос заключался лишь в том: был ли Иисус Христос Богочеловек или просто человек? В древнее время сверхъестественное происхождение Иисуса Христа отрицали некоторые языческие ученые, как Цельс, Порфирий и другие. Затем, после IV века, когда христианская религия получила не только право на существование, но сделалась и господствующею религией, — вплоть до XVIII в. Богочеловеческий характер личности Иисуса Христа всеми признавался. С появлением рационализма в XVIII в. подвергся нападкам чудесный элемент в евангельской истории. Некто **Павлюс** (1761-1851) в благом будто бы намерении, даже с апологетическими целями, старался выместь все чудесное из евангельской истории и устранить все сверхъестественное посредством натуралистического объяснения и искусственного экзегезиса. Не отрицая **подлинности евангельских повествований**, Павлюс **признавал исторические основы христианства**. Его задачею было приблизить евангельскую историю к рассудочному, историко-прагматическому пониманию.

Только со времени **Давида Штрауса** (1808-1874) начали заподазривать исторический характер наших евангелий. "Древний экзегезис, говорит Штраус, исходил из двух предположений: первое, что в наших евангелиях содержится **история**, второе, что история эта сверхъестественна." Но это не верно, по нему. "Или евангелия," говорит Штраус, "действительно исторические документы, и тогда чудо не может быть удалено из жизни Иисуса, или же чудо не совместимо с историей, и тогда евангелия не могут быть истори-

ческими документами.” Все спасение от противоречий Штраус видит в критике евангельских источников и в мифе, как душе евангельской истории. Поставленную дилемму Штраус, разумеется, был склонен решить в последнем смысле. “Из одного только того факта, что евангелия говорят о сверхъестественных фактах, ясно, что они не могут быть историческими документами... мы оставим евангелиям их чудеса, но при условии рассматривать их, как простые мифы.” Мифов не могли создать очевидцы событий, и евангелия не могут быть произведениями учеников Христовых.

Штраус силен и беспощаден в критике, но лишен силы творчества; его “мифический” Иисус не вышел реальным человеком, а какою то отвлеченною схемою... Грандиозную задачу воссоздать из обломков живой образ Иисуса, именно в рационалистическом духе, взял на себя Эрнест Ренан (1823-1892). “Я изъездил евангельскую область вдоль и поперек,” говорит Ренан о своем приготовлении к сочинению об Иисусе Христе... “У меня перед глазами явилось 5-ое евангелие, отрывочное, но все же доступное для чтения, и с той поры, сквозь повествования Матфея и Марка, мне представилось уже не отвлеченное существо, о котором можно сказать, что такого никогда не было на свете, а дивный образ человека, который живет, движется…”

У Ренана нет ни веры, ни серьезной науки. Печальный разлад между верою и наукою в великом вопросе о личности Основателя Новозаветной Церкви он пытается примирить на почве эстетической, художественной, — в области, чуждой вере и не сродной науке. Вот почему Ренан превратил “жизнь Иисуса “в красивый роман.

Попытку изобразить Иисуса, как религиозного деятеля, как искупителя и примирителя делает **А. Ревиль** в своем сочинении “Jesus de Nazareth.” I-II. Paris 1897. По воззрению Ревиля, Иисус был “великий мистик,” который осуществил “взаимное проникновение самой интенсивной религии и возвышенной морали…” Личность Иисуса Христа сделалась предметом такого почитания, что не замедлили увидеть в Сыне Человеческом существо большее, чем человек. Его постепенное обожествление началось! Таким образом, взгляд Ревиля на Иисуса Христа типично-рационалистический, стоящий под сильным влиянием Ричлианской школы.

Вот вкратце история рационалистических воззрений на лицо Иисуса Христа. Перейдем к определению и изображению Его подлинного Лика.

Источники жизни Иисуса Христа делятся на библейские и вне-библейские. Вне-библейские источники незначительны по количеству и объему, и о них скажем прежде всего.

Важнейшим мы считаем свидетельство **Тацита**, родившегося в 56 г. христианской эры и писавшего свои Анналы в 115-117 г. Следовательно, Тацит в своей юности мог вращаться среди поколения людей, видевших Иисуса Христа. Так, в XV кн. своих Аннал, в главе XLIV, описывая гонение христиан при Нероне (54-68 г.), кратко замечает: “ductor nominis ejus (scilicet christiani) Christus Tiberio imperante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat” (Виновник этого имени (христианского) Христос был подвергнут смертной казни при управлении Тиверия, прокуратором Понтием Пилатом). Тацит, по времени своей жизни, имел полную возможность удостовериться в действительности личности Иисуса Христа, и он положительно удостоверяет Его.

Хронологически несколько более раннее, но менее определенное упоминание о Христе делает историк Светоний в “Vita Claudii,” c. 25: “Judaeos impulsore Chresto assrdue tumultuantes Roma expulit,” т.е. император Клавдий (41-54 г.) “иудеев, непрестанно возмущавшихся по подстрекательству Хреста, изгнал из Рима.” Это событие относится к началу

50-ых годов. Замечательно, это свидетельство Светония подтверждает Лука, грек по происхождению. Именно, он говорит, что апостол Павел в Коринфе *"Нашедши некоторого Иудея, именем Акилу, Понтянина родом, недавно пришедшего из Италии, и Прискиллу, жену его,* (потому что **Клавдий повелел всем иудеям удалиться из Рима**)*"* (Деян. 18:2-3) — значит, факт несомненный: император Клавдий особым указом в начале 50-ых годов христианской эры изгнал иудеев из Рима. Об этом говорят независимо друг от друга два историка — Лука и Светоний. Последний изъясняет и причину издания этого указа — это волнение иудеев из-за "бунтовщика Хреста." В начале 50-ых годов I в. это волнение иудеев понятно. Оно было вызвано постановлением иерусалимского собора (49-50 г). о необязательности Моисеева закона для язычников, вступивших в христианскую Церковь, которое чрез год-два докатилось до Рима, вызвавши и там, среди иудео-христиан, особенно бурные публичные споры. Бдительная римская полиция, насколько могла, уловила смысл споров-волнений из-за какого-то реформатора ("бунтовщика Христа") и донесла императору.

Он взглянул на дело серьезно и применил обычное в истории радикальное средство против иудеев, — изгнание их из страны, без различия иудеев и христиан, ибо такого различия еще не существовало.

Теперь упомянем еще один классический, драгоценнейший для первохристианства документ — известнейшее письмо (X, 97) Плиния Младшего к императору Траяну (98-117 г.), в бытность его проконсулом Вифинии в 111-112 г. Этот документ важен особенно для истории христианской миссии, гонений и христианского богослужения. В нем три раза встречается имя "Christus," как историческая личность, не подлежащая сомнению.
Плиний, между прочим, пишет, что отступающие от христианства "mialedicerent Christo," или другой раз "Christo maledixenmt" и затем, что истинные христиане сходятся пред рассветом, чтобы петь гимн Христу, как Богу (convenire carmenque Christo quasi deo). — Есть еще упоминания об Иисусе Христе у философа Цельса, у Лукиана, у историка Лампридия.
Среди вне-библейских данных о лице Иисуса Христа, казалось бы, первое место должно принадлежать иудейским сообщениям — например, современников Иисуса Христа — Филона и Иосифа Флавия. Однако, здесь ждет историка полное разочарование. Знатный александрийский иудей **Филон** основательно отказался от всякого интереса к иерусалимским или галилейским религиозным и народным движениям и поэтому совершенно, может быть, намеренно игнорировал Иисуса Христа и Иоанна Крестителя. **Иосиф Флавий**, при составлении своих исторических сочинений, боязливо оглядывался на римлян; вследствие этого, намеренно избегал упоминание о мессианских идеях и мессианских движениях своего народа. Он лишь вскользь, a propos, касается Иоанна Крестителя (Antiquit. XVIII, 5). Конечно, нельзя ожидать сведений об Иисусе Христе у того, кого еще Цельс назвал одним απιστων τω Ιησου Χριστω и молчание которого о Христе подчеркивал Ориген. Известное свидетельство о Христе, содержащееся в Antiquit. XVIII, 3,3, ср. XX,9,1, которое выдает уже исповедание приверженца Иисуса Христа, верующего в воскресение (оно приведено у Евсевия Ц.И. I,11), несмотря на его присутствие во всех известных списках, — ни в каком случае не может быть признано подлинным в полном объеме; здесь заметна рука древнего христианского интерполятора... Земляк Иосифа Флавия, **Иустин из Тивериады**, который в конце I в. написал хронику иудейских князей до Агриппы II, не упоминает ни единым словом о Христе. Фотий, (Bibliotheca, C. XXXIII) объясняет это "болезненностью иудейства." С середины II века это боязливое демонстративное замалчи-

вание уступает место ненавистным возгласам и хулениям, чтобы — как уже понимали Св. Иустин и Цельс, очернить, опозорить воспоминание о распятом Иисусе.

Чтобы перейти к библейским источникам, нужно упомянуть сначала **об апокрифических и гностических евангелиях**. Они не могут претендовать на авторитет исторических источников жизни Иисуса. Даже древнейшее и сравнительно лучшее из них — **евангелие к евреям** обнаруживает значительные недостатки в своей, так сказать, первоначальной оригинальности в сравнении с нашим евангелием Матфея, будучи обильно наполнено сообщениями назидательного характера. Апокрифические евангелия суть продукты фантазии, возникшие от II до VII в. в еретических кругах, для восполнения пробелов жизни Иисуса, в особенности истории рождества, детства и страданий. Своим контрастом с 4-мя каноническими евангелиями, они служат лишь новым доказательством высокого достоинства последних.

Библейские источники.

Наши канонические евангелия, как исторические источники жизни Иисуса Христа, имеют неопровержимые для себя доказательства.

1) **Древность** евангелий засвидетельствована еще памятниками конца I и начала II в., — посланием Климента Римского, Св. Игнатия, “Учением 12-ти апостолов “и с особенною ясностью в последней четверти II в., именно, со времени Св. Иринея.

2) **Подлинность**, аутентичность евангелий, т.е. принадлежность их нашим евангелистам — Матфею, Марку, Луке и Иоанну заверяется для первых двух и 4-го евангелия Иоанна, мужем апостольским Папием Иерапольским (у Евсевия Ц.И. III, 39) в первой половине II в. и с полною определенностью для всех четырех у того же Св. Иринея. Поразительное дело! Евангелие 4-ое, как евангелие “духовное “по отношению к “телесным,” имеющее особое значение для изображения божественной личности Иисуса Христа и потому подвергающееся самым ожесточенным нападкам со стороны рационалистов, располагает наиубедительными доказательствами своей подлинности, — и именно, в живом предании от Св. Иоанна чрез его ученика Поликарпа Смирнского, в свою очередь учителя Св. Иринея Лионского, торжественно свидетельствующего: “Иоанн, ученик Господа, возлежавший на Его груди, издал свое евангелие, во время пребывания своего во Ефесе Асийском “(Против ересей, III, I,1;ср. Ш, XI, 9).

3) Наконец **достоверность** евангельских рассказов не может подлежать сомнению, ибо ученики Иисуса Христа и их спутники имели возможность наблюдать жизнь Иисуса Христа и слышать непосредственно или чрез верное посредство (для Марка — ап. Петр, для Луки — ап. Павел) Его истинное учение.

О лице Иисуса Христа по каноническим евангелиям.

Земная жизнь Иисуса Христа, по евангелиям, есть настоящая человеческая жизнь. Она имеет свое начало, развитие, свой зенит и свой конец в смерти. Ничто человеческое не чуждо Иисусу. Он радуется, как и мы. Он нуждается в отдыхе и стремится к спокойствию. Он плачет, как и все. Он трудится и борется, как и мы. Он жил и страдал, как и все мы. Но с другой стороны, в ночь рождения Иисуса явился ангел Господень пастырям вифлеемским и возвестил: *“Ныне родился вам в городе Давидовом Спаситель, Который есть Христос Господь”* (Лк. 2:11). 12-тилетний Отрок Иисус называет Иерусалимский Храм **принадлежащим Его Отцу** (Лк. 2.49) или “домом Отца Моего “(Ин. 2.16). Обращаясь к людям, Иисус говорил: *“Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успо-*

кою вас... найдете покой душам вашим" (Мф. 11:28-29). Или *"Все Мне предано Отцом Моим"* (27 ст.). О метафизическом богосыновстве здесь речи нет, и, однако, те слова в устах человека, как мы, были бы просто невыносимы. Ни пророки, никто другой ни делал такого обращения к людям и таких заявлений о своем могуществе. Все величие этих слов заключается в том, что люди могут в Нем, во Христе, иметь то, что может дать только один Бог... Иисус в других случаях прощает грехи, что свойственно лишь Богу. Он усвояет Себе дела Отца и желает Себе того же поклонения, как и Отцу. Он, наконец, уравнивает Себя с Отцом по существу, потому иудеи и обвиняли Его в богохульстве (ср. Ин. 5:18).

Иисус Христос наперед знал о Своих страданиях и смерти и приписывал им искупительное для людей значение. Кто же был Иисус? Некогда Иисус Христос спрашивал исцеленного Им слепорожденного: "Веруешь ли ты в Сына Божия?." Он ответил, вопрошая: "Кто Он, Господи, чтобы уверовать в Него? "Иисус же сказал ему: "ты видел Его, говорящий с тобою — Он есть." Он же воскликнул: "Верую, Господи, и поклонился Ему."

Вот в нескольких словах сущность евангельского учения об Иисусе Христе, как воплотившемся Сыне Божием, или Богочеловеке, как Спасителе людей.

Дело Иисуса Христа.

> *"Я прославил Тебя на земле, совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить"* (Ин. 17:4). *"Не так ли надлежало пострадать Христу?"* (Лк. 24:26). *"И отдать душу Свою для искупление многих"* (Мф. 20.28).

Иисус Христос не был политическим или социальным деятелем. "Воздадите Кесарево Кесарев, а Божие Богов," "Царство Мое не от мира сего ", поучал Христос. Он относился совершенно индифферентно к господствовавшему государственному складу и отвергал политические вожделения народа и Своих учеников.

Ни Пилат, ни Ирод не признали Его виновным в противогосударственной и противосоциальной деятельности, в чем старались обвинить Его иудеи! Он исключительно религиозно-моральный деятель. Сам не прошедший систематической школы (ср. Ин. 7:15), не давший определенной системы теоретического и практического учения, не установивший сложной организации для Своего общества, Он не подходил под обычный тип законодателя и организатора; однако Он положил начало христианскому обществу и его внешней организации, равно как и начертал в существенных чертах учение веры и нравственности.

Представление рационалистических богословов об учении Христа, как о чем-либо неопределенном (Землер), об очищенном иудействе (Генке и другие), или о моральном лишь, а не и о догматическом учении вместе (Ричль и др.) — ошибочно. Действительность такова; Иисус Христос не разрывает связи с иудейством и высоко ставит Ветхий Завет: *"Не думайте, что Я пришел нарушить закон"* (Мф. 5:17). Он соблюдает обряды, праздники еврейские, посещает Иерусалимский Храм. Однако, Он возвышается над обрядом и дает свободное толкование Ветхому Завету. Ветхий Завет, по Нему, завершился в Новом, следовательно, не имеет самодовлеющего значения, а лишь пропедевтическое, как сень, как подготовка к мессианскому царству. Он предсказывает разрушение Иерусалимского Храма, этого сосредоточия еврейских обрядов, и учит, что служить Богу можно везде, лишь бы это служение было духом и истиною. Обряду Он придает лишь условный, символический характер, ставя выше его духовную сущность религии и требования морали

(Лк. 6:1-10;14:10). Сын Человеческий, учит Он, есть Господин субботы. Он углубляется в толкование отдельных заповедей и дорожит не внешним исполнением их, а внутренним чувством, которое служит стимулом для внешнего деяния и, таким образом, морализует заповедь. Закон говорит: не убий; а Я говорю: не гневайся, т.е. искореняй то внутреннее чувство, которое приводит к внешнему акту убийства. Закон говорит о любви к ближнему, и толкование иудейских книжников разумело ближнего, как человека той же нации. Христос расширяет понятие ближнего до врага и придает, таким образом, понятию любви самый широкий характер: любви всех, не исключая врагов (Мф. 5:20-27). В то же время Христос резко обличал внешнюю набожность фарисеев, чуждую внутреннего благочестия и тем еще более выделял моральную сторону Своей проповеди. Вместе с тем Христос не чужд и вероучения. Главные Его положения, по евангелиям, сводятся к следующему: Бог один, Он создал мир и промышляет о людях. Он совершен. Он любящий Отец, одинаково посылающий лучи света на праведных и неправедных; некогда заключивший завет с еврейским народом, Он теперь заключает новый завет чрез Своего Сына. Иисус Христос есть Сын Божий, чрез Свои страдания и смерть спасающий человеческий род. Это центральная идея Нового Завета. Он — Мессия, но не Мессия — Царь, а Сын Божий, Агнец Божий. Таким образом, в сознании христиан Он не только субъект (Гарнак), но и объект веры. Его мессианское царство не от мира сего, как ждали иудеи, а духовное **внутреннее**. В него вступают не знатные, могущественные, богатые, а простые, бедные, притесняемые, страдающие и найдут там нравственное успокоение. Он — врач больных, пастырь добрый, ищущий погибшую овцу, в Его царство входят путем страданий. Покаяние и простота сердца открывают доступ в него, а не происхождение от Авраама. Он применяет к Себе слова пророка Исаии: *“Дух Господень на Мне”* и призывает: *“Придите ко Мне все труждающиеся…” “Не здоровые имеют нужду во враче…”* Бесспорно, что в проповеди Христа обнаруживается новая черта — мизерабилизм. Вникните в Его заповеди о блаженствах и там подметите, почувствуете тот же тон сожаления к убогим, гонимым (нищие духом, плачущие, кроткие, алчущие и жаждущие, милостивые, миротворцы, изгнанные). Этому соответствует и образ Бога Отца, как Милующего, Любящего, в отличие от Его образа, как преимущественно грозного Судьи и Мстителя, в Иудействе.

Далее, царство Мессии — универсальное, хотя Христос говорил, что послан к погибшим овцам дома Израилева и Сам проповедовал почти исключительно иудеям — однако свидетельствовал: “есть у Меня и другие овцы “...и ученикам заповедовал идти с проповедью ко всем народам.

Нравственное учение Иисуса Христа — высоко, глубоко и чисто. Оно изложено в различных местах евангелий, между прочим, в нагорной проповеди: это — нищета духом, кротость, милосердие, простота и чистота сердца, прощение даже врагам, любовь к Богу и к людям. Вот заповеди Его. Любовь, все покрывающая — основной признак христианской морали. *“Потому узнают, что вы — Мои ученики, если будете иметь любовь между собою”* (Ин. 13:35); *“Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих”* (Ин. 15:13). Здесь Он не только расширяет и углубляет смысл ветхозаветных заповедей, но говорит и наперекор их букве. *“Вы слышали, что сказано древним: око за око, зуб за зуб, а Я говорю вам: не противься злому”* (Мф. 5:39). *“Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный”* (Мф. 5:48). В этом залог бесконечного нравственного самосовершенствования.

Основным, главным моментом своего посланничества от Бога Иисус Христос полагал Свои страдания и смерть на кресте и воскресение, так что Новый Завет созидался на

Его крови. К пониманию, к сознанию необходимости этого, Иисус Христос начал подготовлять Своих учеников с последнего года Своего пребывания на земле (Мф. 16:21; 20:18-19; 26:28). Эти страдания и смерть Христа необходимы были для искупления людей (Мф. 20:28 ср. Ин. 10:17-18), чтобы снисшел Св. Дух (Ин. 14:7) на людей.

Как Сам предсказал, Иисус Христос завершил Свою жизнь на земле страданиями и смертью на кресте, воскресши в третий день из гроба. И апостолы выясняют всю глубокую важность и необходимость крестных страданий, смерти и воскресения Иисуса Христа для нашего искупления, спасения. С особенною силою и подробностью апостол Павел раскрывает значение указанных моментов для нас. Совершенно конкретное определенное благовестие, которое проповедовал **ап. Павел**, есть то, что **в Иисусе явилось спасение**, то спасение, которое ожидал Ветхий Завет и которое, вместе с тем, означает поворот времени для всего человечества. **Но чрез что**, каким образом открылось во Христе спасение? Уже при простом чтении посланий ап. Павла видно, что сущность его благовестия составляет слово о примирении, прощении, которое совершил Бог во Христе Иисусе (2 Кор. 5:19-21). В начале 1-го послания к Коринфянам он ссылается на Коринфян, как свидетелей того, что он ничего иного не хотел знать среди них, как единственно Христа и того распята (1 Кор. 2:2). В 15-ой главе того же послания ап. Павел напоминает коринфянам со всею важностью, серьезностью, к какой этот человек только был способен, об Евангелии, чрез которое единственно они могли быть блаженны: Христос умер за наши грехи по Писаниям и воскрес в третий день. Этому соответствует, когда он в послании к Римлянам возвещает, что **Христос предан за наши грехи и воскрес для оправдания нашего** (4.25).

На смерть Христа, как она представляется во свете воскресения, ап. Павел налагает особый отпечаток; но не так, чтобы он смерть Христа хотел представить изолированною от жизни. *“Он был послушен до смерти”* (Флп. 2:8) и еще “Чрез послушание единого мы все стали праведны” (Рим. 5:19). Смерть Иисуса Христа для ап. Павла и его современников была страшным соблазном: каким образом умерший на древе может быть обетованным Мессией? Этот парадокс разрешается для ап. Павла так *“Он сделался за нас клятвою”* (Гал. 3:13 ср. 2 Кор. 5:21). Он, как и его народ, стремился к праведности по закону (Рим. 10:3). Со времени явления пред Дамаском, ап. Павел знает о самом себе, как и о других — одно: человек, сам по себе грешник, спасается чрез Христа.

В послании к Римлянам (1-3 гл.) апостол доказывает, что как над иудеями, так и над язычниками по закону должен быть произнесен приговор, что они лишены правды Божьей, чтобы затем подчеркнутым “но” или “и теперь” (καί νυν) противопоставить то, что совершилось во Христе. В Нем открылась праведность, которая только одна имеет значение пред Богом.

Теперь вопрос в том: верно ли ап. Павел понял “учение “и “дела “Христа?

По ап. Иоанну, в том явилась любовь Божья, что Он Сына Своего не пощадил (1 Ин. 4:10), *“В том мы познали любовь, что Он жизнь Свою за нас положил”* (1 Ин. 3:16 ср. 1 Ин. 1:7).

Первое послание **ап. Петра** опять делает ясным, что мы спасены чрез драгоценную кровь Иисуса Христа (1:19). В общем, куда мы ни посмотрим, мы не видим никакого другого благовестия, как то, что чрез смерть и воскресение Иисус сделался нашим Господом; в вере единственно в Него мы можем иметь прощение грехов и спасение.

Теперь возникает новый вопрос: такое понимание крестного подвига и воскресения отвечает ли **самосознанию Иисуса**? Среди тех великих слов, которые изрекал Иисус о Своем страдании, мы обращаем внимание на то, как Иисус указывал на согласие их с Вет-

хим Заветом (Мф. 16.21; Лк. 18:31). С этим согласуется, когда Воскресший говорил Эммаусским путникам: *“Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою?”* (Лк. 24:26). Свою жизнь Иисус готовил отдать, как искупление за многих (Мф. 20:21). За пасхальною вечерью Он сказал, что Свою кровь прольет для прощения грехов (Мф. 26: 28). Иисус видит пред глазами насильственную смерть. Казалось бы, дело Его жизни остается не только незавершенным, неоконченным, но насильственно прерванным, оборвавшимся. В этот момент Он высказывает дерзновенную мысль, что именно теперь, чрез Его смерть, осуществится Новый Завет, о котором предсказывали пророки Ветхого Завета (Иер. 31:31-34; Иез. 30 гл.). Иисус имел призвание основать среди людей царство Божие и для осуществления этого призвания Он хотел сделать последнее: умереть за грехи человечества.

Чрез смерть Иисуса Христа и Его воскресение положено основание христианской Церкви, метафизическое, мистическое, но конечно реальное. Апостол Павел говорит: “Внимайте себе и всему стаду, в нем же вас Дух Святой постави епископы пасти **Церковь Господа и Бога, которую стяжал честною Своею кровию**.” Явление же Церкви Христовой миру и действие её среди людей последовало (и началось) в день Пятидесятницы.

Иисус Христос положил начало также и внешней организации Церкви, как Христианского общества. Церковь, по учению Христа, есть общество верующих в Него, как Сына Божия и Спасителя. Слово “Церковь” Он употребил три раза (Мф. 16:18; 18:17). Он установил иерархию, как чиноначалие (Ср. Ин. 20:22-23): *“Дунул, и сказал им: примите Духа Святого. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся* (Ср. Мф. 16:19; 18:18), а не просто нравственный союз людей. Он дал ученикам молитву, как образец (“Отче наш “), установил таинства — крещение, причащение, покаяние, указал необходимость человеческой дисциплины: *“Если же согрешит против тебя брат твой... скажи церкви; а если и церкви не послушает, то да будет он тебе, как язычник и мытарь”* (Мф. 18:15-17).

Но дело Христа было только бросить семя, и оно вырастет, зажечь огонь — и он разгорится.

Рождение Христианской Церкви в Иерусалиме.

По вознесении Господа Иисуса Христа, в Галилее было уверовавших в Него более 500 человек (ср. 1 Кор. 15:6) и во Иерусалиме с апостолами 120 душ (Деян. 1:13-16). О судьбе галилейских верующих мы ничего не знаем. Весь интерес первохристианских источников сосредоточивается на общине верующих в Иерусалиме. Они собирались вместе, и на одном собрании, по предложению апостола Петра, они избрали на место изменника и самоубийцы Иуды — Матфия (Деян. 1:6-26).

Десять дней спустя после Вознесения, во время иудейской пятидесятницы, последовало обетованное **сошествие Св. Духа**, Который, при сильном ветре, в виде огненных языков, снизошел на апостолов и собравшихся учеников и сделал их способными к чудесной речи на различных языках (см. Деян. 2:1-12). Что такое “дар языков” или глоссолалия — чрезвычайно трудно выяснить. Параллельное этому сообщение о даре языков в Коринфской общине (1 Кор. 14 гл.) не только не помогает разъяснить дело, а напротив, свидетельствует, что в книге Деяний говорится о ином чудесном даре, чем в 1 Кор. 14 гл. Слушавшие глоссолалов в день Пятидесятницы говорили о них: *“Сии говорящие не все ли Галилеяне? как же мы слышим каждый собственное наречие, в котором родились?”* (2:7-8). Между тем о Коринфских глоссолалах сказано: *“Если вся церковь сойдется вместе, и*

все станут говорить незнакомыми языками, и войдут к вам незнающие или неверующие, — то не скажут ли, что вы беснуетесь" (1 Кор. 14:23). *"Кто говорит на незнакомом языке, тот говорит не людям, а Богу... тот говорит в назидание себе"* (14:2-4).

Значит, глоссолалия Деяний была понятна другим, а глоссолалия в Коринфской общине непонятна и имела в виду лишь личное назидание глоссолала, а не пользу других. — Однако, глоссолалия и книги Деян. была хотя и понятна для других, но не вполне **ясна** или **вразумительна**. Вот почему потребовалась вполне ясная членораздельная **речь** ап. **Петра**, чтобы выяснить смысл происшедшего события (Деян. 2:14). Речь апостола Петра была произнесена на греческом языке и всем понятна. С другой стороны, эллинизм не столь глубоко и широко проник, чтобы греческий язык был доступен всем прозелитам, пришедшим в Иерусалим из самых различных стран. Поэтому также может казаться чудом, что речь ап. Петра была понятна всем. Поэтому, думается, и возник еще в древности вопрос: чудо языков было ли чудом в говоривших или в слушавших? Священная древность в лице блаж. Августина (речь 175-266), Григория Богослова (речь 41), Иоанна Златоуста (3 том. 35) и других ответила, что это чудо было с говорившими, а не со слушавшими. С получением даров Св. Духа раннейшая робость учеников уступила место воодушевленному мужеству. С высоким убеждением и святым воодушевлением была произнесена ап. Петром речь, выяснявшая смысл происшедшего события, как исполнение пророчества Иоиля об излиянии Духа Святого на всякую плоть, что могло последовать и последовало после воскресения убитого беззаконниками Иисуса Назарянина. Апостол призывал всех к покаянию и крещению (2:38). Проповедь имела громадный успех: 3000 душ из пришельцев уверовали во Христа и, покаявшись, крестились. А когда ап. Петру чрез некоторое время пришлось, по поводу чудесного исцеления хромого у храма (Деян. 3 гл.), другой раз проповедовать о воскресшем Христе, то число верующих возросло до 5000 (4:4). Апостол Петр и другие апостолы возвещали Иисуса, как ожидавшегося иудеями Мессию, который, согласно словам пророков, пострадал и умер, и именно иудеи по неведению предали Его на смерть.

Главное доказательство мессианского достоинства Иисуса Христа представляет Его воскресение, свидетелями чего выступили апостолы. Это исповедание (признание) Христа, как Мессии и Сына Божья, было условием спасения.

Устройство жизни в первой христианской общине.

Обратившиеся или уверовавшие во Христа жили вместе, как одно семейство. *"И они постоянно пребывали в учении апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах"* (Деян. 2:42). Значит, начатки христианского учения, почерпнутые из проповеди апостола Петра в день Пятидесятницы, первые верующие постарались подробнее уяснить, постоянно пребывая "в учении апостолов." Τη διδαχη των αποστόλων, т.е. чрез усердное и продолжительное назидание проповедью апостолов (всех, а не одного Петра), с полным подчинением их апостольскому авторитету.

Отсюда происходила κοινωνία как внутреннее единение верующих друг с другом, которое имело источником своим единую веру, полученную от апостолов. Другими характерными признаками внутреннего единения являются κλάσις του άρτου, под чем нужно разуметь христианскую евхаристию (а не вечери любви), — и молитвы. Внутреннее духовное единение (ср. κοινωνία) и гармоническое настроение соответствующим образом выражалось и во внешнем устроении жизни — в общении благ, в самоотверженной по-

мощи людям бедным, нуждающимся. Без всякого принуждения они завели общение имуществ при общей кассе, которая пополнялась людьми богатыми.

Об этом дееписатель Лука говорит в двух местах: в первый раз в 2:44-45, при изображении жизни крестившихся в день Пятидесятницы, а во второй раз в конце 4:34-37, рассказывая об увеличении общины верующих до 5000, после исцеления хромого. Эти два описания быта иерусалимской общины относятся не к одному и тому же времени, но к пунктам, разделенным продолжительностью в несколько месяцев.

Марксизм (Энгельс, К. Каутский) думает видеть здесь коммунизм не в смысле производства, а потребления благ, придавая общению имуществ в период христианской общины юридически-обязательный, принудительный характер. Но это противоречит действительности: во 1-ых, против принудительного характера слова ап. Петра, обращенные к Анании: *"Чем ты владел, не твое ли было, и приобретенное продажею не в твоей ли власти находилось?"* (Деян. 5:4). Во-вторых, у иерусалимских христиан сохранилась собственность и после рассказанных случаев, казалось, всеобщей принудительной продажи. Так, мать Иоанна Марка, Мария, имела в Иерусалиме собственный дом (12:12), также Мнасон — кипрянин (21:16), а может быть и Филипп (21:8).

Первое гонение на Иерусалимскую Церковь. Начало христианской миссии среди язычников.

Постепенное возрастание юной христианской общины и некоторые, почти неизбежные в большом, из различных элементов составленном и еще не сжившемся обществе недоразумения и беспорядочность привели к необходимости введения и общины некоторых служении в помощь апостолам (Деян. 6:1-6).

Для этой цели были избраны — Стефан, Филипп, Прохор, Никанор, Тимон, Пармен и Николай, пришлец Антиохийский. Их поставили пред апостолами и, помолившись, возложили на них руки. Они все были эллинисты, т.е. происходили из иудеев диаспоры. Ближайшая задача их поставления "διακονειν τραπέζαις." Еще из древности в них стали видеть "диаконов," как последнюю иерархическую степень. Но на это не имели никакого права, как, например, называть "диаконами "и апостолов, за которыми по 4 ст. осталось служение слова διακονία του λόγου. Разве они могут быть названы "диаконами "в смысле помощников апостолов, как и первые века диаконы были ближайшими помощниками апостолов. В книге Деян. 21.8 они просто названы επτά (семь). Спокойной жизни общины способствовало то, что уверовавшие в Иисуса Христа, как Мессию, не отказывались от исполнения Моисеева закона и вообще от иудейских обычаев. Диссонанс в жизнь внесли **свободномыслившие эллинисты**. Предметом спора стал храм и его культ, о прекращении которого, с пришествием Христа, говорили эллинисты. Между тем иудеи на основании предания защищали его бесконечное существование. Выразителем этих взглядов явился со стороны эллинистов **Стефан**. Со стороны некоторых фанатически настроенных туземцев раздались жалобы на Стефана пред синедрионом, что он произносит "хульные глаголы на Моисея и на Бога... на святое место сие и на закон... что Иисус Назорей разрушит место сие и переменит обычаи, которые передал нам Моисей "(6:11, 12 и 15). Стефан не оспаривал божественное происхождение храма и закона, но утверждал необходимость их отмены с пришествием Иисуса Христа. Языческой миссии он не требовал. Но он помог обосновать её чрез свое безбоязненное слово, запечатленное мученическою смертью.

II. Первоначально и вне Иерусалима христианство распространялось среди иудеев. Поэтому возникло несколько христианских общин из иудеев в стране иудейской (Гал.

1:22; 1 Фес. 2:14), также в Галилее и Самарии (Деян. 1:8; 8:1; 9:31; 15:3) и в прибрежной полосе (9:32). Для перехода миссии на языческую почву, нужно было разбить иудейские предрассудки. Это в значительной степени сделали эллинисты, занявшие представительные места с реформою иерусалимской церкви. Правда, выступления с дерзновенными словами, "хульными глаголами" стоило жизни их представителю Стефану.

Но последствия мученического подвига его сказались скоро. Гонение, поднятое против единомышленников Стефана (Деян. 8:1-3) заставило их покинуть Иерусалим. Рассеявшись из Иерусалима, они естественно действовали как миссионеры (Деян. 8:4). Между ними был самым выдающимся попечитель о столах Филипп. Он проповедовал в Самарии и по берегу Средиземного моря (8:40). Филипп просветил и крестил эфиопского сановника, евнуха. Об этом рассказывается очень подробно в Книге Деян. (8:26). И это понятно — почему. Евнух не был иудеем, а лишь прозелитом, "боящимся Бога." Следовательно, крещение его свидетельствовало о падении крепкой стены между иудеями и язычниками. Однако, этот случай дела не решил; не решил его и другой подобный — крещение ап. Петром прозелита, сотника Корнилия (Деян. 10) в Кесарии.

Ближайший решительный шаг имел место в Антиохии, где христианство было проповедано чистым язычникам. Точно первые миссионеры в Антиохии не названы. Но их, по-видимому, нужно видеть в **Симоне Нигере**, киринеянине **Луции**, Манаиме, Варнаве и Савле (Деян. 13.1). Последние два пришли позже (Деян. 11:23-25). Для Антиохийской общины, образовавшейся, главным образом, из прежних язычников, было придумано — скорее всего, их языческими противниками — и запечатлелось имя "христиане" или "хрестиане" (Деян. 11:26).

Это обозначение само по себе доказывает, что новая община в Антиохии сильно отклонилась от иудейства. Замечательно, что иудео-христиане мирно уживались в Антиохии с языко-христианами. Раздоры между ними внесли только пришедшие из Иерусалима (Деян. 15:1; Гал. 2:11-13). Нет ничего удивительного, что теперь именно началась вражда против христианства, когда проповедь Евангелия перешла на языческую почву. Теперь также и Ирод, в угоду иудеям, начал гонение против 12-ти: умертвил Иакова Зеведеева и посадил в тюрьму ап. Петра (Деян. 12). После этого ни один из апостолов не остался в Иерусалиме и управление Иерусалимскою церковью было вручено брату Господню — Иакову с коллегией пресвитеров.

Апостол Павел.

Развитие христианской проповеди с внутренней необходимостью повело к устранению стеснительных рамок иудейства, хотя палестинские иудео-христиане смотрели на иудейскую оболочку, как на нечто обязательное, и смешивали её с существом христианства. Чтобы привести к полному развитию универсализм христианской религии, — для этого годна лишь атмосфера и свободная почва диаспоры. В Антиохии собственно впервые был дан зародыш нового величественного развития. В смысле освобождения христианства от стеснительных рамок иудейства и сообщения ему характера универсальной религии, **навсегда останется мироисторическое значение за Савлом из не безызвестного города Тарса, т.е. ап. Павлом**.

Савл, иудей из колена Вениаминова, рожденный в Тарсе киликийском, воспитанный в фарисействе, как эллинист хорошо знавший греческий язык, даже не чуждый греческой образованности, но собственно не прошедший школы эллинистического образования — был руководим раввином Гамалиилом при серьезном изучении закона, как предназна-

ченный стать **книжником-раввином**; и он всею душею, с пламенным усердием, погрузился в закон и отеческие предания (Гал. 1:14). Отсюда его ревностное участие при убиении Стефана (Деян. 8:1, ср. 7:58), как и в преследовании христианской секты, угрожавшей будто бы состоянию иудейской веры, гибелью храма и обычаев Моисея. Энергично занявшись преследованием разбежавшихся из Иерусалима христиан, он был потрясен явлением Воскресшего на пути в Дамаск (Деян. 9 гл.). Пораженный физическою слепотою, внутренне прозревший, он снова, чрез три дня, получил чудесно зрение чрез христианского ученика Ананию и крестился. После чего он проповедовал краткое время в синагогах Дамаска об Иисусе, как Сыне Божием. Отсюда он пошел в Аравию, чтобы в уединении сознать себя в новом положении и подготовиться к своему высокому призванию. Когда он снова возвратился в Дамаск, он увидел, что его жизни угрожает опасность со стороны озлобленных иудеев. Верующие помогли ему бежать ночью из Дамаска. Теперь он пошел в первый раз, после своего обращения, в Иерусалим, чтобы видеть ап. Петра (и Иакова), которым был представлен Варнавою (Гал. 1:17-18; ср. Деян. 9:27). После 15-тидневного пребывания там, Савл отправился в Таре, свою родину, откуда был скоро вызван Варнавою в Антиохию (Деян. 9:25). Здесь, по особому откровению Варнава и Савл были избраны чрез молитву и возложение рук на особое служение и, наделенные всеми необходимыми дарами благодати, были отправлены на дело миссии (Деян. 14:3-4). **Первое благовестническое путешествие** (44-45 г). Савла, Варнавы с сопровождавшим их вначале Иоанном Марком началось с Антиохии Сирийской, продолжилось по Памфилии (где Иоанн Марк оставил их), Писидии и Ликаонии. С проповедью выступали в синагогах и, прежде всего, обращались к иудеям, а потом и к язычникам. *“Вам (иудеям) первым надлежало быть проповедану слову Божию, но как вы отвергаете его и сами себя делаете недостойными вечной жизни, то вот, мы обращаемся к язычникам”* (Деян. 13:46). И много язычников уверовали и вступили в Церковь Христову. Поднявшись до Иконии, ап. Павел и Варнава возвратились в Антиохию по провинциям и городам, где они уже проповедовали Евангелие, при этом утверждая учеников в вере и поставляя пресвитеров в общины (Деян. 14:22-23).

Апостольский Иерусалимский Собор (49 г.).

Как бы давши отчет Антиохийской общине о своей миссии, ап. Павел и Варнава некоторое время спокойно отдыхали от трудов своих (14:27-28). Мир их был нарушен пришедшими из Иудеи, конечно, иудео-христианами. Они подняли еще нерешенный вопрос — при каких условиях язычники могут вступать в христианскую Церковь — и предрешали его в узко-иудейском смысле: под условием обрезания и вообще соблюдения Моисеева закона (15.1). Между тем миссионеры tacito modo предполагали, что Моисеев закон для христиан из язычников не обязателен, так их понимали и сами обращавшиеся в Церковь язычники. Естественно возгорелся спор. Для прекращения разногласий в Антиохийской общине было решено — послать Павла и Варнаву в Иерусалим к апостолам и старцам (Деян. 15:2). Придя в Иерусалим с Варнавою и в сопровождении еще новообращенного эллиниста Тита, ап. Павел “предложил (апостолам) благовествование... особо знаменитейшим,” т.е. Петру, Иакову, Иоанну со смущающею его мыслью: “**Не напрасно ли я подвизаюсь или подвизался.**” Он видел в большой опасности дело своего благовествования. Апостолы, узнавши о миссионерской деятельности Павла и Варнавы, увидели в их деятельности явное благословение (благодать) Бога и *“подали мне и Варнаве руку общения, чтобы нам идти к язычниками, а им к обрезаным, только чтобы мы помнили ни-*

щих.” Т.е. Павлу было вверено “благовестие необрезания, а Петру — обрезания” (Гал. 2:1-10). Это соглашение было принято в тесном кружке апостолов; собрание же в церкви описывает Лука в 15 гл. Деян. Здесь происходили длинные рассуждения, говорились речи, из которых Лука упоминает речь ап. Петра и общий смысл речей Павла и Варнавы. Заключение или итог рассуждений подвел и формулировал смысл их св. ап. Иаков, вынеся так называемый **декрет апостольского Иерусалимского собора** о воздержании язычников-христиан “от идоложертвенных, и крови, и удавленины, и блуда *“И не делать другим того, чего не желают себе”* (Деян. 15:29). Этот декрет представлял собою minimum общественной порядочности, которая требовалась для симбиоза языко-христианами, — это требование того, что в Талмуде выдается как заповеди Ноя. Данное постановление касается лишь языко-христиан. Относительно же иудео-христиан предполагалось, что они по-прежнему будут исполнять закон Моисея. Ибо после приведенного определения тотчас же сказано: *“Моисеев закон от родов древних по всем городам имеет проповедающих его и читается в синагогах каждую субботу”* (Деян. 15:21). “Чрез это утверждается для первенствующей церкви точка зрения, что иудео-христиане остаются обязанными к законнической жизни” (W. Müller, Lehrbuch, 1. S., 62).

Такое постановление Иерусалимского Собора было переслано чрез посланников Антиохийских, усиленных еще посланными от Собора — Иудою, Варнавою и Силою, Антиохийской церкви. Оно начиналось словами: “апостолы и пресвитеры — братья, — находящимся в Антиохии и Сирии и Киликии братьям из язычников, радоваться.”

Деятельность ап. Павла после Апостольского Собора. Прибытие его в Рим.

Конечно, практические трудности, возникавшие из сожительства языко-христиан с иудео-христианами апостольским декретом не устранялись, и это очень скоро сказалось в жизни. Для иудео-христиан, которые, как сказано, по-видимому, по-прежнему должны были соблюдать Моисеев закон, происходили громадные неудобства, при общении с языко-христианами, — самое главное, таким общением нарушались левитские законы о чистоте. Если и иметь в виду это обстоятельство, тогда нужно отказаться от такого серьёзного, важного, братского выражения взаимной любви, как общение в вечерних трапезах, агапах. Молча предполагалось, что апостолы и иудео-христиане предпочтут соблюдению ритуальных законов братское общение на вечерях любви. Но это возможно было ожидать где-нибудь в Сирии, в Антиохии, а не в Иудее, и это не у всех и не во всех случаях. Даже ап. Петр и Варнава не всегда могли держаться на той возвышенной точке зрения. Они, например, бывши, после апостольского Собора, в Антиохии сначала имели общение с языко-христианами в трапезах; но когда пришли из Иерусалима иудео-христиане, считавшие левитские законы о чистоте обязательными для всех иудеев, то Петр и Варнава уклонились от языко-христиан и примкнули к иудео-христианам. Апостол же Павел исходил из положения, что Бог присоединил к Церкви язычников чрез веру, как верою же единственно спасаются и иудеи; значит, условные перегородки должны пасть между ними и закон ритуальный — утратить свое значение. Поэтому он открыто обличил изменивших своему принципу Петра и Варнаву, поставивших языко-христиан в обидное и даже опасное положение (Гал. 2:11). После этого инцидента ап. Павел вскоре оставил Сирию и продолжил свои благовестнические путешествия, раскрыв в своих посланиях возвышенно-либеральную точку зрения совершенно самостоятельно (см. напр. 1 Кор. 8-10 гл.; Римл. 14, Евр. 5-6 гл.), так что параллелей у других апостолов или евангелистов в их писаниях указать ему нельзя.

Просветивши Восток вплоть до Иллирика (Рим. 15:19), Павел намеревался перенести свою миссионерскую деятельность на запад, чрез Рим и Испанию (Рим. 15:24, 28; 1:13). Но в Рим ап. Павел попал не как свободный миссионер, а как подсудимый римской власти. Однако, согласно дееписателю Луке (Деян. 28:31) он проповедовал христианство в Риме "невозбранно," ибо "слово Божие не вяжется."

Имеются исторические данные, что ап. Павел был освобожден от римских уз, совершил путешествие на запад в Испанию, а также на восток, где поставил Тимофея и Тита своими заместителями. Потом он был заключен во 2-ые римские узы и был усечен мечем в 67 году.

Апостол Петр.

По вознесении Христа и сошествии Св. Духа, ап. Петр действовал в Иерусалиме (Деян. 1-5 гл.). Вследствие гонения на христианскую общину, оставившие Иерусалим занесли христианство и в Самарию. Для окончательного утверждения в вере самарян, по указанию апостолов, отправился в Самарию ап. Петр с ап. Иоанном (Деян. 8:14), а затем он появляется на сирийско-финикийском берегу — в Лидде, Иоппии и Кесарии (Деян. 9:32-10:48), всюду проповедуя Евангелие и совершая чудеса. Потом, ап. Петр возвращается в Иерусалим, где, во время гонения поднятого Иродом-Агриппою, жертвою которого сделался ап. Иаков Зеведеев, был посажен в темницу; чудесным образом освобожденный (Деян. 12:10-12), он снова оставляет Иерусалим (12:17-19). Сюда он вернулся опять к апостольскому Собору (гл. 15). Здесь Кн. Деян. упоминает об ап. Петре в последний раз.

Отчасти параллельные с Кн. Деяний, отчасти восполняющие её свидетельства заимствуются из посланий ап. Павла. Так, ап. Павел упоминает в послании к Галатам (1:18), что он ходил в Иерусалим видеться с ап. Петром, чрез три года после своего обращения, т.е. 34-36 г., а потом встретил Петра в Иерусалиме чрез 14 лет, т.е. во время апостольского Собора (Гал. 2:1-10; Деян. 15); затем ап. Павел "сталкивается "с ап. Петром в Антиохии (Гал. 2:11), который совершал свое благовестническое путешествие, в сопровождении своей жены (1 Кор. 9:5). Этим заканчиваются сведения об ап. Петре и в посл. ап. Павла, хронологически простирающиеся до 57 или 58 г., т.е. года написания 1 посл. к Коринф. Итак, ап. Петр был в Иерусалиме до 34-35 г., когда ушел в Самарию. В Иерусалиме он присутствовал в 37-38 г., когда новообращенный Савл посетил Иерусалим (Гал. 1:18). Присутствие ап. Петра в Иерусалиме констатируется в 43-44 г. в то время когда царь Агриппа поднял гонение на апостолов (Деян. 12). Апостол Петр был в Иерусалиме в 48-50 г. во время апостольского Собора (Деян. 15). В 52-53 г. он встречается с Павлом в Антиохии (Гал. 2:11); затем продолжает свое благовестническое путешествие по востоку в 54-55 г. (1 Кор. 9:5), ибо послание к Коринфянам написано еще из Ефеса. Правда, за этот период 37-57 являются, по-видимому, не заполненными некоторые годы как 37-39; 40-44; 45-49. Не мог ли быть в эти интервалы ап. Петр в Риме? Источники не упоминают об этом. Однако к argumentum e silendo не следует прибегать. В особенности значительным представляется пробел от 43 (44) - 49 (50). Не мог ли быть в это время ап. Петр в Риме? Тем более, древнее свидетельство (бл. Иеронима) указывает на 42-ой год (2-ой год императора Клавдия), как год, когда ап. Петр впервые пришел в Рим. — Но во 1-ых, повествование Кн. Деяний об ап. Петре до Иерусалимского Собора ведется в таком смысле, что ап. **Петр все это время действовал близ Иерусалима**: из Самарии он быстро возвращается в Иерусалим (Деян. 8:25);предпринявши новое путешествие, во время которого был обращен сотник Корнилий (гл. 10), он скоро идет в Иерусалим обратно и доводит до сведения иеруса-

лимских христиан о необычайном событии (обращении язычника-прозелита), гл. 11. Во 2-ых, пребывание ап. Петра в Риме церковное предание неизменно связывает с сопутствованием ему Иоанна Марка, который толковал и записал Петрово благовестие, по просьбе римлян. Между тем последний в 43-44 г. принял участие в благовестническом путешествии Варнавы и Савла по Малой Азии (Деян. 13). Правда, Иоанн Марк, по-видимому, убоявшись трудностей миссионерского дела (ср. Деян. 15:38), отстал в Пергии или Памфилии и возвратился в Иерусалим (Деян. 13:13).

Однако, всем этим исключается его путешествие около этого времени с ап. Петром в далекий Рим. Кажется, он все время оставался в Иерусалиме, где его мать Мария имела собственный дом (12:12), и откуда был взят Варнавою в путешествие после апостольского Собора (15:33). Как видим, до 57 г. у ап. Петра не было времени для посещения Рима, а тем более для долгого пребывания там. Апостол Петр не присутствовал в Риме в 59 г., когда ап. Павел писал туда свое послание. Он не был там в конце 62 или начале 63 г., когда ап. Павел прибыл в Рим на суд Кесаря. А слова пришедших к ап. Павлу в Риме иудеев: “Впрочем, желательно нам слышать от тебя, как ты мыслишь; ибо известно нам, что об этом учении везде спорят” (Деян. 28:22), — исключают до конца 62 г. проповедь здесь “апостола обрезания “(ср. Гал. 2:7), т.е. ап. Петра. Речь же ап. Павла римлянам о том, что он проповедует там, где имя Христово еще неизвестно и что он не созидает христианских общин на чужом основании (Рим. 15:20) — также делает невозможным допустить не только основание римской общины при помощи ап. Петра, но даже просто проповедь его там. Апостола Петра не было в Риме, когда ап. Павел два года сравнительно свободно (Деян. 28:30-31) пребывал там и оттуда писал свои послания Мало-Азийским церквам — Ефес., Кол., Флм., Тимофею, ибо в них нет о нем никакого упоминания и вообще указания. Ап. Петра не было в Риме в 64-65 г. и его спутник Марк в предполагаемом благовестническом римском путешествии находился в это время на востоке в Малой Азии и приглашался в последнем предсмертном 2 посл. к Тимофею (4.11) ап. Павлом в Рим для **услуг ему**.

Таковы данные свящ. текстов. Что же касается церковного предания, то оно представляется в следующем виде: Первое вполне ясное и определенное свидетельство церковного предания о проповеди ап. **Петра и Павла** в Риме и основании ими римской церкви встречается в 170 г. в ответном послании Дионисия Коринфского римской церкви (Евсевий Цер. Ист. II, 25; ср. IV, 23)... “и вот и вы этим напоминанием соединили **насаждения, произращенные ап. Петром и Павлом в Риме** и Коринфе, потому что оба они насадили нас, коринфян, и **оба учили и оба в одно время пострадали**.” Спустя 12-15 лет о проповеди ап. Петра и Павла в Риме, об основании церкви ими — пишет Св. Ириней (против ерес. III, 1 ср. III, 3).

Церковный писатель конца II в., по имени **Кай** свидетельствует: “Я могу показать тебе трофеи апостолов. Приди только в Ватикан, или на дорогу Остийскую, — тотчас увидишь победоносные знаки **основателей римской Церкви** “(Евсевий Ц.И. II, 25). Тертуллиан (Прескрип. 35;против Скора XV; против Маркиона IV, 5) упоминает о мученической кончине в Риме также **обоих** апостолов — Петра и Павла. У **бл. Иеронима** — De viris illustr. (c. I) (ср. Euseb. Chron. I, 2) — в конце IV века сообщается, что ап. Петр, после управления Антиохийскою кафедрою, где он поставил своим преемником Еводия, и после посещения Понта, Галатии, Каппадокии, Азии и Вифинии, пришел в Рим для поражения Симона Мага во 2-ой год императора Клавдия и руководил римскою общиною в течение 25 лет и в последний год царствования Нерона был распят головою вниз (См. Ориген у

Евсевия — Ц. И. III,1. М. быть, это предание является толкованием извест. слов И. Х., обращенных к ап. Петру — Ев. Ин. 21:18-20) и погребен на Ватиканском холме. Таким образом, у блаж. Иеронима мы встречаем наиболее расширительно и красочно выраженным церковное предание о пребывании ап. Петра в Риме. Оно пережило целые века, повторяется и ныне, хотя люди сколько-нибудь просвещенные уже отказываются утверждать вместе с блаженным Иеронимом 25-ти годичное епископское служение ап. Петра в римской Церкви и настаивают лишь на том, что он был первым римским епископом — самое добросовестное и беспристрастное рассмотрение вопроса считает “очень вероятным” или даже находит в предании “достойное веры зерно истины,” что ап. Петр под конец своей жизни, в последние годы правления Нерона, прибыл в Рим, где и пострадал смертью мученика. Косвенные указания на это содержатся еще у Климента Римского (посл. V гл.), у Св. Поликарпа (его послание к Рим.) и др. Замечательно также то обстоятельство, что нет ни одного церковного предания, которое указывало бы **иное место кончины** ап. Петра помимо Рима.

Основание Римской Церкви.

Основатель римской общины остался неизвестным христианству. Ап. Павел не мог бы о таком умолчать (ср. Рим. 1:6, 7; 16:17). Об основании римской Церкви ап. Петром и деятельности его там не может быть и речи. Также римские иудеи и прозелиты, которые уверовали в день Пятидесятницы (Деян. 2:10, ср. 36-42) — не могли скоро быть проповедниками в Риме. Ибо они оказались не праздными посетителями Иерусалима, а людьми, которые задержались в Иерусалиме и оставили зерно первоначальной иерусалимской Церкви. (В Климентинах Recognidones — содержатся сведения, что Варнава распространял христианство в Италии. Этому сообщению ровно не придается никакого исторического значения.). Из содержания послания к Рим. отнюдь не следует, чтобы римская община была недавно обращенною. Наоборот, из Рим. 13:11 можно заключать, что, по крайней мере, зерно общины составляли уверовавшие во Христа одновременно с самим Павлом, т.е. в 30-ых годах. При живом взаимообщении между римским иудейством и метрополией (Палестинской Иудеей) нет ничего невероятного, что также без деятельного участия призванных миссионеров в Риме, подобно тому, как ранее в Антиохии, чрез иудейских христиан, которые переселялись туда из Палестины (Деян. 11:20; 13:1; Рим. 16:13; Мк. 15:21), христианская вера нашла ближайшим образом в тамошнем иудействе свою начальную почву и распространение, не исключая потом прозелитов и язычников. Первое упоминание о римской общине встречается у Светония, по поводу его речи об известном указе императора Клавдия, относящегося к 52 г. об изгнании иудеев. После смерти Клавдия (54 г.) иудеи быстро возвратились в Рим. Тогда, по-видимому, христиане отделились в богослужебном отношении от иудейских синагог (ср. Цан). Тацит знает христиан, как уже отдельно живущих, обособленных (Annal., XV, 44). Это относится к 64-му году.

Судьба первой христианской общины и погибель Иерусалима.

Из своего первого гонения (Деян. 7-9) иерусалимская Церковь выходит преобразованной организацией, применительно к настроению окружавших её иудеев и соответственно стремлениям вступивших в нее лиц. Мы ничего уже больше не слышим о попечителях при столах когда-то избранных из эллинистов. Ни о каком общении имуществ, вроде упомянутого в Деян. 2 и 4 гл. — более речи нет. Все это, по-видимому, должно было миновать и минуло безвозвратно. Гонение было направлено против либералов-эллинистов

и сочувствовавших им лиц, так что даже апостолы не были затронуты им (8.1). Поэтому, в оправлявшейся от первого штурма Церкви начал преобладать дух иудео-христианский. Во главе иерусалимской общины становится ап. Иаков, брат Господень, всем народом иудейским прославленный за свою праведность, которая, будучи христианской по духу, протекала в формах или рамках иудейского благочестия (Ср. Евсевий, Ц. И. II, 23), с впервые упоминаемыми пресвитерами (Деян. 11:30; 15:2-4), часто бывшими из уверовавших фарисеев (15:5). Не только иерусалимская община, но все вообще иудейско-христианские общины в Палестине стали под руководство Иакова, жившего надеждою на обращение ко Христу всего еврейского народа. Иерусалимская, первохристианская община, мать Церквей, конечно, после апостольского Собора признает законность миссии среди язычников, но образ её выполнения чрез ап. Павла и сильный рост языко-христианских общин возбуждает, однако недовольство и недоверие, т.к. в тех смешанных общинах, при доминирующем языко-христианском элементе, все яснее становится, куда направляется развитие: именно во имя христианской свободы законнические нравы даже иудео-христиан в этих общинах нарушаются, и христианская свобода от закона вообще начинает достигать своей цели. Отсюда начинается реакция в иудео-христианской общине против языко-христианских общин. Вследствие таких обстоятельств, партия иудео-христианских ревнителей, с которыми ап. Павел боролся в основанных им общинах, получает в первообщине, в Иерусалиме, громадное влияние. Когда ап. Павел в последний раз пришел в Иерусалим, то против него обнаружились не только страшная ненависть неверовавших иудеев, но также глубокое недовольство и палестинских христианских общин. Такой прием ап. Павел уже предвидел. Поэтому он пришел с намерением ничего не упустить из того, что помогло бы заглушить определенный явный взрыв против него, как апостола языков, и удержать еще в связи с матерью-церковью сильно разросшиеся христианские общины посреди диаспоры или язычников. Это было побудительною причиною для сбора денежных средств, которые он передавал как дар любви греко-христиан бедным “святым “в Иерусалиме. Ап. Иаков, который принимал ап. Павла, указал ему на великое множество уверовавших иудеев и всех их как ревнителей закона. Всех этих нельзя без оговорки поставить на одну ступень с обычными иудействующими противниками Павла. Не то, что ап. Павел проповедовал язычникам Евангелие без обрезания, составляет здесь основание ненависти к Павлу, но то, что иудействующими было сообщено, будто бы ап. Павел побуждает иудеев, живших между язычниками, не исполнять закона, не обрезывать детей и вообще не следовать законным обычаям (Деян. 21:21). И это не говорилось без всякого основания, по крайней мере, поскольку Павел в смешанных общинах стремился к тому, чтобы иудеи ради братского общения со своими языко-христианскими членами оставляли бы некоторые ритуальные строгости закона и не практиковали бы закон, как нечто, безусловно необходимое для спасения. Согласно его принципам не могло быть и речи о необходимости обрезания детей языко-христиан. Чтобы уничтожить соблазн этих и подобных слухов, ап. Павел склоняется на предложение ап. Иакова принять участие в назарейском обете некоторых иудеев и взять необходимые при этом расходы на свой счет. Это не могло быть противно убеждениям самого апостола — его правилу — всем быть все (Ср. 1 Кор. 9:19, 21). Нет оснований обвинять иерусалимских христиан за те враждебные выступления против Павла, которые привели к аресту его (распространился слух, что Павел ввел язычников в храм); с другой стороны, мы не слышим, чтобы иерусалимские христиане как-нибудь особенно энергично заступились за схваченного, арестованного Павла, или чтобы они, вследствие связи с ним, подвергались гонению со стороны их неверующих соотече-

ственников (Деян. 21:21-36). **Первая община в Иерусалиме отделила себя от общей Церкви прежде, чем гроза разразилась над Иерусалимом**.

Конец ап. Иакова показывает, как мало даже решительнейшее следование строго законнической жизни могло успокоить ненависть неверующего иудейства. Егезипп (у Евсевия Ц.И. II, 23) ставит это событие несколько раньше опустошения Иерусалима Веспасианом. Иосиф Флавий (Antiquit. XX, 9-1) относит убиение ап. Иакова ко времени после смерти проконсула Феста и до прибытия Альбина.

В иудейских ожиданиях все более и более укреплялась вера в предстоящую **решительную борьбу** открывающегося Царства Божия с римским царством и победу первого над последним. Из партии фарисеев выделилась группа ultra ревнителей закона или зилотов. Постепенно разраставшийся патриотизм этих зилотов втягивал иудейский народ все глубже я глубже в безнадежное восстание против безрассудного управления последних римских прокураторов и готовил ему неизбежную гибель. По уверению Иосифа Флавия, народ в своем большинстве несклонный к войне, был объят ужасом в виду надвигающейся неизбежной катастрофы.

Когда **иудео-христиане** св. Земли (Иудеи) увидели, что история родного народа подготовляется шаг за шагом к роковому концу, они, конечно, скорбели, сознавая себя солидарными по национальности и крови со всем народом. Но с другой стороны, они себя чувствовали **внутренне, духовно отделенными от него**, от тех, которые поносили Иисуса Христа и ожидали теперь своего политического спасителя. Иудеи, наоборот, ненавидели своих соотечественников-христиан — тем более, чем ярче были их надежды, решительно отвергаемые христианами. Они думают о времени, когда ужас опустошения станет в св. месте, чтобы оставить Иерусалим. Момент, казалось, уже наступил, когда мессианская община должна обособиться от **ложных ожиданий своего народа**. По Евсевию (Ц. И. III, 5), общине иерусалимской было некоторое откровение удалиться в Пеллу, в Перее. Разрушение Иерусалима, начатое Веспасианом и доконченное Титом (69-70 г.), поражает своими ужасами. С выселением в Пеллу и с разрушением Иерусалима христианская первообщина утратила историческую почву, которая обосновывала её руководящее значение и утверждала его. Дальнейшее развитие христианской Церкви должно происходить и завершиться на почве языко-христианства. Фактически роль иудео-христианства была кончена.

Деятельность Св. Иоанна Богослова и прочих Апостолов.

В первой христианской общине ап. Иоанн представляется действующим вместе с ап. Петром. Вот он с Петром идет в Храм Иерусалимский для молитвы, исцеляют хромого, приводятся для допроса в Синедрион (Деян. 3:4). Он вместе с ап. Петром отправляется в Самарию (Деян. 8:14). Он наряду с Петром упоминается одним из столпов иерусалимской Церкви (Гал. 2:1-10). После этого упоминания ни одна из священных книг ни слова не говорит ни о жизни, ни о деятельности Иоанна Богослова. Церковное предание поселяет Св. Иоанна в Ефесе, пребывание в котором было прервано его изгнанием на остров Патмос, при Домициане. Переселение в Ефес, может быть, случилось пред иудейскою войною (69-70 г.). Целый ряд церковных писателей, начиная с Иринея (Против ересей III, 3-4) (“Св. Иоанн получил Малую Азию с Ефесом во главе и оставался там до времени Траяна.”), решительно и ясно говорят о деятельности Св. Иоанна в Ефесе. Кроме Иринея, следует назвать Поликрата Ефес., Аполлония, Климента Александр., Оригена, Евсевия (Ц. И. III, 1, 23, 31, 39; V, 24).

О жизни и миссионерской деятельности **прочих Апостолов** так мало сохранилось известий, что даже Евсевий (Цер. Ист. III, 1) сообщает о них лишь кое-что и с характером неуверенности. Он знает только один источник для данных сведений — это 3-ий том истолкований Оригена на Книгу Бытия. Вот его слова: “Св. Апостолы и ученики Спасителя нашего рассеялись по всей вселенной. Фоме, как говорит предание (Климент Александрийский, 9-ая книга исследований), выпал жребий идти в Парфию (Персию), Андрею — в Скифию, Иоанну — в Азию, где он жил и умер в Ефесе. Петр проповедовал, вероятно, иудеям, рассеянным в Понте, в Галатии, в Вифинии, в Каппадокии и в Асии, а под конец, находясь в Риме, распят был на кресте, головою вниз, каковой образ страдания избрал сам. Но что сказать о Павле, который благовествование Христа пронес от Иерусалима до Иллирика и напоследок в Риме при Нероне принял мученичество — о чем слово в слово говорится у Оригена в 3-ем томе его истолкований на Книгу Бытия?”

Христианская миссия во II-III в.

Вера, что сами апостолы просветили проповедью весь мир — очень древняя, она возникла в конце 1-го века. Она явилась и распространилась тем легче, что о деятельности и судьбе большинства апостолов не сохранилось твердых исторических данных. Отсутствие интереса к сохранению объясняется или обусловливалось твердою надеждою на скорое, второе пришествие Иисуса Христа и близкий конец земных вещей. Намеренные риторические преувеличения укрепляли эту веру, сами же из неё вытекая. Вместо собирания исторических данных о миссионерской деятельности апостолов принялись за сочинение миссионерской легенды, развитие которой продолжалось до XVI в. По Ерму, на земле существует 12 народов, и всем им Евангелие проповедано апостолами (Под об. IX, 17). Мало по малу, почти для каждой страны была сочинена миссионерская история, которая обыкновенно начиналась с апостолов (Византия и Россия, например, считали первым миссионером Христианства среди них ап. Андрея). На Западе, как скоро было принято положение, что из апостолов только один Петр был в Риме, последний начал выдвигаться, как единственный центр миссионерской деятельности. Однако, в Милане ссылались на Варнаву, как своего просветителя. Из свидетельств (1 Фее. 1:8; Рим. 1:8 ср. 15:19; Кол. 1:6 ср. 2:3; 1 Тим. 3:16; Мк. 13:10; Мф. 24:14 ср. 10:11; Деян. 17:6; Апок. 7:9; Мк. 16:20; Мф. 24:19; Лук. 24:47; Деян. 1:8; Климент Алекс. Стром. VI, 6:48; Климент Рим. Коринф. V, ср. XII, 4; IX, 2; Св. Игнатий Римл. ГУ; Ерма — Подобие VIII, 3; IX, 17) следует та энергия, с какою проповедовалось Евангелие и тот факт, что уже тогда Евангелие перешло границы римской Империи и было проповедано варварам. О действительных размерах христианской проповеди среди иудеев может быть принято свидетельство Иакова Иерусалимского (Деян. 21:20) о многих тысячах из них, уверовавших во Христа. Об успехах христианства среди язычников ясно говорит письмо Плиния Мл.: “Зараза этого (христианского) суеверия распространилась не по городам только, но и селам и по деревням” — пишет Плиний. Он, конечно, отчасти преувеличивает дело, чтобы удержать императора Траяна от кровавых мер. Также следует обратить внимание на выражения Тацита и Климента Римского о христианах, как “multitudo ingens” (неисчислимое множество). Диалог Св. Иустина с Трифоном (с. 117) говорит о проникновении христианского благовестия к пастушеским народам (номадам), арабам, о чем Иустин, рожденный в Самарии, мог хорошо знать. О распространении христианства во 2-ой половине II-ого века имеются сведения у Тертуллиана. В сочинении “Против иудеев” он говорит: “Да в кого же, как не во Христа, уверовали все народы?... парфяне, мидяне, эламиты, жители Месопотамии, Армении, Фригии, Каппадо-

кии, Понта и Асии, Памфилии, Египта и частей Африки, находящихся за Киринеей, 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, портики, лагеря, курии, дворец, сенат, форум." На обидное замечание, что христиане враги римского государства, он отвечал: "если только мы враги вам, то у вас больше врагов, чем граждан, потому что все ваши граждане сделались христианами" (Апологет., с. 37)... Нужно ли говорить, что язык приведенных сообщений Тертуллиана гиперболический, приемы его ораторские, далекие от приблизительной точности. В перечислении мест и народностей он следует кн. Деяний, поэтому и говорит об островах и провинциях "неизвестных" ему. Но Тертуллиан сам поправляет себя, когда ему приходится в обращении к проконсулу Африки, Скапуле, касаться этого вопроса. Если бы ему, Скапуле, вздумалось бы воздвигнуть гонение на христиан, то придется перебить около 1/10 Карфагена ("Carthago decimanda esset — Ad Scapulam," с. V). "10-ая часть жителей" — это отнюдь не o'mnes, universi, nonne plures. Совершенно противоположное суждение о числе христиан встречается у **Цельса**. "Если из вас (христиан) блуждает еще кто-нибудь, скрываясь, то его ищут для суда на смерть" (с. Celsum, VIII, 6 у Оригена). Цельс представляет дело так, будто бы вследствие некоторых **обострений** во время Марка Аврелия христианство уже вымирало. Конечно, Цельс, как и Тертуллиан, также преувеличивает дело, но уже в другом отношении. Климент Алекс. (Protrept. X-XI), сам посетивший много различных городов и стран, свидетельствует, что "немало" философов присоединилось к христианству и что христианская религиозная философия начала соперничать с языческою. Имеет громадное значение и показание Св. **Иринея**, что христианство занесено в Германию, Иверию, ко многим варварским народам, хотя они и не имеют Св. книг на своем диалекте. Он сам пытается в миссионерских видах изучить кельтский язык (с. haer. lib., I. proem.). Серьезный корректив против преувеличений и отчасти преуменьшений дает **Ориген** в своем толковании Мф. 24:14. Он возражает против лиц, ожидавших второго пришествия Иисуса Христа очень скоро, указывая на то, что пред пришествием Спасителя Евангелие должно быть проповедано всем народам, а в его время оно еще не было проповедано у эфиопов, **китайцев**, британцев, германцев, даков, сарматов и весьма многие народы не слышали еще евангельского слова. Он констатирует, что нигде нет еще всецело христианского города (Ср. с. Celsum III, 30) и что в каждом отдельном городе число христиан сравнительно с числом граждан теперь еще "очень немного" (πάνυ ολίγοι). Вопреки Цельсу он замечает о числе замученных: "ολίγοι κατά καιρούς καί σφόδρα ευαρίθμητοι" (с. Celsum 111,8), Т.е. ЧТО Мучеников было немного в то или другое время, и они могут быть легко перечисляемы. Не нужно забывать, что это говорит Ориген в полемике с Цельсом. Если по Оригену (времени Филиппа Аравийского) не было еще ни одного города вполне христианского, то, два человеческих поколения спустя, мученик Лукиан (†312) говорит, что "urbes integrae" сделались христианскими. Данные Лукиана подтверждаются одним местом в **рескрипте** Максимина Дазы, что "почти все люди оставили веру в богов и присоединились к христианскому народу" (у Евс. Ц.И. IX, 9).

В истории миссионерской проповеди после апостола языков, нужно отмечать два особых пункта: Эпоху Коммода с его преемниками и десятилетия пред 303 г., т.е. 260 г. — 303 г. В эти два периода совершился громадный прирост христианства, особенно во 2-ой период. Первый период ввел христианство в дома и города. Во 2-ой период христианство распространилось по провинциям во всем царстве.

Страны, города и места распространения христианства к началу IV-го века

Уже к концу I-го в. может быть констатировано значительное распространение христианства и образования христианских общин и церквей. Ко времени Траяна христианство проникло уже до Галлии, вероятно до Испании. Свои главные пункты оно имело в Ефесе, Риме и отчасти еще в Антиохии. В Риме и в Малой Азии оно уже обратило на себя внимание правительства.

Христианство явилось на Востоке, в Палестине и оттуда распространилось в Сирию. Христианство проникло также в Финикию (Деян. 9:20), в Сирию и Киликию (Деян. 15:23), на остров Кипр (Деян. 13) и в Эдессу. С точки зрения исторической переписки Авгаря (у Евс. Ц.И. 1,13) и проповеди ап. Фаддея в Осромском царстве, в Эдессе упомянутому Авгарю (Евс. II, 1) считаются событиями легендарными. Но стоит твердо, что еще пред 190 г. христианство было значительно распространено в Эдессе и её окрестностях и что скоро (м.б., около 200 г). княжеский дом принял христианскую веру, христианство, следовательно, стало “государственной религией.” Уже во время пасхального спора (кон. II в.) община в Осрайпе (Эдессе) писала послание в Рим. Эдесское христианство отличалось от кафолического и связывалось с двумя сомнительными личностями — Татияном и Вардесаном. Эдесса христианская представляла собою оазис в языческой стране.

Христианство распространилось **в Риме и в Италии**, главным образом, между греческим населением и удержало греческий язык. О распространении христианства в северной Африке, Нумидии, не говоря об Египте, Александрии, имеются убедительные данные. Св. Ириней свидетельствует о распространении христианства у кельтов и других германских племен. О христианстве на Балканском полуострове, вплоть до Иллирика, говорит еще ап. Павел. Словом, тогдашний культурный, т.е. греко-римский мир, расположенный по берегам Средиземного моря, и многие варварские народы, жившие внутри римских провинций и разных стран, в той или другой мере были просвещены христианским учением.

Не только интересно, но и очень важно было бы решить вопросы: какой приблизительно % населения составляли христиане, когда император Константин Великий решился на такой важный шаг, как признание христианской религии дозволенной. Превосходный исследователь христианской миссии за данное время, проф. А. Гарнак, замечает, что “говорить о действительном % христиан — дело произвольное.” Позволительно, по нему, говорить с основанием лишь о различной численности (количестве) христиан в различных частях империи.

В этом отношении можно разделить провинции на 4 части: 1) провинции и области, где христиан к IV-го в. было наполовину; 2) провинции, где христиане составляли значительную часть населения, владели влиянием на руководящие круги, и христианство могло свободно соперничать со всеми другими религиями; 3) провинции, где христианство было мало распространенным; 4) наконец, провинции и области, где христианство было весьма скудно.

I. К первой категории принадлежит вся область нынешней Малой Азии за исключением редко населенных и оставленных без внимания областей в средине полуострова и на юге, которые всегда были мало значительны в культурном отношении. Сюда же принадлежат часть **Фракии, Армения**, вероятно Кипр и Эдесса.

II. Ко второй категории можно отнести Антиохию и Келесирию, христианство должно было уже глубоко проникнуть в сирийское население, **Александрию с Египтом и Фивами**. Новая религия здесь уже глубоко проникла в низшие, негреческие слои, как доказывает возникновение и чрезвычайное распространение монашества в этих округах к концу IV в., коптский перевод Библии и церковный коптский язык. Для Евсевия Египет является христианскою страною κατ' εξοχήν (Demonstr. VI. 20.9-22). Сюда же должно отнести **Рим, часть средней и низшей Италии** (именно берега), **проконсульскую Африку и Нумидию, южную Испанию**, некоторые (прибрежные) части Ахаии, Фессалии, Македонии и острова, а также южные берега Галлии вместе с долиною Роны.

III. К третьей категории надо причислять Палестину, Финикию, Аравию, некоторые места в Месопотамии, внутренней части Ахаии, Македонии, Фессалии, Эпира, Дардании, Далмации, Мизии и Паннонии, северную и внутреннюю часть средней Италии и восточную верхнюю Италию, южную Францию, Бельгию, Германию, Мавританию, Триполитанию, некоторые известные части Испании.

IV. К четвертой категории, наконец, принадлежат города старой страны филистимлян, северные и северо-западные берега Черного моря, западная верхняя Италия, средняя и северная Галлия.

Распространение Христианства среди различных слоев общества

Апостол Павел пишет *"Посмотрите, братия, кто вы призванные: не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных; но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых"* (1 Кор. 1:26-27). Другие свидетельства из древнего времени до Марка Аврелия подтверждают, что христианские общины состояли тогда преимущественно из людей по общественному положению незначительных, — из невольников, вольноотпущенников и ремесленников. Цельс (contra Celsum. I, 27:III, 18.44; VIII, 50), Цецилий (у Мин. Феликса — Octav. V, 8-12), также Лукиан (Peregr. XII, 13) и Аристид ритор (Orat. XLVI: "христиане не сидят в советах городов") — ясно говорят то же самое, и апологеты соглашаются с ними в этом.

Даже служители Церкви, иерархические лица — принадлежали часто к низшим состояниям... С другой стороны, сам же Павел указал, что также отдельные знатные, мудрые и сильные становились христианами (ср. Флп. 4:22 — "наипаче из кесарева дома"), и он же предполагает, что есть христиане, состоящие еще невольниками (1 Кор. 7:12). Книга Деяний подтверждает это. На острове Кипре был обращен начальник, проконсул Сергий-Павел (13:2-12), в Афинах Дионисий Ареопагит (17:11), в Верии подобное же (17:12). Из Рим. 16:23 видно, что "строитель городской "Ераст был христианин. По-видимому, Акила с Прискиллою должны быть причислены к высокому общественному положению. Плиний пишет императору Траяну, что "multi ornois ordinis "перешли в христианскую секту. Против богатых христиан Иаков обращает свое послание (2:1; 14:13). В Риме в христианство была обращена Помпония Грецина, "insigois femiaa "(Tacit. Annal. XIV, 39), потом консул Тит Флавий Климент и его жена Домицилла (по Диону Кассию LXVn, 14) вместе с теми и другие уклонились к "безбожию "и правам иудейским, т.е. значит, знатные лица вели пропаганду в своих кругах. На основании новейших раскопок устанавливается, что христиан-

ство проникло в императорскую фамилию Флавиева дома (ср. De Rossi, Kraus у Hauck, R.E. IV, 165). Св. Игнатий в своем послании к Римлянам предполагает, что римская община так влиятельна, что она может избавить его от смерти (но он сам не желает этого)... В лице апологетов христианство приобрело образованных людей. В особенности среди гностиков встречались высоко интеллигентные личности и мыслители первого ранга. Дейсман (Deismann) несомненно преувеличивает пролетарский и некультурный состав древне-христианских общин. Павловы послания должны были быть иначе написаны, если бы они предназначались таким читателям.

Особую эпоху в истории христианства делает царствование Коммода (180-192 г.). С этого времени в христианскую Церковь начинают вступать люди из высокого звания. Евсевий по неизвестным нам источникам рассказывает (Ц. И. V, 21), что тогда христианская проповедь распространилась во всех кругах, “так что уже в Риме многие, по богатству и происхождению, знаменитые граждане целыми семействами и со всем родством обращались ко спасению.” Так, например, Евсевий указывает на знатного гражданина, быть может даже сенатора Аполлония, обезглавленного за христианство по доносу раба. Тертуллиан, Климент Алекс., Ориген вполне подтверждают свидетельство Евсевия. Второй рескрипт императора Валериана против христиан (258 г.) имеет в виду вместе с клириками “Caesarini” (Киприан, русский перевод письмо 65; ср. 80, 1). Из лиц высокого звания, переходивших в христианство, набирались епископы, как Киприан, Дионисий Алекс., Анатолий, Павел Самосатский и Филей Тмуитский (ср. Евсевий VIII, 9:6; VII, 14:18, 32; VI, 41). Состояние христиан перед Диоклетиановым гонением описывает Евсевий (Ц.И. VIII, 1), когда императоры, по расположению к христианским начальникам, поручали им “управление народом и по великому расположению к их вере избавляли совесть их от жертвоприношений.” Первый указ Диоклетиана против христиан был разорван одним знатным христианином (Евс. VIII, 5). Во Фригии был сожжен целый город христианский с высшими правительственными лицами. Чрез Климента и Оригена христианство нашло доступ к науке. Нам известен целый ряд имен — “rhetores и grammatici,” которые перешли к христианству. Античный софист Малхион (Евс. VII, 31), Лактанций и Флавий (de vir. illustribus 80; advers. Jovian. II, 6), Арнобий, Викторин Петауский; много врачей сделалось христианами. Христианство нашло себе доступ даже к императорскому двору. О родственнике императора Домициана, консуле Т. Клименте и Домицилле уже упомянуто. Конкубиной императора Коммода долгие годы была христианка Марция, очень влиятельная личность при дворе. Чрез нее, как рассказывает Ипполит (Philos. IX, 12), папа Виктор добился освобождения христиан, мучившихся в рудниках Сардинии. Сирийские придворные дамы были часто благосклонны к христианству. Об Юлии Маммеи известно, что она призывала ко двору Оригена; Ипполит посвятил ей свои сочинения (Евс. VI, 21). Орозий называет её христианкою (VII, 18). Двор её сына, императора Александра Севера, состоял из многих христиан (Евс. VI, 28). Он и его преемник были объявлены тайными христианами (Евс. VI, 34). Максимилиан Деций и Валериан не истребили при дворе христиан. Двор Диоклетиана был переполнен христианами. То же нужно сказать о дворе Констанция Хлора и Ликиния.

Христианство среди войска. Христианство никогда не было лагерной религией. Положение и обязанности войны были непримиримы с христианской религией. Она принципиально отвергает войну и пролитие крови. Первоначально были в войске солдаты-христиане, ибо существовало правило: каждый должен оставаться в том положении, в каком призван (1 Кор. 7:20 ср. Лук. 3:14). “Солдатский вопрос “возник только со времени

Марка Аврелия, или Коммода, ибо тогда христианство имело успех в войсках, особенно на Востоке (и отчасти в Африке). Положение воина-христианина всегда было угрожаемым. Его принадлежность к запрещенной секте в каждую минуту могла дать повод к процессу. Поэтому воинов-мучеников было больше, чем из других состояний.

Распространение христианства среди женщин. Женщина играла большую роль в жизни общины и пропаганде её учения. Апостол Павел объявил равенство в христианстве мужчин и женщин (Гал. 3:28). Сам Иисус Христос наравне с учениками допускал к Себе и женщин. Вместе с учениками за Христом следовали "из града в град" и женщины, которые прежде всего *"Были исцелены (Иисусом Христом) от злых духов и болезней, как-то Мария, называемая Магдалина, из которой Иисус изгнал семь бесов, и Иоанна, жена Иродова приставника Хуза, и Сусанна и многие другие, которые Ему служили от имений своих"* (Лук. 8:2-3). Женщины сопровождали Иисуса Христа на Голгофу, были при распятии, бальзамировали Его пречистое тело. Они же — первые вестницы Его воскресения. Они присутствовали на собрании христиан после вознесения; они же были вместе с учениками и в день сошествия Св. Духа (Деян. 1:11). Из 1 Кор. 7:12 следует, что имели место в первое время смешанные браки: муж язычник, жена — христианка, или наоборот. В собраниях христиан женщины получали дары пророчества (1 Кор. 11:5). С этим фактом очень трудно примирить положение: *"Женщины в церквах да молчат"* (1 Кор. 14:34; ср. 1 Тим. 2:11). Женщин ап. Павел приветствует в своих посланиях, как своих сотрудниц, например Прискиллу (1 Кор 16:19; Рим. 16:3), Фиву (Рим. 16:1), Еводию и Синтихию (Флп. 4:2), Апфию (Фил. 2); жена ап. Петра сопровождала его в миссионерских путешествиях, как, по-видимому, и жены других апостолов (1 Кор. 9:5).

Глава II.

Христианская Церковь и внешний мир. Отношение между церковью и государством

В истории Церкви первых трех веков более всего приковывает к себе внимание борьба Церкви за завоевание себе места под небом, определенного положения в мире. Мир ненавидел и гнал христиан: non licet vos esse (вам не должно существовать)! Церковь закрепляется в мире — сначала при помощи чрезвычайных знамений и чудес, разнообразных действий Св. Духа (I в.), благодаря своим безбоязненным "свидетелям" за имя Христово (μάρτυρες) также, конечно, воодушевленных Св. Духом. Победа, которой, наконец, достигло христианство над иудейством и язычеством, над сильнейшим государством древнего мира и всею его культурою, и одержало эту победу именно без внешней силы, а только чрез нравственную мощь веры и любви, терпения и постоянства — есть одно из возвышеннейших зрелищ истории и вернейший аргумент за его Божественный характер.

Первый период жизни Церкви справедливо называют временем **мучеников** и **апологетов**. Этот период героический. Решался вопрос: быть или не быть христианству, и Церковь ответила на него "свидетелями" крови — мучениками, исповедниками и устами великих апостолов.

Идейное значение мученичества, при помощи филологического анализа слова μάρτυς прекрасно выясняет проф. Болотов. “Мученичество,” говорит он “в высшей степени характеристичное явление “... Слово “мученик,” которым переводится у славян греческое “ μάρτυς ” (соб. свидетель), передает лишь второстепенную черту факта и явилось как бы отзывом непосредственным человеческого чувства на повествование о тех ужасных страданиях, которые переносили μάρτυρες. Такой перевод указывает, что в мученичестве эти народы больше всего поражены истязаниями мучеников, а не свидетельством за веру. Но христианин-грек смотрел на явление с другой стороны. Мученики — это борцы (’αθληταί) веры; их мучение — это подвиг, с оттенком торжественности, ’αγών. Μάρτυς, **следовательно, не пассивный** мученик (прич. от прош. страд.), **страдалец, а герой — деятель**. Сам Иисус Христос называл Себя “μάρτυς,” — свидетелем верным (Откр. 3:14; 1:5; ср. Евс. Ц.И. V, 2-3) и мучеников по славянскому словоупотреблению своими свидетелями (Откр. 2:13. ’Αντιπας ‘ο μάρτυς μου ο πιστός μου ср. Откр. 17:6; Деян. 22:20). Но Христос называется также и Апостолом исповедания нашего (Евр. 3:1) и на апостолов возлагает служение быть **Его свидетелями** — μάρτυρες (Деян. 18;Ср. 24. 16-22). И апостолы называют свою миссию την μαρτυρίαν И. Христа (Откр. 1.2). **Итак, мученичество есть продолжение апостольского служения** в мире. Задача этого служения состояла в том, чтобы пробудить уснувшую и исторически изжившуюся религиозную совесть окружавшего христиан язычества, заставить их серьезнее взглянуть на свои религиозные обязанности, своим личным примером высокого самоотвержения показать окружающему их миру, что религия есть дело настолько важное, что в известных случаях приходится лучше пожертвовать самою жизнью, чем поступаться ею. Мученики, не прибегая ни к каким аргументам, предлагали свою кровь вместо доказательств той истины, в которой они были убеждены, которая для них “свидетелей “имела очевидность факта. Если вместо холодной интеллигенции стояла простая масса, то одушевление мучеников поражало её более, чем представителей первой, и заставляло её относиться к совершившемуся факту с тем безмолвным благоговением, которое было половиною обращения. Слова Тертуллиана “semen est sanguis christianorum” выражают глубокую психологическую истину и вместе и исторический факт.

Гонения на христиан со стороны иудеев. Иудеи открыли гонения на христиан естественно раньше, чем язычники, ибо христианство явилось в недрах иудейства. Причина гонений на христиан со стороны иудеев явно выражена уже в обвинении первомученика Стефана; оно состояло в том, что христианство, не отрицая божественного характера Моисеева закона и Храма, доказывало отмену их с пришествием Иисуса Христа (Деян. 6:11, 13-15). Эта верная мысль тенденциозно воспринимается, как “хульные глаголы на Моисея и на Бога, на место святое сие и закон.” Значит христианское свидетельство, что Иерусалимский Храм, Моисеев закон, словом весь Ветхий Завет Бога с евреями, с пришествием Иисуса Христа утратил свое значение — вот что раздражало иудеев и возбуждало их к истреблению, убиению всех христиан. Открывшееся гонение на христиан вслед за убиением Стефана, первоначально коснулось лишь единомышленников его, т.е. христиан из эллинистов. Апостолы, по-видимому, были в безопасности и оставались в Иерусалиме (Деян. 8:1).

Новое гонение на христиан в Иерусалиме предпринял Ирод Агриппа I, желая угодить иудеям. Он казнил Иакова, брата Иоанна Зеведеева, и посадил в темницу Петра (Деян. 12 гл.). После апостольского Собора, вражда иудео-христиан и иудеев была направлена исключительно против ап. Павла, этого “апостата“ иудейства, учившего не исполнять Мои-

сеева закона. 2-ое послание к Коринфянам, послание к Римлянам проникнуты горькими упреками апостола по адресу иудействующих. Иудействующие, по книге Деяний, буквально ходили по следам, по стопам ап. Павла и всюду, насколько и как могли, противодействовали ему и разрушали плоды его деятельности (как в Антиохии, Галатии, в Ефесе и др.). Известны их происки в Коринфе пред судом проконсула Галлиона (Деян. 18:12-17) и особенно их успешная работа в Иерусалиме, по возвращении ап. Павла из 3-го благовестнического путешествия, когда последовало взятие ап. Павла римскими властями и его кесарийские узы (Деян. 21:20-38). Иудействующие, по-видимому, сопровождали Павла и в Рим. Нероновское гонение, поднятое на христиан в Риме, обычно рассматривается, как последнее иудейское преследование христиан. С падением Иерусалима, враждебная деятельность иудейства против христиан ослабела; но она не прекращалась до окончательного разрушения Иерусалима при Адриане в 135 г.

Гонение на христиан со стороны язычников.

“Язычники и христиане чужды друг другу” (Тертуллиан).

Гонение язычников на христиан в общем продолжалось около 3-ех веков. Оно имело свои причины, которые можно подразделить на а) общественные, б) религиозно-государственные и в) политические.

А. **Причины общественные**. Языческие писатели и христианские апологеты единогласно свидетельствуют, что появление и распространение христианства в греко-римском обществе было встречено со стороны последнего единодушною ненавистью — как со стороны низших слоев общества, так и образованного класса. “Чем мы вредим вам, Эллины? Почему вы ненавидите, как самых отъявленных злодеев, тех, которые следуют слову Божью? “спрашивает Тертуллиан. “Сколько раз враждебная к нам чернь, говорит Тертуллиан, нападала на нас, бросала камни и сжигала наши дома. Не щадят христиан даже мертвых, вытаскивают трупы из гробов, чтобы над ними надругаться, чтобы растерзать их на куски. “Ненависть народной толпы против христиан особенно возрастала во время каких-нибудь общественных бедствий.

Не только простой народ, а и высшие интеллигентные классы также ненавидели христиан. **Тацит** называет христиан “ненавидимыми за их мерзости “(per flagitia invisos), проповедующими пагубное суеверие (exitiabilis superstitio) и виновными в ненависти к человеческому роду (odium humani generis) и христианство выставляет как зло (malum), которое наряду с другими гнусностями и бесстыдствами (atrocia et pudenda) притекло в Рим. По **Светонию** христиане “род людей нового и зловредного суеверия “(genus hominum superstitionis novae et maleficae). Вифинский чиновник **Плиний**, допрашивавший многих христиан под пыткою, официально заявляет, что у них он ничего не нашел, кроме грубого и безмерного суеверия (prava et immodica superstitio). В сочинениях Цельса, Апулея, Лукиана и др. христианство изображается, как зловредная и бесстыдная секта людей, для которых не существует никаких — ни божеских, ни человеческих законов. Эта ненависть и простого народа и интеллигенции к христианам находит свое объяснение. Язычники, делаясь христианами, изменяли свой образ жизни. Их религия требовала от них не только разрывать с прежними верованиями, но обязывала их и бороться с ними. Чрез это они становились в глазах язычников атеистами и врагами богов. В семейном и домашнем быту они естественно начали удаляться от всех тех обрядов и обычаев, которые были связаны со служением языческим богам. Что касается собственно христианского богослужения и

быта, то они тщательно скрывались от язычников, хотя едва ли так было с самого начала (Ср. 1 Кор. 14:23-25). Может быть, под влиянием преследования со стороны иудеев, а потом и язычников, христианские общины обращаются в разные религиозные общества. “Посвящение в наши таинства — говорит Тертуллиан (Апол. с. VII) даже и для благочестивых людей, сопряжено с удалением непосвященных. “Изолированная, замкнутая жизнь христиан стала казаться подозрительною. Простолюдины живут в тесном общении друг с другом, открыто соблюдая одни и те же нравы и обычаи и мало различаясь друг от друга в своих потребностях и средствах их удовлетворения. Между тем христиане скрываются. Значит, они допускают в своей жизни что-то предосудительное, или прямо преступное, что действительно надо скрывать. О христианах стали думать не хорошо. Народ начинает обвинять их в безбожии — αθεότης, impietas. Это обвинение находило для себя повод в том факте, что христиане не имели статуй богов и не сооружали в первое время храмов. Затем обвиняли христиан в так называемых теестовских вечерях. Третье обвинение, возводимое на христиан — обвинение в эдиповских смешениях. (В основе лежит известный миф о браке Эдипа с матерью). Так отображались в представлении язычников рассказы о вечерях любви. “Нас обвиняют,” говорит Афинагор, “в трех преступлениях: в безбожии, в ядении человеческого мяса, подобно Тиесту, и в гнусных кровосмешениях эдиповских.” И ненависть образованного класса к христианам находит свое объяснение в отрицательном отношении последних к культурным благам античного мира. Желая довольствоваться одною верою, некоторые из первых христиан с ужасом смотрели на философию, считая её опасною, вредною, матерью всех ересей. “Нет ереси, говорит Тертуллиан, которая не имела бы начала в учении философов: Василид был платоник, Маркиан — стоик, вечная материя идет от Зенона, отрицание бессмертия от Эпикура.” Татиан пишет: “Ваше (языческое) красноречие есть ничто иное, как орудие неправды, ваша поэзия воспевает только ссоры и любовные проделки богов на пагубу людей, и глупцы и льстецы были все ваши философы.” При таком отчуждении христиан от языческого общества и осуждении ими всех культурных достижений античного мира, их жизнь стала казаться отречением от цивилизации и возвращением к жизни народов диких, варваров. Поэтому христиане назывались “hostes populi Romani.” Отсюда понятно их обвинение в “ненависти к человеческому роду” (odium humani generis), т.е. к образованному цивилизованному классу. Тем более, дело иногда не ограничивалось теоретическими отрицаниями, а некоторые (христиане), фанатически настроенные, часто разбивали статуи языческих богов, как седалище демонов.

Эта, столь понятная, ненависть язычников к христианам сыграла громадную и дурную роль в деле гонения, и была побуждением для правительства гнать, преследовать христиан и создавала благоприятную обстановку для гонения. Замечательно, общество и народ были особенно враждебны к христианству до времени Каракаллы (*Tertul*., Апол. II; **Иустин**., Диалог, 2). Тогда правительству приходилось выступать на защиту христиан. Можно сказать, все узаконения, отдельные эдикты и указы со стороны римской администрации до времени Марка Аврелия учитывали это народное возбуждение против христиан, их ненависть и имели в виду ограничить её, положить ей преграды и ввести в русло. Однако время сделало свое... Язычники, присматриваясь внимательно к христианам, ближе знакомясь с ними, убеждались не только в полной невинности христиан в отношении ко всем возведенным на них обвинениям, но и в высоких достоинствах христиан и добродетелях их жизни, начали любить христиан, массами обращаться в христианскую Церковь. Вот почему в начале IV в., во время гонения Максимилиана Дазы, возможны были

такие случаи, как повествует Св. Афанасий (Historia ad monach. 64), что язычники укрывали христиан.

Б. **Причины религиозно-государственные**. Христиан преследовали (власть, правительство) не потому что их ненавидело общество, а потому, что христианство оказалось в противоречии с основными законами Рима касательно религиозной жизни его граждан. Сложившийся гораздо ранее появления христианства правовой порядок империи предъявил исповедникам его такие требования, которых последние не могли выполнить, оставаясь христианами... Древние государства знали только **национальные религии**, принадлежащие известному народу, имеющие свой культ. Все значение религии сводилось лишь к внешнему культу, церемониалу. Служение богам рассматривалось, как государственное дело, или обязанность. В Риме — Сенат, а в провинции — проконсулы и вообще местный магистрат ведали религиозными делами на основании того же права, во имя которого вели и общие дела. На римском юридическом языке это право обозначалось техническим термином — “Jus coercendi,” т.е. понималось как право, данное представителям государственной власти, всеми способами принуждать к соблюдению ими государственных повинностей. Религия, таким образом, носила **государственный** характер. Другою отличительною чертою её был **консерватизм**; у римлян было инстинктивное уважение ко всему древнему. В связи с консерватизмом всегда находится **формализм**, как уважение к старой форме и соблюдение её.

Благодаря завоеваниям, в Римском государстве, рядом с национальным культом, появились новые религии. Они были разделены на три группы: 1) К первой группе были отнесены все **национальные религии**, религии других народов, живших на своих территориях и имевших свой культ. Ко второй группе принадлежали **тайные культы** не носившие на себе отпечатка какой-либо национальности, с темным происхождением и сомнительным содержанием. Таковые культы иногда запрещались. Когда в 188 г. до Р.Х. римское правительство узнало о существовании в столице особой тайной ассоциации в честь Вакха, члены которой собирались по ночам, устраивали пиршества и затем совершали разные безнравственные и преступные действия (подделывали подписи или целые документы), то все члены, в количестве 7.000 ч., были казнены. Нечто подобное произошло и с культом Изиды. К третьей группе относились **религии запрещенные**, нетерпимые государством (religiones illicitae). Таковы были религии — еврейская и христианская, не подходившие к типу других религий. Но все же, религия иудеев опиралась на национальный и территориальный базис; при том, она славилась своею древностью, а Рим с глубоким почтением относился к древности. Поэтому Рим предоставил иудеям свободу в отправлении богослужения “religio licita”; но иудеям была запрещена пропаганда своей религии среди римских граждан. После разрушения Иерусалима (69-70 г.), римская власть издала распоряжение, чтобы иудеи, вместо Храма своего вносили свою подать на Юпитера Капитолийского; чрез это иудеи как бы признавали римскую национальную религию.

Иное положение заняло христианство. Оно не имело своих исповедников известного народа: его последователи набирались или из иудеев, или из язычников, и в то же время, оно безусловно исключало все другие религии и, сверх того, чуждо было националистических тенденций иудейства, будучи универсальной религией. У христиан не было ни храмов, ни статуй богов, ни жертв, ни курений, т.е. не было того, в чем язычники полагали сущность религии. Вследствии этого, римская власть и народ рассматривали христианство, как отрицание всякой религии, нечестивое учение, враждебное богам и ниспровергающее основные законы государства об обязанности религии для каждого подданного.

Эта nova religio есть prava et immodica superstitio (грубое и безмерное суеверие). Неизбежность гонения на христианство лежала, таким образом, в самом существе языческого государства и отличительных особенностях христианства, как религии абсолютной, исключающей все другие культы. Для этого вовсе не было надобности в каких-либо особых специальных указаниях касательно непозволительности христианства. Весь строй языческого государства восставал против христиан и требовал их уничтожения.

В. **Политические причины гонений**. Римляне издревле привыкли подозревать политические опасности в том случае, когда какой-нибудь чужестранный бог без позволения Сената, контрабандным путем проникал в Рим и соединял около себя группы людей. Меценат по Диону Кассию говорил перед императором Августом: “сам почитай богов непременно по отеческим законам и других принуждай почитать таким же образом. Тех же, кто вводит что-нибудь чуждое, преследуй и наказывай не только за то, что они презирают богов и все другое, но и за то, что они, **вводя новые божества, соблазняют к принятию новых законов; отсюда происходят потом заговоры и тайные союзы**.” Во времена принципата (империи), когда появились статуи императоров, после обоготворения их, римская религия в значительной степени совпала, отождествилась с культом императоров. “Презирать храмы — значит отвергать императоров “говорит Пруденций. Вследствие этого на суде над христианами религиозный процесс легко переходит в процесс политический и христиане становились “hostes caesari “и “hostes rei publicae,” т.е. преступниками политическими.

Первоначально христиане составляли незначительный процент населения и разумеется никак не могли возбуждать мысли о политической опасности. Эта опасность в глазах язычников начинает возникать с конца II в., когда христиане организуются из разрозненных общин в Церковь, как сплоченный вселенский союз всех христиан. Это совпадает с первыми Соборами (Евс. Ц. И. V, 16). Цельс отмечает это явление: “христиане образуют тайные союзы между собою вне законного порядка “(c. Celsum 1,1). Кто вступает в союз сепаратный, отдельный от государства, тот этим выражает недовольство государственными уставами и оскорбляет “majestas populi Romani,” — юридическое понятие, введенное в язык еще Суллою. Когда Юлий Цезарь устранил республиканский строй, то “все коллегии — сообщает Светоний — распустил, кроме учрежденных в древности” (Lex Julia). Все коллегии естественно распались на два класса: “licita и collegia illicita.” К первому классу принадлежали коллегии, освященные древностью и имевшие исключительно экономический или религиозный характер; ко второму — все новые, подозрительные коллегии (Траян не позволил Плинию устроить в Никомидии пожарное общество из 150 человек). Закон “Lex Julia,” в течение первых двух веков, послужил ко благу христианских обществ и церквей. Христианские общества, вызванные к жизни необходимостью погребения умерших и принявшие религиозный характер, подпали под узаконение *collegia funeraticia*. Но вот со времени Марка Аврелия Церковь впервые выступает в своем внешнем единстве, и Собор является выразителем этого единства, как орган, создающий постановления, обязательные для всех общин. С этого времени из языческого общества начинают раздаваться голоса, указывающие на незаконность сосуществования христианских общин и опасность их для государственного спокойствия. С точки зрения государства, Церковь являлась тогда обществом враждебным существующему порядку вещей. Преследование христианства, как противогосударственного общества, оказалось неизбежным, и оно должно было стать всеобщим и систематическим. Такие преследования открылись со времени Декия, т.е. в середине III в.

В трех отдельных случаях христиане, казалось, являлись нарушителями римских законов: 1) как члены тайного общества, 2) как противники государственной религии (sacrilegium) и 3) как не почитатели культа Цезарей (crimen laesae majestatis). Впрочем, два последние преступления трудно или даже почти нельзя разграничить между собою. Но в чем же состояла криминальность христианства? Ведь одно дело — юридическое положение и другое — фактическое. Нужно знать, что **римский закон наказывал не убеждения, а действия**. Речи и сочинения против религии, осмеяния и порицания не составляли преступления. Св. Иустин имел в Риме школу и проповедовал там о христианском Боге. Вот уклонение от чествований следуемых богам, как обязательное дело для всех граждан, — есть преступление, — sacrilegium, как majestas есть уклонение подданного высказывать свое почтение к императору в известных случаях или действиях. Факт религиозного преступления мог быть установлен только официальным лицом, т.е. римскою администрацией. Вина могла быть определена или accusator'ом, или в приемах coercitio. Христианство - это была легкая возможность совершения преступления, а не само преступление, как доказанный факт. Каждый христианин мог быть привлечен к суду за нарушение закона о почитании Цезаря, но он наказывался не как христианин и не за христианство, а как только противник культа цезарей, как человек виновный в majestas. Звание христианина тогда лишь было наказуемо, когда оно **фактически доказывалось** отказом от совершения церемоний в честь римских богов и императора. Вплоть до Декия, по Гарнаку, “преследований в строгом смысле со стороны государства не было.” Римский юрист Ульпиан, во времена Каракаллы, собрал все рескрипты и эдикты римских императоров по делам христиан; но он их не поместил в уголовное право, а в “De officio proconsulis,” которое имело в виду чрезвычайные случаи и полицейское право. Уже отсюда видно, что христианство не подлежало обычному криминальному процессу, а полицейской коерциции. В силу особых полномочий, полицейское coercitio, невзирая на Траяново положение о христианах “conquirendi non sunt” — да едва ли это и относилось к coercitio, — имело право само возбуждать процессы о христианах без всяких accusator'ов. Вот почему гонение на христиан было непрекращающимся фактом и до Декия; мученики были всегда и везде, и при императорах, расположенных к христианству. Однако, римские проконсулы, магистраты, убедившись в фактической безвредности христиан, оставляли их в покое. Св. Ириней около 185 г. писал: “мир наслаждается спокойствием чрез римлян, и мы — христиане движемся без страха по улицам, ездим по морю куда хотим.” Однако, было бы ошибкою представлять положение христиан вполне сносным. Юридически над каждым христианином висел Дамоклов меч. Фактически число мучеников не было значительным до половины III века. Ориген хотя и в полемических видах против Цельса (III. 8) заявляет о Мучениках: ολίγοι κατα καιρούς και σφόδρα ευαρίθμητοι — немногие по временам и легко исчислимы.

История гонений на христиан в римском царстве. В течение всего 1-ого века христианской эры, представители римской власти не подозревали существования христианства, как отдельного от иудейства религиозного общества. Христиан не отличали от иудеев, а иудейская религия была licita — дозволенною. Поэтому, пользуясь образным выражением Тертуллиана, говорят, что христианство в течение 1-ого века существовало sub umbraculo judaicae (licitae) religionis. У римских властей были столкновения с христианскими проповедниками или самими христианами, но последние не квалифицировались как таковые (Деян. 18:12-15; 21:31-35; 22:28-30; 23:15-35). Даже сами кесари сталкивались с христианами, однако не могли отличить их от иудеев. Уже приведен выше эдикт Клавдия против бунтовавших в Риме иудеев, на самом деле, по нашему мнению, против споров

иудео- и языко-христиан, о значении Моисеева закона. Второе известие о христианах в римских источниках мы встречаем у Тацита (115 г.) в его Анналах XV, 44 по поводу пожара, бывшего в Риме в 64 г. В этом году имело место **первое великое гонение на христиан при Нероне** (Евс. Ц. И. II, 25, 33). Существует вероятное предположение, однако нет данных выдавать его за факт, что сам император Нерон велел поджечь Рим, а потом, испуганный народным возбуждением, отклонил от себя подозрение, указав на христиан, как виновников пожара (Tacitus, Annales, XV, 44 "...jussum incendium crederetur. Ergo abolendo rumoiri Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis affecit..."). Пожар начался в ночь с 19 на 20 июля 64 г., бушевал 6 дней и 7 ночей. Из 14-ти кварталов Рима остались не поврежденными только четыре. Как уже сказано, источники считают гонение при Нероне последним иудейским гонением на христиан. Предполагают, что иудеи именно чрез императорскую наложницу Поппею, может быть даже прозелитку иудейства, навели Нерона на мысль обвинить христиан. Прежде всего, по Тациту, были схвачены те, которые сознавались (в чем? — не ясно) ("Сознавались" — В чем — или se incendium fecisse, или se christianos esse), а затем, по их указанию, великое множество... Многие христиане были одеваемы в шкуры диких зверей и растерзаемы собаками; другие бросаемы в Тибр, или, обмазанные смолой, горели по ночам в садах Ватикана. Жертвою нероновского гонения пали апостолы Петр и Павел. Твердую дату смерти их определить очень трудно; её полагают между 64-68 г. Павел был обезглавлен, как римский гражданин, по дороге к Остии; Петр был распят головою вниз (Евс. Ц. И. III, 1). Петр был погребен к северу от via Cornelia, при подошве ватиканского холма, Павел же на via Ostiensis, в равнине между дорогою и Тибром. Церковное предание от II в. полагает одновременное убиение обоих апостолов в один и тот же день (Евс. Ц. И. XXV, кон. гл.). Что касается праздника в честь апостолов 29 июня, как дня общей их кончины, то таковой появился лишь с 300 года; на самом деле **29 июня есть день перенесения реликвий, мощей** апостолов Петра и Павла в 257 г. в S. Sebastiano (Holl. Die Entstehung der vier Fastenzeiten. Berlin. 1924. — ср. H. Lietzmann, Petrus und Paulus im Rom. S. 81. Болотов, Лекции по Истор. древней церкви).

После Нероновского гонения, которое ограничилось Римом и не имело дальнейших последствий, христиане сравнительно спокойно жили еще до Домициана. Но некоторые перемены должны были произойти с того времени, как бывшая подать на Храм иерусалимский была перенесена на Юпитера Капитолийского, когда (при Домициане) получили место постыдные расследования (fiscus judaicus). Притом же высшее управление не могло не заметить, что христиане стали в совершенно иное положение к иудейской катастрофе, чем иудеи, и последние непрерывно преследовали их, как врагов. Но само то правительство и после падения Иерусалима не преследовало еще христиан. Оно преследовало лишь тех, которые сбивались (по Д. Кассию εξοκέλλοντες) в иудейские обычаи, не сделав о том предварительного заявления (improfessi). Гонение на христиан началось только в последние 8, месяцев царствования Домициана (81-96 г.). В самом начале 96-го года был казнен проконсул прошедшего 95-го года Тит Флавий Климент, по обвинению в "αθεότης," которое состояло в уклонении в иудейские обряды (εις τα των ιουδαίων έθη). Казнены были за это и другие (άλλοι), а жена его Флавия Домитилла была сослана на остров Пандатерию или Понтию. Этот Тит Флавий Климент был двоюродным братом Домициана, который сына его прочил в наследники престола. Таким образом, хотя и не вполне еще ясно, но к концу царствования Домициана христианская религия начинает сознаваться в своем обособлении от иудейства, как religio nova illicita. Положение христиан с того времени стало определяться общими и созданными ранее христианства законами о "новых религи-

ях," а не какими бы то ни было новыми эдиктами, специально изданными относительно христиан.

Гонения начинаются на Востоке, ибо там христианство прочно утвердилось еще в течение 1-го века. Доказательством служат два памятника: а) христианский Апокалипсис, написанный в 1-ом веке (ср. Евс. Ц. И. III, 12) и б) письмо Плиния Младшего к императору Траяну, 112-113 г. Нужно заметить, что к концу 1-го века почитание императоров заменило собою всякую другую религию. Отсюда процесс против Малоазийских христиан мы должны представлять себе в следующем виде: в силу установления для иудейства особой подати в честь Юпитера Капитолийского и связанной с ним обязанности каждого иудея записать свое имя в синагогальные списки, христиане резко выделились от иудейства; при празднествах в честь Цезаря, христиане были привлекаемы к участию в них, и как скоро они отказывались почитать изображение Цезаря установленной церемонией, они были осуждаемы и наказуемы, как сакрилеги, или, как уличенные в crimen laesae majestatis, т.е. в оскорблении величества, на основании общих законов о государственном богопочитании. "Я видел "— говорит автор Апокалипсиса — "души убиенных а слово Божие и за свидетельство (μαρτυρία), которое они имели" (6.9). Христианская кровь начала литься на Востоке еще задолго до того, как император Траян издал первое распоряжение касательно христиан. Одного из таких первомучеников Апокалипсис называет по имени — это Антипа Пергамский, умерщвленный за имя Христово там, где живет сатана, т.е. в том Пергаме, где особенно сильно процветал культ цезарей и где был построен первый храм во имя царствующего императора. Случилось это, вероятно, в правление Домициана, т.е. в последнее десятилетие 1-го века, когда в самом Риме продолжали еще считать христианство отраслью иудейства, как это показывает процесс против Тита Флавия Климента.

II век. Другим замечательным документом, свидетельствующим о гонении на христиан ранее издания какого-нибудь закона о них, является известная переписка проконсула Плиния с императором Траяном. Плиний был наместником Вифинии с 111 г. и состоял в должности полтора года. Он написал Траяну всего 60 писем. Одно из них для нас чрезвычайно важно, мы приводим его полностью: "Для меня обычно, Государь, обращаться к тебе с вопросом о том, что возбуждает во мне недоумение. Ибо кто может направить меня лучше, когда я медлю, или научить, когда я оказываюсь незнающим? Я никогда не присутствовал на христианских процессах (cognitionibus de Christianis); поэтому не знаю, что именно и в какой степени подлежит тут наказанию и является предметом расследования. Я находился в немалом затруднении а) придавать ли какое-нибудь значение различию возрастов, или же несовершеннолетние не должны быть отличаемы от взрослых, б) давать ли за раскаяние прощение, или тому, кто был христианином и отречение не приносит пользы, в) подвергать ли христиан наказанию за самое имя, помимо каких-либо преступлений, или же за преступления, стоящие в связи с именем (nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur). Я между тем поступал следующим образом с теми о которых мне доносили, как о христианах. Я допрашивал их, христиане ли они, когда они сознавались (confitentes), я спрашивал их во второй и третий раз, угрожая казнью; тех которые упорствовали, приказывал отвести на смертную казнь (duci jussi). Ибо я не сомневался, что каково бы ни было то, в чем они сознавались, во всяком случае уже их упорство и непреодолимая нераскаянность заслуживают казни. Других подобных же безумцев, так как они были римские граждане, я предназначил к отсылке в Рим. Как только началось дело, как это бывает обыкновенно, обвинение приняло сложные и разнообразные виды.

Подан был анонимный донос, и в нем перечислены имена многих, которые заявили, что они не христиане и никогда не были христианами. Когда они вслед за мною обратились с воззванием к богам, воздали поклонение твоему изображению, которое для этой цели я приказал принести со статуями богов, чрез воскурение перед ним фимиама и возлияния вина, и когда сверх того произнесли проклятие на Христа (действительных христиан, говорят, нельзя принудить ни к одному из этих действий), я нашел возможным отпустить их. Другие, поименованные в списке, признались, что были прежде христианами, но теперь уже не принадлежат к ним; одни перестали быть христианами за три года перед тем, другие несколько раньше, некоторые даже лет двадцать тому назад. Все они почтили твое изображение и статуи богов и прокляли Христа. По их словам, вся вина их или заблуждение состояла в том, что они сходились в известные дни, рано утром, вместе и пели песнь Христу, как Богу; клятвенно они обязывались не на преступление какое-либо, но к тому, чтобы не красть, не грабить, не прелюбодействовать, быть честными, возвращать вверенные залоги; после этого они расходились и (затем собирались) снова для вкушения пищи, обычной однако и невинной; впрочем, и это перестали делать когда я своим эдиктом, согласно твоему повелению, запретил гетерии. В виду этого я счел тем более необходимым допросить под пыткою двух служанок (ancillae), которые назывались ministrae (?диакониссы), чтобы узнать, что тут есть истинного. Но я не нашел ничего другого, кроме суеверия грубого и безмерного (supersstitionem pravam, immodicam). Поэтому, отложив дальнейшее разбирательство, я и обратился к тебе за советом. Дело, мне кажется, заслуживает внимания, особенно в виду большого количества замешанных в нем. Множество людей всякого возраста, положения, и мужчин и женщин, вовлечены в опасность, будут и потом подвергаться ей. Зараза этого суеверия распространилась не по городам только, но и по селам и по деревням, хотя, кажется, можно остановить её и поправить дело. По крайней мере известно теперь, что опустевшие было храмы начали опять привлекать поклонников, прекратившиеся на долгое время жертвоприношения возобновились, и стал находить сбыт корм для жертвенных животных, имевший доселе весьма лишь немногих покупателей. Отсюда легко можно заключить, какое множество людей может быть приведено к порядку, если дать место раскаянию.”

Так как письмо Плиния о христианах и ответ Траяна помещаются близко и концу сборника (под № 96-98, а всего писем 113), то инцидент с христианами полагают в конце его полуторагодового наместничества, т.е. в 112-113 г., по всей вероятности, при поездке в восточную часть — Понтию.

Траян отвечал Плинию: “При разборе дела о тех, на которых тебе было донесено, как на христиан, ты, мой секунд, поступил, как должно. В этом случае и невозможно установить какое-то общее, вполне определенное правило. Разыскивать их не следует (conquirendi non sunt);но если выступают с доносами и обвинениями против них, нужно казнить их (На прямой вопрос Плиния: казнить ли христиан за самое имя или за преступления, связанные с именем — Траян прямого ответа не дает; но как вывод следует, что по Траяну, нужно казнить за одно имя или звание христианина). Однако, если кто не признает себя христианином и докажет это самым делом, чрез поклонение нашим богам, тот за раскаяние получает прощение, хотя относительно прошлого он находился под подозрением. Бессмысленные доносы не должны иметь место ни в каком процессе; это было бы самым трудным примером и недостойно нашего века.”

Письмо Траяна не было императорским эдиктом в техническом смысле, т.е. постановлением для всеобщего сведения и наставления. Но и такие рескрипты, когда делались

общеизвестными, могли получать значение правовых норм. Можно думать, таким значением стал пользоваться и рескрипт Траяна, после того как Плиний издал его несколько лет спустя вместе с прочей своей перепиской. По крайней мере в духе этого рескрипта слагаются дальнейшие отношения к христианам римского правительства до Декия.

На время царствования Траяна падают три знаменитых мученичества — Св. Игнатия, епископа Антиохийского, Климента Римского и Симеона Иерусалимского.

После смерти Траяна (117 г., 11 авг.) вступил на трон его усыновленный родственник Адриан (117-138 г.). Насколько Траян воплощал в себе дух древнего римлянина с его величием и предрассудками, настолько в Адриане выступает тип космополита, проникнутого духом новых общечеловеческих чаяний своего времени. Лучшим доказательством толерантного отношения Адриана к христианству является его письмо к Минуцию Фундану, малоазийскому проконсулу. Содержание его следующее: “Я получил письмо знаменитого предшественника твоего Серенния Грациана и не считаю возможным это дело оставить без ответа, чтобы и людей не подвергать тревоге и клеветникам не давать повода грабить. Если жители провинции открыто желают вести дело против христиан и в состоянии будут на суде уличить их, то я им этого не запрещаю; только крики и вопли не дозволяются (precibus autem in hoc solis et acclamationibus uti eis non permitto — ср. vanae vocis populi). Во всяком случае, если кто пожелает обвинить их, то нужно справедливо расследовать возводимые на них обвинения. Таким образом, если кто обвинит вышеупомянутых людей и докажет, что они делают что-нибудь противозаконное, то ты наложишь наказание, смотря по силе преступления. Но, если кто обвинит кого-нибудь из них и окажется клеветником, клянусь Геркулесом, ты должен наказать его за такое негодное дело.” Подобно Траяну, Адриан хочет новым своим узаконением поставить процесс против христиан в строго-формальные рамки и этим ограничить их число, уничтожая наказуемость христианства по существу. Против христиан бывали взрывы народной ненависти. По ним не нужно учинять процесса против христиан. Траян, ограничивая процесс против христиан (conquirendi non sunt) оставил способы обвинения не разъясненными. Адриан идет дальше и, отвергая вопли (acclamationes) и клевету, узаконивает единственно правильную формулу обвинения чрез accusator'a, ограждая наказанием возможность клеветы (calumnia) с противной стороны... Мучеником при Адриане был 7-ой римский епископ Телесфор (Евс. Ц. И. V,6).

Преемником Адриана был **Антонин Пий** (138-161 г.), человек мягкий и доступный для всех. Об отношениях его к христианству имеется два свидетельства:
1) Сульпиций Север говорит (Chron. II, 46): “Pio imiperante pax ecclesiis fuit — в правление Пия церкви пользовались миром; 2) в апологии Мелитона, еп. Сардийского, читается (обращение к Марку Аврелию — Евс. Ц.И. IV, 26): “Твой отец, когда ты уже разделял с ним правление, писал к различным городам и между прочим Лариссянам, Солунянам, Афинянам и всем грекам (προς πάντας τας έλληνας), чтобы относительно нас они не предпринимали ничего нового” (μηδεν νεοτερίζειν), вероятно в латинском рескрипте стояло — novae res facere, которое по-гречески было бы перевести более правильно ταραχην εμβάλλειν — чинить смуту. По свидетельству Спартиата, империя перенесла в царствовании Антонина Пия много бедствий “голод, язву, землетрясение, разлитие Тибра.” Возбуждение толпы против христиан было понятно. Не все начальники оказались на высоте Адрианова рескрипта. И Антонину Пию пришлось повторить или подтвердить незыблемость Адрианова рескрипта жителям Лариссы, Солуни, Афин и прочих греческих городов. Насколько

толпа принимала участие в преследовании христиан, — это показывают подробности мученичества Св. Поликарпа Смирнского — 23 февр. 156 г. (Евс. Ц. И. IV, 15).

Преемником на троне Антонина Пия был **Марк Аврелий** (161-180 г.), не столько правитель, сколько философ — стоик. При нем фактическое положение христиан в империи несомненно ухудшилось, но это ухудшение было вызвано именно тем перевесом, какой получили при нем крики толпы и развитие христианских процессов. Евсевий свидетельствует, что при Марке Аврелии "с большою силою возгорелось в некоторых странах земли гонение на нас, от восстания черни по городам" (Ц.И. V, предисл.). "Восстание черни" Евсевий относит к 17-му году царствования Марка Аврелия и, сверх того, заключает, что к концу правления его и эти столь поздно начавшиеся гонения прекратились. Доказательством гонения служат два документа: 1) послание Галльских Церквей Малоазийским о бедствиях гонения в первых (Евс. Ц. И. V, 1) и 2) отрывок из апологии Мелитона, поданной в 170 г. Марку Аврелию по поводу гонения в Малой Азии (у Евс. Ц. И. IV, 26); значит, М. Азия и Галлия суть те области, какие разумеет Евсевий под своим выражением о "некоторых странах земли." Мелитон пишет: "Ныне, чего никогда еще не было, преследуется новыми указами (καινοις δόγμασι) — род богобоязненных людей; бесстыдные доносчики и искатели чужого, основываясь на распоряжениях (διαταγμάτων) явно разбойничают, днем и ночью, грабят жителей ни в чем неповинных. Если это делается по твоему повелению, пусть делается так; если же это определение и новый указ вышли не от тебя, то мы просим не презирать нас среди столь явного грабительства" (IV, 26). Δόγμα — это постановление, имеющее силу общего и обязательного закона и потому исходящее от духовной власти. Διάταγμα же есть частное распоряжение местного представителя верховной власти, приказ проконсула, основанный на императорском эдикте. Из слов Мелитона с несомненностью следует, что поводом к гонениям на малоазийских христиан послужили именно διαταγμάτα. Во всяком случае указ — δόγμα — не содержал в себе прямого распоряжения о гонении на христиан. Отсюда-то и возможна была такая дилемма: "Если, говорит Мелитон, это делается по твоему повелению, то пусть делается так; если это определение вышло не от тебя, то мы просим не презирать нас." В юридическом сборнике — Дигесты — сохранилась часть эдикта, приписываемого Марку Аврелию. "Божественный Марк приказал ссылать на острова всякого, кто чрез суеверные обычаи будет приводить в смятение слабые души людей." Указ этот был вызван появлением при Марке Аврелии множества разного рода бродяг — волхвов и чародеев. Указ этот совсем не имел в виду христиан и их религию. Но не имея в себе ничего специально противохристианского, этот закон Марка Аврелия, в условиях времени, мог быть применен и к христианам. Малоазийский проконсул и сделал специальное приложение этого императорского эдикта к христианам. Послание Галльских Церквей доказывает, что отнюдь не было общего узаконения Марка Аврелия против христиан; гонение там произошло вследствие взрыва черни. Послание касается гонений в Лионской и Вьенской Церкви летом 177 г. Пострадали еп. Пофин, Аттал, римский гражданин, диакон Сонат, и Бландина с 15-тилетним своим братом Понтиком.

Преемники Антонинов, занимавшие трон империи до половины III в., в большинстве случаев были люди низшего сословия, совершенно чуждые по духу Риму, национальной римской религии и всем традициям. Септимий Север (193-211 г.) был одним из лучших императоров данного периода. Человек деятельный, справедливый, он сначала проявил много милостей христианам. По Тертуллиану, он был исцелен от болезни христианином Проклом, которого повелел содержать во дворце до самой смерти. В 10-ый год своего

царствования, во время своей поездки по Востоку, где было так много христиан, он издал закон, которым под страхом тяжелых наказаний запрещал принятие христианства (и иудейства): “Judaeos fieri sub gravi poena vetuit idem etiam de christianis sanxit” — говорит о нем его биограф Спартиан (с. 17). Закон Севера тяжело отразился на новообращенных в христианство; Церкви — Александрийская, Карфагенская, Римская и христиане Малой Азии пожертвовали этому указу многими своими новыми членами. Особенно пострадала Александрийская Церковь, где было огласительное училище. В Африке пострадали св. жены — Перпетуя и Фелицитата и др.; в Египте — Леонид, отец ученого Оригена, девица Потамиена с её матерью Марцеллою и многие другие. Причислять Св. Иринея к мученикам данного времени нет исторических оснований.

Максимин Фракиянин (235-238 г.), по словам Евсевия (Ц. И. VI, 28), воздвиг гонение на христиан и повелел истреблять одних представителей церквей, как главных распространителей евангельского учения. Ко благу христианской Церкви, он не долго царствовал.

Половина III века открывает собою новый третий и последний период гонений на христианство в собственном и строгом смысле этого слова. Римское правительство теперь берет само на себя инициативу в преследованиях христиан. Оно издает специальные законы против христиан, определяет способ их применения и следит за точностью исполнения. Оно вносит в преследования христиан характер систематичности, делает их всеобщими и повсеместными. Начало этому радикальному перевороту в отношениях между христианством и империей полагает император **Декий** (249-251 г.), оставивший по себе в истории славу хорошего государя. Он был первым на троне убежденным противником христианства, хорошо понимавшим его универсальные стремления и их несоединимость с римской идеей о государстве. **Эдикт Декия** против христиан был издан, вероятно, в январе **250 года**. О нем говорят Киприан и Дионисий Александрийский, но не сообщают его текста. Путем вывода из исторических данных можно заключить, что эдикт предписывал, чтобы все державшиеся христианства открыто отреклись от него и самым делом засвидетельствовали свое признание национальных богов. Правителям, по-видимому, вменялось в обязанность разыскивать христиан. Но, привлекая всех христиан к ответственности, эдикт, главным образом, направлялся против представителей Церкви. Киприан называет Декия “infestus sacerdotibus Dei” — врагом священников Божьих. При нем пострадали смертью мучеников — **Фабиан**, еп. римский, Александр Иерусалимский, Вавила Антиохийский. Киприан, Григорий Неокесарийский чудотворец, Дионисий Александрийский скрылись от преследования. Замечательно доброе отношение к святителю простых людей при укрывательстве Дионисия.

Органами преследования при Декии явились комиссии из 5 человек. Они собирали сведения о христианах и назначали дни для обнаружения их религиозных верований. Если кто из привлеченных исполнял церемонии пред языческими богами, то таким выдавались удостоверения “Libelli,” которые служили гарантией от всяких новых преследований. Материалом для них служил папирус. Шесть экземпляров таких свидетельств сохранилось до нашего времени. Папирус — материал не прочный; поэтому эти свидетельства в некоторых местах имеют повреждения (дырочки) и буквы или даже целые слова исчезли с них; но они легко могут быть восстановлены по контексту. Длина такого свидетельства около 7 сантиметров, а ширина до 3 сантиметров. В папирусном материале, вывезенном из Египта Бругшем и подаренном Берлинскому Музею, ученый Кребс восстановил в 1893 г. и прочитал такое свидетельство: “Избранным (Разумеется 5-тичленная комиссия. Свидетель-

ства все однообразны. Значит, на заранее изготовленных бланках с общим текстом делались дополнения.) ради жертв в селении Александров остров. От Аврелия Диогена, сына Сатабова, из селения Александров остров, 72-х лет, с рубцом на правой брови. Я всегда приносил жертвы богам и теперь также по (императорскому) приказу в вашем присутствии пил и вкусил от жертвенной снеди и прошу удостоверить это. Будьте здоровы. Подал это я, Аврелий Диоген." Далее следует заверение, в котором разобраны следующие слова: "что Аврелий Σύρος Диоген вкушал вместе с нами — удостоверяем." Потом хронологическая дата: "В первый год самодержца Кесаря Гая Мессия Квинта Траяна Декия, благочестивого, счастливого, почитаемого" (26 июня 250 г.). Такие свидетельства получали не только изменявшие своей вере христиане, но и язычники, подозреваемые в христианстве. Падших было очень много. Из верных было более исповедников, чем мучеников. По-видимому, Декий пробовал добиваться всякою ценою возвращения отпадших к почитанию языческих богов, а не узаконивал смерти даже в случае крайнего упорства. Мученики времен Декия умирали чрез пытки, а не прямо были казнимы. Историческая важность указанных папирусных свидетельств чрезвычайно велика. Они подтверждают что известно из церковных источников о гонении на христиан во времена Декия. В эти времена пострадали, как уже сказано, главным образом епископы, как то Фабиан, Александр и др.

Дальнейшую попытку принудить христиан к подчинению государству в области религиозной предпринял второй преемник Декия, император **Валериан** (253-259 г.). В первые годы своего правления император Валериан относился к христианам очень благосклонно. По недостаточно выясненным до сего времени причинам, Валериан издал летом 257 г. указ против епископов Церкви и богослужебных собраний христиан.

Под страхом тяжелых наказаний предписывалось всем христианским епископам исполнять государственные церемонии, не устраивать своих христианских собраний и не посещать усыпальниц. По характеру этот эдикт совпадает с Декиевым: он, поражая епископов, имел в виду разрушить христианскую организацию. Значит, правительство не считало более христиан стоящими под законом Collegia funeratica. Жертвой гонения стал только один римский епископ **Сикст** — за то, что он не переставал посещать гробниц. Дионисий Алекс, и Киприан были отправлены в изгнание. Летом 258 года последовал новый эдикт, точный текст которого, как и первого не известен; но он может быть приблизительно восстановлен. Было приказано: "епископов, пресвитеров и диаконов забирать под стражу и казнить мечем; сенаторов, высокопоставленных лиц и всадников римских лишать достоинств и отбирать от них имущество, и если они и после этого останутся твердыми в христианстве, то отсекать им головы; благородных женщин по лишению имущества ссылать в изгнание" (мучен., акты Св. Киприана). В силу этого указа был казнен **Киприан** Карфагенский 14 апр. 258 г. и Фруктуоз, еп. Терраконский.

Император Галлиен (260-268 г.), сын Валериана, сразу изменил политику своего отца в отношении к христианам. Он возвратил им кимитирии — места для совершения богослужений, как это определенно говорит Евсевий (Ц. И. VII, 13). Некоторые историки (напр., Гаррес) преувеличивают значение этого эдикта, видя в нем предвосхищение Миланского эдикта. Император Диоклетиан (284-304 г.). Последняя битва язычества с христианством падает на самый конец правления одного из замечательных римских императоров Диоклетиана. Как могло явиться решение гнать христиан у императора, в течение почти 20 лет индифферентно относившегося к ним? Этот вопрос начал занимать христиан с самого древнего времени. Лактанций (нач. IV в.) виновником гонения считал зятя его —

Галерия. Новые историки предполагают, что гонение на христиан было последним параграфом в политической программе самого Диоклетиана (В административно-политическом отношении он разделил империю на две половины — восточную и западную; во главе каждой его половины стоял август: на востоке он сам, а на западе его соправителем был Максимиан Геркул).

Раз признавши необходимым подвергнуть христиан преследованиям, Диоклетиан пошел по этому пути со свойственною ему неуклонностью и систематизацией. Гонение открылось тем, что великолепная христианская церковь в Никомидии, резиденции императора, была разрушена до основания. На другой день был объявлен и первый всеобщий эдикт, подписанный обоими августами и кесарем Галерием. Повелевалось разрушать церкви, отбирать и сжигать священные книги и всех упорствующих в христианстве объявлять лишенными гражданских прав. За этим эдиктом последовал пожар во дворце в Никомидии и появились два претендента на императорскую корону — в Армении и Сирии. В этом же 303-ем году были изданы еще два эдикта: одним предписывалось всех предстоятелей христианского клира — епископов, пресвитеров, диаконов и даже чтецов заключать в темницы; 3-им по общему счету эдиктом требовались пытки над упорствовавшими.

В конце 303 г. император праздновал 20-тилетие своего царствования и, уступая традиции, растворил двери темницы для всех не уголовных преступников, в том числе и для христиан. Но в начале 304 года был издан 4-ый эдикт, вынуждавший всех христиан к отпадению от веры. Своею задачею диоклетианово гонение имело совершенное подавление христианства, искоренение самого имени христианского. “Nomen christianorum deleto — да погибнет имя христианское.” Ни одно еще гонение не ставило себе столь радикальной цели, как это, и ни одно не отличалось такою беспощадною суровостью и жестокостью. Был обезглавлен Ником, епископ **Антим**, пресвитер **Памфил** (304 г. 16 февр.), за отказ выдать священные книги был убит **Феликс**, еп. африканский. Были казнены высшие придворные чиновники — Дорофей, Горгоний, Петр.

Диоклетиан отказался от власти 1-го мая 305 г. Максимиан также вынужден был последовать его примеру. Прежние кесари стали августами. Но **Констанций Хлор** ограничился прежнею своею областью, а все остальные страны занял Галерий, который игнорировал **Максенция**, сына Максимиана Геркула, и Константина, сына Констанция и назначил кесарями для Италии и Африки — **Севера**, а для Азии — **Максимина**. Но уже в 306-ом году были объявлены государями Максенций в Риме, а Константин, после смерти своего отца, в его области. Последнего Галерий признал лишь кесарем, а против Максенция послал Севера. Последний, оставленный своим войском, был убит. В 307-ом году Галерий взял себе в соправители Ликиния. На Востоке Галерий продолжал жестокие гонения на христиан. Ему соревновал кесарь Максимин Даза. Тогда умерли как мученики епископы Петр Алекс., **Филей Тмуитский** и еще три египетских епископа — **Гезихий, Пахомий** и **Теодор**, пресвитер **Пелей** и **Нил**, **Лукиан** Антиохийский, **Зенобий** Сидонский, **Сильван** Эдесский.

Только тяжелая болезнь сломила упорство Галерия и вынудила у него толерантный эдикт относительно христиан в 311 г. Он сохранился у Лактанция и Евсевия в греческом переводе: “Желая все направить согласно древним законам и общественному строю римлян, мы раньше сего озабочены были тем, чтобы христиан, которые оставили образ жизни своих предков (sectam parentum) возвратить к благим мыслям; ибо этими христианами почему-то овладело такое настроение, их поработило такое безумие, что они не следовали тем древним установлениям, какие учредили, быть может, древнейшие (primi) их предки,

но соблюдали произвольные законы и кто какие хочет, вследствие различия (законов) составляли различные общества. Между тем, когда было издано нами повеление, чтобы они возвратились к древним установлениям, многие подверглись опасности, а многие и погублены были; но так как большая часть их осталась при своем настроении, и мы увидели, что они ни богам должного поклонения и служения не воздают, ни христианского Бога не почитают, то решили простереть к ним всегдашнюю нашу снисходительность, так что пусть снова будут христиане (et denuo sint christiani) и пусть составляют свои собрания, с тем однако, чтобы ничего не предпринимать против общественного порядка... За нашу милость христиане должны молить своего Бога о нашем здоровии и благосостоянии общественном и своем собственном, чтобы и государство во всех отношениях благоденствовало и сами они спокойно обитали в своих жилищах." Значит, на всех своих политических планах Галерий поставил крест, признал бесполезным ужасное кровопролитие и в муках своей болезни он подозревал мщение христианского Бога. Указ составлен крайне туманно. Основная схема его, по-видимому, такова. Христиане, это язычники уклонившиеся от религии своих отцов, создавшие себе особую религию и произвольные законы, разбившиеся на секты. Государство предпринимало различные меры вернуть их к религии отцов. Поэтому многие из них пострадали. Однако, все оказалось бесполезным. Во избежание новых мук, страданий и смертей, государственная власть объявляет свою снисходительность — прекращает решительными мерами привлекать христиан к религии их отцов, позволяет им следовать их новой религии, под условием молить своего Бога о здравии императора и о благосостоянии всего государства.

Акты мучеников и акты Святых. В самой тесной связи с гонениями стоит вопрос о мучениках. Древняя христианская Церковь ясно сознавала все величие подвига своих "свидетелей крови," чествовала их и хранила память о них, помещая сказания о них в особых сборниках. Наименования *Acta martyrum* и *Acta sanctorum* употребляются, как синонимы, хотя первые древнее, и "кровавое свидетельство" за веру отличается от благочестиво, аскетически прожитой жизни в обычных условиях.

Как самые древние и подлинные источники для истории древнехристианских мучеников считаются официальные протоколы, хранившиеся в архивах проконсулов или других римских судилищах о допросах над ними и состоявшихся приговорах. Такие римские (языческие) процессуальные акты (Проконсульские акты или судебные записи) (Acta proconsularia, praesidialia, judiciaria) в своем неизменном первообразе в подлиннике не дошли до нас, но не мало повествований о мучениках, написанных христианскою рукою, покоится на них, включает их, или содержит извлечение из них, — ценное и историческое зерно. Например, в предисловии к актам о пострадавших при Диоклетиане в 304 г. мучениках — Таррате, Пробе и Андронике говорится, что автор купил за дорогую цену — 200 динариев — нужные акты у одного из официальных чиновников. Заслуживает также внимания в повествованиях о мучениках то, что сообщается об аресте христиан, ввержении их в тюрьмы, допросе пред судьями, об ответе их, приговоре над ними и казни их — все это носит более или менее стереотипный характер, напоминающий подлинное ведение дел.

Мученичества, опиравшиеся на официальные источники, часто появлялись в виде писем какой-нибудь общины или епископа её к иным общинам или другим каким-либо адресатам о выдающемся случае исповедания и страдания христианина, отчасти в виде назидательных рассказов (gesta miartyrum, passiones) для собственного употребления в известной общине. 1) Так, например, о Passio Polycarpi, сообщается в письме общины Смирн-

ской к общине Фригийской в Филомелии, — письме сохраненном у Евсевия (Ц. И. IV, 15) и в 5-ти греческих манускриптах. 2) Epistola ecclesiarum Viennensis et Lugdunensis к христианам Азии, Фракии о гонении на них при Марке Аврелии в 177г. (Еве. Ц. И. V, 1-2). 3) Письма Дионисия Александрийского и других египетских христиан о перенесенных страданиях во время Декиева гонения (у Евс. Ц. И. VI, 41-42). 4) Далее во многих письмах Киприана содержатся рассказы об исповедниках и мучениках северной Африки (особ. ер. XX, XXI, XXII, XXXIX, XXVII, XL и др.). Состав мученической литературы в западных Церквах, особенно в римской, как свидетельствует Liber pontificalis, был гораздо многочисленнее и сложнее. Там записи велись известными церковными нотариями, как они и обозначаются “Scripta notariorum ecclesiae.” Также этот род литературы, из которого известное Рюинартовское собрание заимствует большинство своего содержания (всего 106 муч.), в своих главных частях восходит к очень древнему времени: 1) ко времени Марка Аврелия — Acta s. Justini philosophi et martyris и его сотоварищей; почти из того же времени Acta Carpi, Papyli et Agathonicae ср. . IV. 15, 48; у Harnack'a Texte und Untersuch. B. III, s. 433; 2) ко времени Коммода и Септимия Севера: а) passio sanctorum scilitanorum (180 г. VII, 17) при проконсуле Вигилии Сатурнине — шесть христиан — Сперат, Нарцал, Циттик, Доната, Секунда и Вестия. Текст отличается сжатостью и строгою объективностью (последнее издание Uscher 1889); б) Acta Apollonii одного знатного христианина, исповедовавшего свою веру в пространной речи в сенате, пред судьею Перенниem и усеченного мечем (185 г.), упоминаемого у Евсевия — V, 21 и у Иеронима De vir. illustr. 42.-, с) Passio SS. Perpetuae et Felicitatis, в двух редакциях переданный рассказ о мученичестве в 203, VII, вероятно, в Карфагене, 5-ти катекумен — Перпетуи, Фелицитаты, Революты, Сатурны и Сатурнины. 1) К Декио-Валериановскому времени принадлежат мученичества Пиония (Еве. IV, 15, 47), Ахация, Максима, Лукиана и Маркиона, еп. Фруктуоза и его двух диаконов — Авгурия и Евлогия, и в особенности рассказ о знаменитом мученике Киприане. 2) За 20-тилетний период от Диоклетиана до смерти Ликиния (304-324 г.) было много умерщвленных христиан; об них, за утратою Евсевиева Собрания, имеются сомнительные сказания — См. Preuschen, Texte und Untersuch. и Harnack, Geschichte der altchrist. Literatur 1894, s. 807-837.

Что касается такого рода мученической литературы, которая не основывается на подлинных мученических актах, то она превосходит по числу в очень значительной мере Acta sincera, впрочем содержит, вместе с легендою, в большей или меньшей мере и историческое зерно. По времени подобная литература простирается много вперед, чем подлинные акты; она включает в себя почти весь пышно разросшийся материал апостольской легенды. В содержание её входит, например, мученичество св. Игнатия Богоносца, сохранившееся в двух редакциях — Martyrium Colbertinum et Vaticanum; весь этот материал появился только в IV и V-ом веке; многое в нем оспаривается. К этой же литературе принадлежат Acta Nerei et Achillei, Passio Felicitatis et septem filiorum, Acta Cypriani et Justini и другие.

Собрания мученических актов для целей назидания — отдельных ли лиц, или целых общин — должны были начаться еще в древнейшее время. Так и было. Первоначальною формою их были **календари**, фиксировавшие дни памяти мучеников одной общины, или нескольких. На существование таких *Calendaria* (также Diptycha) указывает несколько раз св. Киприан (ер. 12, 39). Из указаний Арнобия (IV, 36) и Пруденция (Peristeph. 1, 24) можно заключить о существовании мученичеств в календарной форме в западных Церквах далеко в доконстантиновское время. С течением времени, календарные рамки значительно

расширяются — начинается более или менее подробное изложение обстоятельств кончины мученика. По-видимому, первый занялся этим делом Евсевий Кесарийский; у него было два сочинения о мучениках: одна обширная работа, носившая Заглавие Αρχαίων μαρτυρίων συναγωγή (или αναγραφή – не дошло до нас. Указания на неё содержатся в Ц.И. Евсевия (IV, 15, 47; V prooem. V, 4, 3, и V, 21,5). Это сочинение пыталось объединить весь мартирологический материал древней Церкви (ср. Harnack, Gesch. I, 808).

В конце VI-го века, этого сочинения не было ни в Александрии, ни в Риме (Григорий Великий epist VIII, 29). Другое — краткое его сочинение о палестинских мучениках времен Диоклетиана сохранилось до нас. В начале VIII-ой книги Ц.И. Евсевия ему дается оглавление Σύγγραμμα περι των εν Παλαιστίνη μαρτυρησάντων. Оба рода мартирологических сборников и календарно-статистический жанр и культивированное Евсевием пространное изложение истории мучеников утвердились в литературе последующего времени.

Acta martyrum. Рассказы о конце жизни христианских мучеников производили издавна особое очарование на верующее сердце. Еще издревле старались почтить годовой день смерти мученика чрез праздничное богослужение (Mart. S. Polyc. XVIII, 3) и часто было читаемо в подобных случаях изображение мученичества (Acta ss. Perpet. et Felic. I, 21). Уже Евсевий предпринял полное собрание мученических актов, которые известны теперь только из цитат (Евс. Ц. И. IV, 15,47; V proem.). Сохранившиеся доселе известия о мучениках первых столетий можно разделить на три группы. Одни суть служебные документы (Amtliche Urkunden), протоколы полученные от судилищных письмоводителей (acta, gesta), переданные или обработанные в форме или характере назидательных чтений.

Другие суть записи (Aufzeichnungen) свидетели глаз или ушей (passiones), которые не имеют отпечатка официального судилища, но претендуют на полную высокую оценку историка. Третью группу образуют рассказы позднейшей даты, которые отчасти расширяют древний эскиз (Vorlage) и украшают, отчасти более или менее покоятся на свободном измышлении.

1. *Martyrium s. Polycarpi*. Древнейшие акты лежат в окружном послании общины Смирнской о мученичестве их 86-летнего сына Поликарпа, 22 февраля 156 г., и некоторых других христиан Смирны.

Глава III.

Внутренняя жизнь Христианской Церкви в I-III века.

Организация Церкви.

Без организации нет общества. Церковь есть христианское общество; поэтому она должна иметь ту или другую организацию. Без хорошо налаженной организации общество не может правильно и успешно развиваться. В виду этого мы считаем вопрос об организации первым вопросом в изложении истории известного общества.

Вопрос об организации, об управлении, установлении закономерных норм и форм жизни в отдельных Церквах, так и в Церкви чрезвычайно труден для решения — и ввиду отсутствия вполне определенного исторического материала, и вследствие вероисповедных

споров относительно различных церковных институтов, в особенности относительно “монархического епископата.” Православное и католическое учение о происхождении иерархии проникнуто, так сказать, аристократическим духом, а протестантство дышит демократизмом. По учению первых, церковная иерархия установлена по указанию свыше, по заповеди Божией, независимо от христианского народа; и все иерархические степени сводятся в своем происхождении в непосредственную связь с апостолами, а чрез них с Иисусом Христом (Еф. 4:11; ср. 1 Кор. 12:23). По протестантскому представлению, жизнь первенствующей Церкви глубоко демократична: харизматические дары были достоянием всех христиан, всякие церковные служения возникали по нуждам общины, образовались постепенно в историческом развитии жизни.

Теперь обратимся к историческим данным. Нет сомнения, что христианские общины организовались в Иерусалиме и во всей вообще Палестине (“иудейской стране”), под влиянием иерусалимского богослужебного строя, а в рассеянии, за границами Палестины, в связи с синагогами. Великий апостол языков всегда начинал свою проповедническую деятельность с синагоги. Церковь иерусалимская считает себя стоящею во главе всех иудейских церквей. Иерусалимская Церковь посылает Варнаву понаблюсти за жизнью недавно обратившихся антиохийских христиан (Деян. 11:22). Сила и Иуда отправляются по поручению иерусалимской общины в Антиохию для передачи ей определений иерусалимской Церкви (Деян. 15:22-32). Община христианская в Иерусалиме ведет рассуждения и принимает решение для всех иудео-христианских общин. Отношение ап. Павла к иерусалимской общине, его возвращение в Иерусалим, как бы с отчетом после каждого миссионерского путешествия, его заботы об иерусалимской общине — хорошо известны. В виду тесной связи иудео-христианских общин с Храмом или синагогою, они гораздо позже вступили на путь полной самостоятельности, чем языко-христианские общины, еще со времени ап. Павла начавшие вырабатывать христианский тип или образ устройства и жизни (Ср. в особ. 1-ое послание к Кор.), конечно в известной степени под воздействием эллинизма, разумеется, гораздо менее значительным, чем влияние иудейства на иудео-христианские общины. Иудео-христианские общины после разрушения Иерусалима (69-70 г). поставлены были пред необходимостью вполне стать на самостоятельный путь — не только собственно иерусалимская община, переселившаяся в Пеллу, но и все иудео-христианские общины, связанные с синагогами. Ибо в разрушении Иерусалима для христиан явно выразилось Божие отвержение народа Своего. Однако, при решении вопроса о том, насколько и как на первоначальную организацию христианской Церкви влияло иудейство и насколько эллинизм или старые римские традиции — сказать трудно что-нибудь положительное, твердое, несомненное. Ибо в иудейской и греческой областях религиозной жизни встречались чрезвычайно похожие друг на друга и даже совпадавшие в названиях элементы и формы. Потом, христианская община создает, по своей инициативе и воле, некоторые организации, которые между тем совпадали с наличными в иудействе или в язычестве. “При таких обстоятельствах,” замечает проф. Гарнак (R.E. XX, 51) “часто невозможно с определенностью сказать, откуда произошло данное учреждение, образовано ли (аналогично) оно по иудейскому или греческому типу — или оно оригинально.”

Первая христианская община в Иерусалиме управлялась апостолами (ср. Деян. 2:42); затем, как бы в помощь им, избираются 7 блюстителей при столах, дабы апостолы могли пребыть “*В молитве и служении слова”* (Деян. 6:1-6, ср. 4). Однако такой порядок не долго продолжался. После 1-го гонения на иерусалимскую Церковь, во главе её становится брат Господень Иаков с коллегией пресвитеров (Деян. 11:29-30; 15:2-6; 21:17), а потом

Симеон. Что касается языко-христианских общин, основанных ап. Павлом, то в них с самого начала, еще до апостольского Собора, поставлялись пресвитеры (Деян. 16:23, ср. 20:17 особ. 28), а потом епископы с диаконами (ср. Флп. 1.1). Тимофей, Тит в посланиях к ним получают подробные указания, как нужно управлять Церковью Божией. Следовательно, образовавшееся вполне к концу II века и получившее тогда точное выражение в известных терминах κληρος λαός — различие между клиром и мирянами фактически имело место с самого начала христианской жизни (Впервые κληρος встречается в Деян. 1:17:"έλαχεν τον κληρον της διακονίας ταύτης" — "приял бяше жребий службы сея." Κληρος есть собственно то, чрез что нечто добывается, а затем уже самое добытое, приобретенное — часть, место, должность, наконец, обозначает группу тех, которые получили часть или служение. [Выражение Деян. 17:4 "προσεκληρώθησαν τω Παύλω" — "неции... приложишася к Павлу" — не имеет значения для выяснения смысла слова. У ап. Петра: "μηδ ως κατακυριεύοντες των κλεήρον αλλά τύποι γινόμενοι του ποιμνιου— ни яко обладающе причту, но образи бывайте стаду" (1 Петр. 5:3) — слово κληρος прилагается к пасомым и соответствует ποιμνιου, стадо]; уже у Климента Рим. есть изречение 1, XI, 5:λαϊκος άνθροπος τοις λαϊκοις προστάγμασιν δέδεται мирской человек подчиняется мирским распоряжениям. Ограничение слова κληρος только церковными сложениями получило место лишь в конце II века. Еще в послании Галльских церквей читается: "о κληρος των μαρτύρων" (Евс. Ц. И. V, 1). Но вскоре после 180 г. различие между "клир и миряне" начинает и терминологически утверждаться. Климент Алекс, пишет: "(Strom. III, 12) καν πρησβυύτερος, η καν διάκονος, καν λαϊκός — V, 6" Λαϊκη απιστία См. Тертуллиан — De fuga XI, De bapt. XVII, Ипполит у Евс. Ц. И. V, 28; phillos. IX, у Иринея I, 27; III, 3-2; III, 2-3, — λαϊκός потому таков (m.l. λαϊκός), что он не избран из народа. Греческому слову κληρος соответствует латинское — ordo). С течением времени этот порядок усложнялся, расширялся, но в принципе оставался тем же самым. Покушений на него со стороны мирян не видим. Выражение Св. Иринея: "omnes enim justi sacerdotalem habent ordinem" (Adv. haer. IV. 20), можно понимать в моральном смысле: все верные (верующие) имеют священнический удел. У Тертуллиана — De exhort castitatis c. VII написано: "Vani erimus, si putaverimus, quod sacerdotibus non liceat, laïcis licere. Nonne et laïci sacerdotes sumus?"

Ведь странно же думать, что мирянам позволено то, что не позволено священникам. Разве мы — миряне не священники? Но это пишет Тертуллиан — летописец. Когда же он был в лоне Церкви, то сам порицал еретиков, главным образом гностиков за тот беспорядок, который у них наблюдается в смешении священных и церковных должностей (о прескрипциях, с. 41).

Апостолы, пророки и учители.

Разделение верующих на клир и мирян и всеобщее признание такого порядка имеет в своей основе верование в Божественное происхождение христианской иерархии. Апостол Павел возводит её к Иисусу Христу и Самому Богу: "*И иных Бог поставил в Церкви во-первых апостолами, во-вторых пророками, в-третьих учителями; далее, иным дал силы чудодейственные"* (1 Кор. 12:28). Вот первый ряд христианских служений и в хронологической последовательности и фактической важности. В послании же к Ефесянам (4:11) тем же апостолом несколько лет спустя дается более сложный перечень христианских служении: "*И Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями, к совершению святых."* Следовательно во главе христианских служений стоит триада — апостолы, пророки и учители, в последующее время осложнившаяся новыми иерархическими должностями.

Иудейство знает эти служения. Апостолами в иудействе назывались чиновники, которые занимались сбором денег после разрушения Иерусалимского Храма и учреждения палестинского патриархата; они вместе с тем поддерживали связь диаспоры с Иерусалимом. Евсевий указывает, как главную функцию их, перенесение писем из центра Иеруса-

лима в диаспоры. Иудейские пророки несравненно древнее иудейского апостольства, они ведут свое начало от Самуила, лет 1500 до Р.Х. Еврейское учительство появилось после плена, особенно со времени Ездры. К времени жизни Иисуса Христа, они достигли необычайного почета и уважения. Хотя все упомянутые христианские служения встречаются в иудействе, однако производить христианское служение от иудейских и ставить в причинную зависимость — нет оснований, тем более иудейский апостолат хронологически явился позже. Конечно, известная связь была, однако была и независимость. Прежде всего, в иудействе эти три должности никогда не образовывали между собою какой-либо связной триады, и характер этих служении в христианской Церкви был значительно иной, особенно апостолата. Правильно сказал А. Гарнак: апостолат есть "ein originales Werk der christlichen Urgemeinde" (Mission 1, 320).

Апостолы — избраны Самим Иисусом Христом сначала 12, а потом и 70 и посланы Им на проповедь по два (Мк. 6:7 и Лк. 10:1). В Евангелии они не называются апостолами, а "учениками Господа," или просто "12." Эти "12" были поставлены в связь с коленами израильскими (Мф. 19:28; Лк. 22:23) и представлены, как "соучастники в напастях Господа." В широком смысле, под апостолами разумелись и другие проповедники Евангелия, например, миссионеры, как Варнава и Силуан. Ап. Павел употребляет слово "апостол" и в узком (1 Кор. 9:5, ср. Гал. 1:17) и в широком смысле (1 Кор. 15:7, ср. 5). В последнем смысле назывались апостолами и ηνούμενοι οιτινες ελάλησαν υμιν του Θεου (Ср. Евр. 13:7; Дидахэ). По Деян. 13:1 следует, что апостолы, по особому указанию Духа Божия, выбирались на известное служение; когда они кончали свое дело, то прекращалось и их служение.

К апостолам близко стояли "благовестники" — евангелисты (ср. Еф. 4:11). Замечательно, что Тимофей и Сосфен не называются апостолами. Но Тимофею приписывается дело благовестника (2 Тим. 4:5). Относительно самого слова "ευαγγελιστής" следует заметить, что оно встречается в Новом Завете три раза (2 Тим. 4:5; Деян. 21:8 и Еф. 4:11). Евангелисты — это харизматическое служение; евангелисты (по Гарнаку) — это апостолы второго ранга.

Пророки ветхозаветные умерли до пришествия Христа, завершивши свой ряд мучеником — Иоанном Крестителем. "Ибо все пророки и закон прорекли до Иоанна" (Мф. 11:13). Но были пророки новозаветные (ср. Лк. 2:36). В Новом Завете встречаются упоминания (Деян. 13:6 лжепророк Вариисус) и частые предостережения против лжепророков (Мф. 7:15; 24:11, 25; Мк. 13:22. 1 Ин. 4:6; 2 Петр. 2:1; Иосиф Флав. Antiquitates XX, 6, 1). Если были так многочисленны лжепророки, то значит много было и истинных пророков, ибо ложь есть извращение истины. Христианский профетизм не может быть рассматриваем, как явление совершенно новое, но как аналогичное современному в иудействе. Высокая оценка пророков там и здесь понятна. Они органы голоса Божия. Если известные лица признавались за истинных пророков, то авторитет их проповеди и верность предсказаний — считались безусловными. Например, пророки во главе с Агавом предсказали голод в Иерусалиме (Деян. 11:27-28). Пророки в Сирии (Деян. 21:3) и в Кесарии (21:11) предсказали узы Павлу, ожидавшие его в Иерусалиме. Предполагалось, что силой Бога пророк может воскреснуть из мертвых (Мт. 14:2; Откр. 11:11). Ирод и часть народа считали Иисуса воскресшим Иоанном Крестителем. (Мф. 14:2). Ап. Павел всегда указывает на пророков, как на лиц, стоявших в близкой связи и с апостолами (1 Кор. 12:28; Еф. 4:11).

Учители, книжники, раввины, дидаскалы пользовались среди иудеев безусловным авторитетом. После Бога их нужно было уважать более всего; их нужно ставить выше ро-

дителей. Соответственно этому, и христианские учители, исторически (хронологически) выступавшие вслед за иудейством, пользовались высоким уважением. В древней Антиохийской Церкви учители занимали особое положение и выступали наряду с пророками; из них выбирались апостолы (Деян. 13:1). Положение учителей, как оно представлено в Антиохийской Церкви и Коринфской (1 Кор. 12:28), меняется к 60-ым годам, ко времени написания послания к Ефесянам (4:11). Здесь они уже отделяются от членов своей триады, и между пророками и ими поставляются другие служения; учители ставятся на равном положении с ποιμένες.

Таким образом как бы из служения всей Церкви учители переходят на службу к отдельным общинам. Древний памятник “Дидахэ” говорит об учителях так (XV, 1), что, повидимому, уже предполагает их начавшуюся службу в отдельных общинах (XIII, 2).

Постоянные иерархические и неиерархические служения в Церкви.

Апостолы, пророки, евангелисты, учители суть чрезвычайные служения первенствующей Церкви; деятельность их имела в виду всю Церковь. Они служили объединяющим началом в христианских общинах. Вскоре, параллельно с ними, появляются в отдельных Церквах, в местных общинах или парикиях постоянные иерархические и неиерархические служения. Апостолы, миссионеры, учители, распространяя христианство и основывая общины, считали нужным поставлять определенные “служения,” “пастырей,” где и когда они не могли предоставить жизнь общины обычному течению, на основах “домашней церкви.” “Пастыри,” пресвитеры выбирались из новообращенных членов той же общины. Так постепенно возникала местная или постоянная организация христианских общин, которая (т.е. организация) состояла из ordines majores et ordines minores.

Вопрос о происхождении иерархии для некоторых историков более легок, чем для догматиста и канониста. Задача историка — констатировать факт появления и существования тех или иных иерархических лиц и указать на их назначение и деятельность...

Начнем с очень популярного, но неправильного мнения о происхождении **диаконского** служения, установление которого видим в Деян. 6. Семь мужей избранных (6:2) “διακονειν τραπέζαις” нигде не называются в Св. Писании диаконами. В Деян. 21:8 они просто обозначаются οι επτά. Между тем Неокесарийский Собор (до 325 г). определил 15 правилом своим: не поставлять и в больших городах больше 7 диаконов, согласно книге Деян. апостолов. Церковный историк Созомен свидетельствует (Ц. И. VII, 19), что римская Церковь, следуя такому пониманию кн. Деян., не допускала у себя постановления больше 7 диаконов. На такой обычай, будто бы предрешенный книгою Деян. Ап., обратил внимание Трулльский Собор (692 г). и в своем 16-ом правиле дал такое объяснение указанному факту: “Мы, сличив мысль отцов с изречением апостолов, обрели, что у них было слово не о мужах, служащих таинствам, но о служении в потребностях трапез... Сие изъясняя, учитель Церкви Св. Иоанн Златоуст тако беседует: должно ведати, какое достоинство имели сии мужи и какое прияли рукоположение: в степень ли диаконов? но еще не было никакого епископа, а только были одни апостолы: сего ради думаю, что ни имя диаконов, ни пресвитеров не было известно и употребительно. На основании сего и мы проповедуем, яко выше реченные 7 диаконов не должны приемлемы быти за служителей таинствам ..... но суть те, которым поручено было домостроительство для общей трапезы тогда избранным” (Один канонист (проф. П. Соколов. “Церковно-имущественное право в греко-римской империи,” Новгород, 1896 г. стр. 68-70) думает, что 7 мужей, названия должности которых не указано в кн.

Деян. Ап., носили не диаконский, а по всей вероятности, пресвитерский сан. Гарнак склонен видеть в этих 7 мужах в широком смысле “епископов” (R.E. XX. S. 516)). Из жизни христиан Иерусалимской Церкви в кн. Деян. в конце 11 гл. (ст. 29-30) и 15.6 сообщается о **пресвитерах**. Едва ли их, выступавших в качестве представителей, можно отождествить со “старцами” по возрасту. Эти же пресвитеры стоят во главе с Иаковом над Иерусалимскою общиною и значительно позже, к 58-59 г., когда прибыл в Иерусалим ап. Павел из третьей своей миссии (Деян. 21:17). Сам ап. Павел еще во время первой своей миссии рукополагал в основанной им общине пресвитеров (Деян. 14:23). Он увещевает фессалоникийских христиан: “Знайте труждающихся у вас и настоятелей ваших о Господе.” При возвращении из своей третьей миссии, ап. Павел пригласил в **Милет пресвитеров**, которые называются также **епископами** (Деян. 20:18, ср. 28). Филиппийских христиан ап. Павел приветствует “со епископы и диаконы” (Флп. 1.1). Ап. Иаков в своем послании (5:14 ср. Откр. 4:2-24) предполагает наличность пресвитеров. В особенности в т.н. Пастырских посланиях содержится много подробных рассуждении о епископах, пресвитерах и диаконах (1 Тим. 2:1-10. Тит 1:5-9). Деяния Ап. и послания ап. Павла не оставляют сомнений в том, что в древней христианской Церкви и женщины играли важную роль. Прискилла — в Коринфе, Ефесе, Риме, Лидия, Еводия и Синтихия в Филиппах (4:2), Фива — в Кенхреях, Тавифа или Серна в Лидде (Деян. 10) — не оставляют сомнения в громадном значении женщины в древнехристианской жизни. Фива называется προστάτις, предстоятельница, заступница (Рим. 16:2). Плиний называет двух женщин, схваченных им среди христиан для допроса — ministrae, — думают, это были христианские диакониссы. В связи с речью о религиозной жизни или с церковными событиями встречаются в новозаветных писаниях также наименования “πρεσβύτεροι” (1 Петр. 4:1) и οι νεώτεροι, οι νεανίσκοι (Деян. 5:6, 10). Имеют ли они отношение только к возрасту, дающему однако моральное право на известную власть и требующему от других повиновения, или с ними соединяется некоторая иерархическая должность — сказать очень трудно. Какую роль играли ηγούμενοι (Евр. 13:7, 17, 24), глаголившие слово Божие, которым требуется подчинение, — ηγούμενοι, которым у Луки — 22.26 противопоставляется νεώτερος, а последний приравнивается к служащему (διακονων), — трудно понять. Несомненно одно, что точного разграничения между иерархическими лицами не было: смешиваются епископы с пресвитерами (Деян. 20.17, ср. 28), пресвитерам усвояется право рукоположения (ср. 1 Тим. 4:14); в одной общине возможно было несколько епископов (Флп. 1:1). Это обстоятельство обратило на себя внимание еще древних отцов, учителей Церкви или вообще церковных писателей. Св. **Ириней** объясняет смешение епископов с пресвитерами в кн. Деяний так (Contr. haeres. III. 14, 2): в Милет были приглашены епископы и пресвитеры — из Эфеса и ближайших местностей. Если св. Ириней не случайно выразился так, а имея в виду дать объяснение, тогда нужно так понимать его: св. Лука умолчал, что в Милете вместе с пресвитерами были приглашены и епископы, и к последним было обращено слово апостола. Сознательно стремятся устранить неясность, как бы противоречие в новозаветных писаниях относительно иерархических степеней, многие отцы и восточной и западной Церкви. По **Епифанию** (haer. 5, 5), церковные степени и тогда назывались теми же самыми именами, как и в IV-ом веке, — молчание апостола о некоторых из них объясняется неполнотою состава церковной иерархии в тех церквах, к которым он пишет. Однако, св. Епифаний не объясняет, как мог говорить апостол о многих епископах в одной общине. Св. Иоанн Златоуст (hom. 1 in epist. ad Phil. I, 17), подобно Феодориту, утверждает, что в апостольский период церковные степени назывались не совсем так, как в IV-V в., и самая терминология была не установлена: епископ назывался и епископом, и пресвитером и даже диаконом, пресвитеры тоже называ-

лись и епископами и пресвитерами. Блаженный Феодорит (in ep. ad Philip I, 1; in ep. I ad Tim. III. 1) предполагает, что каждая из трех церковных степеней существовала при апостолах под строго определенным названием не совсем так, как в IV-V в. и самая терминология была не установлена: диаконы назывались диаконами, пресвитеры — пресвитерами и епископами, епископы — апостолами. Значит, если названные отцы и допускали мысль о тождестве епископов-пресвитеров, то лишь в названии. Теория, подобная Иоанна Златоустовой — Феодоритовой, наиболее подробно развита, с внесением черт монархического епископата, у Феодора Мопсуестийского в его толковании на 1-ое послание к Тим. Их положение — при смешении в названии, епископы и пресвитеры тогда были различны. Напротив, западные толкователи — блаж. Иероним и Амвросиастер допускали и реальное тождество этих степеней в первоначальной Церкви. Различие между епископами и пресвитерами — по ним — установилось лишь исторически.

Состояние иерархии в послеапостольское время. Парикии. Неиерархические служения.

Не только в новозаветных священных писаниях, даже и в позднейших творениях церковно-отеческой литературы нет еще строгого различия между иерархическими лицами. Так, древнейший памятник после-апостольского времени Дидахэ (с. 80-90, 1в). увещевает поставлять епископов и диаконов (Cap. XV); он высоко ценит “проповедающих слово Божие” (λόγον λαλουντες). О новозаветных пресвитерах в Дидахэ нет речи. (В XIV гл. имеются в виду ветхозаветные). В посланиях Климента идет речь и о пресвитерах εγούμενοι, προεγούμενοι I, 3; XXI. 6). Стоящими близко к культу автор называет “епископов и диаконов” (XLII, 4-XLIV, 4). В XLIV, 5 идет речь прямо о пресвитерах — προοδοιπορήσαντες πρεσβύτεροι. XL VII, 6; LV1I, 1, первенствующие, престарелые). **Ерм** упоминает об апостолах, епископах, учителях, диаконах. Только у **Св. Игнатия Богоносца** мы встречаем впервые точное разграничение иерархических местных должностей от харизматических служений в Церкви. Иерархия, по Игнатию, существует повсюду с епископом во главе, с пресвитериумом и с диаконами (Филад. 2; Трал. III, 3; XIII, 2; ср. Ефес. 2,2; Магн. II). “Все последуйте епископу, как Иисус Христос Отцу, а пресвитерству, как апостолам. Диаконов же почитайте, как заповедь Божию” (Смир. VII. 1). “Ничего не делайте без епископа и пресвитеров” (Магн. VII) — так поучает св. Игнатий.

Послания св. Игнатия свидетельствуют о том, что христианские общины, как ячейки Вселенской Церкви, уже организовались к его времени. **Весь христианский мир II и III в. состоял из общин, управлявшихся епископами, а не пресвитерами**. Пресвитеры составляли при епископе совет или пресвитерий; диаконы несли служебные обязанности и были органами исполнительной власти. Так организованные христианские общины назывались **парикиями** (παροικία), т.е. отдельными, местными, епископскими церквами. По своему объему древние парикии были величинами неопределенными. По мнению проф. Болотова, радиус епископской парикии был равен приблизительно 15-ти километрам. Но христиане не представляли сплошной массы населения. Они были вкраплены в массу языческого мира. Даже в Риме в половине III в. верующие составляли не более 5% всего населения. Поэтому самое понятие “парикия” во II и III веках имело более общинно-административный, чем территориальный смысл. Количественный состав христианских общин был очень разнообразен. Конечно, в больших городах, как Рим, Коринф, Ефес, Антиохия, парикии, по количеству в состав их входящих членов, были очень значительны. Типичным строем епископии (т.е. парикии), который более всего проглядывает в памят-

никах II и III веков, был тот, по которому все верующие местной церкви собирались на богослужение в одно место, именно к епископу. Богослужение тогда совершалось не в обширных храмах, а в простых домах. Св. Киприан считает возможным "прекрасно знать ut optime nossem" — каждого члена своей паствы, ep. 41 (33). Некоторые парикии были удивительно малы. В canones ecclesiastici — древнем памятнике, — читаются такие строки: "если оказывается мало мужей, и где-либо не найдется 12-ти человек, которые могли бы подавать голоса, при избрании епископа, то должно написать к соседним церквам." Апостольские Постановления говорят о "малой парикии" (εν παροικία μικρα), где за неимением пожилого человека, достойного епископства, приходится выбирать из молодых.

Епископ, стоявший во главе общин (парикии), как не монах, имел возможность нести не только обязанности управления, но и требоисполнения. Продолжалось в Церкви II и III веков служение диаконисе. Впервые они названы диакониссами — ministrae в известном письме Плиния Мл. В Дидаскалии, памятнике половины III-го века, они также называются "диакониссами" (Ш, 16), ср. Апостол. Постановления — το διακονησσα (III, 11; IV, 17; VIII, 17 и др.), το η διάκονος γυνή, (II, 26, 58; Ш, 8, 16, 19). Кроме диаконисс, появились лекторы, экзорцисты, чтецы и заклинатели. О существовании лекторов известно от Иустина, Тертуллиана (de praescrip. 41), Апостол. Постановлений (III). Эти две должности встречаются рядом, — потому что оба служения считались харизматическими. Последние служения — чтеца, заклинателя — относятся к так называемому clerus minor.

Около половины III-го века в Риме развился из диаконата сложный штат низшего клира. Римская Церковь, по свидетельству Созомена (Ц.И. VII, 19), издревле держалась взгляда, что диаконов в Церкви может быть не больше 7. Между тем громадная община римская нуждалась в многочисленном штате служащих. Поэтому папа Фабиан (236-250 г. — мученик Декия), в помощь диаконам, учредил разные вспомогательные должности. Так появились иподиаконы, привратники и аколуфы. Возникли и другие новые низшие должности по мере возрастания нужд Церкви. Время появления каждой из них — не известно; вместе они названы впервые в послании папы Корнилия (251-252 Г.): υποδιάκονοι, ακολουθαί, εξορκισταί, αναγνωσται, πυλωροι (Евс. Ц. И. VI, 43, 11). Аколуфы, несмотря на греческое название, существовали только на Западе. Они провожали Св. Дары из главного епископского храма в пресвитерские и вообще употреблялись для важных поручений.

Так называемый монархический епископат.

Характерным для древнехристианской, церковной жизни является парикийно-епископальное устройство её; т.е. христианская община представляла собою небольшую — иногда очень маленькую — церковь с завершенным, иерархическим устройством, епископом во главе. Возникает вопрос: как же объединялись между собою эти отдельные общины и малые "домашние" церкви? Ответ не труден. Все отдельные общины объединялись, связывались благодаря кафолическим служениям в Церкви — апостолам, пророкам и учителям (1 Кор. 12:28). Они не принадлежали отдельной общине, а всей Церкви и заботились о благосостоянии не отдельных общин, а всей Церкви, целого христианства. Эту свою роль кафолические служители выполняли и чрез личные посещения (ср. 2 Ин. 12 ст.; 3 Ин. 10:13) различных общин и чрез посольство своих соработников (ср. 3 Ин. 10) и чрез **кафолические** послания, (Проф. Гарнак (Mission I, 327) приписывает кафолическим посланиям громадную роль объединения первых христиан) предназначенные сразу нескольким церквам (см. начало Поел. Иакова, Петра). По естественному порядку жизни, сходят со сцены апостолы, за ними их ближайшие сотрудники и ученики, словом, к концу 1-го века исчезают все

харизматические служения и явления, свойственные апостольскому времени. (**Ориген** знал, что странствующие миссионеры назывались **апостолами** еще до конца II-го века (c. Celsum III, 9). **Пророки**, конечно, как исключительные случаи, также сохранили свое существование до конца II-го века. Пророком был еще Мелитон Сардийский (Tertul. De praescr. 3). О харизме пророчества упоминает еще Св. Ириней — III, 11, 12. Монтанистическое движение было оживлением, подъемом древнехристианского профетизма, но в то же время и... смертью его. Об учителях знал Климент Алекс. (Стромат. I, 1, 11). В Египте долго еще сохранялся институт учителей наряду с епископами. Учители выступают еще в III-ем веке. Их знал Ориген (c. Cels. IV, 7, 2; Homil. XIV, in Genes.). Христианские общины, как сказано, еще в начале II-го века, ко времени Св. Игнатия, закончили свою внутреннюю организацию; но явно, за прекращением харизматических служений или должностей, они нуждались в объединяющих их, связующих воедино, органах. Такие естественные нужды, нормальные потребности были выдвинуты жизнью еще к концу 1-го и в начале II-го века. Тогда, в качестве объединительных центров, выступили отдельные епископы, прежде всего, благодаря своим личным качествам, а потом вследствие положения их кафедры в больших городах. Вследствие тех или иных преимуществ, некоторые епископы становятся авторитетными для многих общин, иногда связанных с ними чрез принятие от них христианского крещения, получают право чести, а потом и тесно связанное с нею влияние и... власть, с течением времени эта власть расширяется и крепнет. Так постепенно создавалась власть так называемого **монархического епископата**, другими словами, так, мало-помалу, получились права и власть одного епископа над епископами многих общин. Следы этого порядка обнаруживаются очень рано. Евсевий называет Иакова первым епископом Иерусалимской Церкви (Ц. И. VII, 19). Был ли он епископом или нет, это справедливо говорит проф. Гарнак, играет второстепенную роль; но важно, что “он и его преемники проявляли монархическую власть” (R. E. XX, 517). Его председательство на Иерусалимском Соборе — факт очевидный (Деян. 15:13; ср. Гал. 1:19 и 2:9-12). Освобожденный чудесным образом из темницы ап. Петр велит возвестить об этом Иакову (Деян. 12:17). Апостол Павел, как уже замечено выше, после своих миссионерских путешествий, является к Иакову, как бы с отчетом (Деян. 21:13). В конце 1-го века таким “монархическим епископом” был отчасти Климент Римский, так энергично поучавший, хотя бы и от лица римской общины, взбунтовавшихся коринфян. В силу личного авторитета имели громадное влияние над малоазийскими церквами в начале II-го в. св. Игнатий Богоносец, а потом Поликарп Смирнский, как это видно из их посланий. В настоящее время все более и более утверждается взгляд, что родиною епископата была Малая Азия. Здесь, ввиду наступающей жестокой борьбы с императорским культом и упорядочения общественной жизни, под неотразимым влиянием ученика Господня — Иоанна, возник и развился единоличный епископат. Кроме Поликарпа (Tertullian. Adv. Marcionem. IV, 5; de praescrip. XXXII), в Малой Азии многие епископы вели основание своих кафедр от Иоанна Богослова (Св. Ириней. Против ерес. III, 3.4). Канонист Лёнинг (Gemeindeverfassung, s. 99) основываясь на свидетельстве Егезиппа (у Евс. Ц. И. II, 23; IV, 8, 22), родиною единоличного епископата считает страны Палестины и Сирии. Мы приблизились почти к тому времени, т.е. правлению Антонина Пия (138-161 г.), от которого и протестантские исследователи считают возможным признать существование в Церкви у них так. наз. монархического епископата (R. E. XX, 528). Нашею целью было показать, что единоличный епископ с административною властью, среди множества равных друг другу парикийных епископов — предстоятелей общины, есть явление, вызванное нормальным ходом жизни, а не событие чрезвычайное, появившееся ex abrupto, путем какой-то узурпации не принадлежащих прав, пред чем будто бы в недоумении приходится остановиться.

Самое важное положение в учении о **епископском сане** — это усвоение ему **апостольского преемства**. Это обстоятельство сообщает епископскому служению особый авторитет и властность, не имеющие ничего общего с "демократическим" происхождением церковной организации. Протестантские историки и канонисты усвояют учение об апостольском преемстве епископов позднейшему времени, и именно, к концу II-го века — св. Иринею Лионскому. При отсутствии тенденциозного отношения к предмету исследования, учение об апостольском преемстве нужно видеть еще у Климента Римского: "Апостолы были посланы проповедовать Евангелие нам от Господа Иисуса Христа. Иисус Христос — от Бога" (XL, 11). "И апостолы наши знали от Господа нашего Иисуса Христа, что будет раздор об епископском достоинстве... **почитаем несправедливым лишить служения тех, которые поставлены самими апостолами** или, после них, другими достоуважаемыми мужами" (XLIV) (Гарнак (R. E. XX, 526) не хочет видеть в этих словах ясно выраженного учения о преемстве и отодвигает происхождение этого учения почти на столетие позже, ко времени св. Иринея). У св. Иринея это учение о преемстве епископской власти от апостолов раскрыто уже со всею ясностью, не допускающей перетолкований. "Мы можем," говорит св. Ириней, "перечислить тех, которые поставлены апостолами во епископы в Церквах и преемников (successiones) их до нас, которые ничего не учили и не знали такого, что эти (еретики) бредят" (III, 3:1). В качестве примера, св. Ириней обещает перечислить апостольские преемства в Римской Церкви, "величайшей, древнейшей и всем известной" и действительно перечисляет до своего современника — Елевферия, 12-го от апостолов (III, 3.2-3). Епископам апостолы "передали Церкви" (V, 20:1:"tradiderunt ecclesias"), им "поручили Церкви" (ecclesias committebant). Следствием учения о преемстве епископской власти от апостолов явилось то, что христианские общины должны были отказаться от "права" собственною властью отрешать от должности недостойного епископа. Как преемник апостолов, он должен стоять над общиною, быть господином своей общины.

Став единоличным, епископ сделался центром христианских общин. Он сделался тем, что связывало и сплачивало христианские общины воедино. Средством для этого явилось провозглашенное и признанное право епископа на совершение Евхаристии. Уже Климент признавал за епископами это право (см. гл. XL-XLI). Но в особенности это право поставлено высоко и подчеркнуто св. **Игнатием**. По обстоятельствам своего времени, борьбы с докетизмом, он указывает на Евхаристию, как важнейшее доказательство верования в реальную плоть Иисуса Христа.

К епископу, по тем или иным причинам возвысившемуся над другими епископами, обращались со всех сторон с просьбами о разрешении тех или иных вопросов, или разъяснении выхода из затруднительных случаев. Так, например, Римская община, в лице своего предстоятеля, вмешивается в дела Коринфской Церкви. Многие верующие в Коринфе не хотели подчиниться предстоятелям и служителям своей местной Церкви. Славная община не близкого к ним города Рима чрез своего представителя осудила такое своеволие и выставила положение о необходимости подчинения известной церковной организации. "Не все епархи, не все тысяченачальники... но каждый в своем чине исполняет приказание царя и полководца" (XXXVII, 3. ср. XXXVIII, 1) С различными вопросами обращались верующие к знаменитым епископам — св. Игнатию и св. Поликарпу. Чрезвычайно уважаемым епископом также считался **Киприан Карфагенский**. К нему с различными вопросами обращались Церкви всей Африки. Его письма показывают, что его влияние выходило далеко за пределы Африканских Церквей и достигало Рима.

Митрополиты в первые три века христианства.

Из среды предстоятелей епископально-парикийного строя некоторые возвысились и получили власть над другими за свои высокие личные качества, а иные — благодаря важным городам, где они занимали кафедры. Но не обошлось и здесь дело без участия или вмешательства человеческих страстей, главным образом, честолюбия. Еще ап. Павел предвидел, что некоторые, получив слишком скоро высокий иерархический сан, могут возгордиться и подпасть осуждению с диаволом (См. 1 Тим. 3:6).

Немного спустя, ап. Иоанн обличал уже какого то "первенствалюбца" — Диотрефа, который очень властно распоряжался в Церкви и "извергал из Церкви" (3 Ин. 9-10), не повинуясь даже самому апостолу. С течением времени, к сожалению, такие "Диотрефы" в Церкви не переводились, а наоборот, возрастали в количестве и в претензиях и, как выражается один канонист, создали "теорию епархиального папизма." В особенности, развитию человеческих пороков и страстей благоприятствовало мирное положение христиан со времени Валериана до Диоклетиана. Евсевий так говорит об этом времени: "От излишней свободы течение наших дел превратилось в медленное и вялое... мы начали друг другу завидовать, друг с другом ссориться, а мнимые наши пастыри, презрев закон богопочтения, воспламенялись взаимными распрями, умножали только одни раздоры и угрозы, ревность, вражду друг против друга и ненависть и **сильно домогались первенства, будто какой-нибудь неограниченной власти**" (Ц. И. VIII, 1). Следы такого печального соревнования из-за власти встречаются уже в "Климентинах," но полное закрепление эта, так сказать, "система епархиального папизма" нашла в Дидаскалии (Дидаскалия целиком вошла в Апостольские Постановления. Отцы Трулльского Собора (правило 2) прямо заявили, что в "Постановлениях" — "иномыслящие ко вреду Церкви привнесли нечто подложное и чуждое благочестия" и потому "оные Постановления благорассмотрительно отложили, отнюдь не допуская порождений еретического лжесловесия и не вменивая их в чистое и совершенное апостольское учение."), испорченном (см. Трулльский Собор 2) интерполяциями памятнике половины III в. "Епископ," говорится в Дидаскалии, "могущественный царь для вас; он, управляя вместо Бога, должен почитаться вами, как Бог, ибо епископ председательствует у вас на место Бога... благоговейте пред ними и воздавайте им всякие почести... Тот, кто носит диадему, т.е. царь, властвует, конечно, только над телом... епископ же властвует и над душою и над телом."

Но злоупотребление вещью — в данном случае властью, — не исключает законного пользования ею. Церковь постепенно организовывалась в течение столетий и власть в ней централизовалась. Местность, составлявшая провинцию в гражданском делении, и в церковном отношении получила особое законченное устройство — одного епископа большой общины над всеми епископами данной провинции. Епископ целой провинции обыкновенно назывался папою (Кипр. ep. 8.30.31.36), примасом, πρωτος, επίσκοπος (Апост. Постанов. VIII, 4), primae sedis, или primae cathedrae episcopus (Ельв. Собор 305 г. К. 58). Примас πρωτος созывал соборы подведомственных ему епископов и совместно с ними решал дела и выдвинутые жизнью церковные вопросы, но едва ли он утверждал новоизбранного епископа. По-видимому, πρωτος'а наряду со всеми прочими епископами округа, только извещали о произведенном избрании и посвящении нового епископа. В знаменитом 67-ом письме Киприана идет речь явно не об утверждении в собственном смысле, а о рецепции. Вообще о формальной правовой власти примаса в своей провинции за данное время не может быть и речи. А дальнейшее время, т.е. вторая половина III-го века может быть рассматриваема, как переходная стадия к позднейшему митрополитскому устройству. До этого времени собственно митрополичьи права епископа большой общины в отношении других епископов недоказуемы. Напротив, для Киприана и его времени твердо стоит положе-

ние о равенстве всех епископов. Все положение главного епископа покоилось в то время (до половины III в). на согласии провинциальных епископов и на личном доверии. Личные качества имели в то время, как видно особенно из примера Киприана, огромное значение.

Во 2-ой половине III-го века церковная организация развивается так, что к началу IV-го в. появляются высшие епископы, или митрополиты над целою областью — таковы были римский, александрийский и антиохийский.

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 группировку Церквей представляют известия Евсевия о пасхальных спорах с 196-го г. На Соборах, созванных по этому поводу, председательствуют (V, 23) — на палестинском: Феофил Кесарийский и Наркис Иерусалимский (ср. VI, 25 Наркис и Феофил), на Галльском — Ириней Лионский, в Греции — Бакхилл Коринфский. Значит, выдвигаются предстоятели главных городов; но личный принцип еще с успехом держится против территориального. Митрополитанская система развивалась из тех же естественных причин, которые располагали апостолов начать свою проповедь с политических центров. Большие города, как сосредоточие гражданской жизни, естественно привлекали к себе массу верующих из провинции: Церковь главного города часто была ecclesia matrix в отношении к провинциям.

Шестое правило 1-го Вселенского Собора гласит: “Да хранятся древние обычаи, принятые в Египте, и в Ливии, и Пентаполе, дабы александрийский епископ имел власть над всеми ними. Понеже и римскому епископу сие обычно. Подобно и в Антиохии и в иных областях да сохраняются преимущества Церквей...” 7-ое правило: “Понеже утвердися обыкновение, и древнее предание, чтобы чтити епископа, пребывающего в Элии: то да имеет он последование чести, с сохранением достоинства, присвоенного митрополии.” Здесь несомненно идет речь о 4-ех выдававшихся митрополитах древности — александрийском, римском, антиохийском и иерусалимском (и других менее значительных, в “иных областях”). О них то по отдельности мы и скажем.

Римский епископ. Нет сомнения, что еще с конца I в. римская община заняла первое место по своему влиянию во всем христианском мире. Имело значение здесь, конечно, то, что Рим был столицею империи, священным, вечным городом в глазах всего древнего мира. В 1-ом послании Климента римская община выступает пред нами благоустроенною, сильною и с сознанием своей обязанности нести заботу о всей Церкви. Дисциплину “наших воинов” она ставит для себя и для других общин, как образец, и связывает с “христианскою дисциплиною любви.” Масштаб предания “она хочет твердо держать. Церковною жизнью должен управлять порядок, дисциплина и послушание, а не мечтание и произвол; всякий энтузиастический элемент является изгнанным. Христианская община Рима уже восприняла в себя характерные черты Рима, хотя она была и греческою общиною, и она чувствовала себя, как община главного города. Она считала в числе своих сочленов ближайших родственников императорского дома (м.б. Флавия, Климента, Домициллу — ср. Флп. 4:22:“иже от Кесарева дома”). Высокое самосознание римской Церкви, оправдываемое возлагаемыми на себя и исполняемыми обязанностями, находило для себя опору и в сознании других Церквей и представительных лиц. Св. Игнатий Антиохийский в выспренних выражениях прославляет её около 115 г., как “προκάθηται εν τόπω χωρίον ‘Ρωμαίων” — Председательствующую В Римской Стране и “ προκαθημένη της αγαπης,” и прёдстоящую в любви (посл. к Рим.). Дионисий Коринфский пишет римлянам ок. 170 г. (Евс. IV, 23): “издревле ведется у вас обычай оказывать всем братьям различные благоде-

яния и посылать вспомоществования многим Церквам...” Папа Виктор чрез конкубину императора Коммода Марцию, подавши список христиан, работавших на рудниках Сардинии, добивается их освобождения. Материальное богатство и организованность римской Церкви не подлежит сомнению. Один Маркион пожертвовал около 140-го г. — 200.000 сестерций (Тертул., De praescript. XXX). Около половины III в. римская Церковь питала 150 духовных лиц, 1.500 вдов и нуждающихся в помощи.

Но не одними материальными средствами была богата римская община и не чрез них только она достигла влияния и авторитета в древней Церкви. Её нравственная сила, её духовный авторитет также всеми признавались. Об этом свидетельствует послание Климента к Коринфянам и послание св. Игнатия римской Церкви. Последний поручает свою осиротевшую общину римской Церкви, между тем, как Антиохия пространственно очень далека от Рима. “Помните в молитве вашей Церковь сирскую: у неё, вместо меня, пастырь теперь Бог. Один Иисус Христос будет епископствовать в ней и любовь ваша” (с. IX). Подобно Клименту и епископ Сотир (166-174 г). (Многие исследователи (напр. Гарнак) оставшееся неизвестным послание еп. Сотира Коринфянам хотят видеть в т.н. “2-ом послании Климента к Коринфянам,” Клименту не принадлежащее) также увещевает чуждую общину, и последняя воспринимает наставления с такою благодарностью и благоговейною почтительностью, что послание его приемлет, как богодухновенное произведение. В ответном письме Дионисия Коринфского говорится, что коринфяне будут читать это послание каждый воскресный день, как они практиковали к 1-му посланию Климента (Евс. IV, 23). Первенствующая в любви, римская община первенствует также и в развитии церковного учения. Все великие вопросы из христианского учения, которые возникли во II-III веке, находили в Риме свое решение для всей Церкви. “Замечательная историческая случайность,” удивляется проф. Болотов (Лек. 111,255), то мнение, которое римские епископы отстаивали, в конце концов одерживало победу. Так было с вопросом о праздновании Пасхи, о дисциплине относительно падших, о перекрещивании еретиков. Все это не могло не импонировать на весь христианский мир (Проф. В.В. Болотов неправ, когда утверждает, что по этому вопросу о перекрещивании возобладала практика Римской Церкви, а не Карфагенской. В действительности, ни той, ни другой, ибо 2-ой Вселенский Собор решил (7 прав). одних еретиков перекрещивать, а других нет. Ср. 1 Вселенский Собор, прав. 8, 19). Еще большее значение принадлежало Риму в области развития церковного устройства. Если единоличный епископат появился не в Риме, а на Востоке, то в Риме он приобрел высокое значение. Идею апостольского преемства впервые провозгласили римские епископы (Климент — 1 посл. к Коринф. VII и XLIV). Римский епископ был первый между епископами, который приобрел наиболее полную власть. Первый епископский каталог был составлен в Риме; он начинался с Петра и Павла... Все достигнутые преимущества римской Церкви нашли выражение у св. Иринея, лица, родившегося и воспитавшегося на Востоке, жившего и действовавшего на Западе, говорившего и писавшего по-гречески. Вопреки гностикам, он говорил, что кафолическая Церковь может доказать свое происхождение от апостолов и именно чрез преемство епископов ... “укажем на предстоятелей великой и древней Церкви, основанной и устроенной от славных двух апостолов Петра и Павла, — Церкви Римской. Предание, которое она имеет от апостолов, хранить чрез преемство епископское... Поэтому необходимо в этой Церкви, вследствие её преимущественного значения, сходиться всей Церкви, т.е. всем верующим, ибо в этой Церкви сохраняется предание” (Ad hanc enim (sc. romanam) ecclesiam, propter potentiorem principalitatem, necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea, quae est ab apostolis, traditio. (Adv. Haeres. III, 3.2). Ириней, как это едва ли справедливо заметил Гарнак, только будто бы выделяет Римскую Церковь, как самую большую,

древнюю и апостольскую общину из ряда других Церквей. По-видимому, больше: по Иринею Римская община — это масштаб для всех других Церквей. Всякая истинная Церковь должна согласоваться с Римскою общиною, как в вере, так и в церковном устройстве. В этом заключается “potior principalitas” (более важное значение). В этом свойстве коренится сила Римской общины. Вне римской Церкви нет христианства, т.к. Римская Церковь, по выражению Св. Киприана (ep. 48), Matrix et radix ecclesiae catholicae. Только в общении с Римом возможно существование отдельной истинной христианской общины. И это не есть личное воззрение Св. Иринея и Киприана, напротив, это есть убеждение всей древней Церкви. Господством этого воззрения объясняется, как упомянутый выше факт путешествия в Рим различных еретиков с целью добиться признания своего учения, так и то значение, какое имело на практике римское отлучение. Одна уже возможность последнего доказывает ту страшную силу, которую имела римская община в древнее время для всей Церкви. Когда Восточные Церкви не хотели отказаться от своего обычая празднования “Крестной Пасхи” (с иудеями), папа Виктор угрожал им отлучением или даже прервал сношения с ними (ср. Евс. Ц. И. V, 22), которые снова были восстановлены лишь на Никейском Соборе: горячо к этому делу отнеслась процветавшая тогда Церковь Галльская. Её великий представитель св. Ириней пишет папе Виктору (189-199) особое увещевательное послание (Еве. Ц. И. V,...). В половине III-его века папа Стефан I (254-257 г.), подобно папе Виктору, также выступает с сознанием как бы своего права решать недоуменные или спорные вопросы для всей Церкви, когда зашла речь о церковном чине, чрез какой принимать снова в Церковь отпавших от неё, а потом раскаявшихся и пожелавших вернуться в Церковь еретиков и раскольников.

Время Коммода составляет эпоху в частности и в Римской Церкви. С этого времени по Евсевию (V, 21) произошло большое движение в пользу Римской Церкви, — именно “в Риме многие, по богатству и происхождению, знаменитые граждане целыми семействами и со всем родством обращались ко спасению.” Прогресс христианства именно в высших кругах, среди женщин, вызвал в Риме эдикт еп. Каллиста, который считал церковно-канонически позволительным брачную родовую связь между невольниками и патронами (ср. Tertull., De pudicitia, C. 1). Значение христианства в Риме вытекает из многочисленных мест сочинений Тертуллиана, из положения римского епископа со времени папы Виктора и громадного числа сект, которые в начале III-го в. завладели римскою общиною: мы знаем рядом с католическою — монтанистическую, теодосианскую (адопцианскую), модалистическую, маркионитскую, многие гностические общины и к тому еще общину Ипполита... Ближайшую значительную эпоху после управления Коммода и папы Виктора представляет собою время правления Филиппа Аравийского и епископства Фабиана (236-250 г.). Два учреждения этого времени свидетельствуют о возрастающем величии римской общины — создание низшего клира в пяти ступенях и разделение римской общины на 7 округов. О значении римской общины или точнее — возглавляющего её епископа — свидетельствует тот факт: император Декий говаривал, что охотнее потерпел бы в Риме соперника (противника) императора, чем одного епископа (Cypr. LV,9).

При громадном значении римской общины в первые века и сильном влиянии её епископа на весь христианский мир, тем не менее нужно признать за ними только **власть духовную**. Реальную власть Папа имел лишь над Западною Церковью (ср. 1 Всел. Соб. кан. 6). Поэтому, “пока римские епископы развивали свои права только на Западе, они стояли на почве канонической. Но они захотели быть Папами на Востоке, и в этом стремлении

своем сошли с исторической канонической почвы на догматическую" (проф. В.В. Болотов).

Римские епископы за первые три века:

Св. Апостол Петр (?)
Лин (67-79).
Анаклет (79-90).
Климент (90-99).
Еварист (99-107).
Александр (107-116).
Ксист (Сикст) I (116-125).
Телесфор (125-136).
Егин (136-140).
Пий (140-154/155).
Аникита (154-155/166).
Сотир (166-174).
Елевферий (174-189).
Виктор (189-199).
Зефирин (199-217).
Каллист (217-222).
Урбан (222-230).
Понтиан (230-235)
Антер (235-236)
Фабиан (236-250).
Корнелий (250-253)
Луций I (253-254).
Стефан I (254-257).
Ксист (Сикст) II (257-258).
Дионисий (258-268).
Феликс (269-274).
Евтихиан (275-283).
Гаий (283-296).
Марцеллин (296-304).
Марцелл (308-309).
Евсевий (309-310).
Мильтиад (311-314).
Сильвестр I (314-335).

Александрийский епископ. Христианство в Александрии было проповедано евангелистом Марком (Еве. Ц. И. II, 16). Отсюда христианство распространилось по Клименту (Strom. VI, 18, 167) κατα έθνος και κώμην και πόλιν πασαν. Естественно и свободно мало-помалу образовался церковный округ, центром которого была Александрия. С течением времени, на почве вспомоществования слабым общинам своего округа и благодаря другим обстоятельствам, округ этот окреп еще более и Александрия фактически сделалась главою всех христианских общин Египта и сопредельных стран. Опираясь на высшее положение

своей общины, Александрийский епископ фактически делается главою всех христианских общин всего Египта, Ливии и Пентаполя. С течением времени власть из фактической превращается в правовую. Епископ Александрийский делается митрополитом Египта и соединенных стран. Первым достоверно единоличным епископом Александрии был **Димитрий** (188-239 г.). По сообщению Евтихия (IX в.), Димитрий посвятил трех епископов, а его преемник **Иракл** (230-246 г). уже 20. Вместе с тем Димитрий старался поднять значение епископской власти путем ослабления могущественного пресвитериата. Средством для этого являются Соборы. Он первый понял их значение для усиления своей власти и воспользовался ими против Оригена. Постепенному возрастанию и авторитету Александрийской Церкви помогло существовавшее в Александрии училище. Александрийская школа явилась посредницею, связью между христианством и античным знанием. Опираясь на христианство, Александрийская школа дала ответ на вопрос — "что есть истина?" Истина во Христе. Христос сообщил истинный гносис. Неизвестное было открыто. В каких отношениях находилась Александрийская школа к Церкви в древнейшее время, этого мы не знаем. Здесь, по-видимому, не существовало открытого разлада между школою и Церковью, между учителем и епископом. Во всяком случае, со времени епископства Димитрия, между ними устанавливаются тесные отношения. Школа дает Александрийскому иерарху такое оружие, какого не имел ни один епископ того времени. Мы говорим о христианской науке. Александрийская школа создала для Церкви догматическую теологию вообще, научила её ученой экзегетике, дала ей научное самосознание, помогла уничтожить еретические школы, разрешила главные догматические проблемы будущего и превратила древнехристианский энтузиастический дух в аскетико-созерцательный. Особым блеском засияла Александрийская кафедра со времени вступления на нее Дионисия (242-264). Власть его имела правовое значение в Египте, Ливии, Пентаполе. Здесь он созывает Соборы, посвящает епископов и надзирает за жизнью Церкви. К нему обращаются с вопросами, как к правилу веры (Еве. Ц. И. VII, 24:26; **Афанасий**, De sentenda Dionysii, XV, 13). В 261-ом году он созвал Собор в Александрии, на котором, после надлежащего исследования, отверг лжеучение Савеллия и высказал собственный взгляд на учение о Пресв. Троице. Он первый стал на путь римского епископа и постарался охватить своим умственным взором всю Вселенскую Церковь. Александрийский епископ был второй епископ всей поднебесной Церкви и первый епископ Востока.

Египет состоял из массы небольших церковных округов, соответствовавших номам или отдельным автономным дистриктам. Во главе всякого такого округа стоял епископ, власть которого простиралась на все окружные общины, находившиеся в управлении пресвитеров. Все епископы Египта и прилегающих стран подчинялись Александрийскому епископу, как своему главе, где все были его ставленниками... Каталог Александрийских епископов с трудом восстанавливается и теперь далеко еще не полон.

1. Марк (40?-63)
2. Авилий или Аниан (61-82)
3. Мелиан (83-95)
4. Кердон или Кедрин (96-106)
5. Перим или Ефрем (106-118)
6. Пуст (118-129)
7. Евмений-Именей (129-141)
8. Марк (142-152)

9. Келодиан (152-166)
10. Агриппа или Агриппин (166-178)
11. Юлиан (178-188)
12. Димитрий (188-231)
13. Иракл (231-247)
14. Дионисий (247-264)
15. Максим или Максимилиан (264-282)
16. Феона (282-300)
17. Петр (300-311)
18. Ахилл (311)
19. Александр (311-326)
20. Афанасий (326-373)

Антиохийский епископ. Благодаря своему апостольскому происхождению и величине своей общины, Антиохия сделалась центром весьма значительного круга христианских общин. Еще св. Игнатий Богоносец может быть назван антиохийским митрополитом. Отсюда и наименование его епископом Сирии (ad Rom. II — τον επίσκοπον Συρίας). Все покоится на факте и зависит много от личных качеств представителя известной кафедры. С течением времени власть эта крепнет и мало-помалу превращается в правовую. К половине III-го века митрополит антиохийский достигает этого. Он созывает Соборы (Евс. Ц.И. VI, 46) и имеет под своею властью целый ряд подчиненных ему епископов (см. соборное послание 269 г. у Евс. VII, 30). О величине антиохийской митрополии в самом начале IV в. говорит Евсевий (Ц. И. VIII, 6),

Епископский каталог Антиохийской Церкви за I-III в. приблизительно таков:

1. Св. Петр (38-46)
2. Еводий (43-71)
3. Игнатий (69-110)
4. Ерон (108-130)
5. Корнилий (129-144)
6. Ерас (143-170)
7. Феофил (169-179)
8. Максимин (178-192)
9. Серапион (191-214)
10. Асклепиад (213-221)
11. Филет (223-230)
12. Зевен (230-238)
13. Вавила (238-250)
14. Фабий (201-256)
15. Деметриан (256-260)
16. Павел (260-269)
17. Домн (269-274)
18. Тимей (274-282)
19. Кирилл (282-302)
20. Тирон (304-314)

21. Виталий (314-319)
22. Филогоний (319-323)
23. Евстафий (324-330)

Иерусалимский епископ. В первые десятилетия 1-го века во всем христианском мире ярко горела звезда Иерусалима. Иерусалимская община была центром христианства. Стоявший во главе иерусалимской христианской общины Иаков Праведный между апостолами занимал первое место. “Петр и Иоанн, хотя от Самого Господа, читаем мы у Климента (Еве. 11,1), предпочтены были (другими учениками), однако, по Вознесении Спасителя, не стали состязаться о славе, но Иерусалимским епископом избрали Иакова Праведного.” То же (первенство Иакова) мы видим и на апостольском Соборе. Но со времени падения Иерусалима (69-70 г.), звезда иерусалимской Церкви померкла. От старого города остались лишь три башенки и часть городской стены возвышавшейся над Сионом... Однако, после катастрофы, несколько иудейских и христианских семейств вернулись в опустошенную местность и среди развалин образовали небольшое поселение (Еве. Ц.И. III, 4, 32, 35; IV, 4). Так на месте древнего Иерусалима возникла немногочисленная христианская община, время от времени дававшая мучеников за веру (Еве. III, 20, 32) и построившая для богослужебных собраний небольшой храм на том месте, где после Вознесения Господня первые христиане совершали Евхаристию. Язычество также водворилось во св. местах; на развалинах древнего Храма, по императорскому повелению, было сооружено святилище Юпитера Капитолийского. Следствием этого явились кровавые восстания иудеев под начальством Баркохбы. Оно было жестоко подавлено в 135 г. Адрианом. Иерусалим вторично был разрушен. Иудеям было запрещено даже приближаться к тому месту, где стоял Иерусалим. Самое имя Иерусалима было запрещено. Он назван был в честь супруги Августа — Элия Капитолина. Вскоре, однако, и здесь образовалась довольно значительная христианская община, но уже христиан из язычников. Древнее предание, после Симеона, преемника и двоюродного брата Иакова Праведного, который умер мученически при Траяне 120-ти лет от роду, до 18-го года правления Адриана, указывает еще 13 иудео-христианских епископов. (Такое количество вызывает большие недоумения). Все эти епископы были обрезанными; а отсюда следует, что община оставалась иудео-христианскою. После восстания Баркохбы уже в языко-христианской общине первым епископом был Марк, которого Евсевий датирует 19-м годом царствования Адриана. Конечно, эта новая языко-христианская община не могла претендовать на то почетное положение, которое принадлежало древней Иерусалимской Церкви во всем христианстве. Этого мало. Даже в пределах Палестины первенство перешло к епископу главного города провинции, именно, к епископу Кесарийскому. Епископы Элийские отступили на 2-ой план. Все же значение иерусалимской общины, как Матери Церкви, было слишком высоко в глазах христиан. Психологически, было все-таки невозможно, чтобы епископ Иерусалима и св. мест κατ' εξοχήν был подчинен кесарийскому митрополиту, как простой суффраган. Следствием этого явилось уравнение на Соборах положения епископа Элии с положением кесарийского иерарха. И вот это именно их равноправное положение на Соборах и было признано Никейским Вселенским Собором в каноне 7-ом; Отцы Никейского Собора этим каноном предоставили иерусалимскому епископу почетный титул митрополита, но в то же время оставили его подчиненным власти кесарийского митрополита на правах обыкновенного суффрагана. Предполагаемый каталог иерусалимских епископов за I-III в.:

1. Св. Иаков Праведный
2. Симеон
3. Иуст I, или Иуда
4. Захарий
5. Товия
6. Вениамин
7. Иоанн
8. Матфий
9. Филипп
10. Сенека
11. Иуст II
12. Левий
13. Ефрем
14. Иосиф
15. Иуда
16. Марк
17. Кассиан
18. Публий
19. Максим
20. Юлиан
21. Гай I
22. Симах
23. Гай II
24. Юлиан
25. Кантон
26. Максим П
27. Антонин
28. Валент
29. Досихиан
30. Наркисс (†212).
31. Александр (212-320)
32. Мазабон (при имп. Галлиене)
33. Именей
34. Завда
35. Ермон (†311).
36. Макарий (†333).

О Соборах II и III в. В тех случаях, когда поднятые отдельными общинами вопросы явно касались всей Церкви, или затруднительные вопросы требовали компетенции высшей, чем суждение одного, хотя бы и очень уважаемого, епископа: тогда первый епископ известной области созывал на Собор всех епископов данной провинции.

Слово σύνοδος впервые употреблено Дионисием Александр. в его третьем послании о крещении к римскому пресвитеру Филимону, где сказано: “подобное мнение (о том, что раскаявшихся еретиков можно принимать в Церковь без нового крещения) существовало .... и на Соборе братии в Иконии, Синнаде, и во многих других странах (ταις συνόδοις των

αδελφων εν Ικονίω και Συννάδαις).” Латинское слово *concilium* впервые встречается у Тертуллиана — De pudicida, c. X.

Первые церковные Соборы появились в последней трети II в. по поводу заблуждения Монтана, а затем относительно времени празднования Пасхи. Изложивши лжеучение Монтана и его приверженцев, Евсевий (Ц. И. V, 16) говорит: “По сему случаю верующие начали часто и во многих местах Азии собираться и исследовать новое учение, объявили его нечестивым.” Следовательно, первые Соборы созывались в Малой Азии по поводу лжеучения Монтана и относительно времени празднования Пасхи (ср. Евс. V,23).

Ряд Соборов III в. открывается Карфагенским Собором африканских епископов под председательством Агриппы, епископа карфагенского. Далее следует два Александрийских Собора 231 г., под председательством Димитрия по поводу получения Оригеном пресвитерского сана от палестинских епископов. От половины III века имеем Соборы Карфагенские под председательством Киприана по поводу падших и перекрещивания раскаявшихся еретиков. Соборы Ш в. заканчиваются тремя Антиохийскими Соборами 264-269 г. по поводу лжеучения Павла Самосатского. На Соборах участвовали кроме епископов клир и миряне, хотя и не с равным правом. Св. Киприан идеалом епископского управления ставит: ничего не делать без согласия пресвитериума и согласия народа (Ep. XIV, c. 4:“a primordio episcopatus mei statuerim, nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere”). Какое значение приписывалось и какая сила придавалась решениям или постановлениям Соборов II и III в.?

В своем сочинении “De jejuniis” c. XП, написанном около 210 г., Тертуллиан говорит: “Происходят в Греции в известных местах Соборы, составленные из всех Церквей (concilia ex universis ecclesiis), на которых сообща обсуждаются важные вопросы и которые служат средством торжественного представительства всего имени христианского.” Значит, Тертуллиан видел в Соборах II в. представительство всего христианства, хотя Соборы II в. не выступали почти за пределы провинций и никогда не достигали размеров Вселенских Соборов. Блаж. Августин назвал Арльский Собор 314 г. “plenarium ecclesiae universae concilium” (ep. XLVII, c. 7 и 19), хотя на нем были лишь западные епископы. Следовательно, всякий Собор рассматривался, как собрание, имеющее значение для всей Церкви, и каждый Собор мог претендовать на решение самых разнообразных вопросов — и догматических, и канонических, и литургических, — в надежде, что его постановления будут восприняты всею Церковью.

Взаимоотношение между отдельными христианскими Церквами в первые три века.

Являясь каждая в отдельности законченным целым, Церкви в общем (orbis christianorum) представляли как бы конфедерацию равноправных величин или **Вселенскую Церковь**, проникнутую духом полного единства. Теоретически это единство выражалось в церковном учении, общих учреждениях и обрядах, как это особенно ясно выступает у свв. Иринея и Киприана. В живой жизни, практически единство церковное давало себя знать в сношениях отдельных Церквей между собою, личных (при помощи случайных или нарочитых посланников, представителей) и письменных. Последние были очень развиты, что доказывается уже богатою номенклатурою подобных посланий, litterae ecclesiasticae: а) εγκύκλιοι, circularis, tractariae, б) γράμματα τετυπωμένα, formatae и другие. Путешествия отдельных лиц из отдельной Церкви в другую, с Востока на Запад, производят прекрасное впечатление гармонического единения всего христианского мира. Евсевий

рассказывает о путешествии Поликарпа, еп. Смирнского, в Рим (Ц.И. V, 24), Егезиппа с Востока на Запад (Ц. И. IV, 22) и Оригена в Рим (Ц. И. VI, 14).

Это был (в середине II в). один из замечательнейших моментов жизни Церкви, когда Поликарп Смирнский, тогда уже почти 100-летний старец, бывший в юные годы учеником ап. Иоанна, отправился в продолжительное путешествие в Рим, приглашенный туда недавно вступившим на римскую кафедру папою Аникитою. После общих молитв и долгих бесед, они совершили вместе Евхаристию, вероятно, на Пасху 154 г. (Th. Zahn (Geschichte des neutest. Kanons 1, 2. S. 453-454. Erlangen 1888) первый авторитет в истории канона, доказывает первое и высказывает предположение относительно второго). Затем, не прошло и года, как Св. Поликарп прочитал свою последнюю молитву на костре в Смирне. Что побудило престарелого азиатского епископа к этому путешествию, ясно не говорится. Мы должны это вывести из того, что рассказывается нам об его деятельности в Риме. Старое и теперь еще распространенное мнение твердит, что различия в праздновании Пасхи между Востоком и Западом были единственною причиною путешествия Поликарпа в Рим, а устранение их путем мирного соглашения было целью путешествия. (Бл. Иероним. О знам. мужах с. XVII). Не отрицая и этой цели путешествия, мы должны указать другую, быть может более важную для посещения Рима Поликарпом. Усиление опасности для Римской Церкви от приверженцев Маркиона и Валентина — вот что, главным образом, побудило великого старца предпринять такое отдаленное путешествие (Ириней, Cont. haer. III, 3-4; у Евс. Ц. И. V, 24, 16). В Церкви главного города не было уже никого, кто бы видел апостолов Христовой Церкви. В их (римских христиан) опасном положении было делом великой важности, что последний еще живой свидетель апостольского времени приходит в Рим и вступает в тесное общение с епископом Римской Церкви, тот самый Поликарп, который, при встрече с Маркионом, назвал его первенцем сатаны... Лет 20 спустя, путешествие в Рим совершил, может быть, первый церковный историограф Егезипп, христианин из иудеев. Дорогою он основательно знакомился с встречавшимися церквами и входил в их внутреннюю жизнь. Евсевий приводит собственную характеристику Егезиппом жизни Коринфской церкви: “Коринфская Церковь удержала правильное учение до Прима, бывшего епископом в Коринфе. Плывя в Рим, я провел не мало дней у Коринфян, беседовал с ними и мы взаимно утешались своим приветствием... В каждом предместье и в каждом городе все шло так, проповедуют закон, пророки и Господь” (Ц. И. IV, 22).

Ориген также посетил “древнейшую” Римскую Церковь на короткое время (Евс. Ц. И. VI, 14). Иероним (о знам. мужах, гл. 61) добавляет, что во время его пребывания в Риме как-то в церкви, в его присутствии, Ипполит говорил проповедь о славе Господа. Кроме того, Ориген путешествовал по древней Греции, по малоазийским церквам и всему Востоку.

К глубокому сожалению, на церковный административный строй, с большим трудом слагавшийся в первые века, да еще во время гонения от языческих императоров, делались покушения не со стороны простых верующих, а самих пастырей Церкви. Им не удалось разрушить творческой работы Церкви, а, причинив много горя и бедствий, самим откололоться от единства с нею. Мы имеем в виду расколы в первом и третьем веках.

Вопрос о падших.

Церковные расколы Фелициссима в Карфагене, Новациана в Риме.

Возникший в Карфагенской Церкви раскол Новата и Фелициссима стоит в тесной связи с жизнью и деятельностью св. Киприана. Он, уже достигший славы выдающегося

ритора в языческом Карфагене, уверовал в истину христианского учения и принял крещение в зрелом возрасте, благодаря пресвитеру Цецилиану. Вступив в христианскую Церковь в 246 г., Киприан роздал свое имущество бедным; вскоре он был сделан пресвитером, а в конце 248-го или в начале 249 г. — епископом. Такое быстрое возвышение народило зависть и неприязнь к Киприану. Против избрания его в епископы, по-видимому, протестовали пять пресвитеров (ep. 43). Во время вскоре начавшегося Декиевского гонения Киприан оставил Карфаген, переселился в безопасное место и руководил оттуда своею паствою чрез письма и посланников. По поводу его укрывания в убежище злонамеренные люди начали распространять недобрые слухи, и это дало новую пищу недовольной им партии. Данное гонение привело многих христиан к падению. Когда штурм гонений стал мало-помалу затихать, то отпавшие снова пожелали вернуться в Церковь, некоторые искренно раскаялись в своем грехе. Многие из них обращались к исповедникам Церкви и вымаливали у них Libelli pacis, как удостоверение восстановленного их христианского состояния и требовали принятия их в христианскую общину и допущения к Евхаристии. Киприан и другие африканские епископы держались сначала древней практики, приравнивающей отпавших (lapsi) от веры к убийцам и прелюбодеям. Однако, под влиянием жизненных обстоятельств, Киприан решил, что по окончании гонений, он со своими епископами и совместно с Римскою Церковью поставят вопрос о падших на Соборе; а пока кающимся подать надежду на принятие их в Церковь после определенного времени покаяния и после исследования их проступков чрез епископа и общину, и только в смертельных случаях (in casu mortis) даже и теперь, до Собора, прощать, принимать в Церковь, однако без уверенности в спасении их (ep. 30 — 55, 4).

Такое обнадеживание не удовлетворило падших; они потребовали принятия их в Церковь на основании libelli pacis, выдаваемых им исповедниками. Действительно, был издавна обычай — на основании ходатайства исповедников сокращать кающимся время покаяния и ослаблять эпитимии. Однако, в Карфагене, во время Декиева гонения, стали злоупотреблять с libelli, чрез что затрагивались епископские полномочия и страдал церковный строй (ep. 15-17). Именно, некоторые пресвитеры, между ними **Новат**, стали возбуждать против Киприана и исповедников и кающихся, что он стеснил тех и других, ибо должен принимать в церковное общение всех, кто имел такие libelli pacis. К этому прибавилось: поставленный этими пресвитерами самовольно диакон **Фелициссим** не хотел подчиниться комиссии, назначенной для ревизии кассы бедных. Они отделились от Церкви и поставили себе анти-епископа Фортуната; их попытка добиться признания его в Риме — оказалась тщетною. Этот раскол в Карфагенской Церкви однако не имел особого значения и существовал недолго. Когда Киприан весною 251-го года вернулся из изгнания, то он на созванном им Соборе отлучил от Церкви схизматиков. **На этом** же Соборе были выработаны правила о кающихся, в согласии с Римскою Церковью... Между тем пресвитер Новат отправился в Рим и вступил в сношение с Новацианом, который стоял во главе совершенно противоположной по направлению партии, именно ригористической.

Папа **Каллист** (217-222 г). был в Риме первый, кто внес изменение в древнюю практику относительно трех “смертных” грехов — отпадения от веры, убийства и прелюбодеяния, после которых нет прощения. Именно, он высказался, что прелюбодеяние, после соответствующего покаяния, не может служить препятствием для возвращения в церковное общение. Против него восстала в Риме одна ригористическая партия, которая ставила папе Каллисту в упрек его излишнюю снисходительность к прелюбодеянию и другим плот-

ским грехам. Однако, этой партии, несмотря на то, что её возглавлял выдающийся человек Ипполит, не удалось создать раскола в Римской Церкви. С взрывом Декиевских гонений, при появлении многих падших, опять пробудилась к жизни ригористическая партия; рядом с нею должна была стать партия умеренно-снисходительная, представлявшая середину.

После мученической кончины еп. **Фабиана** (янв. 250), выбор преемника ему был невозможен, и римская община из священников и диаконов, в течение 14-ти месяцев, управляла Церковью. Причем между пресвитерами выдавался **Новациан**. Он вел переписку с Карфагенскою Церковью без Киприана и с самим возвратившимся епископом Киприаном. По ослаблении гонений, в 251 г. в Риме произвели выбор епископа; выбранным оказался пресвитер **Корнилий** (251-253 г.). Этим выбором осталась недовольна одна ригористическая партия. Корнилий был обвинен в преступных послаблениях падшим, из которых некоторые были епископы, и в особенности пресвитер turificatus Максим (ep. 55, 10). Во главе этой партии стал **Новациан** и был избран анти епископом. Положение Новациана укрепилось чрез то, что на его сторону стали исповедники. Он имел поддержку и извне; например, Фабий, епископ антиохийский, сочувствовал ему. К нему же пришел из Карфагена Новат, хотя сам был во главе противоположной по духу партии (ep. 52, 2). Однако, усилия римской партии склонить на свою сторону Карфаген, епископа Киприана оказались тщетными. Несмотря на упреки, Киприан высказался за Корнилия; их связывала своего рода политика — церковная. Дионисий Александрийский также высказался за Корнилия против Новациана (Евс. Ц.И. VI, 45-46; ср. VII, 8; ep. 47:49). Исповедники оставили Новациана и возвратились к Корнилию (ibid. Евс. Ц. И. VI, 44.46). Когда таким образом партия Новациана была подорвана, то Корнилий, летом 251-го года, созвал в Риме Вселенский Собор из 60-ти епископов: на нем был извержен из Церкви Новациан со своей партией и установлены умеренные правила для падших, в согласии с Карфагенскою Церковью (Ep. 85, 6; Евс. Ц. И. VI, 43-2). Партия Новациана протестовала против послаблений, доказывая, что Церковь оскверняется чрез общение с грешниками, а между тем Церковь должна быть чистою. Поэтому последователи Новациана назывались καθαροί, кафарами, т.е. чистыми (Epist. 41,59). Дальнейшая судьба Новациана неизвестна (По Сократу (Ц. И. ГУ, 28), Новациан смешиваемый у греков с Новатом при Валериане пострадал смертью мученика. Это известие, в виду новацианского направления автора, считается сомнительным). Если последователи Новата, или Карфагенская схизма, исчезли к концу III в., то последователи Новациана держались долго. Они распространились в Константинополе и Малой Азии, особенно во Фригии, где они соединились с остатками монтанистов (См. Сократ (Ц. И. V, 21-22). Император Константин щадил Новациана). В общем Новациане существовали в Церкви до VII-го в.

Споры о перекрещивании. Значение еретического крещения.

Новациане крестили вторично переходивших от Великой Церкви к общению с ними. Они поступали так потому, что сама Великая Церковь держалась такой практики по отношению к еретикам, не считая действительным крещения их обществ. В этом случае следовали Тертуллиану (De baptismo, c. 15): еретики не имеют того же Бога и Христа; поэтому они не имеют и равного крещения. Так думали в Александрии (Клим. Стром. I, 19.96), в Малой Азии (Фирмилиан к Киприану, ep. 75; Евс. Ц. И. VII, 9), в северноафриканской Церкви, где один Собор при Агриппине (200-220 г.) определенно постановил: “должны быть перекрещиваемы те, которые переходят в Церковь от еретиков” (Киприан, ep. 73, 3). В Римской же и других Церквах крещение не возобновлялось, но на переходящих, как и на раскаявшихся, возлагали руку епископы и принимали их в общение

чрез Евхаристию. Папа Стефан (253-257 г). выставил такое основное положение: в случае, если в еретическом обществе крещение совершено во имя Троицы, или во имя Иисуса Христа, то такое крещение признается кафолическою Церковью и лишь дополняется возложением рук епископа (qui in nomine Jesu Christi ubicumque et quomodocumque baptizantur, innovati et sanctificati judicentur ... признаются обновленными и освященными"). Когда о повторяемости крещения для еретиков были сделаны постановления на Африканских Соборах, при Агриппе и после него (230-235), на двух Малоазийских — в Иконии и Синнаде, то против них выступил в конце 254 г. папа Стефан, угрожая разрывом сношений Елену Тарскому, Фирмилиану Кесарийскому и другим анабаптистам. Дионисий Александрийский выступил с заступничеством и препятствовал проведению в исполнение угроз. В Африке 18 нумидийских епископов обратились в 255 г. к Собору Карфагенскому по вопросу о еретическом крещении. 31 епископ под председательством Киприана высказались против еретического крещения. В 256 г. уже 71 епископ на новом Соборе подтвердили постановленное ранее: еретики не имеют благодати Св. Духа; поэтому и другим уделить её не могут; еретическое крещение не действительно. Когда папа Стефан получил известие о постановлении Карфагенских Соборов (255-256 г.), под председательством Киприана, то, под угрозою разрыва церковных сношений, он запретил им повторение крещения, как ересь, а потом и действительно прервал... Только когда вспыхнуло Валериново гонение и когда оба представителя споривших сторон — Киприан и Стефан — сошли со сцены, спор тогда умолк. Сикст II, преемник Стефана, вошел в общение с Африканскими Церквами. Собор Арльский 314 г. свидетельствует, что Африканские епископы продолжали свою практику (пр. 8) propria lege sua utuntur, ut rebaptizent... Решение спора о перекрещивании имело место на 1-ом Вселенском Соборе по поводу донатистов (ср. ник. Пр. 8, о перекрещивании павликиан пр. 19; II-ой Вселенский Собор пр. 7).

Глава 4.
Церковное вероучение в первые три века.

Раскрытие или развитие церковного вероучения происходит под влиянием двух мотивов — положительного и негативного. У всякого человека, хотя и в различной степени — в зависимости от его интеллигентности, образования и направления в духовной жизни — существует желание, стремление познать основания того учения, в котором он был поставлен еще смолоду. И христианство, представляя ответ на вопрос, что есть истина, — содержа γνωσις της σωτηριας (Ср. Лк. 1:77), идет навстречу такому нормальному стремлению, ибо во Христе все сокровища премудрости и разума (Ср. Кол. 2:3). Другой мотив к развитию христианского вероучения — негативный. При усвоении христианского учения, возможны и неправильные понимания его, уклонения от истины, извращения её, заблуждения.

Последние явления, как патологические, натурально возбуждали потребность, вызывали желание защитить истину от искажений, доказать неправильность, превратность в понимании путем правильного и верного выяснения и раскрытия христианского учения.

Сначала скажем о мотивах негативных, как внешних и более очевидных, а потом изложим историю — в первые три века — раскрытия христианского учения, откуда будет

видно, как истина Христова преломлялась в душах наиболее богато одаренных христиан и выражалась в их писаниях, вызванных на свет и многими внешними мотивами.

1. Последователями христианства делались или иудеи, или язычники; некоторые из них, принимая христианское учение, или не умели, или не хотели отрешиться от прежних своих верований и, привнося их с собою в христианскую Церковь, смешивали их с христианскими воззрениями. Получались синкретические верования, т.е. христианское учение, неправильно согласованное или с иудейством, или с язычеством, или смешанное сразу с тем и другим. На первой почве возникли иудео-христианские заблуждения в различных видах — назорейства, евионитства и елкезаитства; в связи с язычеством образовался гностицизм; лжеучение Керинфа представляет собою амальгаму элементов христианских, иудейских и языческих (Что такое представлял из себя докетизм, обличаемый ап. Иоанном, а позже Св. Игнатием Антиохийскими? Было ли это самостоятельное, отдельное заблуждение или только часть гностицизма — сказать трудно; правильнее второе предположение. Ибо хотя гностицизм вполне развился лишь во 2-ой трети II-го века, однако начатки его восходят к апостольскому веку). Кроме теоретических искажений христианского учения, были еще моральные извращения его, которые повели к безнравственным поступкам, как это имело место, например, у николаитов.

Иудео-христианские заблуждения.

“До того времени, т.е. смерти Иакова Праведного (65-66 г.), говорит Егезипп (у Евс. Ц. И. III, 22), Церковь называлась девою чистою, ибо она еще не была растлена суетными учениями.” Значит, начало лжеучения он относит к последней трети I-го в. Так это было и в действительности, ибо еще в апостольских и особенно пастырских посланиях ап. Павла замечаются следы заблуждений отдельных лиц, в чем они и отличаются там. В первой половине II-го века Св. Иустин Мученик (Разговор с Трифоном иудеем, гл. XLVII) отмечает среди иудео-христиан два направления. Одни “по слабости духа” соблюдали постановления Моисеева закона, не обязывая к этому других и уповая на Христа. Другие, наоборот, не ограничиваясь тем, что сами хранили закон, всячески принуждали и уверовавших во Христа язычников жить по закону Моисееву. Впервые иудействующая партия отмечена еретической, и в этом смысле названа — евионистической, Св. Иринеем Лионским (Против ересей. I, 26; III, 21), т.е. во второй половине II-го века.

Ориген, подобно Иустину, различал два направления: одни признавали Рождение Христа от Девы; другие утверждали, что Он рожден подобно остальным людям (против Цельса V, 61). **Евсевий** (Ц. И. III, 27) следует Оригену. Несравненно более подробные сведения об иудео-христианах мы находим у Епифания (ерес. XXIX, 7; X, 1). Он указывает три степени в их заблуждении: умеренное **назорейское**, резко уклонявшееся от христианства **евионитское** и синкретическое — смешение иудейских и языческих элементов с христианскими — **гностико-елкезаитское**. Происхождение этих еретических партий он относит ко времени проникновения иудео-христиан в восточно-иорданскую страну, в Пеллу, около Килисирии (ерес. XXIX, 7). Даже ересь елкезаитов появилась, по нему, еще во времени Траяна (ерес. XIX, 1). Ср. Hippolytus, Refutatio, IX, 13). Эти ереси существовали до V в. (Епиф. ерес. XIX, 2). Учение елкезаитов, как уже отмечено, представляло собой странную смесь иудейских и христианских понятий с языческими, натуралистическими элементами. Епифаний о них сказал: “Не будучи ни христианами, ни иудеями, ни эллинами (они не были и самостоятельны), не удалось им выработать и нечто среднее.”

Керинф получил образование в Александрии и действовал в конце I-го в. в Малой Азии, где он и родился. Керинф учил, что мир сотворен не первым богом, но некою евангельской силой. Иисус, по нему, рожден не от Девы, а был Сыном Иосифа и Марии, но

отличался справедливостью, благоразумием и мудростью. При крещении сошел на Него от Превысшего Начала Христос, в виде голубя, и тогда он начал проповедовать неведомого Отца и совершал чудеса; при страданиях Христос отлетел от Иисуса, страдал один Иисус; Христос же, будучи духом, был свободен от страданий. По Епифанию, Керинф отчасти (από μερους) придерживался иудейства. Принимая это во внимание, некоторые ученые (Гильгенфельд, Липсий) видят в Керинфе первого из лжеучителей, у кого иудаизм переходил в гносис.

Николаиты. В начале Апокалипсиса, в посланиях к Малоазийским Церквам, обличаются еретики, названные два раза по имени Николаитами (2:6-15). Заблуждение их состояло в дурной теории (διδαχη, 2:14, 24) и в таких же делах (εργα 2:6, 22). Нравственная невоздержанность и участие в языческих жертвенных обедах не только обсуждались снисходительно, но прямо рекомендовались, и пророчицею Фиатирскою обосновывались на том, что, благодаря этому, можно познать "*глубины сатанинские"* (2:24), естественно, не затем, чтобы погибнуть в них, но чтобы познать и доказать все бессилие злого духовного мира и достигнуть свободы от зла (с. II). Это как раз точное моральное учение гностиков — либертинистов. Поэтому нам думается, как николаитство, так и **докетизм**, — учение о призрачности материи, облегающей дух, в частности, о призрачности тела Иисуса Христа, — суть предварительные элементы, даже целые части гностицизма, который все собрал и обобщил, пышно развившись к половине II-го века.

Гностицизм.

Гностицизм есть соединение, смешение языческих верований и идей с христианским учением. Он представляет собою смелую попытку дополнить христианство ценностями языческой культуры — восточными религиозными верованиями и греческой философией. Вследствие этого, все христианское в гностицизме извращалось, и спасительная сущность христианства оставалась для него сокрытою. Св. Ириней (I, 8, 1) такими яркими красками изображает это противоестественное смешение гностиками языческих и христианских понятий "…как если бы кто, взяв царское изображение, прекрасно сделанное умным художником из драгоценных камней, уничтожил бы представленный вид человека, представил бы и привел бы в другой вид эти камни и сделал бы из них образ пса или лисицы, и об этом негодном произведении отзывался бы потом и говорил: "Вот то самое прекрасное царское изображение, которое произвел умный художник."

Представителей гностицизма делят на восточных, или сирийских, и западных — александрийских. К первым относятся — офиты, Сатурнил, Василид, Кердоп и Маркион, ко вторым принадлежат — Карпократ и Валентин. В восточном гностицизме более заметно влияние персидского живого дуализма; а в западном или александрийском явно проглядывает платонизм и отчасти — неопифагорейство. Но системы восточных и западных гностиков имеют гораздо более сходства, чем религия. Общими признаками их являются — дуализм, демиургизм, докетизм и трихотомия. Основным признаком служит дуализм, а остальные производные. **Демиург** нужен как существо, избавляющее благого Бога от непосредственного соприкосновения со злою или "несущею" материей при создании космоса. **Докетизм**, или учение о призрачности тела и телесной жизни, в особенности Иисуса Христа, — является прямым следствием воззрения на материю, как на зло. Пневматическому существу, каким был Христос, нельзя было стать в непосредственную близость к злой материи; если, по-видимому, это было так, то это лишь так **казалось** (δοκησις, φαντασμα), а не было так в действительности. **Трихотомия** также вполне соответствовала

указанному учению о происхождении космоса. Демиург, как создание, хотя и низшее, благого Бога, образует смешанный из Духа и материи посредствующий мир; отсюда получается трехчастность всего универса — благой Бог, смешанный мир и материя. Такому состоянию мира соответствует тройное деление среди людей — на пневматиков, психиков и гиликов (υλη). Теоретические воззрения гностиков вращались около четырех главных предметов: Бог, материя, демиург и Христос. Практические или этические воззрения имеют своим предметом человека, его происхождение и судьбу. Можно представить гностическое учение в следующей схеме:

Во главе всего гностики поставляют высочайшее существо, называемое различными именами, которыми хотелось выразить его абсолютность — особую возвышенность, всемогущество, несравнимость, неопределенность и самозаключенность. Но перед глазами гностика лежал неустроенный, несчастный мир. Нужно было выяснить происхождение его. Этот мир, для гностика, казалось, никак нельзя признать созданием высшего Бога, ибо тогда в нем пришлось бы искать и источник мирового зла, неустройство. Нет, субстратом для мира может служить только **материя**, которую восточные, сирийские, гностики представляли в виде самостоятельного, живого, злого существа, а западные давали лишь как бы призрачное существование. Однако, злая или инертная материя не могла сама собою произвести этот мир, где есть несомненно частицы высшего Божества. Выяснить происхождение такого мира, была самая трудная проблема гностицизма. При решении её пришлось выдумывать **теогонию**, создавать бесконечный мир эонов, пришлось прибегнуть к искусственному воззрению об ослаблении Божественного начала среди тех эонов или существ, которые наиболее удалены — в порядке создания — от первого начала, и, наконец, к решительно неверному утверждению о возникновении у последнего эона нечистого, ненатурального желания погрузиться в материю. Такое погружение частицы высшего Божества в материю не могло пройти бесследно для последней. Первым плодом соединения эона с материей является **демиург**. Он-то и создает такой смешанный из духовных начал с материей мир. Но существо, отпавшее от высшей жизни и погрузившееся в материю, начинает тяготиться своим положением, раскаиваться в своем нечистом желании, низведшем его в материю, и желает вознестись и соединиться с высшею Божественною жизнью. Но оно уже не одно, дало искру жизни многим людям, которые также жаждут соединиться с первым божеством. Однако, отпавший эон и человеческие души не могут своими силами подняться к божеству. Они нуждаются в **спасении** со стороны сильнейших, или могущественного существа. С другой стороны, и с точки зрения высшего божественного существа, нельзя примириться с таким порядком вещей, при котором частица высшей жизни заключена в материю и в ней страдает. И с этой стороны является нужда в спасении отпавшего эона. Для спасения, т.е. освобождения духовной искры из уз темной материи и души из лабиринта зла, снисходит на землю один из высших эонов — Христос, называемый также Спасителем, Иисусом. Это прекрасно и картинно выражено в одном офитском гимне. Христос принимает эсферическое, кажущееся тело, или, по другому представлению, соединяется с человеком Иисусом, или иудейским Мессией, при крещении и оставляет его снова при его страданиях. Рождение Христа, детство и Его земную жизнь гностики считали недействительными, кажущимися явлениями. За это в особенности сильно порицал Тертуллиан Маркиона. Главною задачею Христа было сообщить гносис, открыть “все тайны” (μυστηρια) и “сокровенныя святого пути” (τα κεκρυμενα της αγιας οδου) Небольшому Кругу посвященных, благодаря чему они могли бы с ясным сознанием стремиться к Божественной жизни, в высший мир, в плирому. Чрез это происшедшее в мире

эонов расстройство жизни устраняется, и все приходит в первоначальную гармонию. Материя истребляется огнем, находящимся внутри её. Этические воззрения гностиков обусловливались теологическим или догматическим учением о происхождении человека и его последней цели. На человека гностики смотрели как на микрокосм, состоящий из души и тела, в нем отражались три принципа универса — Бог, демиург и материя, но в различной степени. Вследствие этого они делили людей на три класса: **пневматиков**, в которых имел перевес Божественный дух из идеального мира, — **психиков**, у которых имело место смешение духовного начала жизни с материей, — и **соматиков** или гиликов, в которых господствовало материальное начало. Среди исповедников человеческих религий пневматики встречаются только среди христиан, хотя далеко не все христиане пневматики, большинство их психики. Этические требования или практические правила относительно поведения людей у гностиков могли быть обращены только к психикам. Ибо лишь им возможно было выйти из неопределенного положения и приблизиться к плироме; тогда как пневматики по самой своей природе были назначены ко спасению, соматики обрекались на верную смерть. Центральною проблемою гностической этики является вопрос об отношении к материи, плоти и её влечениям. Вопрос этот решается противоположно: одними в аскетическом смысле, другими — в смысле либертинизма. Оба решения исходили из дуалистического воззрения на мир и на материю тела, как источник зла или греха. Такие серьезные гностики, как Сатурнил и Маркион, презирая тело, запрещали всякие для него наслаждения и удовольствия, в особенности в пище, отрицали брачную жизнь, чтобы избежать смешения с греховной материей. Другие, как николаиты, большинство офитов, карпократиане, — говорили о чувстве горделивого превосходства духа над материей — что чувственность должна быть побеждена чрез удовлетворение её чувственными наслаждениями; нет ничего такого, что бы могло связать дух или победить его. Отсюда полный антиномизм. Иногда одна крайность переходила в другую. Так, например, свое основное требование, что нужно изнурять плоть (δει καταχρησθαι τη σαρκι) николаиты сначала думали исполнить путем строгого аскетизма, а потом сочли за лучшее достигать той же самой цели при помощи крайнего **либертинизма**.

Иудео - и языко-христианские **искажения** Христова учения не были в собственном смысле христианскими ересями. Они возникли на периферии христианства, так сказать, в пограничных его областях, соприкасающихся с иудейством и язычеством, и вышли из неправильно понятых взаимоотношений новой христианской религии к иудейской религии и языческой религии и культуре. Первою ересью возникшею внутри христианства, на его почве был монтанизм.

Монтанизм.

На границах Мизии и Фригии выступил в половине II-го века некто Монтан с “новым пророчеством” (Евс. V, 16). Основываясь на Евангелии Иоанна, где Иисусом Христом было обещано апостолам ниспослание в будущем Св. Духа (Параклета) монтанисты и утверждали, что пришествие обещанного Духа уже стало фактом, и вот они — монтанисты, точнее их фригийские пророки — суть апостолы открывшегося Параклета. Как Христос возвышался над Моисеем и Пророками, так и Параклет чрез **Максимиллу** и **Прискиллу** — женщин-пророчиц, сопровождавших Монтана, — над Христом и Апостолами. Последнее откровение есть поэтому высшее (Епифан. ер. XLVIII, 8; у Евс. V, 19, 2; Тертуллиан. Virg. vel. I; monog. 14). Значит, Параклет также имел своих апостолов, как и Иисус Христос. Один из монтанистических пророков — Фемизон — стремился придать своим писаниям

такое же значение, какое имели послания Ап. Павла (Евс. V, 16-17). Он еще при жизни Максимиллы (умершей в 179 г.) играл выдающуюся роль среди фригийских монтанистов. Он писал “кафолические послания” всей Церкви и, стараясь подражать во всем ап. Павлу, энергично настаивавшему на устранении Моисеева закона Христовым учением, требовал всеобщего признания нового пророчества. Фригийские пророки выдавали себя за бессознательные органы чрез них говорящего божества. В сохранившихся пророчествах Монтана Сам Бог говорил: “Человек спит, а я бодрствую” ... “Ни Ангел, ни посланник, но я — Господь Бог пришел” ... “Я есмь Отец, Сын и Параклет” (Епиф. ерес. XLVIII, 4, 11). Их верующие почитатели придавали величайшую важность непосредственности этого откровения, исключающей всякую человеческую самостоятельность пророков. Все эти откровения старательно записывались. У монтанистов было много всяких книг: и оды Монтана, и псалмы, и пророчества Максимиллы. Понятно, если римские католики в начале III-го века упрекали их в том, что они бесконечно умножают писания и требуют читать их при богослужении (Ипполит. VIII, 19; ср. у Евс. VI, 20, 3). К Ветхому и Новому Завету монтанисты хотели присоединить новейший, как последнее и совершеннейшее откровение Бога. — **Откровение Бога в Монтане и его спутниках достигло новой последней ступени своего проявления и действия для того, чтобы, ввиду близко предстоящего конца мира, подготовить общину чрез новые откровения и новые требования к делу совершенства и совершения всего**. В теологии, догматике “новое пророчество” ничем не отличалось от церковного. Вся новизна монтанизма заключалась в морально-аскетических, ригористических требованиях и призыве к последнему покаянию. “Он учил расторгать браки и издавал законы о постах” (Евс. V, 18). Аскетическая жизнь требовалась, ввиду приближавшегося скоро второго пришествия Иисуса Христа и открытия горнего Иерусалима. Монтан указывал и место, где оно последует. “Петузу и Тимион, небольшие города во Фригии, он называл Иерусалимом, с намерением собрать туда людей из всех стран” (Евс. V, 18). По-видимому, монтанизм был вызван к жизни некоторым “обмирщением” христианства в послеапостольское время. Припомним современное ему сочинение “Пастырь” Ермы с его обличениями. Он учил о скоро наступающем конце мира, в доказательство чего указывал на излияние последнего божественного откровения через Параклета. В таком случае монтанизм, с одной стороны, есть ересь, как учение о новых откровениях, как источниках нашего верования и жизни, — с другой, как раскол, в качестве новых ригористических требований, неизвестных Церкви.

Алоги. Как бы в противовес монтанистам в Малой Азии возникла ересь Алогов (Епиф. Ерес. LI, 3, 23), т.е. “бессловесных” или “неразумных,” — имя, как думает проф. Болотов (II, 305), дано полемистами в ироническом смысле. Между тем, Епифаний выдает его, как собственное их изобретение. Они отвергали принадлежность 4-го Евангелия и Апокалипсиса ап. Иоанну Богослову и приписывали их авторству Керинфа. Это, по-видимому, делалось, чтобы лишить монтанизм его опоры на 4-ом Евангелии о грядущем Параклете, как писании и проповеди апостола. Вместе с тем, алоги отвергали и самое учение “о Слове, проповеданном от Иоанна,” как будто бы неизвестное Апостолам.

Предвечного бытия Сына Божия алоги также не признавали, находя, что в Евангелии сказано только, что на Иордане на Христа сошел Дух Святой и в это мгновение Иисус провозглашен “Сыном возлюбленным.” Всем другим Евангелиям они предпочитали Евангелие Марка и обнаруживали большой интерес к человеческой природе Иисуса Христа. Считать алогов последователями римского пресвитера Кайя, который отвергал подлинность Апокалипсиса (но не Евангелия), писал против Ипполита — нет оснований.

Монархианство.

В связи с алогами Ипполит и Епифаний ставят происхождение монархианства. Наименование “Монархиане,” по Тертуллиану (против Праксея, гл. III), вполне соответствовало основному принципу еретиков, которые говорили о себе “monarchiam tenemus.” Гарнак находит это выражение ироническим в устах Тертуллиана. Что касается обычного наименования “антитринитариев,” то это имя — странное по филологическому составу: αντι — греческое, trinitas — лат. — не пользуется вниманием среди историков-догматистов. Эта ересь явилась к концу II-го века и распадалась на два направления: а) динамистов, или адопциан, и б) модалистов.

1. **Динамисты-адопциане**. В конце епископства Елевферия (174-189 г.) или в начале папства Виктора (189-199 г). пришел из Византии в Рим кожевник Феодот, по Ипполиту и Епифанию, αποσμασμα των αλογων (обломок от алогов), который по Евсевию (V, 28) “был вождем и отцом богохульного отступничества и начал прежде всех утверждать, что Христос был простой человек” (ψιλος ανθρωπος). По Ипполиту и Епифанию, он, во время краткого гонения в его родном городе, отрекся от Христа, и в оправдание себя он говорил: “Я не от Бога отрекся, но от человека... я отрекся от человека Христа.” Епифаний представляет Феодота человеком очень ученым, называя его “εν παιδεια ελληνικη ακρος, πολυμαθυς τοθ λογου.” А Евсевий Кес. (V, 28) считает всех вообще Феодотиан за людей, излишне образованных в геометрии, философии, но не близких вере и готовых исправлять Свящ. Писание. По Ипполиту (Philos. VII, 5; X, 23), учение Феодота о Боге, о происхождении мира “отчасти” (εκ μερους) было согласно с церковным, а о Христе ложно. Иисус, по нему, родился от Девы по воле Отца (Ср. Епиф. LIV, 1 “εκ σπερματος ανδρος”), жил подобно всем людям, но отличался благочестием; при крещении сошел на Него в виде голубя Христос свыше. По Евсевию (V, 28), Феодотиане утверждали, что это есть учение апостольское, которое держалось в Церкви до епископа Виктора, 13-го от апостола, и было искажено при папе Зефирине. Папа Виктор отлучил от Церкви Феодота.

Последователями Феодота-кожевника были — **Феодот-банкир** (По Ипполиту, Феодот младший, на основании экзегезиса, пришел к выводу, что Христос стоит ниже Мелхиседека, ибо он только иерей по чину мелхиседекову. Отсюда явилась секта с особым культом “мелхиседекиан.”) и Асклепиодот. Они имели в Риме последователей, образовали свою общину, там и поставили епископом Наталиса. Он впоследствии раскаялся и был принят в Церковь папою Зефирином (Евс. V, 28). Последнюю фазу римское адопцианство пережило в Артемоне. Он выступил лет 20-30 спустя после Феодота, по-видимому, он перенес свою деятельность на Восток, где его считали “отцом” ереси Павла Самосатского (Евс. VII, 31). На Востоке монархианство в динамической форме, по-видимому, было признаваемо епископом **Бериллом**, которого обличал и привел к раскаянию Ориген (Евс. VI, 33). Главным представителем динамистической монархианской ереси был на Востоке **Павел, епископ Самосатский** (Самосат в Сирии, на зап. берегу Евфрата), а с 260 г. **Антиохийский**. Антиохия принадлежала тогда Пальмире и управлялась царицей Зиновией. Павел занимал у нее высокий государственный пост. По Евсевию (VI, 30), он низко и неуважительно думал о Христе, представляя Его обыкновенным по естеству человеком. В 264 г. в Антиохии был созван Собор (кем — неизвестно, вероятно, Фирмиллианом Кесарийскими). На нем присутствовали: Фирмиллиан Кесарийский, Елен Тирский и др. Но Павел искусно скрыл свои еретические мысли и не был изобличен. Не имел успеха и второй Собор против Павла. Лишь третьему Собору, созванному, вероятно, в 268 г., удалось установить ересь Павла, благодаря антио-

хийскому софисту Мальхиону, кроме собственной диалектики призывавшему на помощь тахиграфов (Ц. И. XXIX). Павел был низложен; в преемники ему был избран Долен, которому удалось занять кафедру только в 272 г., благодаря победе имп. Аврелиана над Пальмирою, и при условии, чтобы Долен находился в сношении с епископами римским и италийскими вообще.

Монархиане-модалисты. На Западе они были известны под именем “патрипассиан,” а на Востоке — “савеллиан.” Наши сведения о монархианах-модалистах скудны. Один из главных полемистов против них, Тертуллиан, не знал имени Ноэта, Эпигона, Клеомена и Каллиста; напротив того, Ипполит совсем не упоминает о Праксее, против которого ведет жаркую полемику Тертуллиан.

Праксей. По Тертуллиану, Праксей первый принес из Азии модалистическую ересь. В противоположность Феодоту старшему, как отступнику от Христа, Праксей был исповедником за Христа. По-видимому, Праксей раскрыл глаза папе Елевферию на монтанистов, который уже готов был их признать. Этим поступком он вызвал против себя гнев Тертуллиана, сочувствовавшего монтанистам и потом ставшего монтанистом. Тертуллиан замечает: Праксей сделал в Риме два диавольских дела — изгнал пророчество и ввел ересь, удалил Параклета и распял Отца. По-видимому, проповедь Праксея не была популярна в Риме, хотя он здесь встретил поддержку у папы Виктора. Из Рима, как это можно заключить из слов Тертуллиана, Праксей отправился в Карфаген, где он встретил сильный отпор со стороны Тертуллиана.

Ноэт первый привлек к себе внимание широкой публики. Он начал проповедь свою в Смирне; осужденный здесь, он поспешил в Рим, куда попал в самом конце II в. и действовал при папе Зефирине. Он имел успех в Риме, основал здесь школу, главой которой был сначала **Клеомен**, а потом Савеллий.

Изложить учение модалистов с желательною ясностью — невозможно. Наиболее простая форма модализма содержится у Ипполита, в его трактате против Ноэта. Здесь модалисты учат, что Христос есть Сам Отец, что Сам Отец родился, Сам страдал, Сам умер. И далее, если Христос есть Бог, то Он, конечно, Отец, или Он не был бы Богом. Ноэт явно **учил о тождестве Отца** И Сына; его выражение “… τον πατερα γεγενησθαι και πεπονθεναι.” Не один монотеистический интерес руководил медалистами, но и желание защитить полноту Божества Иисуса Христа против гностиков. Учение Савеллия стоит особо.

Савеллий, быть может, по рождению ливиец (из Пентаполя), кажется, был после его отлучения от Церкви папой Каллистом главою небольшой общины в Риме. Нет известий, чтобы он покинул Рим; однако, это неизбежно предположить, иначе, т.е. без пропаганды Савеллия на Востоке, нельзя объяснить особую популярность Савеллия там. Около 360 г. в Пентаполе монархианское учение было принято многими христианскими общинами, и имя Савеллия было поставлено во главе. Об этом свидетельствует Дионисий Александрийский (у Евс. VII, 6). По Епифанию, учение Савеллия было родственно лжеучению Ноэта. Основное положение Савеллия гласит: “Один и тот же есть Отец, и Сын, и Св. Дух, так что эти три наименования одной ипостаси, или как тело, душа и дух в человеке.” Единство Отца и Сына Савеллий запечатлел в известном выражении: “Υιοπατωρ” (Сыно-Отец). Бог, мыслимый вне отношения к миру, сам в себе — Μανας, Бог молчащий. Но Бог, открывающийся миру, есть уже Бог говорящий. Бог полагает себя как Λογος, Ratio. Λογος открывается в τρια προσωπα: как Πατηρ, как Υιος, как Πνευμα. При этом для Савеллия προσωπον не есть υποστασις, а скорее только ονομα, υποστασις же ουσια. Бог εν τη ουσια, εν τη υποστασει, εν τω υποκειμενω. Согласно Афанасию и Епифанию, Савеллий учил, что Бог

не одновременно есть Отец и Сын; наоборот, Он действует в трех последовательных энергиях: прежде всего в προσωπ'е Отца, как Творца и Законодателя, затем в προσωπ'е Сына, как Спасителя, — эта деятельность начинается воплощением и кончается вознесением, — наконец, до сего дня, в προσωπ'е Духа, как животворящего и раздающего дары. О времени смерти Савеллия ничего неизвестно.

Римские епископы Елевферий, Виктор, Зефирин и Каллист, во время управления которых римскою кафедрою (174-223) появились в Риме талантливые и ученые представители монархианства, менее всего были подготовлены разобраться в их богословских лжемудрствованиях; они осторожно соглашались и с теми, и с другими, особенную же симпатию чувствовали к модализму. Однако, им не изменил здравый смысл, и они не вдались решительно ни в ту, ни в другую крайность. Во время столкновения в начале III в. при папе Зефирине Ипполита с модалистами, особенно с Савеллием, они старались примирить их. По Ипполиту, папа Зефирин, человек “простой, не ученый, даже безграмотный, руководясь советами хотя также малообразованного, но умного Каллиста, однажды, в присутствии всей Церкви, заявил: “Я признаю одного только Бога, Иисуса Христа, и кроме Него не знаю никакого другого, родившегося и пострадавшего.” Каллист счел нужным поправить эту чистую модалистическую формулу своего епископа и тотчас же добавил: “Но пострадал и умер не Отец, а Сын” (см. у Ипполита Philosoph. IX, 11).

Ко времени управления Каллиста отношения между спорившими пресвитерами — Ипполитом и Савеллием — еще более обострились. Каллист сначала пытался привести их к компромиссу и выдвинул следующие, как ему казалось, примирительные положения: “Слово Сам есть Сын, Сам и Отец; это различные имена но единый, нераздельный дух; не иное Отец и иное Сын, но одно и то же (ουκ άλλο εινε Πατερα, άλλο δε Υιον, εν δε και αυτό υπαρχειν)… и Дух, воплотившийся в Деве, не иное подле Отца... Отца, спострадавшего Сыну. “Бог есть Дух,” — говорит Писание, — (Дух) не иной подле Слова и Слово не иное подле Бога. Это единое лице (προσωπον), различное по наименованиям, но не по существу. Это Слово есть единый Бог, воплотившийся и вочеловечившийся” (Philos. X, 21). Эта формулировка тринитарного вопроса не удовлетворила ни Ипполита, ни Савеллия. Тогда Каллист отлучил от Церкви Савеллия; а Ипполит сам отделился, встав в оппозицию папе Каллисту, как αντι-папе; он имел свою небольшую общину.

Манихейство.

В конце III-го века на Востоке появилось манихейство, ересь состоявшая из смешения элементов христианского учения с Зороастровой религией. Эта ересь оказалась чрезвычайно живучею: она под различными наименованиями (богомильства, катаренства, албигойства) просуществовала до конца средних веков.

В первой половине III-го века персидская религия Зороастра пережила реформацию в связи с государственным переворотом. В 227 г. стала у власти, сменивши династию Арзакидов, новая династия **Сассанидов**, заботившаяся о национальном подъеме всей жизни. Оказалось, что и религия народная утратила лучшие духовные свои стороны, унаследованные от Зороастра, превратившись в грубый дуализм с внешним обрядовым богослужением. Была признана необходимость исправления религии; неудивительно, если при этом обнаружил свое влияние гностицизм вообще и в частности сирийский гностицизм, основатель которого Вардесан умер лишь в 222 г.

Занятые со времени династии Сассанидов делами восстановления религии в прежнем блеске, персидские маги решили признавать единый принцип Церуане — Акерене

(*Zeruane Akerene*), а грубый дуализм и его представителей **магусеев** (*Magusäer al thanaviah*) устранить, изгнать. Нет ничего удивительного в том, что при этом могли найтись люди, которые иначе понимали реставрацию или реформацию религии, убежденные, что предлагаемый ими опыт есть единственно правильный и истинный. В Персии в это время таким человеком оказался **Манес**.

Западные (Гл. источник для них — Acta disputationis Archelai episc. Mesopot. et Manetis haer. (с. 276)), греческие и восточные (Источники восточных собраны у Herbelot, Biblioth. orient. Paris 1697. См. Евсев. Ц. И. VII, 3; Сократ 1, 22; Иероним. De viris ill. 72) писатели противоречат в описании его жизни. Западные называют его Кубриком (Cubricus) и делают его вольноотпущенным рабом. Напротив того, по восточным персидским рассказам Манес (Mani, Manes, Manichaus) есть отпрыск, отрасль важнейшего рода магов и славился, как ученый и художник. По матери он происходил будто бы из царской династии Арзакидов и родился в 215-216 г. в Вавилонии. По тем же источникам, в 240 г., в главном персидском городе Манес объявил себя посланником истинного Бога для праведного учения, хотя пред этим будто бы был христианином, даже пресвитером, исключенным из христианской общины за вольномыслие. Враждебно встреченный царем Сапором I (Шахпуром I) (Schahpur, 241-272 г.), он оставил Персию и долгие годы скитался в Туркестане, Китае, Индии, повсюду основывая общины. По смерти царя Сапора I (Шахпура I), он в том же году (272г.) вернулся в Персию. Царь Гормизда принял его благосклонно и предоставил ему для безопасности от жрецов один замок. Чрез два года место умершего Гормизды занял Барам I (Бахрам I) (Bahram I, Vararanes), враждебно настроенный к Манесу. Под предлогом диспута с магами, Барам I (Бахрам I) вызвал его из замка; на устроенном действительно диспуте Манес был признан действительно побежденным и был распят в 276-277 гг. Относительно такого трагичного конца жизни Манеса согласны все историки.

Манесу приписывают следующие сочинения: а) *Schâpurakan*, или книга тайн, книга великанов, книга наставлений для слушателей, б) книга главных частей, κεφαλαιον, в) воскрешение, живое Евангелие, πραγματεια, г) сокровище жизни (Фрагменты у Епифания. Haer. LXVI, 2, 13; August. De natura boni, c. 44; De actis c. Felice Manich. 1:14; Evod. De Fide n. 5).

Чрезвычайно характерным для учения Манеса, как и для гностицизма, является открытый дуализм; их главная проблема — происхождение духовно-чувственной природы из двух принципов, а практическая цель — освобождение от материи духовного начала. Источниками учения Манеса были персидские, вавилонские, иудейские и гностические представления. До сих пор является недостаточно выясненным вопросом, насколько манихейство воспользовалось христианством. К Иисусу манихейство выступает враждебным, считая Его диавольской природы; но с другой стороны, оно заимствует у христианства его учреждения и культовые действия — деление последователей на слушателей и совершенных, употребление крещения и причастия. Притягательная сила манихейства заключается в смешении элементов всех великих восточных религий в такой форме, какая наиболее отвечала настроению восточных.

Учение манихеев таково: от вечности существуют две равных субстанции или бога со своими отдельными Царствами: Свет и Мрак, Ормузд и Ариман, с многочисленными эонами. Бог света — благ и свят, все наполняет светом, как благодетельное солнце; в то время, как бог мрака — материальной природы и зол — это сатана со своими демонами. В его царство входят пять стихий — кромешная тьма, густая грязь (ил, тина), бурный ветер, разрушительный огонь и удушливый дым. В этом царстве господствует взаимная вражда и постоянная война. При этой борьбе они увидели высший свет, который их притягивал,

они заключили союз между собою и решили напасть на царство света. Для защиты от такого нападения благой бог изводит из своего царства “матерь жизни,” высшую мировую душу, из которой образовался Первочеловек. Снабженный пятью чистыми элементами (светом, огнем, ветром, водою, землею), первый человек вступил в борьбу с мраком, но последнему удалось оторвать от него частицу света, которая смешалась с материей и сделалась мирообразующим принципом. Вследствие этого произошло смешение обоих царств. В помощь к первому человеку пришел “живой Дух,” (Ζων πνευμα, spiritus vivens) который образовал видимый мир. В нем разлита световая материя, как душа, называемая также Сыном Божиим. Дальнейшее развитие имеет своею задачею освободить, выделить из материи попавший в неё свет и перенести постепенно освобождаемые части на солнце и луну. Если вся световая материя олицетворяется в Сыне Божием, то при указанном процессе он раздваивается: он, заключенный в материю, есть Иисус Страждущий, Jesus patibilis; а поскольку части света освобождаются и переносятся на солнце, он есть Иисус не страждующий, Jesus impatibilis. Иисусу в Его работе помогает Св. Дух, живущий в эфире. Тогда как демоны, злые духи, всячески препятствуют процессу освобождения... Человек — образ смешанного мира; в нем две души — световая и злая душа. Царь мрака собрал большую часть находившегося у него света и заключил его в Адаме. Затем он создал ему из **ила** Еву в намерении пленить Адама чрез страсть, раздробить обитающую в нем световую натуру и сделать чрез такое ослабление невозможным освобождение. Цель, по-видимому, достигалась: свет мировой души индивидуализировался в потомстве и заключался в многочисленные темницы (тела), таким образом сила его к возвышению слабела. Уже первое супружество (оплодотворение) было первым грехом. Но люди все-таки не погибли. Преступление заповеди — есть от указанного дерева, исходило от благого Бога. Человек грешит, но, собственно, не он, а господствующее над ним его тело — это тюрьма со злою душою. Его греховность есть результат слабости, и поэтому ему достаточно покаяния, чтобы получить прощение. Чрез саму себя не может освободиться плененная световая душа. Царствующий на солнце Христос, это светлая душа, не осквернённая материей, Jesus impatibilis, сходит к людям, введенным в заблуждение чрез язычество и иудейство. Он воспринял только видимое тело, страдания переносил также только кажущиеся. Он учил, как люди должны постепенно освобождаться от материи и как они возвратятся в свое Небесное Отечество. Но уже Его апостолы (презрительно называемые “галилеянами”) не поняли надлежащим образом Его учение. Впоследствии христиане извратили его еще больше. Предвидя это, Христос, Сын вечного света, Сын человеческий, обещал послать Утешителя, который явился теперь в Манесе для восстановления Его извращенной религии. Совершенные, свободные от материальных уз, переходят прежде всего на солнце и луну, затем в совершенный эфир и чистейшее царство света. Остальные должны странствовать из одного тела в другое, в растения, в животных. По окончании очистительного процесса, видимое творение будет уничтожено чрез огонь.

Манихеи совершенно отвергали **Ветхий Завет**, а Новый считали отчасти не подлинным, а отчасти интерполированным; они видели в нем плевелы, посеянные от злого архонта, аккомодацию иудейству. Там и сям они ссылались на ап. Павла и канонические Евангелия, а больше на апокрифические. Они признавали три Божественных Лица — Отца, Сына и Св. Духа; но это только внешнее сходство с христианством, ибо у них Сын и Дух — эманации Отца, или, по более позднему представлению, разные наименования.

Моральное учение манихеев находилось в полной гармонии с их теоретическим воззрением. Главная задача человека — освобождение от уз материи, чтобы доставить свет-

лой душе перевес перед злою душою. Очистительными средствами должны служить “печать уст, рук и лона” (Signaculum oris, manus, sinus). Печатью уст воспрещалось всякое хуление, особенно Параклета, вкушение мясной пищи и возбуждающих напитков; совершенные должны удовлетворяться садовыми и полевыми плодами. Печать рук полагает обязанность щадить жизнь животных и растений, отказываться от материальных благ и предпочитать созерцательную жизнь в телесном покое. Печать лона внушает девство, воздержание от брака и, во всяком случае, от произведения и рождения детей. Все эти правила о воздержании обязательны только для совершенных (perfecti, electi), а катекумены, или слушатели, свободны от них... Внешний, экзотерический культ манихеев был очень прост — без алтарей и обрядов; в каждое воскресение постились; день смерти Манеса также был днем поста. Внутреннее, экзотерическое богослужение держалось в тайне; оно сопровождалось дикою распущенностью. — При принятии в свою общину, манихеи употребляли различные символы, — собственное крещение маслом, причащение без вина, особый знак познания чрез поднесение правой руки. Манихеи образовали свою собственную церковность и, по подражанию христианству, — с особой иерархией. Во главе стоял великий мастер Манес, Параклет, у которого появились преемники, хотя и не тотчас же после его умерщвления. Его окружало 12 магистров или апостолов, ниже их стояли епископы — 72, затем пресвитеры, диаконы, евангелисты, избранные вообще.

Манихеи привлекали к себе последователей чрез свой собственный мнимый аскетизм, чрез наглядную историческую форму изложения трудного, мало понятного, чрез обещание высшей мудрости и чрез заманчивость тайного культа. Вскоре после смерти своего основателя манихеи распространились в Africa proconsularis, а отсюда и в римском царстве. Но манихейство подвергалось не только жестокой полемике со стороны кафолических христиан, но и искоренялось кровавыми законами со стороны языческих императоров — это потому, что происходило из враждебной им Персии. Еще император Диоклетиан издал в 296 г. эдикт против этой секты, требуя сжигать возглавляющих вместе с их сочинениями, их последователей обезглавливать, а имения конфисковывать. Этот эдикт стал образцом для других подобных последующих императорских эдиктов. Ибо с IV-го века секта не только не уменьшалась, но приобретала все новых и новых последователей. Блестящим доказательством необычайно притягательной силы манихейства в IV-ом веке служит случай увлечения им Августина, продолжавшегося (увлечение) целых девять лет. (Проф. Ив. Попов. Личность и учение бл. Августина, стр. 85, 106).

Борьба Церкви с ересями II и III в.
Положительное раскрытие христианского учения.

Теперь посмотрим, как раскрывалось церковное сознание и реагировало на только что представленные заблуждения среди отдельных христиан или целых обществ.

Первыми христианскими памятниками послеапостольского века являются творения мужей апостольских. Что они представляют собою?

Есть попытка их понять, как “первый росток” всажденного семени Слова Божия на благодатной почве первоначальной Церкви, Церкви не прекратившихся еще особых духовных дарований, Церкви мучеников и напряженных эсхатологических чаяний. Наблюдать рост этого семени в душах, умах и сердцах лучших представителей второго поколения христиан — это, кажется, и должно составлять задачу прагматического христианского вероучения. Указанная задача, конечно, очень возвышенная, но едва ли осуществимая.

Внутренние процессы и переживания в душах недоступны для историка. Его точка зрения эмпирическая ; его материал — факты и наблюдения.

Творения мужей апостольских возникли, разумеется, из интересов, потребностей или нужд своего времени; они заполнены теми идеями, какими жили христиане послеапостольского времени. Как просты были первые последователи христианства и как несложны были их жизненные отношения, так просты были и первые христианские произведения и по форме, и по содержанию. Письмо или послание — их форма; наставления, советы, увещания и предостережение — их содержание; утверждение заповедей Ветхозаветного и евангельского нравоучения в сердцах и жизни верующих, предостережение от зародившихся ересей, разъяснение начал церковного устройства составляет главную задачу литературной деятельности апостольских учеников. Эта деятельность представляется нам довольно бедною, как по своему внешнему объему, так и по форме, и малосодержательною. В их писаниях мы не встретим, как в позднейшей церковной письменности, ни общих специальных догматических трактаций, ни искусных диалектических раскрытий христианских истин, ни, тем более, остроумных, спекулятивных обоснований их. Здесь мы найдем вместо хитрой диалектики сильное, но простое и безискусственное слово; вместо метафизики – ряд положений, воспринятых верою и утвержденных при помощи исторической аргументации, библейской и на предании. Ибо то совершенное и верное знание, о котором говорит Климент, еп. Римский, (Clemens ad. Cor. XL. 1... “τα βαθη της θειας γνωσεος” “Глубины божест. гносиса”) состояло в усвоении верою и сохранении апостольского наследия, устно и письменно переданного Церкви апостолами. Значение мужей апостольских заключается в том, что они, **по времени** своего происхождения, непосредственно **примыкают** к новозаветным каноническим писаниям; что они произошли от лиц, имевших ближайшее отношение к апостолам; в этом отношении они представляют собою содержание христианского сознания, заимствованное учениками апостолов из личного сношения с ними, из их устных и письменных наставлений. Наконец, в непрерывности предания писания мужей апостольских образуют собою первый связывающий член между апостолами и последующими поколениями до наших дней.

Переходя на конкретную почву, нужно заметить, что для древних христиан отнюдь не было обычным эпистолярное изложение их верований и переживаний. Большинство их состояло из людей простых и бедных (Ср. 1 Кор. 1:26-30), и Христова проповедь им стала доступною “не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы” (1 Кор. 2:4). Сами апостолы прибегали к письменному изложению Христова учения лишь по нужде. Многие их ближайшие ученики, как Сила, Сосфен, Тит, Тимофей, Аполлос и др. совсем не оставили своих писаний. Да и эсхатологические чаяния древних христиан, — ожидание второго пришествия Иисуса Христа в самом скором времени, — не создавали благоприятной атмосферы для закрепления христианской проповеди в письменности. Однако, и при таких условиях жизни все же существовала потребность в назидании, поучении. Этой цели служили прежде всего писания В. Завета, а потом иудейская апокрифическая, апокалиптическая литература, как кн. Еноха, вознесение Моисея, апокалипсис Варуха, книга (4-ая) Ездры, Завет 12-ти патриархов (Христиане (иудео-христиане) пользовались, напр. книгою Иудифь (1 Кор. 60), Товит (2 Кор. 16); читали и 1-ю Маккав. книгу (Тертуллиан против иудеев гл. 4), Псалмы Соломона и книгу Иисуса, Сына Сирахова; иудейские постановления прозелитам дают себя знать в Дидахэ, в его рассуждениях о двух путях (1-6). Псевдо-эпиграфическая книга Еноха цитируется в послании Иуды (14 ст). и Варнавы (с. 4 и 16) в последнем послании приводится текст (с. 12) из 4-й Ездры, у Ерма есть ссылка на пророчество Елдада и Модада (Виден. II, 3); мученичество Исайи упоминается у Иустина в разговоре с Трифоном (с. CXX)). Но они, конечно, не могли вполне удовлетворить лиц,

ставших христианами. Поэтому, наряду с ветхозаветною литературою, является и христианская письменность — тоже в значительной степени апокрифическая, — например, различные апокрифические Евангелия, которые, нужно думать, имеет в виду Еван. Лука (1:1-4); Евангелие 12-ти апостолов, Евангелие Петра, Евангелие детства Христа. Христианские апокрифы появлялись под другими названиями, как акты Пилата, акты Павла, (Павла и Силы), акты Иоанна, Андрея, Фомы и др. Какие-либо положительные сведения об этой литературе, как **апокрифической**, добыть невозможно — ни о месте, ни о времени её возникновения, ни об её авторах. Но фактически апокрифы пользовались большою популярностью и имели широкий круг читателей. Это следует из упоминания о ней в древних памятниках, в частности, у гностиков. Это и понятно; пока до IV-го в. не было дано определенного, строгого канона апостольских писаний, предоставлялась христианам возможность избирать для чтения книги по своему вкусу и соответственно своим интересам.

Исключая апокрифические писания, изложение памятников древней христианской письменности на Западе принято начинать с так называемого **апостольского символа**, о котором говорит пресв. Руфин (Commentar. in symbolum apostolorum c. 2. lat. T. XXI c. 337, Migne. Patrologia) Аквил. (†410). Известному его рассказу о создании этого символа самими апостолами пред их уходом на проповедь в разные страны теперь уже никто не верит. Данный символ считается просто крещальным и литургическим символом древней Римской Церкви. Настоящий его текст появился лишь в половине V-го века, происхождение его не поддается уяснению. Первое упоминание о символе Римской Церкви встречается у Св. Иустина (I апол. 61)... Теперь мы переходим к памятникам, обладающим уже гораздо большею определенностью не только в сравнении с апокрифическою литературою, но и с так называемым апостольским символом. Это творение **апостольских мужей**, или, по западному наименованию, “апостольских Отцов.” Впервые это наименование было дано им в XVII в. И.Б. Котельэ (J. B. Cotelier, 1686 г.), который назвал “Patres aevi apostolici” — Варнаву, Климента Римского, Ерму и Поликарпа. Позже вошло в обычай к ним причислять и Папия Иерапольского, и автора послания к Диогнету. К писаниям же апостольских отцов стали причислять открытое в 1883 г. “Учение 12-ти апостолов.” Трудно указать какие-либо общие характерные признаки, по которым эти писания объединялись бы в одну группу. Во всяком случае, послание к Диогнету по своему характеру нужно бы отнести к апологетической литературе.

1. Учение 12-ти Апостолов.

(Διδαχη Κυριου δια των δωδεκα αποστολων τοις εθνεσιν).

Полное заглавие этого памятника, открытого греческим митрополитом Филофеем Вриеннием в 1883 г. в единственной рукописи XI в. (Διδαχη Κυριου δια των δωδεκα αποστολων τοις εθνεσιν). Большинством исследователей время написания этого памятника относится к последним десятилетиям I в. (Барденгевер, проф. Писарев, проф. Попов и др.); местом написания признается Сирия или Палестина; автором считается иудео-христианин.

Дидахэ неподражаемо рисует положение христианской Церкви в её древнейшую эпоху. По содержанию это сочинение нравоучительное: в форме кратких наставлений оно дает указания касательно двух путей: жизни и смерти (I-VI гл.), относительно литургической практики крещения (VII), постов и милостыни (VIII), совершения Евхаристии (IX-X). Вторая часть содержит сведения относительно взаимоотношений христианских общин и

жизни отдельных из них. Призыв к бодрости и указания на последующие времена составляет заключение (XVI).

2. Послание Варнавы. В самом послании, или точнее, в трактате, нет указания на автора. Однако, в подписании рукописей и в древних цитатах Климента Александрийского (Strom. II, 6, 31; VII, 35) и Оригена (c. Cels. I, 63) и в упоминаниях Евсевия (Ц. И. III, 23; VI, 13), Иеронима (De vir. illustr. VI) — значится имя Варнавы. Но в новое время, по внутренним признакам большинство исследователей не могут согласиться признать происхождение этого послания от ап. Варнавы, соработника ап. Павла. Указывают, например, на то, что учение автора послания о Ветхом Завете не соответствует апостольскому и, **в частности, ап. Павла** (Барденгевер), что трудно допустить в спутнике его; останавливают внимание на неточных знаниях автором послания обрядовых иудейских предписаний, чего нельзя ожидать от "левита с о. Кипра" (Деян. 4:36). Кроме того, видят прямое указание на автора, как христианина из язычников, в следующем выражении послания (III, 6): "Бог вразумляет всех нас — не обращаться прозелитами к закону иудейскому" (проф. И. Попов)… Приведенные аргументы не столь убедительны, чтобы они делали невозможным держаться прежней точки зрения. Однако, при рассмотрении нами предмета лишь в общих чертах удобнее всего оставить вопрос об **авторе послания** открытым. **Время** написания послания большинством исследователей полагается в конце I в.; **местом** написания считается **Александрия**.

По характеру своего **содержания** послание знаменует собою то время в жизни первых христиан, когда они старались выяснить свое отношение к материнскому своему лону — иудейству. Кроме введения (I гл.) и заключения (XXI гл.), послание распадается на две неравные части, из которых первая дидактическая (II-XVI), вторая (XVIII-XX) нравоучительная о двух путях, примыкающая к Дидахэ (I-VI). Цель послания указана вначале (I, 5): "Чтобы чрез веру вы имели совершенное познание. Все, написанное в Ветхом Завете, нужно понимать, как сказанное в Духе" (εν πνευματι), т.е. его нужно толковать в переносном смысле, аллегорически. Так, Господь желает не кровавых материальных жертв, а сокрушенное сердце (II гл.), не телесных постов, а добрых дел (III гл.), не обрезания плоти, но слуха и сердца (гл. IX) и т. д.

3. Творения, известные под именем **Климента Римского.** Подобно посланию Варнавы, первое послание к Коринфянам также не указывает имени своего автора, но представляет себя просто, как сочинение римской общины, отправленное в Коринфскую Церковь. Но о написании его именно Климентом Римским говорит Дионисий Коринфский (у Евс. Ц.И. III, 38; IV, 2), затем Егезипп (у Евс. III, 16) и Иероним (De vir. illustr. XV). Св. Ириней упоминает, что в епископство Климента было возмущение в Коринфской Церкви, и тогда Римская Церковь отправила туда послание (c. h. III, 33).

О лице Климента, как третьего преемника ап. Петра по римской кафедре, кроме Св. Иринея, говорит бл. Иероним (De vir. illustr. XV) и Евсевий (Ц. И. III, 15). Последний растягивает его епископство на 9 лет, от 12-го г. Домициана до 3-го г. Траяна (92-101 г.). Гарнак (Chronologie I, s.s. 251, 254-55), на основании римских епископских списков, относит епископское служение Климента к 88-97 г. Ориген в своем толковании на Ин. 1, 19, Евсевий (Ц. И. III, 15), Епифаний (epec. XXVII, 6), Иероним (De vir. illustr. XV) отождествляют его с Климентом, упоминаемым ап. Павлом в послании к Флп. 4:3. Псевдо-Климентовы гомилии и встречи делают Климента родственником императорского дома Флавиев. Отсюда гипотеза: этот Климент, двоюродный брат императора, был консулом в 95 и 96 г. и был умерщвлен, как христианин. Это сообщение Климентин нужно признать легендар-

ным. В действительности мы ничего не знаем о Клименте помимо того, что при нем и, вероятно, при его помощи Римская Церковь составила послание Коринфской Церкви — был ли он иудео-христианином или языко-христианином об этом исследователи спорят. По Барденгеверу, он был иудейского происхождения (Bardenhewer Patrologie 1910. s. 24). Есть некоторые основания утверждать, что он был вольноотпущенник консула Тита Флавия Климента, поэтому усвоил его имя (Lightfoot Apost. Fath. I.l,s.61; — W. Moeller. Lehrb. I. s. 86). Его выдают, как мученика — Руфин, папа Зосима в послании от 417 г. и Собор Везонский (von Vaison) 442 г. Акты о его мученичестве, даже по заявлению кардинала Гергенрётера, "не имеют никакого исторического значения" (J. K. Hergenröther, Handbuch d. alg. KG. neubearbeit. von P. Kirch, 1924, I. 218 anm. 3. Позднее предание (Иер., ad Eustoch. ep. 86) называет один остров на западе от Италии как место изгнания одной христианки Домициллы. Открытие фамильного склепа Домициллы рим. еп. во II и III в. доказывает, что это было христианское погребение. Kraus (по de Rossi) Roma sotteranea 1879, S. 76 — W. Moeller, I, 80). Как уже свидетельствуют мученические легенды и Recognitiones, имя Климента пользовалось в древности высоким уважением. Не без оснований приписываемое ему **послание к Коринфянам** Александрийский кодекс (А) помещает тотчас же за Откровением Иоанна Богослова, как γραφη. Об этом же уважении и популярности свидетельствует написание его именем значительного числа сочинений, явно ему не принадлежащих.

Вкратце **содержание** послания к Коринфянам, к которому можно поставить, как мотто, его же изречение (с. LVII) "Μαθετε υποτασσεσυαι," таково: "Учитесь повиноваться." В Коринфе появились беспокойные и своевольные люди (с. I, 1; ср. XLVII, 6), которые восстали против церковных предстоятелей и хотели лишить их мест. Климент имеет в виду положить конец смутам. Его введение (гл. I-II) изображает живыми красками блестящее состояние коринфской общины в минувшее время. Указавши на её печальное положение теперь (гл. III), автор переходит к первой части (гл. IV-XXXIV), которая содержит наставления и увещания общего характера, предостерегает от зависти и своекорыстия и учит смирению и послушанию, неизменно ссылаясь на прообразы и примеры этих добродетелей в Ветхом Завете. Вторая часть (главы XXXVII-LXI) уже переходит к современному положению Коринфской Церкви, говоря о церковной иерархии и доказывает необходимость повиновения законным церковным предстоятелям. **Заключение** послания (**Барденгевер** (Patrologie. 25) усматривает "догматико-историческое значение послания особенно в том, что оно представляет фактическое доказательство примата Римской Церкви.") (главы LXII-LXV) обобщает сказанное. Простота и ясность языка в послании отмечены уже Фотием (Biblioth. Cod. 126).

Клименту Римскому еще неправильно приписывают так называемое **2-ое послание к Коринфянам, два послания к девственницам и Климентины**. Под Климентинами (Κλημεντινα) обыкновенно понимают сочинения, которые трактуют о жизни Климента Римского и выдают себя за произведения его пера. Таковы — Recognitiones (встречи), Homiliae (ομιλιαι) и два сокращения (επιτομη).

4. Св. Игнатий Богоносец (Между различными редакциями мученических актов Св. Игнатия лучшею считается редакция Кольбертинская, — Martyrium Colbertinum, но она не опирается на надежные источники, как, например, Acta praesid., рассказ очевидца или описание самого Игнатия — и заключает в себе много недостоверного). О жизни его известно чрезвычайно мало. Он был вторым епископом антиохийским после Еводия, преемника ап. Петра, значит, включая последнего, — третьим епископом антиохийским (**Ориген**. Гомил. 6 на св. Луки; Евс. Ц. И. III, 22). Он сделался жертвою какого-то случайного гонения и был присужден на растерзание зверями в Риме (**Ориген** также Гомилия 6 на св. Луки; Евс. Ц. И. III, 36), при императоре Траяне (Eusebius. Chron. II, P. gr. XIX, 554). В сухопутном путешествии он был конвоирован римскими солдатами и на пу-

ти имел две продолжительных остановки, где его встретили представители Малоазийских Церквей.

Чрез них-то он и передавал послания их паствам. Первую остановку узник имел в **Смирне**. Здесь его приветствовали представители Церквей **Ефесской, Магнезийской и Траллийской**; чрез них паствам этих Церквей были направлены и послания (1-3). Из Смирны же было написано и **4-ое послание к Римлянам**. Выразив в начале послания свое уважение к этой Церкви, в виду её высокого значения для христианского мира, св. Игнатий просил общину не ходатайствовать об избавлении его от предстоящих ему страданий. “Ибо я уже не буду иметь такого удобного случая достигнуть Бога, ни вы ознаменовать себя мученическим делом, если не будете молчать. Не делайте для меня ничего более, как чтобы я был заклан Богу теперь, когда жертвенник уже готов, и тогда составьте любовью хор и воспойте хвалебную песнь Отцу во Христе Иисусе, что Бог удостоил епископа Сирии призвать с Востока на Запад... Только просите для меня у Бога внутренней и внешней силы, чтобы я не говорил только, но и желал” (гл. II-III). В заключение поручает свою осиротевшую Церковь Сирийскую, после Бога, римской общине. Вторая продолжительная остановка была сделана в **Троаде**. Здесь св. Игнатий получил радостное известие о прекращении гонений в Антиохии и написал чрез представителей три новых послания: Филадельфийцам, Смирнянам и Поликарпу Смирнскому.

Эти послания суть излияния глубоко религиозной личности, страстно жаждущей пострадать за имя христианское, но, в то же время, полной живого интереса к жгучим церковным вопросам того времени. Центральным пунктом его мысли является Христос. Послания обнаруживают на себе влияние Павловых, но также и Иоанновых воззрений и полемизируют как против иудаизма, так и против докетических лжеучений о плоти и Воскресении Иисуса Христа.

Послания св. Игнатия по своим сохранившимся различным редакциям и по своему содержанию представляют достаточно поводов для разнообразных мнений исследователей их, споров и даже отрицания их подлинности. Евсевий Кесарийский (Ц. И. III, 36,4) имел под руками собрание только семи посланий св. Игнатия; между тем, теперь известна одна редакция с вдвое большим количеством их и другая с вдвое меньшим. Словом, теперь существует три редакции — пространная, средняя и краткая. Пространная, кроме 7-ми известных посланий, содержит еще 8 следующих: к Марии Кассаболитской, к Тарсянам, к Антиохийцам, к Ерону, диакону Антиохийскому, к Филиппийцам, 2 послания к Иоанну Богослову и одно к Деве Марии с ответом на него. Эта редакция имеется в греческом оригинале и старом латинском переводе. Она написана вся одинаковым почерком, т.е. одною рукою, как в компилировании 7 первых посланий, так и в интерполировании неподлинных. Фальсификатор, по-видимому, был последователем Аполлинария, ибо он поддерживает принадлежность Христа человеческой плоти (ср. Филипп. 5:2; Филад. 6:6). По мнению Функа, он жил в начале V-го века в Сирии и есть также компилятор “Апостольских Постановлений.” — **Краткая** редакция, изданная в 1845 г. Куретоном по двум сирийским рукописям Нитрийских монастырей, заключает послания к Ефесянам, Римлянам и Поликарпу. Последним почти согласным приговором исследователей она представляет неудачную, даже неумелую попытку сократить полный текст названных посланий. **Средняя** редакция, как содержащая 7 посланий, в таком количестве бывших под рукою Евсевия, признается единственно подлинною. Что касается **содержания** посланий, то оно, как уже замечено, посвящено главным образом лицу Иисуса Христа, действительности Его человеческой плоти и истинности Воскресения. В чине богослужебном Евхаристия, как великое

христианское таинство, является самым удивительным свидетельством истинного верования Церкви в Иисуса Христа. Поэтому св. Игнатий приписывает совершению её особое значение и обставляет строгими правилами. Евхаристия должна, по нему, совершаться в храме, где служит епископ и отсюда диаконами разноситься по всем христианским общинам. Для такого дела необходима строгая христианская иерархическая организация с главенством епископа и подчинением ему пресвитеров и диаконов, которым, в свою очередь, принадлежит высшая честь.

Вот это-то учение, как говорят протестантские ученые, о "монархическом епископате" и служило в течение многих десятилетий поводом отрицать подлинность посланий, как будто затрагивающих церковное устройство уже конца II в. Нужно было выступить таким первоклассным ученым, как Функ, Гарнак, Лайтфут и Цан, чтобы защитить подлинность последних, относя их к царствованию Траяна (98-117 г.).

Св. Поликарп Смирнский. Краткие, но достоверные сведения о св. Поликарпе дают св. Ириней и Евсевий Кесарийский. Ириней, бывши еще мальчиком, посещал в Малой Азии, в Смирне, проповеди престарелого епископа и слышал, как он рассказывал о своем общении с Иоанном (апостолом) и с другими, которые видели Господа, "как он приводил слова их и что он услышал от них о Господе, о Его чудесах и Его учении" (**Св. Ириней** — письмо к Флорину — у Евс. Ц. И. V, 20). В 155 г. престарелый Поликарп Смирнский посетил Рим, при папе Аниките (155-166 г.). Целью этого посещения было обличение гностиков, со всех сторон вселенной сошедшихся в Рим к середине II в., а также создание общей практики касательно праздника Пасхи и решение других вопросов. В первом деле Св. Поликарп значительно успел — воссоединил некоторых гностиков с "Церковью Божьей," по вопросу о праздновании Пасхи обе стороны остались при своем мнении; в общем, оба представителя Востока и Запада расстались в согласии и мире (Св. Ириней — против ерес. III, 3,4; Евс. V, 14, 20). Спустя какой-либо год по возвращении из Рима св. Поликарп закончил свой жизненный путь, будучи сожжен на костре (Мученичество Св. Поликарпа описано в послании Церкви Смирнской к Церкви Филиппийской или у Евсевия), не позже 22 февр. 156 г. (Bardenhewer. Patrologie, s. 33).

Послание к Филиппийцам. Св. Ириней приписывает св. Поликарпу отправление посланий к целым общинам, для укрепления их в вере, и отдельным лицам (у Евсевия V, 20). В другом месте св. Ириней замечает: "Но есть также одно назидательное (ικανωτατη) послание Поликарпа к Филиппийцам" (Ириней — против ерес. III, 3,4). Послание представляет собою ответ Филиппийцам, полный нравственных наставлений, с многочисленными цитатами из новозаветных писаний (Мф. Лк. Деян. Павл. послан, и пастыр., часто из I Петр. и др.). Поводом запроса послужила неверность одного пресвитера. В своем греческом оригинале послание сохранилось не все; полный текст его дает латинский перевод. Послание Поликарпа тесно связано с посланиями св. Игнатия и написано вскоре после них. Поэтому защита подлинности его неразрывно связана с ними.

Ерм и его "Пастырь." Некоторые биографические сведения об авторе добываются из его же сочинения. Ерм, как сам себя называет автор (Visiones I, 1, 4; II, 2), в юности был продан богатой женщине Роде, как раб, потом был ею освобожден. После этого он сделался богатым, благодаря удачным торговым предприятиям. Однако, это богатство приобреталось часто неправедным путем, и Ерм был наказан семейными несчастиями. Несчастья вразумили его. Он начал получать откровения с неба, призывающие людей к покаянию. Ерм со своим семейством покаялись. Полученные откровения Ерм изложил в книге "Пастырь" (Ποιμην, Pastor).

По внешнему своему виду или форме книга разделяется легко на три части: Видения (Visiones) — 5, Заповеди (Mandata) — 12 и Притчи (Similitudines) — 10. Сам автор делил свою книгу на две части, имея в виду двух различных посланников неба, открывших ему волю Божью.

I. В первых 4-ех видениях Церковь открывается и является Ерму под видом старой женщины.

II. В пятом видении картина меняется — пред Ермом предстал Ангел покаяния, ποιμην, pastor, откуда и название книги, и от него он получил 12 заповедей и выслушал 10 притчей. Для первой части очень характерно 3-е видение. Это видение им в поле днем строющейся башни. Извещенный ночью, после продолжительного поста, исповедания грехов и покаяния, старицею, Ерм на другой день отправился в поле. После некоторого времени явилась старица в сопровождении 6-ти юношей. Она приказала юношам строить башню. Башня строилась ими на водах из блестящих квадратных камней. Им помогали тысячи мужей, которые доставляли камни для постройки, доставая их из воды или из земли. Камни, добываемые из воды, были гладки и хорошо пригонялись друг к другу. Камни же из земли были очень различны по своему достоинству, поэтому некоторые употреблялись в дело, другие откладывались в сторону, третьи далеко отбрасывались от башни. Около постройки лежало много камней шероховатых, с трещинами, и круглых, неудобных для возводимых стен. Старица объяснила Ерму и смысл этого видения. Башня по её словам, это — христианская Церковь. Она созидается на водах крещения высшими Ангелами, которым помогают низшие. Камни квадратные и белые — это Апостолы, епископы, учители и диаконы, свято совершающие свое служение. Камни извлекаемые из глубины — это христианские мученики. Камни, добываемые из земли и идущие в здание, суть новообращенные верные. Камни, оставленные около башни, означают грешников, готовых покаяться. Для характеристики притчей и подобий мы приведем один – два примера. Однажды, во время прогулки Ерм увидал дерево — вяз, вокруг которого обвивалась виноградная лоза. Ангел явился ему и объяснил смысл чувственного видения. Вяз — бесплоден, лоза обильна плодами, но она опирается на вяз. Так богач и бедняк полезны друг другу. Молитва богатого, сама по себе, не в состоянии дойти до Бога. Но если он помогает бедному, то последний молится за него, и молитва его имеет великую силу у Бога. Или вот еще притча “пастыря” по-поводу поста. Владетель виноградника, уезжая, поручил одному из работников поставить тычинки возле каждой лозы, обещав ему свободу за исполнение приказания его. Раб в усердии сделал больше: он не только поставил тычинки, но и очистил весь виноградник от сорных трав. Возвратившись, господин, видя старания раба, не только освободил его, но и сделал наследником своего любимого сына. “Так, — сказал пастырь Ерму, — и ты получишь у Бога большую честь, если будешь исполнять не только Его заповеди, но и делать сверх того какое-нибудь добро.” Здесь же делается внушение: в дни поста постарайся ничего не вкушать кроме хлеба и воды, а оставшиеся сбережения раздай вдовам и сиротам. Но пост приносит пользу при исполнении других заповедей Божьих.

Автор и время происхождения сочинения. Эти вопросы трудны для решения. Вот некоторые данные. Старица поручает Ерму передать избранным её откровение: “Напиши две книги и одну отдай Клименту, а другую Грапте. Климент отошлет её во внешние города, Грапта же будет назидать вдов и сирот” (Vis. II, 4, 3). Под Граптою, повидимому, ясно, нужно разуметь римскую диакониссу.

В лице Климента сам автор — едва ли может быть сомнение — хочет выставить римского папу, как предстоятеля не только римской общины, но и имеющего попечение о других Церквах, для чего он рассылает им послания; явный намек на послание к Коринфянам; значит, по-видимому, сам автор называет себя современником папы Климента. С другой стороны, канон Муратория, появившийся не позже конца II в., свидетельствует: "Книгу" Пастырь "очень недавно, в наши дни, составил в Риме Ерм, в то время, когда кафедру римской Церкви занимал его брат Пий" (140-155 г.). На основании первого места Ориген высказал догадку, что автор книги есть Ерм, которому посылает привет ап. Павел в послании к Римлянам (гл. 16). Евсевий Кесарийский и Иероним повторили это суждение. Ввиду же свидетельства Мураториева Канона, это мнение не может быть принято. Теперь почти все исследователи соглашаются, что книга написана братом папы Пия в 140-141 г., т.е. до того времени, как гностические могучие учители стали образовывать свои особые общины, о чем нет никакого указания у Ерма. Что касается свидетельства о папе Клименте, то Барденгевер высказывает предположение что книга писалась по частям и ранее, чуть не со времени Климента (Patrologie, 109). Хотя и тут чувствуется искусственность, однако подобную догадку принимает даже Гергенрётер I, 219, 3.

Книга, по-видимому, появилась в атмосфере уже начавшегося влияния монтанизма — вопрос о прощении грехов её более всего занимает. Главные грехи — нарушение брака и отпадение от веры (Vis. III; Sim. 8-9), в них необходимо покаяние (Mand. IV, 3, 3; IV, 1, 8; 3, 6). Книга "Пастырь" пользовалась большим уважением в древности. Ириней (Adv. haer. IV, 20, 2) причисляет её к γραφη. Также Климент Александрийский и Ориген относятся к ней с большим почтением.

Мы не имеем возможности подвергать подробному анализу творения мужей апостольских. Однако, нужно несколько подробнее познакомиться с фрагментами Папия Иерапольского, т.к. они затрагивают новый, чрезвычайно важный и серьёзный вопрос. По св. Иринею (Irin. Adv. haeres. V 33.4), Папий — "слушатель" ап. Иоанна Богослова и друг Поликарпа Смирнского. Сочинение Папия "изъяснение Господних изречений," написанное по Барденгеверу (Bardenhewer, Patrologie, s. 104) около 130 г., сохранилось лишь в фрагментах отчасти у св. Иринея (Contra haer. V, 33, 4), а главное — у Евсевия (Ц.И. III, 39). Эти фрагменты своим содержанием свидетельствуют о том, с каким вниманием относились в древней Церкви к учению апостолов и как заботились о сохранении его в чистом виде.

"Я не премину изложить тебе (кому — неизвестно), — пишет Папий, — что **хорошо узнал от старцев** (Под "старцами" Папия Иерапольского принято понимать самих апостолов) и хорошо запомнил и присоединил объяснения для подтверждения истины. Ибо я держался не тех, которые подобно многим говорят много, а тех, которые учат истине, я сообразовался не с теми, которые припоминают чужие (для христианского учения) заповеди, а с теми, которые держатся заповедей, преданных от Господа для веры и происходящих от самой истины. Если мне случалось встречать кого-либо, обращавшегося со старцами, то я расспрашивал об учении старцев, например, **что говорил** (ειπεν) Андрей, что Петр, что Филипп, что Фома или Иаков, что Иоанн или Матфей, либо кто другой из учеников Господа, **что говорят** (λεγουσιν) Аристион и пресвитер Иоанн — ученики Господа. Я полагал, что книжные сведения не столько принесут мне пользы, сколько живой и вечный голос." Далее перефразирует Евсевий (Ц.И. III, 39): "Тот же писатель рассказывает много и другого, что, будто бы, дошло до него по неписанному преданию..." В заключение главы Евсевий снова делает довольно большие извлечения из сочинения Папия относительно происхождения наших двух первых канонических Евангелий.

Слова Папия свидетельствуют о том, что еще в первой половине II в. явилось среди лучших и сравнительно образованных христиан стремление отдать себе ясный отчет в том, чему учил и что творил Господь Иисус Христос. Все, сохранившееся от Иисуса Христа, было известно под именем “предания,” т.е. полученного наследия. Предание разделялось на писанное и неписанное. Учение Христа было уже записано — и это хорошо известно Папию — Матфеем, Марком, а также Иоанном Богословом, и, несомненно, существовали многие другие священные и несвященные книги. Книг, которые претендовали на верное изложение Христова и христианского учения в первой половине II в., очевидно, было весьма много. Испытывая на первых порах потребность в назидательной литературе и не приведя еще — нужно думать — в полную известность собственно христианских апостольских писаний или, как сказано выше, не вполне еще ценя **новые** книги в сравнении с **древними**, христиане — больше, разумеется, иудео-христиане — пользовались, как уже замечено ранее, **апокрифами**, появившимися на палестинской или греческой почве. Иногда книги иудейские перерабатывались в христианские, что случилось с известным апокрифом “Завет 12-ти патриархов,” где, по примеру кн. Быт. гл. 49, сыновьям Иакова влагается в уста пророчество относительно явления Христа и Его смерти, и т.д. Затем началось творчество на христианской почве, когда появилось также очень много всяких апокрифических книг — Евангелий и Деяний...

Так вот в каком запутанном положении находился вопрос об истинных христианских книгах и христианском полезном чтении в первой половине II в. Неудивительно, если люди злонамеренные, а может быть, и неразумные начали примешивать к христианству “чуждые учения.” Отсюда видна вся благовременность попытки Папия — проверить и утвердить подлинное учение Иисуса Христа. Необходимость в таком опыте была налицо. **Метод**, избранный для этой цели Папием, очень правилен: “**Я полагал, — говорит он, — что книжные сведения** (τα εκ των βιβλιων) **не столько принесут мне пользы, сколько живой и вечный голос** (τα παρα ζωσης φωνης).” Действительно, при указанном выше положении дел, книгам нельзя было доверять, их необходимо было проверить. Чем? Живым и вечным голосом, думал Папий, т.е. тем живым преданием, которое он искал у “пресвитеров,” т.е. апостолов, учеников Самого Господа. Какой глубоко верный критерий! Правда, правильный метод, верный критерий не предохранил самого Папия от ошибок. Он, повидимому, признавал Евангелие от евреев, как γραφη, и изображает 1000-летнее Царство Иисуса Христа словами Апокалипсиса Варуха.

Но не будем ригористичны в суждениях о нем, подобно Евсевию: стоять головою выше своего времени есть редчайший удел избранных (Проф. Поснов. Гностицизм II в. стр. 629-632).

Рассуждения и деятельность Папия Иерапольского касаются основного и центрального предмета христианского церковно-исторического развития — **именно** канона священных книг, или точнее, — хранения **всего предания**, устного и письменного, **полученного от Иисуса Христа чрез апостолов**. Мы освобождаем себя от необходимости излагать историю канона священных книг. Кратко лишь заметим, что уже к концу II в. канон был в существенном готов, как это видно из деятельности Мелитона, еп. Сардийского, Канона Муратория и особенно свидетельства св. Иринея.

Апологеты. Мужи апостольские были люди простые, неученые. Но в 20-ых годах II в. среди христианских писателей появляются **апологеты**, стоявшие в уровне с просвещением своего времени, некоторые из них, как св. Иустин, до своего обращения к христианству принадлежали к философскому классу. Все они знали языческую мифологию, изучи-

ли современные им науки, в частности философию, имели широкий взгляд на государственную и гражданскую жизнь. **От них ведет свое начало христианская наука, древнейший вид которой — апология и тесно связанная с нею полемика**. Задача апологетов состояла в том, чтобы защитить христианство от нападений языческого общества в широком смысле — правительства, образованных классов и простого народа. Защищая христианство от нападок со стороны образованных язычников, они выдвинули вопрос о Христе для доказательства того, что христианство не смотрит на языческий мир, как на massa perditionis, а признает в нем много хорошего, доброго, разумного. Но все это доброе, разумное в язычестве (человечестве) было проявлением как бы разлитого с самого начала в человеческом мире Христа-Логоса. Тогда появились первые опыты христианской богословской науки; к сожалению, нельзя сказать, чтобы они были вполне удачны. **Апологеты стремились сблизить Логоса-Христа с логосом греческой философии, который выступает в системах Гераклита, Платона, стоиков и иудея Филона**. Но, сближая христианский Логос с логосом греческой философии, апологеты не обратили внимания на те неправильные выводы, которые следовали для христианского учения из этого сближения. Для греческой философии логос — это посредник между абсолютным высшим богом и низшим началом, или материей; непосредственное общение между ними невозможно, вот для связи между ними и вводится логос. Значит, философский логос — это есть нечто, необходимое лишь для создания мира, и в этом лежит его низшее божественное существо (субординационизм).

Проводя сближение между логосами дальше должных границ, стремясь к аналогиям между ними — искусственным, навязанным, ненужным, излишним, — христианские апологеты пришли к теории о двойственном Слове (Логос):

а) Слове имманентном, сущем в Боге — Λογος ενδιαθετος и

б) Слове в явлении, открывшемся в мире — Λογος προφορικος (По Феофилу Антиох. “в начале бе Слово и Слово бе к Богу” Λογος ενδιαθετος — и Бог бе Слово: вся тем быша — Λογος προφορικος). Таким образом, аналогия с греческим логосом повела к отвержению собственно вечности Логоса Божия. Логос нужен для мира, для объяснения его происхождения. Отсюда, апологеты говорят лишь о **до**мирном рождении Сына, а не о вечном или предвечном; бытие Сына до Его рождения, по представлению греческих философов, а за ними и христианских апологетов, — есть дело совершенно непонятное. Тогда Бог не был Отцом: fuit tempus cum Filius non fuit, — qui Patrem Deum faceret. Так выразился Тертуллиан, первый богослов Римской Церкви, который был “апологетом” и ересеологом, ниспровергавшим гностицизм и полемизировавшим с монархианами.

К апологетам принадлежат следующие лица:

1) Неизвестный автор послания к **Диогнету**, где с благородною простотою отвергаются все обвинения, выставленные язычниками против христиан,
2) **Аристид**, писавший императору Антонину-Пию (138-161); его апология самая древняя из сохранившихся до нас,
3) **Иустин** философ в середине II в. в ясном и убедительном изложении защищал дела Церкви пред императорами,
4) его ученик **Татьян**, потом сделавшийся еретиком, чрез свою саркастичность мог более раздражать язычников, чем убеждать,
5) **Афинагор**, вместе с тем автор достойного сочинения о воскресении,
6) **Феофил Антиохийский**.

Древнейшие латинские апологеты, суть **Тертуллиан**, который отличался сильным юридическо-логическим методом доказательств, и **Минуций Феликс**, выдавался благородною манерою изложения в его диалоге “Октавий.” — Утрачены апологии: **Квадрата** (См. фрагменты у Евсевия IV, 3), древнейшие между всеми, о которых упоминает Евсевий, **Мильтиада**, который писал “против эллинов,” “против иудеев” и кроме того, направил защитное писание к “властителям” (Евсевий. Ц. И. IV, 27; V, 17) (Антонину, Марку Аврелию и Веру), также утрачены апологии **Мелитона**, **еп. Сардийского,** и **Аполлинария Иерапольского** (ibid. IV, 33). Против иудеев был направлен и диалог между **Ясоном** и **Паписком**; его последнее время стараются восстановить; а также диалог **Иустина с Трифоном**. Это древнейшая из известных нам апологий христианства против иудейства.

Аристид был, по Евсевию (ibid. IV, 3 ср. Иероним — De Viris — c. 19), философ в Афинах и направил свою апологию императору Адриану. Однако, исследования вновь найденного в 1891 г. на сирийском языке текста этой апологии привели ученых (Bardenhewer, Patrologie) к убеждению, что Аристид подавал свою апологию императору Антонину Пию. Автор делит людей на четыре класса: христиан, иудеев, греков и варваров и показывает, что только христиане имеют истинное понятие о Боге.

Св. Иустин Мученик.

Еще Тертуллиан назвал Иустина “Philosophus et martyr” (Adv. Valen. c. V). Сам он называет себя “сыном Приска Бахия из Флавия Неаполя” (Апол. I, 1). Это был самый влиятельный между апологетами, имевший чрезвычайно важное значение для основ католической теологии, и биографические данные о нем отличаются достаточною ясностью. Он родился, как сам говорит, во Флавии Неаполе, старом Сихеме, в Самарии, от эллинистических родителей, около 100-110 г. Свое внутреннее развитие он выразил в “Диалоге с Трифоном” (Диалог с. II-VIII, ср. Апол. II, 12). Пройдя обыкновенное философско-риторическое образование своего времени, он искал в различных философских школах удовлетворения своей религиозной потребности, т.е. стремлению к Богопознанию и блаженству. Больше всего его притягивал платонизм своим религиозным воззрением, а стоицизм привлекал моральным учением. По его собственному представлению, решающее значение имела для него встреча и разговор с христианским старцем, имевший место где-то в окрестностях Эфеса (Диал. с. I, IX, ср. Евс. Ц. И. IV, 18). Ставши христианином, он, не снимая философского плаща, сделался странствующим христианским философом. При первом посещении Рима он был очень враждебно встречен циником Крескентом (Crescens), которого обличил в невежестве (Апол. II, III). Однако, в Риме он оставался сравнительно долго; здесь он открыл христианскую школу (Acta s. Just. c.III — Евс. IV, 11), здесь же он написал первую и вторую апологию. В рукописи от 1364 г. вторая, или малая, апология стоит на первом месте; но что порядок должен быть обратный, это доказывает сама малая апология (II, IV, VI, VII). Разнообразный род, который принимали защита и нападение, которым стеснялось бесправие противников и собственная позиция являлась открытою, позволяет не обращать внимания на широту выводов и недостаток доказательности. После указания на противоречие в правительственном распоряжении, которое спрашивает не о деле, а о имени, и на неправду в обвинении христиан в моральных и политических преступлениях (1-12), Иустин раскрывает собственную точку зрения на учение (13-60), в центре которого стоит Иисус Христос, διδασκολος христиан, Логос и Сын Божий, как такой доказывается пророчествами в их исполнении и в особенности культовыми обрядами (60-68), которые свидетель-

ствуют о безопасности христиан в политическом отношении и их возвышенности в делах духовных. Вторая апология берет исходный пункт в мученичестве Птоломея и еще двух христиан: городской префект Рима приказал умертвить трех христиан потому, что они исповедали себя христианами. Иустин изображает этот ход дела, подбирает различные защитительные разъяснения и пытается добиться у императоров Антонина Пия и Марка Аврелия справедливого отношения к христианам.

Dialogus cum Tryphone Judaeo (=Rabbi Tarphon?) представляет собою апологию христианства **против иудейства** на основании христиански объясненного Ветхого Завета: после введения следует трактация о законе (VIII-XLVIII) и обоснование веры во Христа из пророческих предсказаний (XLIX-CXLII).

Пропали подлинные сочинения Иустина: Συνταγμα κατά πασων αιρεσεων (ср. 1 апол. XXVI), быть может отдельная Συνταγμα (Ирин. IV, 6; V, 26; Евсев. IV, 18) и ряд других сочинений касательно язычества (см. Евсев. IV, 18).

Татьян Ассириец. Татьян, "рожденный в стране ассирийцев" (Tab. Orat. XL 11) и сирийской народности (Clem Alex. Strom. III, 12, 81; Епиф. Ерес. XL VI, 1), предпринял для образования далекое путешествие и приобрел себе звание философа и писателя (Orat. XXIX, XXXV, 1); прибывши в Рим, он принял христианство и, незадолго до смерти св. Иустина, сделался его учеником (Iren. Adver. haer. 1, 28, 1). Потом, вероятно, в 172 г. (Euseb. Chron. II, Migne, S. graeca, XIX, 563), Татьян вышел из Церкви и стал гностиком-энкратитом (Iren, ibid). Он покинул Рим и отправился обратно на Восток в Антиохию, Киликию и Писидию. О времени его смерти определенных известий не сохранилось.

Ему принадлежит апология христианства (Oratio ad Graecos), представляющая собою критику эллинизма. Татьяном же написан **Диатессарон**. Полностью сочинение не сохранилось, а только по частям. Оно представляло собою гармонизацию евангельской истории — соединение четырех Евангелий в одно, история жизни и деятельности Спасителя, составленное по четырем каноническим Евангелиям; у греков оно называлось το δια τεσσαρων ευαγγελιον (Euseb. Hist. eccles. IV, 29, 6; Theodor. haer. fabl, com, 1, 20). Хронологические рамки были заимствованы из четвертого Евангелия; первые стихи этого Евангелия представляли введение к целому.

Афинагор Афинский. В рукописи, восходящей к 914 г., апология надписывается "Αυηναιος, φιλοσοφος χριστιανος" "христианский философ из Афин." Во введении к апологии говорится, что она была направлена к императору Марку Аврелию и Коммоду, т.е. могла явиться от ноября 176 г. до марта 180 г., вероятно, в 177 г. Апология (просьба, моление за христианство) стремится отбросить обычные упреки, возводившиеся на христиан со стороны язычников — в атеизме, теестовских обедах и эдиповских кровосмешениях. В упомянутом же манускрипте 914 г. найдено сочинение о воскресении мертвых. Сочинение распадается на две части, из которых первая порождает возражения против возможности воскресения (с. I-X), а вторая стремится доказать действительность воскресения (с. XI-XXV).

Феофил Антиохийский. Включая ап. Петра, Феофил был 7-ым епископом Антиохийским (Euseb. Chron. ad a. Abr. 2185; Ц. И. IV, 20; Иерон. De vir ill. XXV; Epist 121,6). По Евсевию он вступил на антиохийскую кафедру в 169 г., а его преемник в 177 г. (Chron. ad a. Abr. 2185 и 2193). Феофил принял христианство уже в зрелом возрасте (Апол. I, 14), а родился и жил он в окрестностях Тигра и Евфрата (II, 24), он был эллинистически образован, однако достаточно знал и еврейство (II, 12, 24; III, 19).

От Феофила сохранились **три книги к Автолику**; они слабо связаны между собою. Последняя из них сочинена около 181-182 г. (Евсевий. Ц. И. IV, 24). Первая книга, взявши повод из разговора автора с его языческим другом Автоликом, о вере "христиан в невидимого Бога" (с. II-XI) по имени "христианин" (с. XII). Вторая служит как бы к дополнению и объяснению первой и её вывод о глупости языческого идолослужения (с. II-VIII) дает обзор учения пророков, "мужей Божьих, носителей Св. Духа" (с. IX-XXXVII). Третья книга опровергает упреки христианам в теестовских вечерях и эдиповских кровосмешениях (с. IV-XV) и доказывает, что св. Писания христиан по времени своего происхождения древнее истории и литературы греков, даже их мифов (с. XVI-XXIX). Феофил пишет легко и непринужденно, свежо и живо. Особая черта его апологии заключается в том, что он указывает на субъективные условия веры и зависимость религиозного знания от чистоты сердца (1, 2 и 9). Писаниям евангелистов (II, 22; III, 12) и посланиям Павла (III, 14) он усвояет одинаковый авторитет с пророческими книгами (III, 12). Для обозначения различия в Боге он впервые вводит термин τριας (II, 15).

Минуций Феликс "Октавий."

К греческим апологетам нужно причислить отличного апологета Минуция Феликса, писавшего по латыни. Об авторе мы ничего не знаем, лишь то скудное, библиографическое, что можно извлечь из его апологии. По его собственным словам, он только в последние годы перешел "из глубокого мрака к свету премудрости и истины" (с. I, 4). Лактанций, по-видимому, дает повод предполагать, что Минуций Феликс писал раньше Тертуллиана (Divin. Instit. V, 1, 22; ср. I, 11, 55; также Иероним De Vir. 53, 58; Epist. 70, 5); так что апологетика Тертуллиана, явившись в 197 г., имеет уже родственную связь с "Октавием," написанным, вероятно, в 180-192 г., т.е. при императоре Коммоде. Оба эти положения нельзя считать твердо доказанными; они оспариваются. Однако, они принимаются большинством исследователей, как более естественные.

Содержание "Октавия" — это диспут между христианином Октавием Януарием и язычником Цецилием Наталием — друзьями автора Марка М. Феликса — римского адвоката (causidicus). Введение (I-IV) начертывает живую картину: противники, избравши судьею в их споре Минуция Феликса, расположились в Остии на морском берегу. Цецилий выступил за скептицизм, однако защищал и веру богов, которой Рим обязан своим величием и нападал на христианство, как обман, противный разуму и морали (V-XIII). Октавий, шаг за шагом следуя за Цецилием, ниспроверг политеизм и с негодованием отбросил возводившиеся на христиан обвинения (в почитании главы осла, поклонении genitalia пресвитера, теестовских вечерях, эдиповых смешениях, атеизме) и в заключение дал прекрасное, исходящее из сердца представление — изображение верований и жизни христиан (с. XVI-XXXVIII). Суд был излишен: Цецилий вполне согласился с Октавием. По своим литературным достоинствам, по стройности плана и логичности доказательств диалог "Октавий" считается лучшим между всеми апологиями. По-видимому, не подлежит сомнению пользование автора произведениями Цицерона "De natura deorum" и "De divinatione," а также сочинениями Сенеки "De providentia" и "De superstitione." Чрез всю книгу проходит черта благородной гуманности. Христианство он изображает преимущественно, как монотеизм (ср. с. XVIII); центр тяжести христианской религии полагается в практической нравственности (с. XXXII, 3). Мистерии христианства еще не выступают; также из Св. Писания еще не сделано никакого употребления (с. XXXIV, 5).

Антиг-ностики, ересеологи. Сравнительно полнее христианское учение было изложено у **антигностиков**. Кроме вопроса христологического, у них были затронуты и другие пункты, прежде всего, вопросы богословские — об отношении Иисуса Христа к Богу Отцу, о Самом Боге, о степени Его познаваемости и др. Это потому, что гностики в своих системах затрагивали эти и подобные им вопросы и давали им ложное освещение. Если взять учение о Боге у антигностиков, то приходится отметить, что для последующих веков удержал свое значение не только метод в построении понятия о Боге, но и результаты их изысканий. Что касается первого, то антигностики указали средний путь между отказом от познания Бога — Бог есть бездна или молчание — и попытками исследовать глубины Божества, разгадать Его внутреннюю жизнь. Тертуллиан, находившийся под влиянием стоической философии, более подчеркивает познаваемость Божества. Св. Ириней, предвосхищая мистику позднейших богословов, предпочитает известным образом знанию любовь и в ней усматривает границы познания. “Лучше и полезнее оставаться простым и малознающим, и приближаться к Богу посредством любви, — говорит он, — нежели, считая себя многознающим и опытным, оказываться хулителем своего Бога, сочиняя себе другого Бога-Отца.” Познавать Бога можно только потому, что Он открылся в творении и явлении Сына. Вместе с апологетами ересеологи исповедают, что учение о Боге-Творце есть в христианстве первый и важнейший член веры.

Св. Ириней. Среди ересеологов-антигностиков несомненно первое место принадлежит св. Иринею, епископу Лионскому, родившемуся в 140 г. и умершему в начале III-го века. По рождению и воспитанию он принадлежит Востоку — он ученик Поликарпа Смирнского, — а по деятельности Западу, куда (в Галльскую Церковь) он мог быть послан от Церкви Малоазийской, находившейся в особых духовных отношениях с Галльскою Церковью (см. у Евс. Ц. И. V, 1). Громадная заслуга для Церкви этого великого мужа заключается в том, что он **верно понял нужды Церкви своего времени и имел достаточно сил и умения удовлетворить им**. Гностицизм замышлял стать на место христианства. Нет нужды упоминать, что эта попытка не удалась. Важно то, что она была сделана, значит, в организме Церкви, как известного института, были такие незащищенные стороны или места, которые подавали повод питать такие дерзновенные замыслы. В таком случае для Иринея не столько важна была полемика с гностицизмом, сколько положительная сторона дела — укрепить, а иногда и создать вновь те или иные положения, как принципы христианства, ибо, при удачной постановке принципиальных положений, выяснялась сама собою нелепость всех претензий гностиков. “Путь, избранный Иринеем, говорит Гарнак, был единственный путь, каким можно было спасти Церковь.”

1. Прежде всего, Ириней стремился утвердить канон св. книг и выяснить предание, ибо гностики ссылались на каких-то особых посредников, при получении ими будто бы самого чистого учения Иисуса Христа и апостолов; они подчерпали свой материал из какого-то “тайного предания.”

2. Однако, знание источников христианской веры еще не вполне гарантировало христианина от гностической пропаганды. Они, “собирая изречения и имена, стоящие в разных местах, переносят их из естественной связи (secundum naturam) в неестественную (contra naturam)” (Contra haer. 1, 9, 4), таким образом “разрывая члены истины.” Против таких злоупотреблений гностиков является на помощь верующему “правило веры,” κανων της αληθειας как краткое выражение всего христианского вероучения (Contra haer. I,10,1 и III,4,2).

3. Однако, и гностики претендовали на обладание и Св. Писанием и Св. Преданием и излагали будто бы по ним свое учение. Последним оплотом против еретических ухищрений является **принцип древности или апостольского преемства епископов и единой Вселенской Церкви. Апостолы древнее всех еретиков**, ибо раньше Валентина не было валентиниан и до Маркиона не было маркионитов; а между тем Валентин и Маркион пришли в Рим при епископе Егине (III, 4, 3), т.е. около половины II-го века христианской эры. И преемниками апостолов являются епископы, а не еретики. “Мы можем, говорит Ириней, перечислить тех, которые поставлены апостолами в епископы в Церквах и преемников их до нас, которые не учили и не знали ничего такого, что эти (еретики) бредят” (III, 3, 1). Ириней действительно перечисляет римских епископов от Св. Петра до своего современника Папы Елевферия.

Тертуллиан, вслед за Св. Иринеем, укреплял те же пункты христианского учения. По их пути отчасти шел и **Ипполит Римский**.

Учение о Логосе у Св. Иринея. Если Тертуллиан передал будущей католической догматике значительную часть её **формул**, то Св. Ириней начертал для неё **основные положения**, во внутренней связи древней идеи спасения с новозаветным учением, в согласии в главном с изложением ап. Павла. Основная мысль св. Иринея, явно направленная против гностицизма: 1. доказательство — убеждение в единстве Творца и высшего Бога, т.е. в отрицании демиурга, как отдельного от Бога, низшего существа — и 2. утверждение, что христианство есть реальное спасение, и что это спасение стало единственно возможным чрез явление Иисуса Христа. Таким образом, Иисус Христос является центральным пунктом его богословского исследования. Также и гностики придавали большое значение явлению Иисуса Христа. Но резкое различие между гностиками и Иринеем состояло в следующем. Переходя из первоначального дуализма, они усматривали в реальном мире противоестественное соединение противоположных элементов, а спасение понимали как **разделение** чрез Христа противоестественных связей. Ириней, напротив того, исходит из абсолютной причинности Творца к миру, видит в эмпирическом мире греховную отчужденность и отделение (удаленность) от Творца и поэтому спасение чрез Христа понимает, как **воссоединение** твари с Творцом, как устранение противоестественного разделения, как recapitulatio. В этих спекулятивных рассуждениях относительно истории спасения, которые, вопреки гностическому пессимизму, вливают высший оптимизм, св. Ириней совпадает или примыкает к возвышеннейшим умозрениям о спасении ап. Павла в посланиях к Ефес., также к Рим. и Кол.

В силу сказанного, Ириней после апологетов есть первый церковный богослов, который приписал личности Иисуса Христа решающее значение. Это потому, что он понял спасение **реально**. Центр тяжести для Иринея находится в положении, что христианство есть реальное спасение, т.е. что высшее благо, достигаемое в христианстве, есть **обожение человеческой природы** чрез дары нетленности, неизменяемости, вечности и что это обожение заключает в себе полное познание Бога (Visio Dei). **Из такого воззрения для Иринея вытекал ответ на вопрос о воплощении**. Вопрос “cur Deus-homo?” не был даже определенно поставлен апологетами, насколько они под “homo” понимали только его явление среди людей, а на “почему” — отвечали указанием на пророчества и на необходимость божественного учения, — этот вопрос выдвинут Иринеем в центральном пункте его богословствования. При такой точке зрения, это уже не был космический логос апологетов, нужный лишь для посредства в деле творения, а **воплотившийся Бог**, составляющий центр всей истории. Такова именно точка зрения ап. Павла. Частнее, “чрез Свое рождение,

как человек, вечное Слово дает ручательство наследия жизни для тех, кто в естественном рождении наследовал бы смерть... Как восстановление (recapitulatio), это дело Христа может быть понято по тому, что Бог-Спаситель тождествен с Богом-Творцом, и Иисус Христос приводит в исполнение то определенное состояние, которое от начала было положено в плане Бога, но вследствие вступления греха тотчас не может быть осуществлено (См. предисл. к V кн. III, 6, 1; III, 16, 18). Этот ясный ряд мыслей, выраженных вопреки гностическим спекуляциям, в простых в существенном библейских понятиях, есть,думается, высшая историческая и церковно-догматическая заслуга св. Иринея.

Итак, в то время как апологеты — Тертуллиан и Ипполит — раскрывали учение о Логосе без отношения к историческому Иисусу, св. Ириней, следуя 4-му Евангелию и Св. Писанию, заимствует в "правиле веры" **исходный пункт** своей спекуляции об Иисусе Христе, который есть для него человек и Бог. Ириней не забывает об этом никогда, когда он говорит о Логосе, или Сыне Божием, и поэтому он не отождествляет Божественное во Христе или Самого Христа с мировой идеей или творческим Словом, или с Разумом. Так как, по Иринею, важнейшее дело Христа есть реальное спасение, то космический интерес в учении о втором боге выступает позади сотериологического. Но так как это реальное спасение мыслится, вопреки Валентину и гностикам вообще, как recapitulatio творения, то спасение и творение не противопоставляются, как антитезы, и спасение, соответственно этому, имеет свое место в истории творения. Таким образом, христология Иринея в известном смысле занимает середину между христологией валентиниан и Маркиона с одной стороны, и учением о Логосе апологетов с другой. Последние интересовались космологическою частью, Маркион — только сотериологическою, а Ириней — сотериологическою и космологическою; апологеты опираются с их спекуляцией на Ветхий Завет ; Маркион — на Новый Завет, а Ириней на Новый и Ветхий Завет.

Что за божество Христа и почему существует иное божественное рядом с божеством Отца, — от исследования этого Ириней определенно уклонялся. Он считает нужным держаться "правила веры" и Св. Писания и в принципе отказывается от спекулятивных выводов. Различия Слова, покоющегося в Боге и открывающегося, он не признает и вообще восстает против эманатических представлений, как и против мнения, что Логос явился в определенное время. Также Ириней отказывается от понимания "Логоса," как обозначения внутреннего разума или изреченного Слова Божия: Бог есть существо простое и всегда Себе равное, и свойства Его не должны быть гипостазированы (Contra haeres. II, 13, 8 ; 28. 4 — 9 ; 13, 2 ; также II, 29, 3 (конец)). Поэтому Ириней называет и предшествующего Христа также Сыном Бога и твердо держится различия между Отцом и Сыном. В смысле Иринея можно сказать: Логос (также Дух) есть открывшаяся ипостась Отца, "самооткровение самосознающего Бога," именно, вечное самооткровение, ибо, по Иринею, **Сын всегда** существует с Богом, **всегда** открывает Отца и **всегда** открывает в Себе полное божество, т.е. Он есть Бог по природе, **истинный** Бог, и нет никакого различия между ним и Богом, т.к. **Он (Сын) есть видимое Отца**, **как Отец невидимое Сына**. Можно теперь из этого подчеркнутого "всегда" заключить, что Ириней думал об отношении Отца-Сына в божестве, основанном на существе Бога и существующем независимо от откровения в мире (т.е. признавал имманентность в Троице).

Полемика с монархианами. Учение о Логосе-Христе.

Полемика с так называемыми монархианами была делом не легким. Они стремились защитить монотеизм, полноту божества Иисуса Христа и цельного человека Иисуса. Они

имели ввиду гностиков, извращавших учение о Христе, и их противников, иногда — казалось им — проповедавших "дитеизм," а иногда склонявшихся на сторону гностиков. "Нас укоряют, — говорит Тертуллиан (Advers. Praxeam. III, 13), — в том, что мы проповедуем двух и трех богов, а они признают себя почитателями единого Бога." Елифаний решительно заявляет: "Не многобожию учим мы, но единоначалие проповедуем." Троичность божества противниками монархиан внушается понимать в смысле οικονομια, т.е. в смысле домостроительства христианского спасения, — монархию же, как "единую власть" или как высшую кавзальность. "Отец и Сын — не вследствие разделения субстанции, а вследствие домостроительства." Труднее было для Тертуллиана отпарировать обвинение в том, будто у оппонентов монархиан Отец и Сын — "Братья." Здесь приходится Тертуллиану отчасти становиться на точку зрения гностическую "προβολη," происхождения от единого божества другого или других божеств. Здесь он прибегает к уступкам, и рассуждения его полны неясностей. Из стороны нападающей он превращается в сторону защищающуюся. Сын не alius, а Patre, и придет время, когда Он покорится Отцу. Спасаясь от упреков монархиан, противники их прибегали к субординационизму. Это общий характер рассуждений Тертуллиана и Ипполита об Отце и Сыне. Следуя одному из главных требований монархианства, признанию всей полноты божества во Христе, их полемисты не удовлетворяли. Не могло удовлетворить стремлению монархиан удержать полный, земной Образ Иисуса Христа, отвечающий синоптическому, такое представление их противников, когда на место цельного человека ставилась лишь натура человеческая (σαρξ), ибо натура без лица ничто.

Однако, позиция противников монархиан имела и свои большие удобства, благодаря которым они могли одержать победу. Тертуллиан и Ипполит (подобно Иринею) опирались на "правило веры," а оно признавало личное различие Отца и Сына. Потом они ссылались на Св. Писание, что, впрочем, делали и монархиане, указывая на различие между христианами и иудеями. Самое главное, они могли указать на то, что Логос называется Богом в Евангелии Иоанна и в Апокалипсисе. Основная точка зрения их была, конечно, апологетическая.

В этом заключалась сила и слабость противников монархиан: сила — потому, что им удалось будто бы избегнуть упреков в двубожии, а слабость — потому, что им пришлось проводить субординационизм в отношении Сына к Отцу. К сожалению, исторические обстоятельства сложились так, что точка зрения на Логоса св. Иринея, которая коренилась в Евангелии Иоанна и в посланиях Игнатия, Поликарпа, — была отставлена, а восторжествовала апологетическая.

Учение апологетов о Логосе, как космическом принципе, так соответствовало духу времени. Образованный класс был воспитан на эллинистической философии и жил её идеалом; к политеизму он давно охладел, но не влекся и к христианству, считая его религией рабов и невежественных людей. И вдруг, теперь апологеты дали место в христианстве великой космической идее о Логосе, посреднике творения. Это привлекло к нему сердца многих, наполнило его хорошо знакомым содержанием и заставило забыть политеизм. Логос философов был сближен с Христом христианской веры. "Это отождествление, говорит Гарнак, дало метафизическое значение историческому факту; определенной, явившейся в пространстве и времени личности, оно дало место в космологии и религиозной философии." Это был момент, когда научная метафизическая философия проникла в периферию христианства и отсюда начала двигаться к центру веры. Логос апологетов значительно помог в полемике с гностицизмом. Учение гностиков об эоне Иисуса было чрез-

вычайно неопределенным, достоинство его неустойчивым, колеблющемся. Теперь на место неопределенного существа у противников гностиков становится Логос. В научном мировоззрении Логос, занимая твердое место и считаясь, как “alter ego” Бога, стал, как логический и хронологический Prius и Causa не только мира, но также и всех сил, идей, ангелов и людей, т.е. как разум, действующий в космосе. Кроме того, антигностики именно в полемике с гностиками сблизили (Ириней) космического Логоса с историческим Иисусом, в противоположность докетизму, утвердив реальность человечества Его.

Богословские воззрения Тертуллиана. Его система

Деятельность Тертуллиана является чрезвычайно разнообразною и плодотворною. Он и апологет, и антигностик, и ересеолог, полемист против монархиан и защитник монтанистов, и сам монтанист. Есть большой интерес несколько подробнее познакомиться с ним и его богословскими воззрениями, чрезвычайно характерными для эпохи, когда он жил. Он же, наконец, первый западный очень значительный богослов.

Квинт Септимий Флоренций Тертуллиан, вероятно, родился около 160 г. в Карфагене; он был сыном главного начальника проконсула Африки (centurio proconsularis) (Иероним. De Viris 53). В молодости он получил отличное научное образование, а потом стал адвокатом (Евсевий. Ц. И. II, 2, 4). Христианином он стал уже в зрелом возрасте около 195 г., ранее, во всяком случае, 197 г. Как человек необычайно деятельный, с горячим темпераментом, он, вскоре после принятия христианства, развил богатую литературную деятельность и, вероятно, сделался учителем Карфагенской катехизаторской школы. Около 213 г. он открыто стал монтанистом (Bardenhewer. Patrologie 1910. 157) и направил свою деятельность против кафолической Церкви. Как человек с ярко выраженною индивидуальностью, он не удовлетворился или, точнее, не вполне согласился с системою монтанизма, а реформировал его, найдя в этом деле себе единомышленников, которые образовали вокруг него кружок под именем “Тертуллианидов.” Об этом свидетельствует блаж. Августин (August, de haeres. 86). Время смерти Тертуллиана неизвестно, но по-видимому он дожил до глубокой старости (См. Иероним. De vir. illustr. 53:fertur vixisse usque ad decrepitam aetatem).

Вначале Бог был один, но в нем покоился ratio et sermo. В известном смысле Он никогда не был один, ибо Он думал (мыслил) и беседовал Сам с Собою. Если уже люди рассуждают сами с собою и делают самих себя предметом размышления, то во сколько раз более это может делать Бог! (Advers. Prax. c. V). Однако, Он все еще был единою **личностью** (Advensi. Hermog. c. III, “fuit tempus, cum ei filius non fuit”). Но в тот момент, когда Он пожелал открыться и изволил извести из себя творческое слово — до мира и для мира, — Логос стал тогда реальным существом. От Отца и Сына еще произошел Дух (“Tertius est spiritus a deo et filio”). Он также не есть самостоятельное существо, а vicaria vis filii, “замещающая Сына сила.” Он подчиняется Сыну, как Сын Отцу, но также с Отцом и Сыном “unius substantiae.” Такое понимание происхождения Сына и Духа похоже на гностическое учение о эонах; различие лишь в том, что Тертуллиан развитие субстанции ограничивает двумя производными существами, а у гностиков их очень много. В самом способе происхождения трудно подчеркнуть строгое различие. Правда, у Тертуллиана нет, как у гностиков, деления субстанции, а самооткровение; но, с другой стороны, по нему, Отец есть “(Pater) sola substantia,” а Сын — derivatio, portio (Tertul. Advers. Marc. III, 6:“fillius portio plenitudinis”). Верно и то, что Сын есть secundus a deo constitutus, *perseverans* in sua forma. “Но с другой стороны, Логос так относится к Отцу, как луч к солнцу, ключ к источнику, как ствол к корню.” Несомненно, по Тертуллиану, Логос имеет временное (См. примечание

1-ое) самостоятельное существование. Он явился прежде создания мира, но не от вечности, а только для мира, и придет время, когда Сын снова подчинится Отцу, и будет Бог всяческая во всех (Advers. Prax. c. IV)… Таким образом, троичность Тертуллиана имеет очень ограниченное значение. Эта троичность только κατ' οικονομιαν, по домостроительству. Об имманентной жизни Троицы Тертуллиан, Ипполит и другие апологеты ничего не знали и не учили о ней. Главный интерес у Тертуллиана философско-космический: история, как натуральное продолжение истории творения, а не только как корректив её. Удержав точку зрения греческой философии на Логоса и подчинив Его Отцу, Тертуллиан, однако, связал, объединил Логоса с историческим Иисусом, будучи решительно не в состоянии внушить веру в него, как во Христа христианской веры, т.е. как в Спасителя людей.

Великая заслуга Тертуллиана заключается в том, что он предвосхитил формулы кафолической Церкви последующего времени, введя понятия: persona, substantia, una substantia, unitas in trinitate, e substantia patris, imitate substantiae и особенно unius substantiae, что равняется — единосущный (unius substantiae = ομοουσιος). Несмотря на ярко выраженный субординационизм и "экономическое" (κατ' οικονομιαν) понимание Троицы, он наметил определения, которые были признаны правильными в никейский век, хотя в них было вложено несколько другое содержание. "Тертуллиан, — говорит проф. Болотов, — вводит в христианскую литературу термины, которые Западная Церковь удержала и тогда, когда догмат о Св. Троице явился в законченной форме, после никейской эпохи." Учение Тертуллиана о Св. Троице можно формулировать так: каждое из трех Лиц есть Бог; все три — Бог; три различаются, как Лица, но едино как субстанция. С такими положениями можно твердо стоять против Ария. Поэтому церковно-историческое значение Тертуллиана гораздо выше, чем его младшего современника, гениального Оригена... В Западной Церкви Тертуллиан считается величайшим из "Отцов," едва ли менее значительным, чем бл. Августин. Догматической системе Тертуллиана усвоялось первенствующее значение. После него, казалось, у западных недоставало ни знаний, ни методы, ни склонности, чтобы научно разрабатывать учение о Троице. Они повторяют в своем богословии лишь его мысли. Новациан в сочинении "De trinitate" (около 250 г). только систематизирует учение Тертуллиана, желая дать в нем толкование "правила веры." В формулах Тертуллиана выражают свои догматические взгляды и римские Папы, как напр., папа Дионисий Римский (259-269 г). в своих разъяснениях — возражениях против крайнего субординационизма Дионисия Александрийского (248-265 г.).

Развитие в Церкви спекулятивного богословия.

(преимущественно на востоке).

Александрийская катехизаторская школа и её главные представители — Климент и Ориген. Богословская система Оригена до появления арианства.

Наряду с простою верою в христианской Церкви очень рано появляется богословское, как научное, философски-спекулятивное изложение членов веры — было ли то в целях апологетических, полемических или положительного раскрытия содержания веры для людей философски образованных. Начало христианского богословия (апологетики) положили, как сказано выше, христианские апологеты, и с тех пор научное стремление не угасало в Церкви, а по временам было особенно энергично и богато результатами. Появление гно-

стицизма содействовало развитию церковно-богословской науки — и отрицательно-негативно, пассивно, и положительно-активно. Гностицизм был серьезным противником Церкви, а у подобного противника можно и даже должно было поучиться, чтобы не быть побежденным им. Обосновывая научно — аргументами историческими, экзегетическими, философскими — свои положения против Церкви, гностицизм побуждал и защитников Церкви применять научные же приемы, как наиболее действительные в данном случае. При принципиальном расхождении с гностиками, защитники Церкви высоко ценили научные достоинства их, обнаруженные ими в их сочинениях. Во времена, например, Оригена существовал комментарий на св. Иоанна гностика Гераклеона. И вот Ориген, составляя свое толкование на это же Евангелие, всегда старательно отмечает, где, в чем и почему он не может согласиться в толковании с упомянутым гностиком. Не удивительно поэтому, если развитие в Церкви научных интересов начинает особенно быть заметным с императором Коммодом (180 г.), когда гностицизм обнаружился во всей своей силе и вызвал защитников Церкви на решительную борьбу с ним. Вышедшие уже из Церкви еретики, алоги и монархиане, обнаружили высшую степень научной деятельности. Из истории Климента Александрийского и Оригена известен епископ Александр, впоследствии Иерусалимский, составивший элийскую библиотеку. Следует еще упомянуть об епископе Фирмилиане Кесарийском. Немало было на Востоке мужей, несомненно, с научными стремлениями. Евсевий, родившийся в последней трети III в., упоминает о многих сочинениях, использованных им, имена авторов которых уже были для него неизвестными (Ц.И. V, 27). Но самым сильным и ярким доказательством научной спекулятивной деятельности внутри Церкви в конце II-го и начале III в. служит **Александрийская богословская школа**.

Мы не знаем о происхождении этой школы. Впервые она выступает во свете истории около 190 г. Какое было хронологическое и жизненное отношение богословской научной Александрийской школы к катехизаторской, основанной, по преданию (Евс. Ц. И. II, 11), св. Марком, сказать нет возможности. Основу научной богословской школы положил, повидимому, Пантен. Климент, потом названный Александрийским, — родившийся в Греции от богатых родителей, по обычаю того времени, довершал свое образование путешествием по культурным городам и странам. Прибывши в Александрию, — предполагают из Рима, — он, по его выражению, встретил здесь “Сицилийскую пчелу,” конечно, Пантена, и настолько был поражен и увлечен ученостью этого мужа, что прекратил свои странствования, оставшись в Александрии. Климент стал слушателем и учеником Пантена, а потом, после его удаления на Восток, сделался учителем школы. Эта школа чрез Пантена, а потом чрез Оригена влияла на Палестину и Каппадокию, вызывая и укрепляя и там научные стремления.

Первый христианский учитель школы, который нам хорошо известен, благодаря оставшимся сочинениям, был именно **Климент Александрийский**, из биографии которого, как показано выше, ничего не дошло до нас достоверного. Мы располагаем лишь его сочинениями. Особенного внимания заслуживает его трилогия — Протрептик, Педагог и Строматы. Основная задача трилогии — привести язычника в христианство путем раскрытия пред ним ничтожества язычества и величия христианства. Это — мост от язычества к христианству. Первый тезис — увещание язычника обратиться к христианству — состоит в сравнительном изложении и характеристике христианства и язычества; второе сочинение представляет систему учения для вновь обратившегося; третье — это введение в христианскую философию или “церковный гносис.” Климент стоит на почве, на кото-

рую пытался вступить Иустин; но он далеко шагает вперед в сравнении с апологетами. Его превосходство над Иустином состоит в том, что он изменил апологетическую задачу, которая ему предносилась, переработав её в систематико-теистическую, но в особенности в том, что он переработал в научную догматику христианское церковное предание, которое ему представлялось в совершенно другом объеме и гораздо более устойчивым и твердым, чем Иустину. Между тем как Иустин большую часть его нейтрализовал в схему "доказательства пророчества." Идее Логоса, который есть Христос, Климент дал гораздо более конкретное и богатое содержание, чем Иустин, возвысив её в принцип религиозного изъяснения мира и христианства. Христианство есть учение о творении, об избавлении и спасении человеческого рода чрез Логоса, дело которого увенчивается в совершенных гностиках.

Однако, значение, которое получила Александрийская школа для истории христианского просвещения и догматики, связывается не с Климентом, а его учеником Оригеном. В отношении церковной ортодоксии они стоят в одном положении; но Ориген развил несравненно более богатую деятельность, чем Климент, с беспримерною в истории Церкви трудоспособностью испробовав все области теологии. Конечно, здесь имеет значение и то, что Климент еще не обладал церковным преданием в твердых формах, как Ориген, а создавал его вместе с Иринеем и Тертуллианом. Но с другой стороны, как показывают его "Строматы," он не обладал высокими способностями превосходного систематизатора. Он дал только некоторые части богословской догматики и спекулятивной этики. Ориген же, стоя на плечах Климента, способен был дать систематическую обработку всему церковному христианскому преданию.

Ориген (182-215 г.).

Дидим назвал Оригена вторым после Павла. Он есть отец церковной науки в широком смысле и вместе с тем основатель того богословия, которое развилось в IV-V в., а в VI в. совершенно отвернулось от своего источника (Имеется в виду осуждение Оригена на V Вселенском Соборе в 553 г.), не изменяя в сущности того направления, какое он дал ему. Ориген создал церковную догматику, и он же заложил основание научному знанию иудейской и христианской религии. Он освободил христианское богословие от посторонних задач апологетических и полемических, сообщив ему самостоятельный интерес, положительное значение. Он провозгласил примирение науки с христианскою верой, высшей культуры с Евангелием.

О жизни и деятельности Оригена сохранились многие подробные сведения у Евсевия в VI кн. Церковной Истории; но это в сущности незначительные фрагменты от "Апологии Оригена," составленной в начале IV в. пред мученическою смертью пресвитером Памфилом и Евсевием. Некоторые воспоминания в этих фрагментах представляют немногие сохранившиеся письма самого Оригена.

Ориген греческого происхождения. Отец его, Леонид, был учителем начального христианского училища, и обозначается, как γραμματικος. Имя Оригена указывает на имя бога Hor'a. Местом рождения его, по всей вероятности, была Александрия. Год рождения спорен: большинство таким считает 185 г. Эрвин Прейшен в последнем известном нам биографическом очерке об Оригене (см. Alb. Hauck. Realenzykllopadie fur protestantische Theologie und Kirche. B. XIV. 1904. s.270) доказывает, что Ориген родился в 182 г. Он так рассуждает: Ориген умер при Декии, вследствие мучений, претерпленных во время гонения (Photius, c 118. p. 926. Bekker). Евсевий (Ц. Ист. VII, 1) подтверждает это, говоря о перемене управления по

смерти Декия: “В это время, в последние месяцы Декия или в первые Галла скончался Ориген без одного — 70 лет.” Император Декий же без вести пропал летом 251-го г., во всяком случае, не позже 29-го августа этого года (S. Schilller. Geschichte der rom. Kaiserzeit, I, 807). Следовательно, самое позднее, осенью 251-го г. скончался Ориген. Но такой дате противоречит другое сообщение Евсевия, на котором и основываются защитники другой хронологической даты. Евсевий (Ц. Ист. VI, 2) — говорит, что при смерти отца Оригена, Леонида, первому не было и 17-ти лет. Отец же скончался при Септимии Севере (Ц. Ист. VI, 1), на 10 году его царствования (Ц. Ист. VI, 2), вступившего в управление 13 апр. 193 г. 10-ый год, значит, падает на 202-203 г. и тогда Оригену будто бы было приблизительно 17 лет. Однако, Эр. Прейшен считает это известие заимствованным Евсевием из ненадежного источника, ибо о 17-летнем едва ли можно сказать “совершенно почти юный человек” (Ц. Ист. VI, 1 и VI, 2 “νεας καδη παις”). Эр. Прейшен устанавливает такие даты: рождение Оригена в 182 г., потеря отца его в 202 г., вступление в должность учителя огласительного училища в 203 г., первое путешествие в Палестину в 215 г., путешествие в Грецию и Палестину, принятие священнического сана в 230 г. переселение в Кесарию Палестинскую в 231 г., смерть в 251 г.

Начальное воспитание и обучение Ориген получил у своего отца; оно состояло в изучивании наизусть известных текстов и в ответах на вопросы, причем Ориген изумлял своего отца углублением в текст Писания. Будучи по своей натуре увлекающимся, решительным, Ориген искал мученической смерти со своим отцом в 202 г., от чего был искусно отклонен своею матерью, оставшейся от мужа с 7-ю детьми — сыновьями, из которых Ориген был старший — едва ли 20 лет (Ц. Ист. VI, 2). Ориген был взят к себе одной богатой женщиной; но вскоре оставил её, потому что в её доме жил еретик по имени Павел (Ц. Ист. VI, 13). После этого Ориген уроками изыскивал средства для содержания семейства и в 203 г. сделался учителем Александрийской школы, было закрывшейся вследствие ухода Климента. С течением времени он пригласил к себе в помощники для низших классов Иракла, брата своего первого ученика и мученика Плутарха (Евс. Ц. Ист. VI, 15). Сам же, немного освободившись от внешних дел, с большею ревностью принялся за изучение Св. Писания, выучивши для этого еврейский язык. На 212-213 г. падает сближение Оригена с Амвросием, богато одаренным человеком, последователем Валентинианской школы, однако, под влиянием Оригена, перешедшим к христианской Церкви. В 218 г. они заключили формальный договор, по которому Ориген обязан был передавать свои сочинения в мастерскую, по-видимому, род литографии Амвросия. При Каракалле, преемнике Септимия Севера (†4-II-211 г.), Ориген путешествовал в Рим, при папе Зефирине. Его желание было “посмотреть древнейшую общину римскую” (Евс. Ц. Ист. VI, 14). Здесь, между прочим, по сообщению Иеронима (De Viris illustr. LIV, 4), он слышал в церкви проповедь Ипполита, как говорят, западного Оригена. В 213 или 214 г. Ориген путешествовал в Аравию, по желанию тамошнего префекта для беседы с ним (Евс. Ц. Ист. VI, 19). Вскоре после его возвращения в Александрии вспыхнули волнения, и император Каракалла отдал город на разграбление солдатам. Тогда Ориген, вероятно, уже с Амвросием, снова по необходимости оставляет Александрию и переселяется в Кесарию на сравнительно продолжительное время (Ibid.). По желанию тамошних епископов, Александра Иерусалимского и Феоктиста Кесарийского Ориген стал проповедовать за богослужением и изъяснять Св. Писание (Ц. Ист. VI, 1). Хотя он не имел еще иерархического сана, однако в этом выступлении не увидели ничего удивительного, неестественного. Там существовал перешедший еще из иудейства обычай, что каждый правоспособный член общества мог изъяснять слово Божие (Em.

Schurer, Geschichte d. jud. Volkes, II, 457). Это имело место и в первохристианских общинах, где, как показывают послания ап. Павла и Дидахэ, должность епископа и проповедника еще явно различны. Для александрийских же христиан официальное выступление лайка Оригена было делом неслыханным. Когда в Александрии буря, поднятая волнениями утихла, епископ Димитрий потребовал возвращения Оригена к должности учителя. В письме, по этому случаю отправленном им на Восток, он жаловался на дерзость Оригена, решившегося, вопреки всякому порядку, проповедовать в присутствии епископов (Евс. Ц. Ист. VI, 19). Вернувшись в Александрию в 216 г., Ориген в течение последующих 10-ти лет состоял учителем и ревностно занимался литературными работами, побуждаемый к тому Амвросием (Евс. Ц. Ист. VI, 23). В это время должен был появиться Στρωματεις в 10-ти книгах, как краткое изъяснение отдельных текстов Библии. Приблизительно в 230 г. Ориген предпринял роковое путешествие в Грецию и на Восток, прекратившее его деятельность в Александрии и сделавшее его последующие годы скорбными. Для чего он предпринял путешествие в Грецию, неизвестно; Иероним догадывается, для увещания еретиков (De Viris illustr. L1V). При возвращении из Греции, Ориген, по-видимому, не мог отказать себе в удовольствии повидаться со своими палестинскими друзьями. Сердечно встреченный ими, Ориген, во избежание неудовольствий со стороны епископа Димитрия, по совету их принял пресвитерский сан. Однако, при этом не были приняты во внимание устанавливаемые епископом Димитрием в Александрии порядки, сильно возвышавшие епископскую власть над пресвитерами. В посвящении Оригена палестинскими епископами, епископ Димитрий увидел нарушение его прав и сильно прогневался; едва ли при этом, вместе с Евсевием (Евсевий Ц. И. VI, 8) нужно предполагать у епископа Димитрия дурные мотивы. Он созвал Собор из епископов и пресвитеров и лишил Оригена должности учителя и изгнал из Александрии. Однако, не смел лишить его пресвитерского сана. Тогда Ориген, повидимому уже успевший вернуться из Александрии, снова бежал на Восток и поселился в Кесарии Палестинской, вероятно в 231 г., где и продолжал свою учительную деятельность. Замечание Иеронима (De Viris illustr. LIV), что Ориген отрекся тогда от веры — есть злой слух, да и гонений тогда не было. Сам Ориген упоминает (Коммент. на Иоан. VI, 2.9) о сочинениях, направленных в это время на него александрийцами и имевших злые намерения. По Евсевию (Ц. Ист. VI, 8), епископ Димитрий будто бы выставлял на вид факт самооскопления Оригена — преступление, по римским законам караемое смертью (Mommsen. Romisch. Strafrecht. s. 637). Позднейшие говорят, что тогда шла речь о верованиях Оригена (Justiniam. ep. ad Mennoni —— y Mansi IX, 524. Concil. ampl). Определения об Оригене Александрийских Соборов были приняты только в Риме; в Палестине же, Финикии, Аравии и Ахаии — мало обращали внимания на них (Hieronim. ep. XXXII, 4-6). Против возводимых обвинений Ориген оправдывался в одном письме, которое он направил в Александрию своим друзьям (Hieronim. advers. Rufin. II, 18).

В александрийской школе остался один Иракл, а после смерти Димитрия (около 230 г). он сделался Александрийским епископом. О деятельности Оригена в Кесарии, как учителя, мы имеем прекрасный памятник в прощальной речи его ученика Григория Фавматурга (См. Панегирик). Вскоре, может быть, в 232 г. после переселения Оригена в Кесарию, мать императора хотела увидеть Оригена. Он был отправлен в Антиохию, где оставался некоторое время (Евс. Ц. Ист. VI, 21). Во время гонения при Максимине Ориген переселился в Кесарию (Ц. Ист. VI, 17). Когда имело место путешествие Оригена в Афины (Евс. Ц. Ист. VI, 32) — сказать трудно. После этого он обличил в адопцианстве епископа Берилла Бострийского (Евс. Ц. Ист. VI, 33) и вернул его к Церкви. К 240 г. нужно относить нападки на учение

Оригена; по поводу чего он, в свою защиту, писал епископу римскому Фабиану (236-250 г). и другим епископам (Евс. Ц. Ист. VI, 31). На Аравийском Соборе Ориген победил **гипнопаннихитов**, учивших об одновременной смерти души и тела и одновременном воскресении их. Они присоединились к Церкви (Евс. Ц. Ист. VI, 37). Во время гонений Декия, Ориген претерпел пытки, от которых, предполагается, и умер, как уже человек преклонного возраста, осенью 251-го года.

Легенда, неизвестная еще Евсевию (**Photius**. cod. 118), представляет, что Ориген умер и погребен в Тире (Hieronim. De Viris illustr. c. LIV). **Сочинения Оригена** естественно делятся на несколько отделов:

1. **Сочинения библейско-критические**, каковы утраченные Тетраплы и Экзаплы (τετραπλα γραμματα, εξαπλα), где дано сравнительное изучение текста Св. Писания еврейского и LXX с другими переводами.
2. **Сочинения библейско-экзегетические**, состоящие из схолий, бесед и комментариев.
3. **Сочинения догматические**, напр. **Строматы** и **О Началах** (περι αρχων).
4. **Сочинения апологетические**, напр. против Цельса в 8-ми книгах.
5. **Сочинения назидательного характера**, напр. о молитве, увещание к мученичеству.
6. **Письма** к разным лицам.

Догматические воззрения Оригена изложены преимущественно в сочинении — “Παρι αρχων.” В начале этого сочинения Ориген говорит: “Церковная проповедь сохраняется, передаваемая от апостолов по порядку преемства и пребывая даже доныне в Церквах — единственная достойная только веры истина, которая ни в чем не разногласит с церковным апостольским преданием.” Таким образом, достигнутые результаты борьбы с гностиками со стороны Иринея, Тертуллиана, Ипполита и Климента Ориген делает исходной точкой своей системы.

Система Оригена — строго монистична. Она распадается на три части: 1. Бог и Его раскрытие, 2. отпадение тварных духов и последствия этого, 3. спасение и восстановление.

1. Бог — непостижим и необъясним, невидим и бестелесен. Он прост и не допускает в себе никакой сложности; Он есть единство (μονας) и единичность (ενας). По своему бытию, Он есть сущий, ни от кого не происшедший, никому не обязанный Своим бытием. Он всегда имел то, что Он есть, и не получил ни от кого своего существования, и потому вечен и неизменяем. Он есть Начало всего, свет и благо, источник самого блага. Природа Божества непостижима. Бог выше всего мыслимого. Но Бог есть разумная и познающая Себя Личность. “Бог есть простая разумная природа. Он есть и **всецелый** ум, и как ум может двигаться и действовать.” Он имеет полное и совершенное знание о Себе, как и о Сыне и обо всем. Ориген высказывает при этом **оригинальную, хотя и очень странную мысль о Боге, как Существе самоограниченном по всемогуществу и всеведению**. В противоположность Плотину, по Оригену, Бог не есть απειρον (безграничное), потому что все безграничное, как заключающее в себе элементы неопределенности, непознаваемо, а потому и Бог, если бы Он был безграничен по Своему существу и силе, не мог бы познавать Самого Себя, и дела Его остались бы вне сферы ведения, если были бы безграничны. “Если бы могущество Божие было безгранично (απειρον), то оно по необходимости не

знало бы Самого Себя, потому что по природе безграничное непознаваемо." Важнейший пункт в учении Оригена — это рождение Сына от Отца. Бог не изменяем ни в области деятельности, ни в области мысли. Поэтому от вечности Он должен иметь у Себя Сына. "Отец никогда, ни в один момент Своего бытия, не мог существовать, не рождая премудрости." Но Отец не только родил Сына, но всегда рождал Его. "Спаситель наш есть сияние славы, а о сиянии славы нельзя сказать, что оно рождено один раз. Так и Спаситель вечно рождается от Отца." Учение о рождении Сына от Отца, как акте не только вечном, но и непрерывно продолжающемся, впервые выраженное в христианской литературе Оригеном, составляет самый блестящий пункт в его догматической системе (Это учение аналогично воззрению Плотина о происхождении от единого (το εν) Νους'а). Мир, вследствие неизменяемости Божества, также считал Ориген вечным, но не этот мир, а мир духов, или духовный. Но есть различие в происхождении от Бога Сына и мира. Замечательно, что **выражение о рождении Сына "из сущности Отца (Ср. Тертуллиановское — "e substantia patris") Ориген отвергал и учил о рождении Сына, как воли или хотения от мысли Отца."** Есть люди, говорит Ориген, которые "я истек от Отца" понимают в смысле "я рожден от Отца," так что, оставаясь последовательными, они должны признать, что Сын рожден из сущности Отца εκ ουσιας του Πατρος, который как бы уменьшается с рождением Сына в Своем объеме, лишается принадлежащей Ему части существа, из которой образовался Сын, — подобно тому, как это можно представлять о беременных. А затем по последовательности им остается назвать Отца и Сына — телом и сказать, что Отец разделился" (На Ин. 20. — Migne. Ser. gr. T. XIV. c. 613). Нет, не так. "Сын рожден из самой мысли Отца, как хотение от мысли. Ибо неделима природа нерожденного Отца, и потому нельзя думать, что Он родился чрез уменьшение или разделение существа Отца (vel divisione, vel imminutione substantiae)." Указывая свойства Сына, Ориген говорит: "Сын есть сама Премудрость, само Слово, сама действительно существующая истина, сама жизнь, сама святость. Но нельзя сказать, чтобы Сам Бог-Отец был премудрость, истина и жизнь; Он выше их, как источник их; в Нем все свойства существуют как бы в скрытом состоянии, как нечто долженствующее; в Сыне же все эти свойства проявляются актуально, как наличный факт, и тождественны с Сыном. **Таким образом, Сын есть вся полнота Божества Отца, реально осуществленная**." В области терминологии Ориген, являясь новатором, предвосхищает будущую терминологию. Бог-Отец, при всей Своей отвлеченности, есть самосознательная личность, **ипостась**. Сын есть тоже одушевленная премудрость Божия, сознающая себя и отличающаяся от Отца, как самостоятельная **ипостась**, и Дух Св. — **ипостась**. Все вместе они составляют поклоняемую, начальственную Троицу. Божество свойственно только этим трем ипостасям. Лишь Троица — Отец, Сын и Св. Дух являются источником всякой святости (На Ин. II, 6 — Migne gr. ser. t. XIV, c. 128). **Три ипостаси и одна Троица — это формула в первый раз произнесена Оригеном и стала неотъемлемым достоянием церковного богословия**. Все три ипостаси принадлежат к сфере божества, но эта принадлежность не делает их ни единосущными, ни равными между собою. Отсюда у Оригена начинается поворот мыслей, по-видимому, противоречащий первому. Логос, явившийся во Христе (Особенно на основании, Ев. Ин. 1:1, и Евр. 1:1) есть совершенный Образ Бога. Он есть премудрость Божия, сияние Его совершенства и господства, невидимое отображение. Поэтому Он не имеет в Себе ничего телесного (Περι αρχων, I, 2, 2, 6) и ради этого Он есть действительно Бог, но не αθτος Θεος, также не о Θεος или αναρχος αρχη, но второй Бог (c. Celsum. V, 39). Однако, Ему свойственна неизменяемость, т.е. божественное Существо Его не может исчезнуть в Нем или измениться. Поэтому Его божество не есть сообщенное,

уделенное Ему, как будто бы Он, помимо этого божества, имел еще самостоятельное существование; наоборот: божество составляет Его бытие: ο Σωτηρ ου κατά μετουσιαν. Отсюда следует, что Он совладает существом Бога, т.е. Отца, и поэтому есть ομοουσιος τω πατρι, т.е. произошел из существа Отца (Ср. **Harnack**. Lehrbuck der D. G. I, 671. — **Проф. Спасский**. (История догм. движ. ст. 105) считает вопрос об усвоении Оригену термина: "ομοοθσιος" — спорным). Сын есть первая ступень перехода от единого ко многому. С точки зрения Бога, Сын — κτισμα αμοουσιον, с нашей точки зрения открывшийся Бог по природе. Повсюду при таких спекуляциях Логос имеется в виду, как Творец, а не Логос-Спаситель. Также и Св. Дух считается, как третья неизменная сущность в божестве, как третья ступень и ипостась. Он произошел чрез Сына, и относится к последнему, как Сын к Отцу. Круг Его деятельности наименьший, но иногда важнейший. Отец есть принцип сущего, Сын — разумного, Дух — священного. Св. Дух представляет Собою переход к полноте духов и идей, созданных чрез Сына. Только Отец, Сын и Дух — три божественные и чисто духовные существа, свободны от всякой материальности.

2. Значит, все духи, стоящие ниже Троицы, хотя и в различной степени, но материальны. Для них положен закон свободного **развития** (προκοπη) по направлению к известной цели. В своем прогрессе духи должны дойти до определенного постоянного, соответствующего их назначению состояния, чтобы уступить место новым творениям. Но духи впали в леность и непослушание (Имеется в виду до-мирное грехопадение духов, кроме души Логоса). Чтобы воспитать их и очистить — для этого создан этот чувственный мир. Он, следовательно, есть — воспитательный дом, куда духи посылаются и заключаются в различные тела; самые грубые становятся диаволами, наиболее тонкие — ангелами, средние — людьми. Задача жизни — борьба под руководством Бога, которая должна кончиться уничтожением зла. Значит, в основе у Оригена лежит оптимизм. Человек состоит из духа, души и тела. Грех лежит, с одной стороны, в земном состоянии, а с другой — он есть продукт свободы.

3. Бог помогает нам, как учитель, чрез естественный закон, чрез Моисеев закон, затем чрез Евангелие. Но действительный и истинный помощник людей — Логос. Логос мог вселиться в человеческое тело только чрез посредство души. Эта душа — никогда не павший чистый дух назначенный к этому, как душа Логоса, от вечности. Всем этим самодеятельность человеческая не только не исключается, но непременно предполагается. В деле усвоения спасения свобода и вера предшествуют. Вера является исходным пунктом "теоретической жизни" — вплоть до радостной, аскетической созерцательности.

По Оригену все кончится апокатастасисом (αποκαταστασις — ср. Деян. 3:21): все духи (Следовательно и духи преисподней, диавол с его клевретами), в конце концов, спасутся и просветятся, чтобы уступить место новой мировой эпохе. Чувственные эсхатологические ожидания изгоняются из системы Оригена и "воскресение плоти" понимается в смысле духовном.

После смерти Оригена Савеллианское учение достигло большого успеха даже между епископами, "так что Сын Божий не был более проповедан." **Дионисий Александрийский** (248-265 г). по этому поводу составил (после 257 г). много посланий, при помощи которых он старался возвратить заблудшихся и ниспровергнуть савеллианство (Евсевий. Ц. Ист. VII, 26). В одном из них, которое он направил к Евфронору и Аммонию, он проводил в резкой форме учение Оригена о субординации Сына. Это послание вызвало соблазн со стороны некоторых христиан. В 260-261 г. они жаловались на него римскому папе Дионисию (259-268 г.). Последний созвал Собор в Риме, который, неправильно поняв отдель-

ные, отрывочные выражения послания Дионисия Александрийского, осудил их. От лица Собора Дионисий Римский написал послание в Александрию, направленное против савеллиан и их противников, учивших о субординационизме. В этом послании римский епископ щадил своего коллегу, не называя его имени, но частным образом он послал ему другое письмо, где требовал от него объяснения. Александрийский епископ старался оправдаться в большом сочинении: “Ελεγχος και απολογια” в 4-ех книгах. Объяснения его, повидимому, удовлетворили римского Папу, во всяком случае они были признаны достаточными Афанасием Великим. Нужно признать, что, действительно, в упомянутом послании Дионисия Александрийского немало соблазнительных выражений, как “Сын Божий есть произведение и сотворен” (ποιημα και γενητος), “Он не свойствен Отцу по естеству и чужд Ему по сущности (μηδε δε φυσει ιδιον, αλλα ξενον κατ’ ουσιαν, Письмо к Евфронору с. IV). Отец относится к Нему так же, как делатель к виноградной лозе и судостроитель к ладье, и как произведение, Сын не был, пока не получил бытия. Он избегал наименования Сына “единосущным” Отцу (ср. Sentencia, с. XVII). Все эти и подобные выражения Афанасий извиняет, как допущенные в полемике с Савеллием, отрицавшим самобытность Слова Божия и отдельность Его бытия, — как сказанные о Сыне по человечеству. У Афанасия сохранился фрагмент из послания Дионисия Римского. Последний старается утвердить, во-первых, здравое учение о Троице, полагая его как средину между фальшивым единством (Савеллианство) и ложною троичностью (“александрийство”). Во-вторых, из фрагмента видно, что александрийское учение принималось как тритеизм и ставилось в параллель с тремя принципами маркионитов; на спекуляции александрийцев римский епископ ровно не обращал никакого внимания, их сложные тезисы оставлял в стороне, а принимал лишь выводы их учения о трех различных ипостасях, как он сам их понимал. Наконец, в-третьих, фрагмент показывает, что Дионисий Римский ничего не мог сказать более положительного, как лишь держаться древнего символа с принятой или определенной интерпретацией, что три — Отец, Сын и Дух — ровно суть едино. Для разъяснения или доказательства этой формулы, — так сказать, “парадокса,” — не считалось нужным что-нибудь прибавлять. Но здесь-то и была заложена вся крепость позиции римского епископа. Если мы сравним это писание Дионисия Римского с посланием Льва I к архиепископу Константинопольскому Флавиану или папы Агафона к императору Михаилу Погонату, то будем поражены внутренним сродством этих трех документов. Формально они совершенно идентичны.

О позднейших представителях александрийской богословской школы мы знаем мало. Но что известно о них, убеждает в том, что они пребывали верными теологии Оригена. Один из них — **Пиэрий**, который жил как строгий аскет, писал ученые проповеди. Фотий свидетельствует, что он учил об Отце и Сыне благочестиво. Однако, это свидетельство едва ли вероятно. Сам Фотий должен был прибавить, что о Св. Духе Пиэрий учил нечестиво и унизил Его в сравнении с Отцом и Сыном. Затем он определенно говорит, что Пиэрий, подобно Оригену, учил о предсуществовании душ и некоторые места Ветхого Завета объяснял “экономически” (по домостроительству), т.е. аллегорически. Значит, справедливо Пиэрий назван “Origenes Junior.” Он был учителем Памфила и внушил ему полную преданность Оригену. Нужно упомянуть еще Феогноста (250-280 г.). Он составил большое догматическое сочинение в 7-ми книгах — Ипотипозы (Hypotyposen), не дошедшее до нас, но описанное Фотием. От главного сочинения Оригена “Περι αρχων” оно отличалось лишь сравнительно большею систематичностью. Феогноста восхваляет св. Афанасий; отрывок, приводимый им из 2-й книги, доказывает, что Феогност признавал отверга-

емое Оригеном положение о рождении Сына εκ της ουσιας του Πατρος. По Фотию он называл Сына κτισμα и неправильно учил о Св. Духе. Каппадокийцы обращали внимание на сходство учения Феогноста и Ария. Из новых фрагментов сочинения Феогноста стало известным, что он именовал 2-ое лицо Св. Троицы не Логос, а **Сын**. Это очень важно, ибо формально подготовляло христологию IV в. Заслуживает особого внимания такая формула Феогноста: "εχων την ομοιοτητα του πατρος κατά την οθσιαν." **Это есть позднейшая омиусианская формула**.

После Оригена в Александрии все теснее и теснее сплачивались учение веры и богословие Оригена, и нет указаний на то, чтобы ближайшие ученики Оригена, представители богословской школыб исправили своего учителя. Первый, кто в Александрии решился на это, был епископ и мученик **св. Петр**. В своих сочинениях "περι υροτητος," "περι της Σωτηρος ημων επιδιμιας" он утверждал против Оригена полное человечество Спасителя, творение душ одновременно с телами; он признает за факт рассказанное в 3-ей гл. кн. Бытия и называет "учением эллинской философии" рассуждения о до-временном падении душ. Но с другой стороны, учение самого Петра показывает, что он восставал собственно только против крайностей Оригенова учения, поскольку оно противоречило "правилу веры." Вот, так сказать, первая корректура к учению Оригена. Нужно думать, были и другие подобные. И этими коррекциями не занимались лишь просто в тиши, кабинетным образом. Нет, имело место действительное уравнение между научной теологией и древней церковной верой, определившейся еще против гностиков. Ей приносились в жертву те положения Оригена, которые отрицали буквальный смысл Св. Предания. В особенности очень энергично устранялось Оригеновское различие между наукою совершенных и верою простых; пролагался путь со времени св. Петра особой вере, одновременно церковной и научной.

На состояние веры около середины Ш в. и позже проливают свет творения выдающегося ученика Оригена **Григория Фавматурга**. Этот ученый епископ, который составил 1-ый христианский панегирик в честь Оригена и в нем дал собственную автобиографию, имел сильное влияние в Малоазийских провинциях еще в IV в. Он был ревностным последователем Оригена и, в сущности, проводил его учение о Троице. Но, в противоположность христианам, которые понимали троичность прямо политеистически, Григорий Чудотворец особенно видит себя вынужденным подчеркнуть "единство." Так, уже в "изложении веры" (символе) и, еще более, в утерянном сочинении "Διαλεξις προς Αιλιανον," по свидетельству Василия Великого, находились выражения: "πατηρ και υιος επινοια μεν εισιν δυο, υποστασει (т.е. ουσια) δε εν." С другой стороны, по свидетельству того же отца, Григорий считал Сына κτισμα и ποιημα, хотя многие выражения у него можно понимать "αγωνοστικως," т.е. в полемическом смысле. В то время, когда богословие вводилось в веру, в чем Григорий принимал особенное участие, и когда были возможны ужасные смешения, — выросла склонность к языческому тритеизму, и в учении теологи видели себя вынужденными утверждать κηριγμα της μοναρχιας.

Однако, на Востоке, кроме Оригеновского, было и другое течение в богословии, правда, весьма незначительное в сравнении с первым. Оно также пользовалось услугами философии, но стремилось сохранить истины веры, утвержденные в борьбе с гностицизмом, в их реалистическом понимании, без улетучивания в философскую спекуляцию. Это течение было слабою струйкою направления в богословии, созданного св. Иринеем. Богословы этого направления отнюдь не пренебрегали наукою, но в положениях церковного предания находили выраженной высшую истину и не давали права философскому гносису

обрабатывать положения веры, а только укреплять, связывать и уяснять. Разумеется, они не сочувствовали направлению науки и отношению её к простой вере Александрии и отрицательно относились к отцу такой науки — Оригену. Значительным богословом этого направления, чтобы не сказать — единственным — был **Мефодий Олимпийский** (приблизительно от 270 г., до гонения Максимина). Но из большого числа сочинений этого не выдававшегося, но плодовитого писателя, замалчиваемого Евсевием, сохранилось мало, кое-что на славянском языке. Личность Мефодия чрезвычайно скудно освещена. То, что о нем известно, рисует его, как преданнейшего платоника. Однако, он не хотел разбавлять философией “правила веры” и энергично защищал его в смысле Иринея, Тертуллиана и Ипполита, как “популярное понимание церковной общей веры.” Он отклонял оригенистические течения, но не уклонялся от научного метода, избранного им. Однако, применял его по образу Иринея, на великом творении которого он был воспитан. Он старался победить дуализм и спиритуализм и обосновать спекулятивный реализм. Несмотря на отдельные протесты или даже целое противоположное направление, но очень слабое, — богословие Оригена в период времени от 250 до 320 г. достигло такого большого распространения, какое только было возможно. В то время, как Запад жил при простых формулах “правила веры” и не обнаруживал никакой склонности к спекулятивной теологии. Подводя итоги доникейской эпохи, мы должны отметить, прежде всего, наличность в ней всех понятий, которыми оперировали богословы IV и V века — μονας τριας, ουσια, φυσις, υποκειμενον, υποστασις, προσωπον, ομοουσιος, εκ της ουσιας τοθ πατρος, ομοιοτης др., но им недоставало еще отчасти определенности и общепризнанного значения. Также библейские изречения, которые в IV и V в. были использованы pro et contra, были собраны уже в III в. Александрийский Дионисий засвидетельствовал, что слово ομοοθσιος не находится в Св. Писании, и эта точка зрения в III в. являлась вообще решающею (Припомним выпад против слова “ομοοθσιος” на Антиохийском Соборе 269 г. против Павла Самосатского).

Время протекшее до Никейского Собора, приблизительно в человеческое поколение, должно быть обозначено как символьный период, или период символов. Он темен и в своем начале, и в своем развитии, но именно он положил основание для развития догматики в IV и V в., покоющейся на символах. Работа этого периода выражалась в том, что простые положения “regula fidei” расширялись введением в них богословских положений: “таким образом, — говорит Гарнак, — экзегетико-спекулятивная теология вошла в апостольскую веру.” Богословие все более и более, теснее и теснее соединялось, даже сплавлялось с верою. Символ Григория Чудотворца, представляющий собою compendium оригенистического богословия есть красноречивое доказательство этого. Он же, по словам Григория Нисского, составлял основание назиданий оглашенных вплоть до его времени. Из послания Александра Александрийского к Александру Византийскому следует, что Александрийская Церковь обладала тогда символом, богословски построенным. Из рассуждений Никейского Собора видно, что многие Церкви владели тогда символами, содержащими библейско-богословские формулы Оригена (Напр., Иерусалимская, Антиохийская, Кесарийская Церковь). Все предприятие отцов Никейского Собора составить богословский символ, общий для всей Кафолической Церкви, было бы невозможно, если бы хоть главные Восточные Церкви не привыкли уже к подобным символам. Римская Церковь оставалась при древнем кратком символе; богословская, христологическая борьба не увлекла её на путь расширения regula fidei.

Глава V.
Христианское Богослужение.

Жизнь людей, сделавшихся последователями христианской Церкви, начала постепенно выражаться в различных формах религиозного быта. Одни из этих форм были унаследованы от иудейства и большею частью были заполнены христианским содержанием, другие составляли оригинальное творчество христианской религии, причем, в некоторых можно было указать аналогию и с эллинистическими религиозными установлениями (Имеются в виду, напр., условия посвящения в различные мистерии и христианского оглашения перед крещением, а также ступени покаяния).

I

Так, находят, прежде всего, точки соприкосновения между христианским богослужением и богослужением терапевтов. Терапевты — небольшая секта александрийских иудеев, живших около Мареотского озера. Они строго держались Моисеева закона, даже отличались аскетическим направлением. Но, вместе с тем, они были причастны к философии Платона и стремились к одухотворению иудейства. Это сблизило их с христианством по внешним формам религиозного быта. Этим только можно объяснить, почему в них Евсевий увидел учеников св. Марка (Ц. Ист. II, 16-17). На богослужении у терапевтов, прежде всего, читалось Св. Писание, затем следовала речь председателя по поводу прочитанного или по другому вопросу. Потом председатель “пел гимн во Славу Божию” ... После председателя поют гимн и другие по порядку. Когда окончится пение, “юные” приносят стол, на котором находится святейшая пища: квасный хлеб с солью и иссопом во образ хлебов предложения.

После ужина совершают священную всенощную (παννυχιδα). Тогда поют два хора: мужской и женский — антифонно, как пела Мариам при Чермном море. При сопоставлении христианского богослужения с иудейским, нужно иметь в виду культ Иерусалимского Храма и богослужение в синагогах. Первый не оказал никакого влияния на христианское суточное богослужение, за исключением часов для молитвы. Суть его, кровавые жертвы, — разумеется, не могли иметь никакого применения за христианским богослужением. В синагогах же, за отсутствием жертвенников, богослужение отличалось более духовным характером. В них сыновья Израиля собирались не только для того, чтобы молиться сообща, но еще и для того, чтобы читать Св. Книги, сначала **Закон**, потом **Пророков**. Кроме чтения, было пение песней из **Псалтыри**. Делом менее существенным, однако, часто имевшим место, считалась проповедь (midrasch) на темы из прочитанного. Первые христиане, не только в Иерусалиме, но и в других городах, и в рассеянии — посещали иудейское богослужение. Сам Иисус Христос учил в Храме народ: “*Ревность по доме Твоем снедает Меня”* (Ин. 2:17). Апостолы, по вознесении Христовом, до Пятидесятницы ходили ежедневно во Храм (Лк. 24:53), и после неё мы часто видим их в нем (Деян. 3:1,11; 5:20, 25:42; 21:27, 30; 22:17; 24:18); но здесь они старались держаться отдельно от иудеев (Деян. 5:12-13). От иудейского богослужения христианская Церковь заимствует четыре

элемента: чтение, пение, проповедь и молитву, наполняя их, большей частью, христианским содержанием.
1. **Молитвы** — δεησεις — общее родовое понятие молитвы, как выражение нашей беспомощности пред Богом. Образцы христианских молитв см. Деян. 1:24-25; 4:24-30 и др. Молитву Господню Дидахэ предписывает читать три раза в день (с. VIII). Кроме молитв, ап. Павел наказывает (1 Тим. 2:1; ср. Флп. 4:6) моления — προσευχαι (молитва в её обращении к Богу, просительная), прошения — εντευξεις (От εντυγχανω, достигаю чего), ходатайственные молитвы за других и благодарения — ευχαριστιαι.

2. **О пении** говорит ап. Павел в Ефес. 4:19 и Кол. 3:16 (ср. Ин. 5:19). Образцы "духовных песен" — представляют собою песнь Богоматери и Захарии, как хорошие примеры того, как, в связи с ветхозаветными прообразами, христианский дух творил новые песни. Ритмический размер следующих стихов выдает их, как образцы песнопений, употреблявшихся в частном и церковном обиходе:

"Восстани спяй
И воскресни от мертвых
И освятит тя Христос (Еф. 5:14).

"Бог явися во плоти,
Оправдася в Дусе,
Показася ангелам,
Проповедан бысть во языцех,
Веровася в мире,
Вознесеся во славе" (1 Тим. 3:16).

3. **О чтении** ветхозаветных писаний за богослужением в апостольских посланиях не говорится, хотя общее их значение и для христиан утверждается. Ап. Павел пишет Тимофею: "*А ты пребывай в том, чему научен, и что тебе вверено, зная, кем ты научен; притом же ты из детства знаешь священные писания, которые могут умудрить тебя во спасение верою во Христа Иисуса"* (2 Тим. 3:14-15). О чтении новозаветных писаний — см. 1 Фес. 5:27; Кол. 3:16; Откр. 1:3.

4. Что касается **проповеди**, то она была в большом распространении в первенствующей Церкви. Ап. Павел вменяет своим ученикам Тимофею и Титу в определенную обязанность проповедовать. В послании к Евр. 13:7,17 говорится о благодарном воспоминании о проповедниках. Ап. Иаков (3 гл). предостерегает от увлечения учительством и проповедью. Относительно указанных элементов богослужения имеем подтверждения кроме апостольского века и из последующего времени II и III в. Так, о молитве св. Игнатий заповедует: "В общем собрании да будет у вас одна **молитва**, одно прошение, один ум, одна надежда" — и еще "будем бодрствовать в молитвах, пребывать в постах, в **молитвах** будем просить всевидящего Бога не ввести нас во искушение" (Поликар. с. VII).

2. К **песнопению** у Плиния сводится все утреннее богослужение: "они (христиане) имеют обыкновение сходиться в известный день пред рассветом и петь попеременно друг с другом песнь Христу, как Богу." Св. Игнатий поучает: "Составьте любовью хор и воспойте хвалебную песнь Отцу во Христе Иисусе" (Рим. II); или "составьте вы из себя до

одного хор, чтобы согласно настроенные в единомыслии, дружно начавши песнь Богу, вы единогласно пели её Отцу чрез Иисуса Христа" (Еф. IV). Историк Сократ (IV, 8) приписывает Игнатию введение в Антиохии антифонного пения.

Относительно **чтения** св. Иустин свидетельствует: "В так называемый день солнца… читаются воспоминания, υπομνηματα, апостолов и писания пророков" (Апол. I, 66). Значит, Евангелия предшествовали пророкам; а в III в. стало наоборот; Ветхий Завет начал предшествовать Новому. У св. Игнатия сказано: "**Будем прибегать к Евангелию, как к плоти Иисуса, и к апостолам, как к пресвитерству Церкви"** (Фил. V).

О **проповеди** определенно говорит св. Иустин: "Когда чтец прекратит, предстоятель делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам" (о которых читалось). О проповеди упоминает также св. Ерм ("Пастырь." Виден. 2).

II

Принятие в христианское общество происходило чрез **крещение**. Как обряд омовения, погружение в воду употреблялось и в греческих мистериях, и у иудеев, по законам левитской чистоты, и у ессеев. Иоанн Креститель придал омовению, погружению в воду, значение священного обряда, в знак искреннего раскаяния, и употреблял его, как **крещение покаяния**. Крещение христианское, как таинство, имело глубокое различие от Иоаннова (ср. Деян. 19:1). Существенное в христианском крещении было троекратное погружение в воду, с произнесением формулы: "*Во имя Отца и Сына и Св. Духа"* (Мф. 28:19); причем, погружение в воду всего человека было символом его погребения со Христом, а изъятие — знак воскресения с Ним (Рим. 6:4; Кол. 2:11-12).

При каждом погружении следовало произнесение имени одного из лиц Троицы, — об этом свидетельствует Тертуллиан (о крещении). Было одно крещение чрез окропление и обливание, о чем говорит, как об обыкновенном явлении — Дидахэ. Киприан (Письмо 62 к Магну) и Евсевий (Ц. Ист. VI, 43) напоминают об окроплении и обливании, как форме крещения для больных. Восприятию крещения предшествовало время научения и испытания кандидата. Ибо большинство кандидатов были взрослые язычники, хотя дети, по апостольскому преданию (Iren. adv haer. II, 22, 4. Origen. in Rom. I, 5, 9, "pro hoc et ecclesia ab Apostolis traditionem suscepit, etiam parvulis baptismum dare" — **Migne**. Gr. ser. XIV c. 1047), также принимали крещение. Естественно, образовался **катехуменат**, т.е. кружок лиц, готовившихся к крещению и **оглашаемых**, т.е. обучаемых основным истинам христианства. Особой организации катехуменатов мы не знаем еще во II в. (Евсевий упоминает (Ц. И. 11...). об основании в Александрии катехизической школы чрез Иоанна Марка). Но что для научения обращенных в христианство в христианских истинах и моральных предписаниях существовали особые религиозные учреждения и упражнения, — это вытекает из слов Иустина Мученика: "Все, кто приходит к убеждению и начинает веровать, что истина то, чему от нас научились и что мы сказали (это предполагает наставление), и обещают, что они могли бы так жить (обещание перед крещением), — были приводимы молиться и с постом вымаливать у Бога прощения своих прежних грехов; при этом молимся и мы с ними" (I, 61).

Тертуллиан также говорит об исповедании грехов пред крещением: и Дидахэ упоминает, что после сообщенного учения "о двух путях" христианский нравственный закон внедряется обращенным пред крещением. — С торжественным принятием в Церковь чрез крещение соединялось **помазание**, состоявшее в руковозложении и помазании. Это ясно следует из сочинений Тертуллиана. Еще в первое время апостолы сообщали Св. Дух ли-

цам, обращенным и крещенным другими миссионерами (Деян. 8:14-17; 19:5-6). Чрез это утверждали их, помазывали, запечатлевали, и они получали залог Св. Духа в своем сердце (2 Кор. 1:21-22). Эта “печать дара Духа Святаго” была завершением крещения и, подобно ему, неповторяемою, позднее Киприаном названа таинством, как и крещение (Cyprianus, Op. 73, c. 9 — О помазании см. св. Иринея — Adv. haer. IV, 38-2. Tertull. De baptizma, VII-VIII. De ressur. carnis, c. VIII, adv. Marc. I, 14). Крещение было вратами христианства, первым условием участия известного лица во всей остальной христианской литургии, употребляя это слово в общем смысле, в широком значении всякого вообще христианского служения Богу. “Пусть тот не ест и не пьет от вашей **Евхаристии** — говорит Дидахэ (с. III), если он не крестился во имя Господа. Ибо здесь приложимо то, что Спаситель сказал: “Не давайте святыни псам.” Св. Иустин пишет: “Мы называем эту пищу Евхаристией, и никто не может принимать участия в ней, кто не верует в истинность нашего учения, прежде чем он крещен.” Новокрещенного, говорит тот же апологет, “мы ведем к так называемым братьям, в общее собрание, для того, чтобы со всем усердием совершить общие молитвы, как о себе, так и о просвещенных, и о всех других, повсюду находящихся, дабы удостоиться нам, познавшим истину, явиться и по делам добрыми гражданами и исполнителями заповедей для получения вечного спасения. По окончанию молитв мы приветствуем друг друга лобзанием.” Далее следует описание Евхаристии и выясняется значение её. В памятнике более древнем, чем апология Иустина Мученика, именно в **Дидахэ**, относительно Евхаристии сказано: “Касательно Евхаристии, вот как нужно поступать: **Сначала о чаше**: “Мы благодарим Тебя, наш Отец, за святую отрасль Давида, Твоего служителя, что Ты дал нам познать чрез Иисуса, Твоего служителя. Слава Тебе во веки!” — **Относительно хлеба** (περι του κλασματος): “Мы благодарим Тебя, наш Отец, за жизнь и знание, которые Ты дал нам чрез Иисуса, Твоего служителя. Слава Тебе во веки! Как элементы этого хлеба, рассеянные по холмам, соединены всецело в один: так точно Твоя Церковь может собирать в себе края земли в Твое царство, ибо Тебе слава и могущество во веки!”

Послание **Климента Римского** содержит часть явно литургического характера. Нельзя видеть в ней без сомнения репродукцию святой формулы; однако, это красивый образчик стиля торжественной молитвы, — такой, какие создавали для богослужебных собраний церковные настоятели:

..”. Ты, Который чрез Свои творения явил бесконечную гармонию в мире; Ты, Господи, Который создал землю, Ты, Который пребываешь верным во всех родах, праведным во всех Твоих судах, великим в Твоей силе и Твоем величии, мудрым в Твоем творении и в утверждении созданных вещей, Который являешь Свою благость в нас, спасаемых, Твою верность в союзе святой веры. О Боже, благий и милосердный, прости нам наши грехи, наши неправды, наши падения, наши преступления, не помяни грехов рабов и рабынь Твоих, но очисти нас Твоею истиною и исправь нас так, чтобы ходили в святости сердца и чтобы мы делали, что добро и приятно в Твоих очах и очах властителей. Воссияй, Господи, лице Твое на нас ради нашего блага и нашего мира, чтобы покрыть нас Твоею сильною рукою и избавить нас от всякого греха могучею Твоею мышцею, для того, чтобы спасти нас от тех, которые несправедливо ненавидят нас. Дай согласие и мир нам и всем, живущим на земле, как Ты давал нашим отцам, когда они взывали к Тебе с верою и от чистого сердца, подчини всемогуществу и высокой славе Твоего имени. — Нашим властителям и тем, которые управляют нами на земле, Ты еси Господь, Который даруешь власть царствовать чрез великое и неизъяснимое могущество Твое, — с тем, чтобы они познали славу и честь, которые Ты им даруешь, — мы подчинены им и не противимся Твоей воле. Даруй им, Господи, здравие, мир, согласие, твердость, для того, чтобы они могли беспре-

пятственно править тем, что им предоставил. Ибо Ты еси, небесный Владыко, царь веков, Который даруешь сынам человеческим славу, честь, власть над земными созданиями. Наставь, Господи, их советников следовать благу, тому, что приятно в очах Твоих, чтобы они пользовались властью, как Ты им дал, миролюбиво, чтобы находили Тебя милостивым. Ты один имеешь власть сделать это и даровать нам еще наивеликие милости. Мы взываем к Тебе чрез великого первосвященника и главу наших душ — Иисуса Христа, чрез Которого Тебе слава и величие теперь, во все роды, во веки веков. Аминь!" (Послание Климента к Коринф, гл. LIX-LXI). Эта молитва, по мнению историков, напр. Мёллера, представляет собою несомненную реминисценцию из молитв на литургии.

Яснейшим образом изображает евхаристическое празднование св. Иустин: "После чтения писаний пророков и апостолов, возглашение настоятеля и последующие молитвы оканчиваются приношением предстоятелю хлеба и вина, смешанного с водою. Он принимает это и возносит хвалу и прославление Отцу всего во имя Сына и Св. Духа, он произносит затем благодарственные молитвы. Народ отвечает: "Аминь!" Диаконы разделяют благословенный хлеб и благословенное вино всем присутствующим и несут их к отсутствующим."

При этом св. Иустин говорит ясно, что он разумеет под этим "благословенным хлебом": "Мы называем эту пищу **Евхаристией**, и никто не может принимать участие в ней, кто не верует в истинность нашего учения, прежде, чем он не крещен ... Ибо не обыкновенный хлеб и не обыкновенное питье мы принимаем, но, так как наш Спаситель сделался плотью и принял плоть и кровь ради нашего спасения, то мы веруем также, что чрез молитву, которая содержит Его слова, благословенная пища, чрез которую наша плоть и кровь приближаются к пресуществлению — становится истинною (пресуществившеюся, претворившеюся) плотью и кровью Иисуса, ибо апостолы передали в достопамятностях, составленных ими, которые называются Евангелиями, что им от Него было возложено, когда Он взял хлеб и, возблагодаривши, благословил и сказал: "*Это делайте в Мое воспоминание."* В своем диалоге с иудеем Трифоном (41, 111-117) тот же самый Иустин обозначает Евхаристию, как жертву, на которой исполнилось пророчество Малахии (*"Несть воля Моя в вас, глаголет Господь Вседержитель, и жертвы не приму от рук ваших" (*1:10), как жертву, которая приносится в целом мире к прославлению божественного имени, но которую Бог ни от кого не принимает, как только от Своих пресвитеров. Это отношение Евхаристии к словам Малахии и тот же самый жертвенный характер её изъясняют и другие отцы этого времени, особенно определенно св. Ириней. По нему "Церковь имела жертвенный алтарь, недоступный служителям." (Св. Ириней — Advers. haer. IV, 17,5; 18, 53; 23; ср. Евр. 13:10; Диалог с Трифоном, 41, 116-117).

При совершении богослужения, составные части которого заимствованы от иудейства, могли присутствовать и неверующие. Но при совершении дальнейшей части вкушения евхаристического хлеба и вина — имели право быть только обращенные, крещеные. По пониманию большинства историков, с Евхаристией были связаны **вечери любви-агапы** (посл. Иуд. 12-14). Это были простые трапезы, в которых принимали участие все христиане, без различия рангов, и в которых участвовали приношениями все по своим силам, что служило поддержанием для бедных. Происхождение связи Евхаристии с вечерями любви нужно искать не в характере первой, как общей трапезы, а в примере Христа на последней Вечере, быть может, — в греческом обычае сисситов.

После Евхаристии, вдохновенные лица брали слово и обнаруживали перед целым собранием присутствие Духа, который воодушевлял их. Пророки, экстатики, глоссолалы,

интерпреты, целители — все овладевали в этот момент вниманием верных. Это была как бы литургия Св. Духа после литургии Христа (1 Кор. 14; Дидахэ, X и след.). Так продолжалось до конца I-го в., но уже в начале П-го века духовные дарования становятся исключительным явлением.

В вечери любви очень рано вкрались злоупотребления, которые ярко подчеркивает апостол (1 Кор. 11:21). Они состояли в том, что богатые, принося свои обильные съестные продукты, сами роскошествовали, упивались вином, а бедные, ничего не получая, голодали. Апостол стремится придать этим собраниям **религиозный характер**, ибо для принятия простой пищи они — богатые — имеют свои дома. Из письма Плиния Младшего к императору Траяну следует, что еще в 1-ой половине II-го века вечери любви совершались совместно с Евхаристией. На такую же практику указывает и другой памятник — это именно Дидахэ (Ср. молитвы, гл. IX и XIV). Совместное совершение Евхаристии с вечерями любви подтверждается и св. **Игнатием Богоносцем**. Он говорит: “Не позволительно без епископа ни креститься, ни совершать вечерю любви” (Смирн. VIII). С крещением может быть сопоставлено только таинство, т.е. в данном случае, Евхаристия, связанная с вечерями любви.

К половине II-го века, как свидетельствует мученик Иустин, во взаимном отношении Евхаристии и агап произошла существенная перемена. Евхаристия настолько обособилась в самостоятельную службу, что при описании её св. Иустин, как выше мы видели, не упоминает о какой-либо трапезе. Но в связи с Евхаристией он говорит о помощи со стороны богатых бедным, что обыкновенно понимается, как указание на агапу, принявшую уже чисто благотворительный характер: ..”.И достаточные из нас помогают бедным, и мы всегда живем заодно друг с другом.... Достаточные же и желающие, каждый по своему произволению, дают, что хотят, и собранное хранится у предстоятеля, а он имеет попечение о сирых и вдовах” (I Апол. гл. 66-67).

Вообще, о христианском богослужении сообщают очень ценные сведения Плиний и св. Иустин. У первого читаем: “Они (христиане) клянутся, что вся их вина состояла в том, что они имеют обыкновение сходиться в известный день пред рассветом (stato die ante lucem convenire) и петь попеременно друг с другом песнь Христу, как Богу (carmenque Christo quasi deo secum invicem) ... Сделавши это, они обыкновенно расходились, а потом снова собирались для принятия пищи — обыкновенной, впрочем, и невинной” (promiscuum tamen et innoxium). Видно, что у христиан было тогда, хоть и в праздники, два собрания — одно в глубокое утро, другое днем или вечером. У св. Иустина сообщается: “В так называемый день солнца бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам и селам и читаются, сколько позволяет время (μεχρι εγχωρει), воспоминания (υπομνημουματα) апостолов и писания (συγγραματα) пророков. Потом, когда чтец (ο αναγινωσκων) прекратит, предстоятель делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам. Затем все вообще встаем и возносим молитвы” (I Апол. гл. 66-67).

Позднейших сведений о составе **суточного круга** богослужения в I-II в., а также о совершавшихся таинствах, к сожалению, не имеется.

Священные дни и времена I-III вв.

Пока связь между христианами и иудеями не была разорвана, в Иерусалиме иудео-христиане посещали Храм, а вне Иерусалима иудео-христиане и языко-христиане по субботам ходили в синагоги. Но, наряду с этим, христиане с самого начала имели свое особое

богослужебное собрание, которое, после разделения с иудеями, осталось единственным. Последние собрания уже с апостольского времени происходили в первый день недели, в **воскресение,** в воспоминание о воскресшем Христе. Возможно, что с самого начала избрание этого дня не было продиктовано сознательным желанием не совпадать с иудеями, а просто хотели, кроме субботы, иметь день для собрания одних христиан. Но с течением времени, когда раскрылась пропасть между христианами и иудеями, естественно, начали противополагать воскресение субботе. Воскресение было торжественно празднуемо, как день молитвы и священный покой, без трепетного страха иудеев, без поста, без рабской работы (На воскресение, κυριακη, указывают следующие места: Откр. 1.10; Деян. 20.7; 1 Кор. 16. 2; ср. Мф. 28:1; Ин. 20:26; Варнава — посл. гл. XV; Игнатий — посл. к Магнез. г. IX; св. Иустин I, 67: τη του ηλιου λεγομενη εμερα. Тертул. De orat. c. XXIII. De corona c. III. Аполог, с. XVI. Мелитон Сардийский писал: περι κυριακης. Дионисий Кор. (Евс. Ц. И. IV, 23) упоминает την κυριακην αγιαν ιμεραν).

Воскресенье было в древней Церкви особым литургийным днем. Благочестивые иудеи, кроме субботы, имели два дня седмицы для поста, как молился Фарисей: "*Пощусь два крата в седмицу"* (Лк. 18:12). Христиане избрали тоже два дня в седмицу поста, но другие. В Дидахэ (VIII гл). сказано: "Посты же ваши да не будут лицемерными, ибо они постятся в понедельник и четверг; вы же поститесь в среду и пятницу." "Пастырь" Ерма упоминает о посте, имевшем название "стояние" (подоб. V). Предполагают и здесь среду и пяток, ибо у Тертуллиана (О молитве XIV. О венце воина II. О постах X, LII. См. еще Климент Ал. Strom. VI, 2-5; Ориген — на Лев. том. X с. 2) "стоянием" назван пост среды и пятка. Посты стояния не были длинными постами, их не продолжали за 9-ый час, т.е. позже полуденного времени. С точки зрения культа служение в эти дни отличалось от прочих. Воскресение по преимуществу было днем общего служения (λειτουργια) (Слово "λειτοθργια" встречается часто у LXX и в Нов. Зав. ср. Деян. 13:2; Флп. 2:17; Рим. 15:16; Евр. 8:6; 9:21; 10:11; Апост. Пост. II, 25; — Canones apostol. n.27; Завет 12-ти патриархов. Еще Климент Рим. связывает (с. XL, XLI, XLIV) λειτοθργια και προσφορος). Его совершали в ранние часы утра. Однако, это собрание предварялось другим, бывшим до наступления дня, которое проходило в чтениях, пениях, поучениях и молитвах. Это ночное собрание (παννυχις, vigile), по письму Плиния, имело место еще в начале II-го века. Кроме ночного собрания было дневное — λειτοθργια или missa (messe). Помимо двух собраний в воскресение (полунощницы и обедни), были повсюду собрания в среду и пятницу. Однако, собрания в эти дни не везде сопровождались принесением Евхаристии. Среда и пяток, как дни воспоминаний о страданиях Господа и Его смерти, как дни поста, в Риме и Александрии были днями алитургичными (Ср. **Созомен** Ц. Ист. VII, 19). Напротив, в Карфагенской Церкви (**Тертуллиан** De orat. XIV) и на Востоке и в эти дни совершалась литургия. На Западе, и особенно в Риме, еще один день седмицы получил церковное значение — именно, суббота, как день поста. Еще во времена Тертуллиана были Церкви, где пост пятницы продолжался иногда до субботы. Это называлось continuare jejunium (**Тертуллиан** De jejun. c. XIV), позднее встречается выражение superponere jejunium, которое есть только посредственная латинская транскрипция υπερθεσθαι (retarder). Эти длинные посты решительно вошли в обычай к концу III-го века. Они были предметом особого рассуждения в письме Викторина, епископа Петавийского (De fabrica mundi —— Migne. Lat. patr. V, c. 304-306). Эльвирский Собор, в самом начале IV-го века, постановил: "Продолжительными постами должны быть прославляемы все месяцы, за исключением июля и августа, вследствие их трудности" (с. XXIII) ("Jejunii superpositiones per singulos menses placuit celebrari excerptis diebus duorum mensium — Julii et Augusti propter quorundam infirmitatem"). Но он отвергает укоренявшуюся практику поста в субботу: "Следует исправить ошибку, что мы прославляем каждый субботний день продолжительными постами" (XLVI) ("Errorem placuit corrigi ut omni sabbati die

superpositiones celebramus.”). Однако, практика, привычка взяли свое: пост в субботу остался, хотя и менее строгий, чем в пятницу, стал — полупост.

Праздники годовые подвижные и посты.

Не только в составных частях богослужения, но и в подвижных некоторых праздниках христианская Церковь отчасти наследовала синагоге. Церковный год был комбинацией двух календарей: иудейского и христианского. Календарю иудейскому соответствовали праздники подвижные, календарю христианскому — неподвижные, но не нужно эту точку зрения доводить до крайности. Христиане не сохранили всех иудейских праздников, а какие удержали, предали им смысл христианских верований. Конечно, такие специально иудейские праздники, как Кущей и Пурим — были оставлены. Сохранились только Пасха и Пятидесятница. Впрочем, удерживая эти античные праздники, Церковь соединила с ними воспоминания о Христе и Св. Духе.

Главный праздник — **Св. Пасха**, был прославляем, как день Крестных Страданий, Смерти и Воскресения Иисуса Христа. Пасхе предшествовало продолжительное подготовление, которое состояло в пощении (посте). Этот пост, называемый Великим, пережил много изменений — с точки зрения продолжительности и строгости соблюдения. Хорошо известно, что во времена св. Иринея пост соблюдался по-разному: одни постились один только день, другие два, некоторые большее число; иные оставались только 40 часов без всякой еды (Евс. Ц. Ист. V, 24). Тертуллиан (De jejunio II, 13-14; De oratione XVIII) знал лишь торжественный пост, предписанный кафолическою Церковью, как день Пасхи, т.е., следуя его специальному смыслу, какой он давал здесь этому термину, — св. пятницу. Он свидетельствует, что под постом разумелись дни, на которые торжественно обязывались с пятницы до воскресения (т.е. Пасхи). В Александрии в половине III-го в. постились всю седмицу пред Пасхою — одни подряд, другие с интервалами. Письмо Св. Дионисия Александрийского к Василиду (Migne. Patr. graec. X. с. 1277), где идет речь об этом обычае, — есть самое древнее свидетельство, какое существовало относительно св. седмицы. Пред этим временем монтанисты постились две седмицы вместо одной (Тертуллиан De jejun. XV; ср. Евс. V, 18; Созом. VII, 19). Этот обычай у них продолжался до V-го в. Наконец, в последние десятилетия III-го века или в начале IV-го устанавливается пост пред Пасхою, как “четыредесятница” (Слово Пасха “πασχα,” которое некоторые греки хотят производить от πασχειν, на самом деле есть — еврейское, pesach, отсюда pascha — Исх. 12:21-27), греч. Διαβατηρια — хождение мимо) Ориг. Cont. Cels. VIII, 22); оно употреблялось христианами и в смысле пасхального Агнца (1 Кор. 5:7:наша Пасха — Христос заклан). — Пасха означала то целую страстную седмицу (Leidens-Kar-Woche, εβδομας μεγαλη), или весь торжественный праздник, или один-два дня недели (ср. Тертул. De jejun. XIV; De orat. XIV; Евс. Vita Const. III, 18; Епифан. 50,4)). Это ясно следует из 5-го канона 1-го Вселенского Собора. Второй христианский праздник — **Пятидесятница**, по времени празднования — 50-ый день после Пасхи — и по имени совпадавший с иудейским, но имевший великое христианское содержание, как сошествие Св. Духа на апостолов и создание христианской Церкви. Замечательно, **после Пятидесятницы полагался новый пост**, который в некоторых памятниках называется также “четыредесятницей.” По объяснению апостольских постановлений, значение этого поста следующее: после радостной Пятидесятницы, когда не постятся, снова нужно вспомнить строгость христианства. Когда возник этот пост, трудно сказать, но, если Бл. Иероним (По Мф. 9:15; Migne XXVI, с. 57 и др) приписывал еще монтанистам “тройную четыредесятницу” — одна из них падала как раз на время после Пятидесятницы, — то нет оснований, по замечанию одного исследователя (Karl Holl. Die Entstehung der vier Fastenzeiten, Berlin 1924 г. ст. 19) о постах, ограничивать этот пост только монтанистами, а сле-

дует простирать его на всю Церковь. Кроме апостольских постановлений (Constit. Apost. V, 20, 14 стр. 249) об этом посте свидетельствуют св. Афанасий (Apol. de fuga sua c. VI, XXV, 247) и Aetheria — паломница IV-го в. (Silviae Peregrinatio c. 44). — Кроме Пасхи и Пятидесятницы, трудно с достаточными данными говорить о других христианских праздниках, явившихся в течение I-III в. Климент Александрийский (Stromata I, 21) упоминает о праздновании гностиками-василидианами (конец II и начало III в). праздника Богоявления; отсюда легко заключить, что и христиане, в противоположность гностикам, могли пожелать праздновать это великое событие уже в подлинно христианском смысле, — однако, исторических данных для утверждения этого нет. Есть некоторые основания говорить о **праздновании памяти мучеников** еще со II-го века. В отдельных общинах имели место воспоминания дней кончины выдающихся мучеников. Эта практика выросла из семейных или фамильных традиций — воспоминать день памяти умершего члена. Евсевий (Евс. Ц. Ист. IV, 15) приводит послание Смирнской Церкви к Филомейской по поводу мученической кончины св. Поликарпа. В нем говорится, что проконсул, по совету иудеев, снял тело Поликарпа, чтобы оно не стало предметом поклонения христиан; но “мы собрали кости его ... и положили их, где следовало. Туда, как только можно будет, мы станем собираться с веселием и радостью — и Господь соизволит нам **праздновать день его рождения**” (γενεθλιον). В мученических актах св. Игнатия сообщается: “Проведя несколько дней над его гробом в пении гимнов, христиане положили и впредь воспевать жизнь и страдания его, а при воспоминании о нем прославлять Господа” (Ruinarti. Acta martyr. I, 48). — Замечателен взгляд на кончину мученика, как на день рождения его (natalitiae). Этот взгляд был причиною того, что церковный календарь впоследствии совершенно не имел дней рождения святых, исключая Спасителя, Богоматери и Иоанна Крестителя, и что даже эти дни рождения, не исключая Рождества Христова, стали праздноваться сравнительно поздно. Празднование памяти мучеников состояло главным образом в совершении агап (если возможно, на местах их кончины), которые назывались agapae natalitiae. Были иногда чтения на гробах, а посему самим житиям и страданиям мучеников было усвоено на Западе название Legenda, т.е. подлежащее прочтению, а на Востоке — “пролог” (т.е. вступительные чтения) и “синаксари,” т.е. чтение на торжественных собраниях. На Западе во II-ом в. не было еще празднования дней памяти мучеников, по крайней мере, нет о том никаких известий. Но с половины III-го в. Западная, собственно говоря, Римская Церковь праздновала 29 июня (с 258 г). перенесение реликвий апостолов Петра и Павла в С. Себастьяно (S. Sebastiano). Только 50 лет спустя воспоминание дня в этом смысле было утрачено. Почти с 300 г. рассматривают его, вместо этого, как день общего мученичества.

Места богослужебных собраний.

Древнейшие известия о богослужебных собраниях христиан показывают, что христиане собирались в домах отдельных членов общины. Так было в Палестине, так и в миссионерской области ап. Павла. Если об иерусалимской общине упоминается, что там κατ οικον слушали слово Божие (Деян. 2:46), то о Троаде говорится, что там христиане собирались с ап. Павлом в υπερωον, комнату верхнего этажа (20:7). Апостол Павел прославляет Коринфского Гая, как ξενος ολης της εκκλησιας, страннопримца всей Церкви (Рим. 16:23). Отсюда может следовать, что коринфские христиане собирались в доме Гая. Здесь разумеется собрание общины (1 Кор. 14:23: εάν συνελθη η εκκλησια ολη επι το αυτο1 Кор. 11:18). Богослужение в доме всецело отвечало существу христианства: братские угощения, какие христиане обыкновенно устрояли при беседах, молитвы и пение евхаристической трапезы

— требовали прямо христианского дома, как места общения. Христиане не имели сложного культа в смысле иудейства или язычества, и самая мысль о храмах, как отдельных специальных зданиях, им, по-видимому, была чужда. Это следует, напр. из “Октавия” Мин. Феликса (в X гл. см. упрек язычника; в XXXII возражение — ответ христианина. Кроме апологетов, см. Климента Ап. Stromata VII, 5). На место обрядовых действий в христианстве выступало моральное делание (Minuc. Fel. “Oct.” c. XXXII). Мы должны признать за несомненное, что в больших городах весьма скоро, если не сначала, не было возможности христианам собираться в одном доме. В обыкновенном жилище для целей собрания мог служить триклиний, где его не было — atrium. Залы обыкновенных домов не могут вместить в себе более полутора или двух дюжин. Следовательно, где количество верующих было больше, доходило до 100 или 200, то требовалось несколько домов для собрания христиан известной парикии. И фактически это вытекает из древнейших источников. Упоминаются многочисленные “домашние церкви” (См. особен, речь о домашних церквах — Рим. гл. 16). Как при таких собраниях христиан в различных домах сохранилось единство общины, — для нас остается совершенно непонятным. Так как христианская идея о Боге (в особенности для этого убедительно одно место из актов (III в). Иустина. — Префект Рустик спрашивает: “Где вы собираетесь”? — Иустин отвечает: “В этом случае каждому выбор и право (προαιρεσις και δυναμις). Не думаешь ли ты, что мы собираемся все в одном месте? Нет, не так. Бог не так. Бог не связан никаким местом. Повсюду можно Ему поклоняться.”) и духовном богослужении не только не располагала, а даже задерживала появление отдельных зданий для христианских собраний, то в течение первых двух столетий никакого действительно христианского алтаря не существовало, “святой” алтарь создавался мало-помалу в течение III-го в. Из данных об Эдессе, из сочинений Тертуллиана (Tertul. de idol. 7:“in ecclesiam venire..., in domum dei venire”), Климента Алекс. (**Clemens Alexand**. (Strom. VII, 5) указывает, что были “τοποι” которые назывались “εκκλισιαι.” Ср. Strom. 3.18), Ипполита и Оригена (Origenes. Περι ευχης, XXXI, 5: το χωριον της το αυτό των πιστευοντων συνελευσεως), Киприана — следует, что только на границе II и III века появились особые богослужебные здания, которые получили имена “domus dei,” ecclesia, dominicum (κυριακον). Время их возникновения совпадает, по всей вероятности, с быстрым распространением Церкви во времена Коммода. Как развивалась христианская жизнь, как происходило дело между 58 г., когда Коринфский Гай собирал всю общину в свой дом, и концом II-го в., когда христианин оставлял свою мастерскую и шел для молитвы в отдельное здание, называемое “εκκλησια,” — сказать чрезвычайно трудно. Изменения в идее произошли очень существенные. Εκκλησια, взятое из законодательства Солона, прилагалось к **уверовавшим во всей совокупности во Христа**. В приведенных выше местах из послания ап. Павла εκκλησια означала **собрания** общины верующих, а потом оно было перенесено на здание, куда собирались верующие для молитвы (Пока остается невыясненным вопрос: как места владений из гражданского пользования перешли в церковное? Во всяком случае Ликиниев (311) и Константинов эдикты (313) говорят о церковной собственности. Но еще ранее, известное решение Александра Севера (222-235) о предоставлении христианам одного публичного места Lampridius (Vita Alex. Sev. c. 43. если подлинно..). и указ Валериана о конфискации христианских церквей и мест погребения (ср. Евс. Ц. И. VII, 13), предполагают какую-то христианскую церковную собственность (см. проф. П. Соколов)). Это господствующее употребление слова “εκκλησια” в IV-ом веке у Евсевия и Лактанция!... Самое древнее здание церкви, о котором мы конкретно знаем, было разрушено в Ефесе наводнением в 201-ом г. Однако, церкви на первых порах строились по своему объему небольшие. Так продолжалось до времени императора Галиэна. Он возвратил в 260-ом г. общинам их церкви, которые они потеряли чрез эдикт Валериана (Евсевий. Ц. И. VII, 13; ср. VIII, 1). Рост общин, развитие церковного христианского самосознания и усложнившиеся потребности пресвитерства и культа потребовали обширных зданий. Время позволило возвести такие постройки, ибо,

от времени Галиэна до начала IV-го в., господствовал почти совершенный мир в Церквах. Вопрос о том, какой вид, какой архитектурный тип представляли собою древнехристианские церкви, — до сих пор не решен положительно, ибо с ним связан другой вопрос — **о происхождении церковной базилики**. В целой области церковной археологии нет вопроса более важного, как последний. Ибо базилика стала основной формой для церковного здания последующего времени, вплоть до настоящего. Все суждения и мнения ученых о происхождении базилики нужно разделить на два класса: одни (Бунзен, Краус и др). предполагают, что базилика есть изобретение одного архитектора, другие (Дейя, Вайнгартен) считают, что базилика есть продукт образования продолжительного развития. Об основной форме базилики существует полное согласие. Древнецерковная базилика есть продолговатое пространство, разделенное колоннами на три, позже — на пять кораблей (частей) с возвышающимся средним кораблем. Нужно отметить тот несомненный факт, что, когда при Константине Великом христианство достигло расцвета и когда началось усиленное храмостроение, то соответствующая форма для христианской церкви не была изыскиваема — она была налицо и существенно одинаковая во всех частях римского государства ... Такой эффект получился в результате продолжительного развития с конца II-го в., приблизительно с 180 до 300 г. Для этого времени имеют большое значение слова Евсевия о мирном для христиан времени со времени Галиэна (259-268 г): “Уже не довольствуясь старыми зданиями, христиане по **всем** городам начали строить с самого основания обширные церкви” (Ц. Ист. VII, 1, 5). Значит, пред 260 г. были малые молитвенные дома — προσευκτηρια, с того же времени начали появляться обширные церкви. Конечно, все это не сразу, а постепенно. Мы знаем, что никомидийская церковь сгорела до основания paucis horis, что в Тире и Аквилее вследствие тесноты церквей уже в 336 г. должны были предпринять пристройки. Эти факты показывают, что пред временем Константина Великого и после него “великость” обсуждалась по разным масштабам. В одном фальсифицированном памятнике, может быть, уже IV-го века, в апостольских постановлениях есть предписание о построении церквей и форме их. Оно таково: “Прежде всего, здание пусть будет продолговатым и обращенным на восток и состоящим из двух — подобных кораблю — частей. Пусть будет поставлен епископский трон, а по обеим сторонам его седалища для пресвитеров.”

С возникновением церкви, как отдельного здания, прежние кимитирии утратили свое значение, а церковь-здание очень медленно развивалось на гробах мучеников — и то, большею частию вне города — и служило первоначально исключительно празднику воспоминания дня кончины мученика. Капеллы на гробах мучеников и церкви в течение долгого времени были отделены друг от друга, даже мысль, что церковь могла заключать гроб — была первоначально отвергнута. Но, мало-помалу, правда, вследствие церковных празднеств на гробах и распространения во время Диоклетианова гонения и после него почитания мучеников, — наименование церкви было также перенесено на капеллы мучеников. А с конца IV-го в. начинается преобразование обширных церквей в церкви мучеников и апостолов. Алтарь становится на гробу святого, и начинается соревнование в приобретении и преобладании древнейшими местами апостольских служений и местами христианских мучеников.

Христианская живопись.

Доконстантиновская христианская живопись известна только по сравнительно немногим остаткам, находящимся преимущественно на местах погребения. Начатки этой

кладбищенской живописи относятся к концу I-го или началу II-го века, по крайней мере, по достигнутым теперь результатам знания (Самая древняя живопись на сводах катакомб Св. Януария в Неаполе). Эта живопись затем неразрывно связывается с историей кладбищ и катакомб и сопровождает их до конца IV-го или начала V-го века. Громадным богатством такой катакомбной или кладбищенской живописи владеет Рим, а затем следует Неаполь, Гарруцци и Сиракузы и отчасти Кирена и другие. Техника и понимание этой живописи решительно соответствовали тогдашней манере и развитию. Это есть античное искусство с христианским содержанием, которое терпит, в известной мере, и продолжение античных сюжетов. Развитие протекает так, что на базисе языческого искусства построяется мало-помалу христианское. Последнее еще в половине II-го века обнаруживает значительный успех, потом получает перевес над языческим и в III-ем в. развивает свое великое богатство. Позднейшее время добавило только частности. С эстетической точки зрения на христианскую живопись, нужно иметь в виду, что не идеал художественный, но простое изображение определенных религиозно-практических мыслей в возможно упрощенной форме было её целью. Сюжет и материал заимствовались из Ветхого и Нового Завета и передавались ею в непосредственном виде или в аллегорическом, например, рыба, как упование на Иисуса Христа. Брали сюжетом церковную и светскую жизнь, даже античную (например, Орфей, Эрос и Психея) в прямом или иносказательном виде (павлин, венец). Все это употреблялось большею частью в качестве орнаментики. Указанное разнообразие в сюжетах было связано известной идеей: все имело отношение или к смерти, или к воскресению. Поэтому умершие были изображаемы в молящемся положении, или как участники домашней трапезы, или как бы идущими на зов; часто их изображали вместе с библейскими событиями. Даже библейский материал был изображаем с точки зрения использования его древнею Церковью в доказательство воскресения. При этом, в особенности любимым изображением древнего христианства было — Пастырь Добрый, как Господь и защитник мертвых. К этой символической живописи присоединяется воспроизведение отдельных исторических событий, причем, внимание отнюдь не сосредотачивалось на лицах, как таковых; они рассматривались, как образы, служили идее.

Глава VI.
Религиозно-нравственная жизнь христиан.

Церковная дисциплина.

Введением к главе о религиозно-нравственной жизни христиан мы ставим отдел о церковной дисциплине, имевшей место в древней Церкви в отношении согрешавших или отпадавших внешне от христианской веры членов Церкви.

Чрез торжественное обещание пред принятием крещения новокрещенный обязывался верно исполнять предписания христианского нравственного закона. Но не все христиане оставались верными этому обещанию; некоторые возвращались к своим прежним грехам. Такие недостойные члены были исключаемы из церковного общения, подобно тому, как это делалось в иудейской синагоге (ср. Ин 9.), — пока они, в случае покаяния, чрез известные дисциплинарные действия не получат прощения в своем грехе. Отсюда явилась нужда в создании особой **покаянной дисциплины**. Христос дал апостолам власть вязать и разрешать (Мф. 18:18), удерживать и отпускать (Ин. 20:22, 23) грехи. Иаков увещевает к

исповеданию грехов (5:16). Первые веруюшие исповедовали пред апостолами свои прегрешения (Деян. 19:18). Для грешников, не исправившихся, благодаря известным мерам дисциплины, Сам Спаситель указал исключение из общины (ср. Мф. 18:15-17). Апостол Павел применял эту меру в отношении лжеучителей (2 Фес. 3:6-14; 1 Тим. 1:20), как и к грешникам, повинным в грубом нарушении нравственных законов (1 Кор. 5:17), именно, против коринфского кровосмесника, которого подобное наказание исправило (2 Кор. 2:9-11). По заповеди Иисуса Христа и по примеру апостолов, Церковь в нужных случаях применяла покаянную дисциплину. Те, например, которые имели ссору между собою, не могли присутствовать на церковном собрании, пока они не примирялись (Doctrina apost. c. XIV, ср. XV). Верующие, которые были виновны в тяжелых преступлениях, приговаривались епископом не входить в церковные собрания. Прощение грехов в указанном случае могло быть "даровано чрез многотрудное крещение, вторую доску после кораблекрушения," чрез покаяние, которое доставляло им снова прощение, примирение. Покаянные действия состояли в телесных умерщвлениях (постах, ночных бодрствованиях), в молитвах и в испрашивании у верующих молитв за себя. Грешник, прошедший известные ступени покаяния, мог быть снова принят в Церковь епископом (Тертуллиан, De poenitentia, c. VI). Но во II-ом веке была еще строго покаянная дисциплина и принятие в Церковь допускалось на случай опасности смерти. При прощении и приобщении исправившегося грешника к Церкви епископ возлагал на него руки.

У св. Иринея Лионского (Contra haeres. IV, 27,2) есть такие рассуждения, из которых следует, что в конце II-го века многие признавали лишь одно покаяние, при крещении; согрешившим после крещения не оставалось уже никакой надежды на спасение, разве только на милость Божью, — и их Церковь должна была изгонять, и община к отлучаемому не имела больше уже никакого отношения, хотя ему вне (т.е. Церкви) могло помочь милосердие Божье, он становился мертв для общины (ср. Тертуллиан De pudic. 7). Правда, Церковь в несравненном большинстве членов признавала новое покаяние, как это видно уже из Ерма (Mand. IV, 18) и, если угодно, из самого монтанизма.

Широкое распространение христианства во всех частях населения римского государства в течение III-го века повело за собою понижение строгости нравов, умножение проступков, а соответственно этому, развитие церковной дисциплины. Это развитие происходило не только благодаря деятельности отдельных епископов в их общинах, но особенным образом на Соборах, которые во многих странах стали постоянным учреждением. В особенности, имело место значительное изменение в деле **покаяния**. До конца II-го века в общем держались старой строгой системы, по которой христианин, совершивший одно из трех главных преступлений — отпадение от веры, убийство, нарушение супружеской верности, вообще блудодеяние, — только исключительно пред своею смертью принимался в церковное общение. Эта строгость со временем начала все более и более смягчаться особыми постановлениями относительно трех указанных "смертных" грехов. Пример специального смягчения дан Римскою Церковью. Именно, **Папа Каллист** (217-222) определенным указом постановил, что виновные в плотских грехах, после продолжительного публичного покаяния, должны получать прощение и снова должны быть принимаемы в полное церковное общение. В то время в Африке и, вероятно, в других местах было даровано, по ходатайству христианских исповедников, прощение грешникам, если они совершили предписанное покаяние. В борьбе против монтанистов Церковь твердо держалась принципа снисходительности. Дальнейшее смячение было вызвано обстоятельствами, которые связаны с гонениями Декия. Всем христианам, которые по слабости отпали от веры, было

обещано снова принятие в Церковь, после расследования обстоятельств отпадения от веры и исполнения виновными определенных предписаний относительно образа покаяния. Кто же впадал во второй раз в тяжкий грех отречения от веры, тот навсегда исключался из Церкви.

Публичное покаяние прежде всего назначалось за преступления отпадения от веры, убийства и нарушение брака. Эти преступления были публичны, представляли собою соблазн; поэтому требовали и публичного покаяния. Кающиеся являлись в церковное собрание с головою покрытою пеплом, с остриженными волосами, в плохом одеянии; падали ниц пред верующими, вымаливая их молитв за себя (Тертуллиан, De pudic. XIII, 1; Евсевий Ц. Ист. V, 28). Предписанный пост был весьма строг и полон молитвенных подвигов. В случае болезни допускаемы были смягчения. Еще в III-ем веке образовались в различных странах Востока, особенно в Малой Азии, различные степени покаяния: слушающие, припадающие и совместно-стоящие. **Слушающие**, подобно оглашенным, могли присутствовать лишь за первою частью литургии. Кающиеся следующего класса оставались в церкви за богослужением и дальше, но только коленопреклоненными. **Припадающие** (υποπιπτοντες, лежащие) оставались в таком положении на несколько годов: 3, 5, 15, даже 25 лет (Анкирский Собор с. 16). Такое положение рассматривалось как введение к покаянию. Кающиеся третьей степени, стоящие на молитве с верующими (συνεστωντες), должны были всю службу стоять с верующими, только пред началом причащения удаляться из церкви. В IV-ом веке явилась еще одна ступень кающихся — это **плачущие**.

Церковную дисциплину применял епископ и руководил приложением её к отдельным случаям жизни, разумеется, при участии, как и во всех служебных церковных делах, пресвитеров. С половины III-го века во многих церквах Востока закономерно стоял рядом с ним **пресвитер для кающихся** (Сократ Ц. Ист. IV, 9; Созомен Ц. Ист. VII, 16; о смягчении дисциплины после 252 г. ср. Киприан — письма 57, 59).

Для клира существовала и также постепенно развивалась особая дисциплина. В первой половине III-го века Агриппин, епископ Карфагенский, постановил, чтобы пресвитеры не участвовали в качестве опекунов. Киприан это правило возобновил. Эльвирский Собор узаконил (с. 19), чтобы епископы, пресвитеры и диаконы занимались торговыми делами и посещали рынки только в тех провинциях, где они жили. **Между канонами Эльвирского Собора находится церковный закон (с. 33) о целибате для клириков**, именно, все клирики, служащие алтарю, если они вступили в клир женатыми, не должны продолжать брачной жизни под угрозою лишения сана. На Соборе Эльвирском были сделаны постановления о девах, посвятивших себя Богу (диакониссы ?).

Религиозное моральное состояние верующих.

Литургийные собрания христианской общины по воскресным дням, в священные времена и праздничные — давали возможность верующим исполнять свою обязанность богопочтения и питать, возращать в себе начатки сверхъестественной жизни, полученные в крещении. Однако, участием в этом общем богослужении не исчерпывались религиозные действия для отдельных лиц. Идеалом христианской жизни было постоянное общение с Богом в молитве. В раннее еще время мы встречаем у верующих обычай — в определенные часы дня совершать молитву. Раннее утро, вечер и полуночь — являлись временем особенно обычным для частой молитвы отдельных лиц, потом начали освящать молитвою 3-й, 6-й и 9-й часы дня, как часы, когда молились и апостолы (Tertul. De jejun. c. X. De orat. c. XXV; Климент Алекс. Stromat). Весьма употребителен был обычай крестного знамени, которое

полагали христиане, прежде чем они приступали к какой-нибудь деятельности (Tertul. Advers. Marc. III, 22; о венце воина с. III). Как существовали твердо установленные времена для молитвы, так же очень рано появились и определенные формы для христианских молитв. Между ними первое место занимала молитва, которой научил Своих апостолов Сам Спаситель, **молитва Господня**, Pater noster, молитва вполне универсальная, отвечающая всем Духовным и телесным нуждам всех народов и всех сословий, поэтому с самого первого времени великими учителями Церкви с особенною любовью употреблявшаяся над всеми, так как они находили в ней всю проповедь Христа, точно схваченную и точно изложенную в одном резюме, так богатом мыслями. Молитва Господня — это сокращенное Евангелие, наиболее приятная Богу и действительная, как переданная Самим Христом (См. меткие выражения у Тертуллиана — Orat. c. I и прекрасное увещание к молитве у Киприана. Epist. II). При этом, верующие употребляли из Ветхого Завета псалмы, хвалебные песни трех отроков (часто встречающихся нарисованными в катакомбах) в пещи огненной, Захарии и Девы Марии. Во время молитвы верующие держались с приподнятыми и расширенными руками. В таком положении представлены верующие молящимися в римских катакомбах от конца I-го века. Благодаря частой молитве, религиозная жизнь верующих получила высокое нравственное освящение. Молитва была силою обновляющей и образующей жизнь личности, с действиями которой ничто не могло идти в сравнение.

Нравственная сила христианства различным образом обнаруживалась в жизни его последователей. Она явила себя в высокой мере в возвышении достоинства женщины и улучшении **брачных отношений**. Брак, который выродился у язычников и иудеев, отпал от первоначальной своей чистоты, был у христиан, как символ единения Христа с Церковью, как земная тайна. (Еф. 5:32). Брак восстановлялся таким, каким он был или должен быть от начала (Мф. 19:4), как поистине неразрывный союз (1 Кор. 10; Рим. 7, 2, 3). Муж и жена в христианстве получали равные права (1 Кор. 7:3 — 5, 10), а жена не была более рабыней мужа, а настоящим спутником его жизни. Союз был освящен Церковью чрез увещание епископа (позднее пресвитера) и его благословение; при этом приносилась жертва, т.е. брачущиеся участвовали в Евхаристии, как благодарственной жертве Богу (см. Игнатий к Поликарпу, с. I; Tert. ad uxor. II, 9; de anim c. II. — Евс. XIII, 4; 1 Тим. 4, 1...). Второй брак, который апостол Петр позволяет вдовам (1 Кор. 7.9; Рим. 7, 2-3) и который запрещали монтанисты, был одобряем многими учителями Церкви, как слабость.

Велико было **нравственное преобразование**, которое произвело христианство в человечестве, и путь жизни находился в его спасительном воспитании, указывающем на все заблуждения (ср. Притч. 10:17). Новообращенные оставались при тех же самых занятиях, насколько они мирились с их исповеданием. В отношении к языческим властям они обнаруживали верное послушание и удивительное терпение, платили все дани и точно исполняли все свои повинности и обязанности. Но, где требовалось то, что вредило их совести и религии, то тогда Богу повиновались более, чем людям (Деян. 4:19; 5:29), так как они пользовались христианскою свободою, которая делала их способными, укрепляла и уполномачивала в делах совести не следовать никакой другой воле, как божественной. Эта нравственная свобода мало-помалу проложила путь государственной, она сломила деспотизм старого мира, она смягчила цепи рабства, чтобы позднее совершенно устранить их. Некоторым христианам, впрочем, казались несовместимыми с их верованиями те или иные предписания почитания римского императора. Равным образом, при прохождении должностей обязанности воина, казалось, часто приходили в противоречие с званием христианина, особенно, например, во время празднества увенчания венком. Со всею строго-

стью отцы Церкви поражали языческий театр, игру гладиаторов, танцы, официальные празднества. Иногда требуемая ими строгость нравов заходила слишком далеко, выше Евангельской меры и вопреки Евангельскому духу. Предстоятели и учители старались провести христианское начало глубоко в жизнь верующих; Церковные Соборы стремились к тому же. В особенности следует отметить "Педагог" **Климента Александрийского**, в котором начертан образ истинной христианской жизни по закону Христа, где даются самые подробные предписания для верующих, например, касательно жилища, еды и питья, сна, отдыха и супружеских отношений. В торжественных словах идеал христианской жизни так изображается: истинная красота состояла в познании Бога и себя самого, в поражении страстей, в упражнениях, проявлениях христианской любви. Есть подобные же наставления и в его сочинении "Какой богач спасется?." Много сочинений назидательного характера написал **Ориген**. В своем "Увещании к мученичеству" он прославляет возвышенными и одухотворенными словами счастье христианина, который приносит Богу в жертву свою жизнь. Сочинение "О молитве" полно высоких мыслей об общении христианской души с Богом и об истинном благочестии. Но в особенности **Киприан** стремился чрез свои сочинения содействовать развитию христианских добродетелей. Сюда относятся сочинения "De dominica oratione" (о молитве Господней), "De mortalitate" (о смертности), "De opere et elemosynis" (о труде и благотворительности), о терпении (De bono patientiae) и другие. Из этих сочинений мы усматриваем, как настоятели Церкви понимали свои обязанности душепопечительства и как исполняли их. Иногда встречались среди христиан грешные порочные люди, пьяные, ленивые, индифферентные. Но это все были отдельные случаи, не менявшие общего впечатления от целой картины. Вообще, христиане этого времени отличались высокою жизнью и истинным благочестием и являлись для всех современников, как соль земли, как свет миру (**Св. Иустин**. Apolog. I, 14; Epist. ad Diogn. c. V. Tertul ad nation. I, 4; Origen. Contra Celsum, I, 67; III, 29). Церковь была носительницею высшего благонравия и образования. Она возвратила человеческому роду его достоинство, она облагородила человеческий труд и всякое честное занятие; она поставила рядом бедного, незначительного с богатым и знатным, как равного им брата; она научила побеждать эгоизм, материализм и предпочитать страдания и ужасы смерти за Христа всем выгодам и благам житейским. Христианство поставило на почетное место смирение и самоотречение, воздержание и целомудрие. Оно создало и воспитало новых людей — добросовестных граждан, верных супругов, любящих детей, надежных слуг, истинные великие характеры во всех положениях; оно старалось воплотить в них идеал, который оставил Христос, и открыло им живой источник для утешения и возвышения над земным — это для всех гонимых и притесняемых. Оно воистину обновило лице земли.

Как на первую и высшую заповедь, Иисус Христос указал на любовь к Богу и ближним. Любовь к Богу христиане особенно доказали во время гонений, да и повседневная жизнь немало представляла таких доказательств. Исполнение обязанности к **ближнему** обнаруживалось в **великой любви** к ним, которая только могла сплотить в единое братство столь разнородных людей, как иудеев, так и язычников, богатых и бедных, ученых и неученых, свободных и невольников, греков и варваров. Христиане не только любили людей, как братьев по вере, как сыновей единого небесного Отца и поддерживали друг друга; но даже принадлежавшие к другим религиям испытали на себе силу любви и самоотверженность христиан во время, например, опустошительной чумы, как это было при Дионисии Александрийском и при Киприане в Карфагене. Бедные, больные, выбрасываемые из домов самими язычниками, как опасно больные, были подбираемы христианами и состав-

ляли предмет их нежной любви (**Tertul**. apolog. c. XXXIX — Дионисий Коринф. (? Алекс). у Евсевия Ц. Ист. VII, 22; **Св. Киприан**. De mortalitate...).

Христианское терпение и твердость обнаружились блестящим образом в **мученичестве**, свидетельстве за Христа. “Свидетелями Господа” в первое время явились **Стефан** (Деян. 22:20), Антипа (Откр. 2:13) и те вообще, которые проливали свою кровь за Него, что считалось высшею славою христиан. Они имели в виду слова Христа: “Кто не исповедует Его пред человеки, того Он также не исповедует пред Отцом Своим на небе” (Мф. 10:32), кто за Христа потеряет жизнь свою, тот опять обрящет её (Мф. 10:39; ср. Ин. 12:25; ср. также изречение апостола Павла — 2 Тим. 2:11; Иоанн 15:20; Мф. 10:24), что ничто так не возвышает и не прославляет Церковь, как кровь её членов, ничто не приводит в такой степени к её росту и процветанию, как кровь мучеников. Это была полнейшая противоположность язычеству. “Христианин, — сказал Ориген (c. Cels. VII, 39), — скорее отдаст за свою веру свою жизнь, чем язычник за всех богов кусок мантии.” Множество христианских мучеников всякого возраста, пола и состояния, оправдали это изречение Оригена.

Начало монашества.

Аскетизм, как принцип воздержания, во всей силе предносился древним христианам. Победа над плотскими страстями (Римл. 13.14; Гал. 5.17-24), самоотречение, чрез что христиане достигали высшей нравственной чистоты и “святого” хождения, по справедливости доставили им имя поистине “святых.” Сущность древнего христианского аскетизма состояла в безбрачии и всегдашнем девстве. Остальные соблюдавшиеся христианскими аскетами отречения-самоограничения, как то, бодрствование во время ночи, особенно посты — служили лишь средством подчинения тела духу. Во II-ом веке апологеты указывают на христиан, которые ради Христа до старости вели воздержательный образ жизни, пребывали всегда в девстве... — В сочинениях писателей III-го века аскетизму уделяется значительное место. Философия того времени, неоплатонизм, отождествляя материю со злом, видела основу добродетельной жизни в освобождении от чувственного. Подобно неоплатоникам, александрийцы Климент и Ориген считают самоотречение, самоотвержение и с христианской точки зрения необходимым средством, чтобы стать совершенным христианином (гностиком). Как существенное, в христианском аскетизме остается постоянное девство; с ним связано бегство от мира, освобождение от земных занятий и общения с миром, чтобы можно было без помехи, беспрепятственно отдаться созерцанию или углублению в христианские истины.

В Церкви повсюду было много аскетов обоего пола, как это видно из псевдоклиментова послания ad virgines и из сочинений Оригена, Тертуллиана, Киприана. Ориген упоминает о девственницах, о “воздержанниках,” т.е. об аскетах обоего пола, как особой части христианского народа (Origen. Hom II in Num. 10, 10 (sacerdotes, diaconi, virgines, continentes, omneis qui in professione religionis videntur). In epist, ad Rom. 6, 15). Киприан именует девственниц, как избранное стадо верующих, которые достигли вечного блага у Господа и, хотя еще живут на земле, но уже принадлежат к сонму ангелов (**Cyprian**. De habitu virginurn — во многих местах). Великий александрийский учитель Ориген был сам совершеннейшим образцом аскетической жизни. В своей ревности он зашел так далеко, что даже оскопил себя. Его строго воздержанная и только занятиям и созерцанию высших истин посвященная жизнь возбуждала многих из его учеников к подражанию ему. Около Гиерокла, александрийского учителя, к III-му веку, кажется, уже образовался союз христианских аскетов, которые

проповедовали что-то вроде общинной жизни. Некоторые воздержанники имели жилище в просто сложенных домах, вне городов, чтобы беспрепятственно отдаваться умерщвлению плоти и созерцанию. **Нарцисс**, епископ иерусалимский, оставил свою общину вследствие злых наветов и скрывался много лет в уединенной местности, там он, как говорит Евсевий (6, 9), достиг любомудренной жизни. Святой Павел Фивейский (родился в 228 г). еще в юные годы нашел пещеру в отдаленной горе и прожил в ней, пользуясь пальмовым деревом для питания и одежды, 90 лет, посвящавши все время молитве, созерцанию и воздержанию; только незадолго до его смерти (340 г.), когда ему было 113 лет, его нашел Святой Антоний (рожд. 251 г.), который сделался основателем монашества. У таких мужей дух торжествовал над плотью, благодать над природою, божественная сила христианства над миром, потворствующим порокам. Во время Декиева и, отчасти, Валерианова гонения многие христиане бежали в пустыни и подолгу оставались там. Ко времени Диоклетиана число пустынников стало еще больше. Они в особенности держались указания Господа касательно добровольной нищеты (Мф. 19:21).

Часть 2.
Период вселенских соборов.

Настоящий период обнимает собою время от IV в. до половины XI в., с Константина Великого до разделения Церквей. Вступая во 2-ой период, мы переходим от христианства апостолов и мучеников к христианству патриархов и императоров. В течение этого периода христианство сначала медленно распространяется на географической сцене греко-римской империи и древней классической культуры, в странах Средиземного моря; потом поле его деятельности расширяется, оно проникает к варварским народам, жившим на границах империи — готам, франкам (германцам), бриттам, саксам, а затем и к славянским народам. Царствование Константина Великого знаменует собою переход Церкви из состояния преследования, гонения со стороны государства — к союзу с последним, к начаткам государственной церковности. Союз Церкви с государством обнаруживает отчасти доброе влияние на жизнь их обоих, отчасти сопровождается нежелательными последствиями для Церкви. В области внешней организации мы видим преобразование парикийного строя применительно к политическому устройству римского государства. Появились патриархи, права их определялись в полном соответствии с государственным значением местонахождения их кафедры. В раскрытии учения Никейский и после-никейский век уступают только апостольскому.

Это есть классический период развития и формулировки основных догм, которые составляют вселенское или древне-кафолическое исповедание веры. Культ значительно обогащается и украшается, так что теперь искусство всех родов выступает на служение Церкви. Дисциплина понижается в виду вступления в Церковь многих лиц, не из искренних побуждений, а по политическим соображениям. Контроль здесь был невозможен. Но, где Церковь видела явное нарушение своих основных догм, или канонических норм, она не останавливалась пред применением суровых дисциплинарных мер, например, по отношению к еретикам, даже по отношению к... императору. История христианской жизни свидетельствует о печальном факте — широком и глубоком проникновении мирского начала в жизнь Церкви. Хилиастические ожидания сменились “трезвыми” взглядами на жизнь и

полным примирением с посюсторонним. Но с другой стороны возгорается монашеский энтузиазм с его отречением от мира и самого себя.

Глава I.
Распространение Христианства.

Уже в III-ем веке христианство овладело государством. Самая мысль об единой кафолической Церкви, обнимающей мир, развивалась, крепла и приходила к осуществлению в тесной связи с победоносно-действующей христианской пропагандой. Однако, Евангелие не связано границами хотя бы и "мирового царства"; на Востоке, где оно было впервые проповедано, оно давно уже переступило его границу.

В IV-ом веке христианство отчасти распространилось, отчасти усилилось и закрепилось в следующих пунктах: 1) Восточные провинции: Малая Азия, Сирия и Египет покрылись густою сетью общин, успевших приобрести большое влияние. Епископы Александрии и Антиохии были лицами важными и влиятельными не только в жизни города, но и всей провинции. При Константине Великом христианство распространилось в Ефиопии (Абиссинии), Иверии и даже Индии. И сам император оказывал делу миссии содействие (Сократ. Ц. Ист. I, 19 и 20. — **Евсевий Кес**. Жизнь Константина Великого IV, 8). Многочисленные и влиятельные общины встречаются и на Западе — в Италии, Африке, Риме и Карфагене. 2) Христианство выступает теперь более или менее сорганизованным в провинциях, которые до сих пор были мало или совсем не затронуты им. Христианство проникло в Испании и Галлии в южные романизированные области. Эльвирский Собор (300-306 г.), на котором присутствовало 19 епископов и 24 пресвитера, подтверждает, что в Испании, Беотике и юго-восточной части Терраконии, т.е. теперешней Андалузии — находилось много христиан.

Наше внимание более привлекает распространение христианства вне границ Римской Империи — у Германцев, Франков, Бриттов, а позже у Славян. Это произошло в связи с великим переселением народов, положившим начало "средним векам" и новым государствам.

Великое переселение народов.

Римляне, по-видимому, полагали, что их princeps был "всемирным повелителем," что его империя была, т.е. обнимала все страны, в которых жили люди; однако им пришлось убедиться в том, что к Востоку от Рейна, к Северу от Дуная, к Востоку от Евфрата и Тигра, в степях Аравии и Африки, по ту сторону Адрианова вала, вала Септимия Севера и моря, омывающего берега Гибернии, — есть народы, не подчиняющиеся императорским законам. Подобно тому, как это делали греки прежде, и римляне стали называть общим именем **варваров** (Более страшными для римского мира были те варвары, которые вторгались в их владения вдоль берегов Рейна и Дуная. Новейшая этнография разделяет этих варваров на 5 главных рас: 1-2) **Германскую**, но разделявшуюся на две отрасли — **готскую** и **тевтонскую**; обе известны римлянам, ближе — тевтонская, подробно описанная Тацитом, как отчасти и первая. — 3-4) **Франкскую**, к которой принадлежали народы, жившие между берегами Северного моря и берегами Рейна и Эльбы: **Саксы**, заполнявшие бассейн Безера, на север от них **Англы**, а на юг **Тюрингены**) все народы, не говорившие на их языке. Но все эти племена покуда только оказывали сопротивление римлянам, или создавали для них местные опасности, ибо не настала еще эпоха могущества арабской расы.

Как в древнее время из Азии, из Сеннаарской равнины и Месопотамии неожиданно появились бесчисленные дикие орды, подобно песку, поднимаемому ветром в пустыне, или саранче, гонимой инстинктом прожорливости, и нападали на культурный Египет (Ср. Проф. Тураев. История древнего Востока. СПБ. 1913): так и в IV-ом веке по Р.Х. грубые варварские народы нахлынули из Средней Азии на греко-римский мир и положили конец римской империи, а с нею, и древней культуре. Начался "средневековый период," представлявший собою переход от древнего времени к новому. В этом периоде совершились очень важные события: образовались европейские нации и государства нового времени, выработались государственные учреждения, о которых древние народы не имели никакого понятия, и развилась цивилизация, не похожая на греко-римскую. Начало средних веков отличается или характеризуется смешением идей некультурного, дикого, завоевательного мира с богатым наследством побежденного греко-римского мира. Первоначально казалось, что все пришло в полный хаос. Но над этим хаосом постоянно господствовали два влияния — влияние воспоминаний об **единстве римской империи и влияние христианской Церкви**, в котором сначала олицетворялось единство нового мира... История средних веков начинается возникновением германских государств на прежних римских владениях.

Начало христианства у германцев. Готы. Германское племя готов считает своею родиною Скандинавию. Под предводительством царя Беринга готы переместились в устья Вислы и расселились по её нижнему течению. О поселениях их здесь знал Тацит, когда писал о Германии. Вероятно, еще в начале II-го века готы потянулись на юг, а в первой половине III-го века спустились к морю, заняв нынешние южнорусские степи от Дона до низовьев Дуная. После завоеваний Траяна в северной части Балканского полуострова, в римскую империю вошли значительные пространства земель по левому берегу Дуная, заселенные варварскими племенами, готов, тирагетов, роксолан и других. Надвигаясь с востока и приближаясь к римской границе, готы сначала потеснили свободные племена, жившие на границах империи, а потом сами перешли границу. Первое вторжение готов в пределы империи относится к 238-му году. Их счастливо отбил император Гордиан (238-244 г.), а потом Декий (245-251 г).; но последний скоро сам понес от них поражение и пал в битве (251 г.). В 264-ом году восточные готы снарядили морскую экспедицию в Трапезунд. Достигнув побережья, они прошли с грабежом и разбоем Каппадокию, Галатию, Вифинию и благополучно вернулись назад со множеством пленных — христиан. Этот последний поход имел очень важные последствия для самих готов. В числе пленных был и каппадокийский христианин **Евтих**, имя которого сохранил епископ кесарийский Василий. Он приписывает Евтиху заслугу распространения среди готов первых семян христианства (Epist. 104). При постоянной борьбе на востоке, римским августам трудно было удержать за собою задунайские земли. Поэтому даже такой храбрый император, как Аврелиан, перевел в 272-ом году остатки римского левобережного населения и римские легионы на правый берег Дуная. Но и такая естественная граница, как Дунай, не могла защитить римлян от готов. Еще в конце III-го века они начали переходить великую реку, а в IV-ом веке стали по временам очень глубоко продвигаться на юг Балканского полуострова, оставляя далеко позади себя Хемус. В решительной битве Константина с Ликинием при Хризопуле, в 323 году, готы, под начальством сына царя Раусимонда, бились на стороне Ликиния. Расселение готов по левому берегу Дуная и в пределах Дакии имело своим последствием разделение этого народа на два племени, которые, образовав самостоятельные государственные союзы, затем продолжали отдельно свое существование. Западные готы назывались вестготами или тервингами, восточные — остготами или гревтунгами. Остго-

ты утвердили свое господство на широких пространствах нынешней южной России, и славный их царь Эрманарих, оставшийся жить в германских народных сагах, покорил огромное число разных народов. Христианство, занесенное к готам каппадокийскими пленниками, мирно распространялось среди них. Во время первого Вселенского Собора Готская Церковь была настолько многочисленна, что имела своего представителя в Никее, в лице **Феофила**, подпись которого имеется в соборных актах. Около того же времени началась просветительная деятельность **Ульфилы**. Гот по отцу, Ульфила происходил по матери из Фригийцев (Сократ. Ц. Ист. V, 23). Детство свое он провел в пределах империи и получил греческое образование. Будучи посвящен в церковное звание чтеца, он действовал затем на родине. С одним посольством он был отправлен в Константинополь и прожил там несколько лет в пору усиленной борьбы между православием и арианством. Он сблизился с епископом Евсевием, столпом арианства, и принял от него в 340-ом году, в возрасте 30-ти лет, посвящение в сан епископа. Вернувшись на родину, он действовал там 7 лет и прославил свое имя переводом книг Священного Писания на готский язык. Вестготский царь — вероятно Атанарих — подозрительно относился к христианам, а потом начал преследовать. Тогда Ульфила обратился к императору Констанцию с просьбою предоставить ему и его пастве право переселиться в пределы империи. Император ответил согласием, и готам были отведены земли на реке Янтре, близ Никополя, в пределах Балкан. Это событие относится к 347 или 348-му году. В связи с преследованием христиан, у вестготов возникли большие раздоры; часть племени отложилась от Атанариха и избрала своим вождем Фридигерна. Чувствуя себя недостаточно сильным для борьбы с Атанарихом, Фридигерн бежал за Дунай и просил императора Валента оказать ему помощь. Валент послал войска за Дунай. Атанарих был разбит, и Фридигерн отстоял свою независимость. В благодарность императору, он принял христианство и содействовал его утверждению в той части племени, которая признавала его своим главою (Сократ. Ц. Ист. IV, 33). Так как сам Валент ревностно придерживался арианства, то присланные им проповедники окончательно утвердили у готов это исповедание, и с тех пор арианство стало национальным исповеданием вестготов, и перешло от них к соседним германским племенам. Однако, остготы держались православного исповедания. С готскою православною Церковью в Крыму в конце IV-го и в V-ом веке поддерживал сношения Иоанн Златоуст и поставил к ним епископом Унилу. Когда позднее, при Юстиниане, выступили на свет истории крымские готы, как мирное население, занимавшееся в горах виноделием и хлебопашеством среди окружавших их кочевых гуннских орд, историк Прокопий недоумевал, почему они были православными и ничего не слышали об арианстве.

Фактическою причиною передвижения и переселения готов и других народов послужили гунны в своем движении из Азии в Европу, с Востока на Запад.

Гунны. Имя гуннам дали китайцы, Hiung-nu, гунны. Они, образуя огромную державу в 1-ом веке до Р.Х., жили по соседству с китайцами, на западе от них. Гонимые каким то роком — внутренним ли беспокойством или неудовлетворенностью, они устремились на запад. Гунны подчинили себе восточных алан — кочевников иранского племени, занимавших азиатские степи до Аральского моря, распространили свою власть дальше к западу и вместе с аланами обрушились на державу Эрманриха. Первое нападение было сделано с небольшими силами (**Созомен**. Ц. Ист. VI, 37); но страшный внешний вид и дикие нравы новых врагов поразили воображение готов. По свидетельству историка VI-го века Иордана, готы признали в них порождение ведьм, которых некогда изгнал царь Филимер (пятый после выселения из Скандинавии), и злых духов пустыни. Когда весть о разгроме остгот-

ского царства страшными варварами дошла до вестготов, то общая опасность заставила их объединиться вокруг царя Атанариха. У них явилась мысль просить императора Валента позволить им перейти Дунай. Это им было разрешено в 376 году. Неумение организовать сложное дело расселения готов в Балканах и доставить им продукты питания, что было поручено магистру Луницину, повело к жестокой войне Византии с готами, во время которой в 378-ом году погиб император Валент (Неизвестно, куда император Валент исчез во время битвы при Адрианополе. См. Аммиан Марцеллин III, 276). Западный император Грациан, получив известие о смерти дяди, вызвал к себе в Сирмий (Митровици) из Испании Феодосия, отец которого, также Феодосии, был отличным полководцем, — и 16-го января 379 г. провозгласил его императором Востока. В начале лета Грациан отбыл на запад, а Феодосий направился в Фессалоники, главный после Сирмия город префектуры Иллирика, административный центр той части её, которая отошла к восточной империй. Ему удалось победить готов, и это не сразу, только в октябре 382-го года готское племя сдалось императору. Готы получили земли по Дунаю и во Фракии с обязательством нести военную службу, но не в римских полках, а в виде национальных ополчений со своими герцогами.

Гунны, затрудненные в своем движении огромной добычей захваченной при разгроме остготского царства, не пошли дальше Днестра и вернулись в свои степи. Снова они выступили всесокрушающей силой на сцену истории в V-ом веке. Тогда во главе их стал Аттила (433-453 г.). Он объявил под своею властью не только племена гуннов, но привязал к себе узами дружбы все германские племена и другие, жившие между Волгою и Рейном. Он перешел чрез Кавказские горы и стал опустошать азиатские провинции восточной империи; затем он проник в Армению, Сирию, на берега Тигра и Евфрата. С 441-го года он начал предпринимать нашествие на Европу и западную империю; переправившись чрез Дунай, он опустошил Фракию и Македонию. Император Феодосии II состоял данником его. Он отнюдь не был так дик и жесток, каким изображает его позднейшая сага. В 452-ом году Аттила вступил в Италию, разрушил Аквилею и почти все города по долине реки По; спасшиеся от него бегством туземцы основали на лагунах город Венецию. Аттила угрожал Риму. К нему было отправлено посольство, в состав которого входили римский епископ Лев и сенатор Авиэн. Своими просьбами и подарками они склонили его к отступлению. Он умер в Паннонии в 453-ем году. Единственно к императору Маркиану Аттила питал чувство страха, когда тот вместо золота обещал ему железо. После смерти Аттилы, гунны быстро сходят со сцены истории, вернувшись на свою родину в Азию.

Вызванное движением гуннов волнение в мире народов улеглось не скоро. Можно считать, что оно началось с 376-го года, то есть с мирного вступления готов в империю и окончилось в 526-ом году, со смертью самого знаменитого основателя варварских королевств — Теодориха Великого. В этом движении пострадала в особенности западная половина римского царства. Нужно иметь в виду, что историками признается год смерти Феодосия I — 395-ый год, 17-го января, когда восточная империя перешла к 19-тилетнему Аркадию, а западная к 11-тилетнему Гонорию, — последним годом римской империи и первым годом византийского царства, а также началом средних веков. 395-ый год считается хронологическим пунктом окончательного разделения империи.

Часть вестготов, потесненных остготами, двинулась вниз, на Юг Балканского полуострова, а другая часть под предводительством Алариха в 401-ом году направилась в Испанию, а после его смерти (в 410-412 г). в Галлию, куда проникли и другие германские племена. Это были Свевы, Аланы, Вандалы и Бургунды. Аланы скоро исчезли между Вандалами. Свевы и Вандалы переселились в 409-ом году в Испанию. В 429-ом году Ван-

далы начали заметно стремиться в Африку, завоевали её и господствовали в ней свыше 100 лет, до 534-го года. Только Велизарий, полководец Юстиниана I, положил их царству конец. На своем пути Вандалы все подвергали такому неумолимому уничтожению, что их имя сделалось нарицательным, техническим выражением, синонимом для явлений подобного рода грубости и дикости. Свевы были уничтожены вестготами к концу этого периода (585 г.).

С половины V-го века в западной римской империи начинается анархия. Императоры быстро восходят один за другим, чтобы быть низложенными и, большею частью, убитыми. Начальник германских наемников, ругиец Одоакр, низложивший последнего императора Юлия Непота (по другим Ромулюса — Августулюса), отослал знаки императорского отличия или сана в Константинополь императору Зенону в 476-ом году, а для себя испрашивал право управлять Испанией с титулом патриция, значит, номинально он признавал Зенона главою и западной империи. Зенон позволил это ... В переписке Одоакра с Зеноном вполне отразился характер политики византийского правительства: оно никому ни в чем не отказывало, но и не принимало на себя никаких обязательств.

По следам вестготов шли остготы, и в 493-ем году их вождь **Теодорих Великий** победил Одоакра и овладел Италией. Он был королем Италии до своей смерти в 526-ом году. После него царство остготов чрезвычайно ослабело. У императора Юстиниана I явилась надежда восстановить в Италии византийскую власть. По его указанию, знаменитый полководец Велизарий начал завоевывать остготское царство, но довершил это дело другой полководец Нарзес (Narses) в 552-555-ом годах. Он сделался с 553-го года первым штатгальтером в Италии, экзархом Византии. Таким образом, на время Италия была присоединена к Византийскому царству.

Лангобарды получили от Юстиниана в 526-ом году место для поселения в Паннонии с условием защищать границы византийского царства против гепидов; они не раз побеждали их и поддерживали греков (византийцев) против готов. По своим религиозным воззрениям они были отчасти христиане — ариане, отчасти — язычники. Вышеупомянутый Нарзес, недовольный отношением к нему византийского правительства, которое, по жалобам итальянцев на притеснение Нарзеса, назначило ему заместителя в лице Лонгина, призвал в Италию лангобардов. И **Альбион** прибыл с войском из Паннонии в Италию в 568-ом году. Он завоевал Милан, **Павию**, которую он сделал главным городом своего нового царства. Скоро большая часть Италии оказалась в руках лангобардов; только Равенна, Рим, южная оконечность полуострова и острова оставались еще в руках Византии. Новое лангобардское царство отныне стало для восточно-римского самым неудобным и беспокойным соседом.

Лангобардами заканчивалось на юге громадное государство германских племен, начинавшееся далеко на севере.

Из всех королевств, основанных варварами на территории римской империи, самого цветущего положения достигло **королевство Франков**.

Франки в начале IV-го века, как и другие германские племена, находились на берегах Рейна. В половине V-го века они протеснились к северу и в среднюю Галлию, где продержались некоторое время под напором римских легионов Сиагриуса и вестготов. Только с 480-го года они, под предводительством полководца **Хлодвига** (†511г.) из Меровингского дома, отбили Сиагриуса и твердо заняли северную и среднюю Галлию; а на юго-востоке Галлии основали царство бургунды. Хлодвиг впоследствии расширил свои владения, за счет алеманов и вестготов. Затем под власть Франков были покорены — Тюринг-

ское и Бургундское царство, а также царство Баварское. К концу VI-го века во Франкское царство входили Галлия и Германия, за исключением фризов и саксов. По смерти Хлодвига, Франкское государство оставалось под Меровингским домом, но распалось на 4 части. Старший его сын Тейдерих (Theuderich) завладел восточною частью (Austrasien) с резиденцией в Меце; в западной части (Neustrien) господствовали остальные три сына — Хлодомир, Хильдеберт и Хлотарь (Ghlodomir, Childebert, Chlotar) и имели место пребывания в Париже, Орлеане и Суасоне. Хлотарь в 613-ом году снова объединил все царство.

Христианство у Франков появилось еще при основателе франкской монархии Хлодвиге. В 493-ем году он женился на **Клотильде**, бургундской принцессе. Она направила все свои силы к тому, чтобы обратить мужа в христианство. Дети были крещены в христианскую религию, но муж оставался непреклонен. В 496 году Хлодвиг сражался с могущественными алеманами, близ Майнца, в верховьях Рейна. По ходу битвы он ожидал собственного поражения. Тогда он обратился с молитвою к Богу, которого исповедовала его жена, давая при этом обет, что в случае победы он крестится. Он победил и сдержал свое слово. Епископ **Ремигий** из Реймса крестил Хлодвига с тремя тысячами его подданных в праздник Рождества Христова с большою торжественностью.

Григорий, епископ Туровский (†594 г.), описал судьбы франкского царства до 591-го года.

Христианство в Британии. О начале распространения христианства в далекой Британии сведений не сохранилось; но уже в доникейский период христианство стало там твердо. Во время Диоклетиановского гонения в Британской Церкви пострадали — Святой Албаний и другие христиане.

На Собор в Арле в 314-ом году были посланы епископы Иоркский, Лондонский и Линкольнский (**Tertullian** — Advers jud. c. VIII: “Brittannorum inaccessa Romania loca, Christo vero subdita” (страны бриттов, недоступные римлянам, теперь преданы Христу)). Однако в Ирландии и Шотландии христианство тогда мало распространялось. Папа Келестин в 431-ом году послал новопосвященного епископа Палладия с четырьмя другими миссионерами в Ирландию. Он нашел там только несколько христиан, не сорганизованных в общину. Поэтому он возвратился в северную Шотландию, где вскоре и умер. Собственно Апостолом Ирландии был **Патрикий**, рожденный (ок. 389 г.) от благородных христианских родителей в Килпатрике в Шотландии. В возрасте 16-ти лет, он был похищен пиратами со многими соотечественниками и отвезен в северную Ирландию, где был продан начальнику одного племени. Последний приставил его к своим стадам. Он воспользовался своим уединением для серьезных размышлений и искал утешения в молитве и созерцании. Спустя некоторое время ему удалось бежать на материк. Он достиг Галлии и здесь получил образование в монастырях Мармуты и Лерина, причем был часто наставляем святителем **Германом** Авксеррским (†448 г.). Он сопровождал его в Англию в 423-ем-426-ом году для поражения пелагианства. После возвращения, он отправился в Рим, где ему были предоставлены все права на миссию в Ирландию. Посвященный в Галлии во епископы, он весною 432-го года отправился на зеленый остров. Сначала он встретил большие затруднения, но здесь ему пришли на помощь знание языка и нравов страны. Обходя остров, он звуками литавр и барабанов собирал народ на открытом месте и рассказывал ему о жизни и смерти Спасителя. Некоторые уверовали чрез его проповедь. Но этим он возбудил ненависть друидов, которые подняли против него народ и его главу. Однако ничто не могло устрашить святого человека. Одних он привлекал к себе чрез кротость и радостные утешения, других подарками и продолжал неустанно действовать, переходя с одной части острова на другую, насаждал и

монастырскую жизнь, к которой он привлекал сыновей и дочерей знатных фамилий. Он между прочим, обратил придворного поэта, который, посредством религиозных песен, сделал очень доступным христианство народу, любившему пение. Патрикий заботился о воспитании хороших клириков; свое место пребывания он обосновал в **Армаге** (Armagh), который стал митрополией острова.

Опустошения, разорение пришлось ему пережить опять. Но терпение его было твердо, и Провидение оказывало ему всегда Свое покровительство. При этом он не позволял себе оставить свое стадо хотя бы и на некоторое время, несмотря на то, что он сильно тосковал по своим друзьям в Британии и Галлии. Умер он в 461-ом году. Ко времени его смерти в Ирландии было много епископов, еще более пресвитеров и монахов. Основанные им монастыри были школами веры и убежищами для наук. Женский монастырь был учрежден около 490-го года Святой Бригидою. Между учениками Патрикия были известны Бенигн (Benignus) или Бенен, архиепископ Армага, и Святой Киран (Kieran), епископ Клонмакниса; позже выдавался **Финиан**, епископ Клонарда (†552г.), со многими другими, так что еще издавна Ирландия была известна, как остров святых.

Южные **Пикты**, которые переселились из Норвегии в северную Британию, нынешнюю Шотландию, еще в 412-ом году были обращены британским епископом Нинианом. Впоследствии здесь действовал известный **Гильда** (Gildas), который проник еще далее. **Каледонцы** в северной Шотландии, кельтского происхождения, только в 563-ем году приняли Христово Евангелие чрез монаха Колюмбу, который с 12-ю учениками переправился на остров Ги (Ну) и основал там знаменитый монастырь, благодаря которому постепенно была обращена вся страна к свету христианского учения.

Конал (Conall), король албанских шотландцев (скоттов), подарил остров Колюмбе. Остров долгое время был усыпальницей шотландских королей. Колюмба крестил также короля Брида или Бруда с его народом, устроил еще несколько монастырей и оставил после своей смерти в 597-ом году великое число монахов, которые ревностно проповедовали Евангелие. Его преемники аббаты Ги, стали весьма могущественны, имели власть даже над епископами скоттов и пиктов в северной Британии и на островах Гебридских.

Собственно в **Англии** христианство было уже давно распространено между старыми **бриттами**. Последние, после того как римляне оставили их, при своем внутреннем разъединении, были не в силах защищаться от нападений пиктов и скоттов, а потому в 449-ом году пригласили на помощь языческих **англосаксов** из северной Германии. Последние завоевали южную и среднюю часть острова для себя и повели упорную истребительную войну против бриттов, все более и более отодвигавшихся в западном направлении, из которых многие бежали в Арморику (в Галлии), которая потом чрез это была переименована в Бретанию. Уэльс и Корнуэлл остались главными центрами старого кельтского народного племени. Еще в начале VI-го века здесь были цветущие **монастыри**, превосходные епископы, как Давид, Дубриций и другие. Но для обращения англо-саксов ничего не было сделано старым британским духовенством; наоборот, само оно в завоеванных областях впадало в дикость. Ненависть между победителями и побежденными была чрезвычайна сильна; первые трактовали последних, как рабов, не позволяли им возобновлять разрушавшиеся церкви, а сами они упорно пребывали в язычестве.

Чего не могло и не хотело делать британское духовенство, то взялся совершить в конце VI-го века **Григорий Великий** и с добрым успехом. Бывши еще аббатом, он обратил внимание на англо-саксонский народ. Однажды на невольничьем рынке он увидел несколько молодых полных сил людей этого племени, и тогда он решил быть миссионером

этого еще языческого народа. Но в 590-году он был избран на римский престол папою. Тогда он дал поручение экономам Римской Церкви купить на рынке саксонских мальчиков и доставить их в Рим, которых он имел в виду крестить и подготовить к проповеднической миссионерской деятельности посреди родного им народа. Но это средство только медленно привело бы к цели. Случилось между тем событие, которое помогло отправить миссию к англосаксам в самом скором времени. Англо-саксонский король **Этельберт** женился на франкской принцессе Берте, уже христианке. При таких благоприятных обстоятельствах папа послал в 596-ом году аббата **Августина** с 39 римскими монахами в Британию, где к тому времени англосаксы имели уже 7-8 независимых королевств. На пути в Британию через Францию они услышали столько ужасного о грубости намеченного (предположенного) к обращению народа, что они решили просить у папы разрешение на возвращение их. Но Григорий настоял на своем плане; он отправил миссионерам рекомендательное письмо к франкским князьям и епископам и дал им совет взять с собою из Галлии толмачей. Они достигли острова **Танет** (Thanet) в 597-ом г. и попросили у короля Этельберта разрешение проповедовать в его стране. Они начали свою деятельность в главном городе Дароверне, в капелле святого Мартина, где совершалось богослужение для королевы. Народ внимательно слушал проповедников. Бескорыстие и строгая жизнь пришедших, чуждых пресвитеров были признаны и оценены. Число катекумен умножилось, и 2 июня 597-го г. крестился сам король. Чрез свои рескрипты Григорий I руководил делом миссии с благоразумием и осторожностью. По его указанию не были разрушены языческие храмы, но превращены в христианские церкви, обеды из жертвенного мяса не были запрещены, но удержались как трапезы благодарения, по роду раннейших агап; некоторым недозволенным самим по себе обычаям дано было христианское значение. Эти педагогически расчитанные меры принесли свои благие плоды. Кент был центром, из которого христианство распространялось все далее и далее. Счастливый результат начальной деятельности побудил аббата Августина отправиться в Галлию, где он получил посвящение во епископа от архиепископа Арльского, викария папы. На Рождество Христово 597-го г. Августин крестил уже 10000 англо-саксов. Он послал, затем, двух из своей свиты — пресвитера Лаврентия и монаха Петра — к папе с докладом о событиях и с просьбою о новых сотрудниках, также ища разрешения по поводу тех или иных случаев. Григорий I дал нужные указания относительно литургии, о браке новообращенных и об отношении нового епископа к франкскому епископату, вместе с тем послал реликвии и церковные сосуды, как и новых помощников. Когда общество Августина начало работать еще с более блестящими результатами, папа послал ему в 601-ом г. архиепископский паллий и предписания касательно английской иерархии. Он назначил для Англии двух митрополитов — в Лондоне и Йорке, каждого с 12-ю епископами. Августин должен был пожизненно оставаться первым митрополитом. После его смерти первенство должно было перейти к старшему по годам службы... Но так как тогда Дароверн был главным городом страны, то Августин избрал этот город, как митрополию, вместо Лондона. Принимавшему участие в деле Августина королю Этельберту папа выслал письмо и подарки. Между тем посланный папою Меллит (Mellitus) успешно действовал в Эссексе (Essex). В 604-ом г. он крестил короля этой страны Саберета и основал епископию в Лондоне, где и стал первым епископом. Пока живы были эти два короля, христианство в Англии развивалось. Но сыновья их остались язычниками и вели порочный образ жизни. С другой стороны, по смерти Августина, и в миссионерах не наблюдалось прежней твердости, и в правление языческих королей Кента и Эссекса (с 616-го г.), положение там христианства сделалось угрожаемым.

Лондонский епископ Меллит был изгнан; его спутник, Юст, который сделался епископом Рочестерским, также возвратился в Галлию. **Лаврентий**, преемник Августина, в полной безнадежности оставил остров. Но опасность была отклонена благодаря обращению короля Кентского Эадбалда (Eadbald), последовавшему как бы благодаря чуду. **Юст и Меллит** были возвращены, и христианство снова могло делать успехи. Когда в 619-ом г. умер Лаврентий, Мелит стал его преемником, а ему в 624-ом г. наследовал Юст (Justus).

Армения и Иверия (Грузия).

Армянский народ был первый, который, как народ в целом, принял христианство. Армения уже во II-ом веке стала христианскою страною. Евсевий Кесарий-ский (Ц. История VI, 46) приписывает Дионисию Коринфскому послание о покаянии к армянскому епископу Мерузопису, но определенные исторические данные делают **просветителем Армении Григория**. Он происходил из царского рода Арзакидов, и, во время избиения его рода, был спасен своею кормилицею и воспитан в Каппадокии. Вернувшись на родину (в 281-ом г.), он долгое время содержался как пленник. Однако ему удалось обратить в христианство и крестить царя Тиридата III-го и значительную часть народа. В 302-ом г. архиепископ Леонтий Кесарийский посвятил его в митрополиты для Армении; вот почему Армянская страна стала в тесную связь с Кесарийскою Церковью. Пресвитеры греческого царства поддержали ревностного Григория в его миссионерской деятельности. Максимин в 311-ом г. начал войну против армянских христиан, но потерпел большое поражение. Святой Григорий основал монастырь Ашдишед и провел свои последние годы в уединении. Наследники ему ставились обыкновенно из его рода, сначала его сыновья Аристан и Бертан, его внук Гузич и другие. Внутренняя междоусобная война между ними воспрепятствовала дальнейшему развитию еще юной Церкви. Было не мало отпадших, имевших поддержку в персах, которые с 368-го г. постепенно подчиняли страну. Еще в 363-372 годах армянский епископат принимал живое участие в важнейших обстоятельствах жизни Церкви. Василий Великий объездил значительную часть Армении, водворяя мир между епископами и стараясь устранить вкравшиеся злоупотребления (Epist. 99). Но потом связь с Западом постепенно слабеет, епископы принуждены были вступить в борьбу с дурными наследниками царя Тиридата. Уже **Исаак Великий** (390-440 г.), преемник Нерзеса (+ 389 г.), должен был принять посвящение не в Кесарии, а у местных епископов. Он привел Армянскую Церковь в цветущее состояние, — хотя политические смуты еще продолжались, — и поднял церковную дисциплину и проповедь. **Святой Месроп** изобрел армянскую азбуку и начал (с 428-го г.) переводить Священное Писание на армянский язык, в чем принимали участие и другие сотрудники. Много было переведено также сочинений греческих и сирийских. Национальная историография была создана **Моисеем Хореном** в V-ом веке. Но сочинения “История Великой Армении,” “География,” “Ретори-ка” — ему не принадлежат и относятся к VIII-IX в.

В **Иверии** христианство было проповедано во времена Константинов. Проповедником христианского учения здесь была в 326-ом г. невольница-пленница Нонна (Nunia, Nino), которая достигла большого почета, исцелив больного ребенка. Затем она излечила королеву иверцев и обратила её к христианству. Скоро и сам царь Мерой (Miraus) обратился и крестился, после того как он на охоте получил помощь, как верил он, от христианского Бога. Он просил прислать ему духовенство из римского царства (Сократ. Ц. Ист. I, 20; Созомен. Ц. Ист. II, 7; Феодорит I, 25; Руфин X, 10).

Аравия и Абиссиния.

В южной **Аравии** действовал между гомеритами епископ, посланный им царем Констанцием (между 350-354-ым годом) Феофил из Диу, которого рукоположил арианский епископ Евсевий Никомидийский и который вместе с тем получил полномочия императорского доверенного. В Йемене крестилось много арабов; в главном городе Тафаране, в Адене и Гормуце были построены три церкви. Христианином стал и царь гомеритов. Но арианизм не долго господствовал между ними, скоро гомериты сделались кафоликами. Большое количество иудеев и их сильное влияние среди населения, а также образ жизни номадов сильно препятствовали христианизации страны. Некоторые монахи из живших в соседней пустыне приходили в соприкосновение с арабами, повсюду бродившими со своими стадами, снискали их благорасположение и воспользовались этим к распространению среди них Евангелия. В 372-ом г. сарацинская княгиня Мовия (Mauvia), при заключении мира с римским царством, приняла почитаемого монаха **Моисея**, в качестве епископа. Вскоре достигли огромного влияния **Симеон Столпник** и благочестивый монах **Евфимий**. Последний крестил главу одного племени, связанного с восточными римлянами, по имени **Аспевета**, который принял имя **Петра**, и стал первым местным сарацинским епископом в Палестине. В то время как его сын **Тереван** принял на себя предводительствование племенем. Много трудов положили на проповедь Евангелия также монахи из монастырей на горе Синай.

Между тем архиепископ Феофил действовал на своей родине на острове Диу Сокотора, при входе в Аравийское море, имел успех, благодаря торговым связям; он также крестил не мало персов в Ост-Индии, где и ранее были христиане. **Косма**, сначала купец, потом монах, своими морскими спутниками прозванный индийским корабельщиком, автор христианской топографии, процветавший при Юстиниане I и Юстиниане II, нашел церкви в Мале (быть может в Малабаре), на Тапробане (Цейлон) и в Каллиане (Калькутте), в последнем месте даже епископа. Индийские христиане, называемые также христианами Фомы, вследствие своей связи с Персидскою Церковью, склонились к несторианскому заблуждению.

В **Абиссинии** или Аксуметической Эфиопии (Габеш) христианство было распространено при Константине Великом чрез двух христианских юношей **Фрументия и Эдессия**. Последние с одним ученым предприняли из Тира образовательное путешествие около Африки и попали в страну, где их экипаж был схвачен туземцами и перебит; оставшихся в живых двух юношей отправили к королевскому двору в Аксум, где они снискали благорасположение в высшей степени. Объявленные свободными и доверенные высокими назначениями, они и по смерти короля оставались в стране, по просьбе его вдовы, чтобы поддержать её в годы регенства и в деле воспитания наследника трона Эзана (Aizana). При этом они не переставали исповедовать свою веру и разъяснять истину христианства окружающим. Было достаточно уверовавших в христианского Бога. Поэтому, по восшествии на трон нового короля, Эдессий и Фрументий отправились в центры христианской жизни: Эдессий возвратился в Тир, где он получил посвящение во пресвитера и где позже познакомился с ним Руфин, а Фрументий прибыл в Александрию. Он познакомил молодого епископа Афанасия с условиями проповеди христианства в Абиссинии и с уже достигнутыми результатами. Афанасий в 328-329-ом г. посвятил Фрументия во епископа Абиссинского. Фрументий возвратился теперь в Абиссинию, крестил молодого короля Эзана и множество народа. Особым письмом император Констанций потребовал в 356-ом г. от короля Эзана и его брата Сазана прислать Фрументия для наставления истинной вере у ари-

анского епископа Георгия Александрийского и предостерегал против Афанасия, который будто бы был низложен за многие преступления. Однако, предприятие не удалось, и арианизм не имел доступа в страну. При Элесваане абиссинские христиане оказывали поддержку гомеритам. Индийский корабельщик Косма знал, что в Абиссинской Церкви есть епископ и монахи. Образовалася с течением времени Эфиопская церковная литература, в которой рядом с переводом Библии имели место переводы греческих отцов Церкви, литургии; особенно были многочисленны апокрифические сочинения. Так как Эфиопская Церковь была дочерью Александрийской Церкви и от неё получила главу, то, к сожалению, позже она также впала в монофизитство, господствовавшее в половине V-го века в Александрийской Церкви. При дикости народа христианство смешалось с чуждыми обычаями. Явились субботники, еврейские предписания относительно пищи, обряд обрезания, распущенность в брачной жизни и полигамия.

Христианская миссия среди славянских народов.

Среди “варваров,” появившихся на сцене истории в связи с великим переселением народов, славянские народы позже других приняли христианскую веру. Это объясняется тем, что они шли позади, в хвосте диких племен, устремившихся в IV-ом веке из Азии в Европу. Поэтому они соприкоснулись с христианским миром позже других. К самому концу V-го века славяне подошли к Дунаю; а переход их через Дунай и вторжение вглубь Балканского полуострова относится уже к VI-му веку. Славяне шли вслед за готами и ими сдерживались. Последним препятствием для них достигнуть долины Дуная послужило Остготское королевство, державшееся до конца V-го века на Моравских долинах. Когда же Теодорих Великий повел свой народ на Италию, то преграда для славян пала, а смерть Теодориха в 526-ом г., лишавшая остготов могучего вождя и политической силы, позволила славянам свободно опустошать Балканский полуостров в VI-ом веке.

Первые известия о принятии славянами христианского учения относятся к VII-му веку. В начале IV-го века хорваты и сербы, согласно Константину Багрянородному, заняли — по крайней мере часть их — Македонию и угрожали Константинополю. Однако, император Ираклий (614-641 г.) счастливо избежал опасности. Он отправил хорватов и сербов в Далмацию против авар, шедших по следам гуннов и опустошавших все что уцелело. Собственно хорваты заняли место между Адриатическим морем и реками Дунаем и Савою. Папа Иоанн IV, сам далматинец, отправил к императору, в качестве посла, одного благочестивого человека, по имени Мартин — с целью через него привести в христианскую Церковь появившиеся на Балканском полуострове славянские народы. Император Ираклий, с своей стороны, сделал все, чтобы побудить к крещению своих новых союзников. Их князь Порга (Porga), благодаря проповеди римских миссионеров, крестился с большею частью своего народа. Однако, вследствие неблагоприятных политических обстоятельств, долго не удавалась церковная организация среди хорватов. Твердые упоминания о хорватских епископах начинаются только с 879-го г.

Сербы, жившие в древней Дакии, Дардании, Далмации и на озерах от Албании до Дураццо, тогда же в VII-ом веке были принуждены к крещению. Однако, они приняли христианство лишь внешне, и позже (в IX в. в 827 г.) отпали от него, как и от греческой зависимости. Они восстановили у себя даже идолослужение вплоть до 868-го г., когда они были снова подчинены Византии Василием Македонянином и тогда же были снова просвещены при помощи славянских миссионеров.

Словенцы — жители Штирии, Каринтии и Крайны были крещены в VIII-ом веке, благодаря соседству с Баварией и зависимости от франков, значит, подпали влиянию Рима.

Болгары — народ финского или татарского происхождения, вышедший из внутренних степей Азии, живший по Волге, потом отправившийся на Днестр, Дунай. Здесь он окончательно смешался с славянскими племенами, воспринял их обычаи и язык, дав им свое имя. Болгары были опасны для византийской империи еще в VI-ом веке, а затем, когда в конце VII-го века болгары перешли Дунай и в 679-ом г. организовались в княжество, под предводительством Аспаруха (Исперихa), то они явились истинною угрозою для Византии и не редко громили её. Есть данные говорить о христианстве среди болгар лишь с 1X-го века. Просветителями их являются архиепископ Адрианопольский Мануил, взятый в 811-ом г. в плен болгарами, также и пленник монах Кифара (Kypharas) и сестра князя Богориса, крестившаяся в Византии как пленница. Может быть, эти лица и другие, неизвестные, подготовили страну к крещению. Крещение болгарского народа относится к 864-му г.; оно было совершено князем Борисом.

Собственно апостолами и просветителями славянских народов считаются **братья Мефодий и Константин** (в монашестве Кирилл), жившие в 1X-ом веке. Они, конечно, солунские греки, как видно из естественно понимаемой (без обычных перетолкований) заметки зальцбургского летописца под 873-им г. (“quidam graecus Methodius”) а не славяне — болгары, для чего дают повод позднейшие сербские рукописи (от XIV-XVI века). Значение их для славян далеко не исчерпывается тем, что они обратили ко Христу многие славянские народы; чрезвычайно важная их заслуга в том, что они являются изобретателями славянской азбуки, создателями славянского языка и письменности и чрез это основоположниками славянской культуры. Они явились виновниками и “культуртрегерами” третьей — именно, славянской культуры.

Первою славянскою страною, где проповедовали братья была **Моравия**, а потом **Паннония**. Необычайная трудность дела проповеди в этих странах заключалась в том, что здесь христианская миссия парализовалась, во всяком случае до крайности стеснялась, политическими влияниями и даже открытою борьбою за власть, а кроме того еще тормозилась вследствие неразграниченности сфер влияний — Латинской и Греческой Церкви. Политическая борьба и церковные влияния сделали то, что многолетняя проповедническая деятельность Мефодия в этих странах была сведена к нулю. Святой Мефодий умер 6-го апреля 885-го года, а в следующем же году, его ученики — Горазд, Климент, Наум, Ангеларий, Лаврентий и Савва — вынуждены были под напором латинско-немецким оставить славянскую страну. Моравская держава постепенно разрушалась; от неё отпали чешские князья, а потом, в самом конце 1X-го века (в 897 г.) лужицкие сербы; в начале X-го века (905-906) вся страна сделалась добычею угров или венгров.

Скажем несколько подробнее.

Моравы, получившие свое имя от реки, поселились по бассейну Моравы, или по среднему течению Дуная, в 534-ом г. В конце VIII и начале 1X-го века они пришли в ближайшее соприкосновение с франками и, при Карле Великом и особенно его сыне Людовике, даже признавали верховную власть франков. Объединенные своими князьями Мимиром или Муамаром (Moimir, Moimar) и Привиною (глава нижней Паннонии), моравы к половине 1X-го века были уже крещены немецкими проповедниками и стояли в вассальной зависимости от Людовика. Однако, они всячески добивались независимости, ища союза с Болгарией и Византийской империей против немцев. Вместо беспокойного и непо-

корного Мимира, Людвиг скоро должен был поставить его племянника — Ростислава. Последний также мечтал о независимости — сначала в союзе с болгарами. Когда болгары ему изменили и перешли на сторону Людовика, то Ростислав в 862-ом г. отправил посольство в Византию, ища у греков политического и религиозного союза. В качестве миссионеров к моравам были посланы Мефодий и его младший брат Константин (родившийся в 827-ом г., умерший в Риме 14 февраля 869-го г.; пред смертью принявший монашество с именем Кирилла). Братья успешно действовали в 863-867-ом г., проповедуя и совершая богослужения на славянском языке. Немецкие клирики среди моравов, которых Мефодий упрекал в излишней уступчивости языческим обычаям, восстали против употребления славянского языка за богослужением. Братья Мефодий и Константин обратились за решением дела к папе Николаю I; он пригласил их в Рим. На своем пути туда они были очень дружественно встречены паннонским князем Коцелом, сыном Привина. В Венеции они держали оживленный диспут с немецкими клириками, доказывая законность совершения литургии на славянском языке, вопреки их мнению, что Бог повелел проповедовать Христово учение лишь на трех языках — еврейском, греческом и латинском. Братья принесли в Рим мощи святого Климента, обретенные в Крыму. Папа Адриан II, преемник не задолго перед тем умершего папы Николая I, встретил их весьма приветливо: разрешил служить литургию на славянском языке и назначил Константина архиепископом моравским. Последний, как бы предчувствуя свою близкую смерть, судил за лучшее облечься в иноческое одеяние, был пострижен с именем Кирилла и, в начале 869-го г., умер. Он был погребен в Риме же, в Церкви Святого Климента, где недавно были положены принесенные им мощи. По просьбе Коцелла, папа назначил Мефодия уже в Паннонию архиепископом, одобрил перевод Библии на славянский язык, разрешил ему славянское богослужение, лишь потребовал, чтобы Евангелие и Апостол читались за богослужением не только на славянском, но и на латинском языке. Несмотря на такое решение Папы, деятельность Мефодия в славянских странах чрезвычайно много страдала от немецкого духовенства и политических козней. Мефодию еще раз пришлось путешествовать в Рим. Конец его дела печален: после его смерти в 885-ом г. его ученики были изгнаны.

Христианство среди чехов.

Богемия, с VI-го века населенная чехами и со времени Карла Великого признавшая немецкую верховную власть, также сделалась ареною борьбы немецких и славянских миссионеров. В виду вассальной зависимости её от немцев, немецкие миссионеры признавали за собою как бы права и обязанности к христианизации страны. Но, крещенные ими в Регенсбурге, в 845-ом г., четыре чешских начальника, по возвращении домой, были изгнаны. Тогда был открыт доступ моравским миссионерам. Истинным апостолом Чехии была Святая Людмила, жена Богемского князя Боривоя (Borzivoi), дочь которых была в замужестве за Святополком Моравским. Она и её сын, герцог Спитигнев (Spitignew) много содействовали распространению Евангелия. Но Драгомира, жена Братислава, брата Спитигнева, была фанатически предана язычеству. Она просто неистовствовала против христиан, изгоняла священников и даже умертвила свою свекровь — Святую Людьмилу. Между тем её сын Венцеслав, воспитанный бабкою, был убежденным христианином; при нем христианство укрепилось. Но в 935-ом г. он был подвергнут мучению со стороны своего брата, язычника Болеслава, и тогда опять началось преследование христиан и их священников. Но император Оттон I после кровавой войны, принудил герцога Болеслава, который отказал ему было в дани, восстановить христианство. С того времени и сам Болеслав стал

христианином. Его сын, Болеслав II Благочестивый (967-999) доставил христианству уже полную победу. Он основал собственную кафедру в Праге (в 973-ем г).; а папа Иоанн XIII потребовал от него совершения богослужения на латинском языке.

Христианство в Польше.

Поляки или ранее ляхи (Polen, Lechen) — было с X-го века общим именем для славян, живших по Висле, Мазурским озерам, около Полоцка. Польша находилась в политической связи с Моравией, и христианство получила из последней. Герцог Мечислав (Miedslaw 964-992) женился на Богемской прицессе Домбровке (в 965-ом г), дочери Болеслава I, которая расположила к христианству своего супруга. Он был крещен в 966-ом г. вместе со многими знатными лицами, богемским пресвитером Богувидом (Bohuwid). Он приказал отбирать от народа идолов и бросать их в реку. В 968-ом г. было основано епископство в Познани. Однако, народ в душе оставался языческим. Много потрудился над христианизацией своего народа Болеслав I Храбрый (992-1025). Ему помогал немецкий император Оттон III. Болеслав I устроил 2-ую архиепископию в Гнездне (Gnesen), куда перенес мощи папского миссионера, мученика Адальберта. С того времени, т.е. конца X и начала XI-го века, Польша входит в тесные сношения с Папою и совершает богослужение на латинском языке.

Христианство на Руси.

Русские славяне, начавшие политическую жизнь со второй половины IX-го века (в 862-ом г.), много беспокоили своими частыми нападениями Византию, как например, в 865-ом г., при патриархе Фотии. Византия стремилась обратить их в христианство и чрез это обезопасить себя от них. Уже патриархи Игнатий и Фотий заботились об этом. Сначала удавалось заключать с русскими лишь торговые договоры, как например, с Великим князем Игорем (944-945 г.). Однако, и благодаря торговым сношениям, христианство просачивалось на Русь. В 955-ом г. Великая княгиня Ольга, вдова Игоря, сама отправилась в Константинополь, где встретила блестящий прием; при этом она крестилась при весьма торжественной обстановке, с именем Елены. Но собственно крестителем Руси был внук Ольги, Великий Князь Владимир (11015). Завоевавши Херсон Таврический, он потребовал руки Царевны Анны, сестры Василия II, при чем дал обещание креститься, что и исполнил в 988-ом г., а потом крестил в 988-989-ом г. и свой народ. Над утверждением христианства на Руси много работал сын Владимира, Ярослав (1019-1054 г.).

Глава II.

Отношение Христианской Церкви к внешнему миру. Церковь и государство. Император Константин Великий н Миланский эдикт.

Отношения между Церковью и государством на Востоке и на Западе.

Положение Христианской Церкви с IV-го века в отношении к внешнему миру, в особенности к государству, радикально, хотя и не сразу, изменяется. Церковь из гонимой (ecclesia pressa) становится, при Константине Великом, не только терпимой (с 311 г.), дозволенной и равноправной с другими религиями (со времени Миланского эдикта — 313 г.), но и покровительственной и привилегированной при том же Константине, а при сыновьях

его, например, при Констанции, и при последующих императорах, например, при Феодосии I и II, — даже господствующею.

Главнейшим виновником существенной перемены в жизни Церкви является император Константин, издавший Миланский эдикт.

Христианская Церковь вышла победоносно из кровавой борьбы во время Диоклетианова гонения. Сам виновник его, Галерий, должен был, наконец, сознаться, что силу убеждения нельзя сломить огнем и мечем, почему он и издал известный эдикт в 311-ом г. Однако, и толерантный эдикт 311-го года еще не обеспечивал христианам безопасности и свободы от преследования. И раньше не редко бывало, что, после временного затишья, гонение возгоралось с новою силою. Только события, разыгравшиеся вскоре на Западе, в Галлии, Италии, поставили Христианскую Церковь под защиту государства; после чего Христианская Церковь мало-помалу достигла и господства. Все это произошло благодаря императору Константину и его преемникам. “Константин Великий, как говорит историк Шафф, был человек для времени, как и время — для него.” Он стал во главе действительного прогресса времени и победил. В то время, как его племянник Юлиан плыл против течения истории и бесславно погиб. Он был орудием в руках Провидения, чтобы возвысить Церковь из состояния гонения и угнетения к подобающей ей чести и господству. Церковь оценила подвиг Константина, назвав его Равноапостольным (De vita Constantini IV, 7). В дряхлевшую жизнь он вложил новые начала, и новая жизнь расцвела. Поэтому благодарное человечество назвало его “Великим.”

Константин, сын Констанция Хлора и Елены, родился в городе Нише, в Сербии. Год рождения его точно неизвестен, предполагают 274 или 289 г. Евсевий (De vita Constantini I, 5), по-видимому, стоит за первую дату; новый историк Зеек останавливается на второй дате. Религиозная черта свойственна всей фамилии Константина; она обнаруживается в различных направлениях — в пилигримстве Елены, фанатичном арианстве Констанция и также фанатическом язычестве Юлиана. Отец Константина, Констанций Хлор в религиозном отношении и в обращении с христианами рисуется Евсевием в весьма привлекательных чертах (De vita Constantini I, 13-14, 17). По его словам, он “признавал одного над всеми Бога,” по-видимому, Констанций Хлор был эклектик, или точнее, неоплатоник. Особенно чтимым божеством был для него Аполлон, бог солнца, который тогда, сроднившись с Митрою, в особенности был популярен в войсках. По политическим расчетам, Констанций оставил Елену и женился на падчерице Максимиана Геркула — Феодоре; от этого брака у них была дочь Анастасия. Последние два имени чисто христианские. Относительно Елены сведения сбивчивые. Если Феодорит называет её “Родительницей этого света (т.е. Константина) и питательницею его благочестия (Ц. Уст. I, 13)” то Евсевий приписывает обращение её в христианство сыну (De vita III, 13). Принято более доверять Евсевию, как современнику и придворному человеку. Но трудно допустить, чтобы Святая Елена с душою, столь религиозною, осталась безучастною к религии христианской в такой обстановке двора, где жили Феодора и Анастасия. В целях ли воспитания, или скорее в качестве заложника, Константин в девяностых годах 3-го века отправился ко двору Диоклетиана в Никомидию (De vita I, 19; II, 51). Здесь он провел более 10-ти лет. При дворе Диоклетиана царила тогда атмосфера почти христианская. И начавшиеся в 303-ем г. гонения могли вызвать только скорбное сожаление о христианах, с которыми так уже сжились в повседневной жизни. Константин передает по этому поводу настроение жителей Никомидии и прежде всего свое собственное, когда восклицает: “какая же ему была (Диоклетиану) польза вступать в войну с нашим Богом!” При дворе Диоклетиана Константин проявил

себя, как богато одаренный юноша, отличался он и воинскими доблестями. Галерий, боясь иметь дело в будущем с столь сильным соперником, предпринимал против него всякие козни и, по-видимому, едва ли имел намерение выпустить его живым в Галлию, так что Константину пришлось спасаться бегством (De vita I, 12-30). Отец его, после отречения Августов Диоклетиана и Максимиана Геркула, сделавшись Августом Запада в 305-ом г., в начале 306-го г. почувствовал себя серьезно больным, и извещенный об этом сын едва застал живым отца на смертном одре, доставив ему своим прибытием последнюю великую радость (De vita I, 17). Провозглашенный 26-го июня 306-го г., по смерти Августа — своего отца, также Августом, Константин до смерти Галерия довольствовался областью Констанция, как Кесаря, и по политическим соображениям он женился на дочери Максимиана Геркула — Фаусте, хотя уже был женат на Минервине, от которой в 306-307 г. родился сын Крисп.

Первым делом Константина была борьба с пограничными врагами. Здесь он стяжал себе славу выдающегося полководца и привлек к себе сердце войска. В своем отношении к христианам Константин наследовал мягкую политику отца. Во всех делах он призывал Бога своего отца (De vita I, 27; II, 49). По словам Лактанция, первым делом Константина, по вступлении на престол, было возвратить свободу христианам. Еще, конечно, не христианин, но уже расположенный к христианству, он воспринял основной тон из позднейшего язычества в его более чистой форме — это монотеизм, что совпало и с основною чертою христианства. Он чтил бога Аполлона, тесно сблизившегося с Митрою. В 310-ом г. Константин посещает храм Аполлона в Трире и приносит ему богатые дары, за что прославляет его языческий ритор Евмений (Панегирик; VII; 21-2). В 311-ом г. имя Константина стоит под толерантным эдиктом Галерия, который ученый Эдуард Шварц приписывает именно влиянию Константина. По смерти Галерия, Максимин Даза сближается с Максенцием; у Константина завязывается дружба с Ликинием. Столкновение между правителями было неизбежно. Мотивы для него на первых порах могли быть только политические. По историку Зосиме, Максенций уже задумывал поход против Константина. И Константин, стремясь освободить город Рим от тирана, имел в виду предупредить политического врага, а не защитить христиан. Ибо сам Максенций, по словам Евсевия, стремился понравиться христианам. О гонениях на них речи нет; говорится только о дикой распущенности Максенция. Задуманный по политическим соображениям, поход вскоре принимает религиозный характер. По тем или иным расчетам, Константин мог взять в поход против Максенция только 25.000 войска, 4-ую приблизительно часть всей своей армии. Между тем у Максенция, сидевшего в Риме, было войска в несколько раз больше, по историку Зосиме (II, 15) — 170.000 пехоты и 18.000 конницы. По человеческим соображениям, задуманный при таком соотношении сил и положении полководцев поход казался страшною авантюрою, прямо безумием. Тем более, если к этому прибавить значение Рима в глазах язычников и уже одержанные Максенцием победы, например, над Ликинием. Гаруспиции получились самые неблагоприятные. Можно себе представить в самом начале похода состояние духа Константина, понимавшего настроение войска и ясно видевшего не только серьезность, но даже трагизм собственного положения. Константин по природе был религиозен. Размышлять о воле Бога для него в данном случае было естественно. Но языческие боги уже отказали ему в своем благоволении чрез принесенные им гаруспиками жертвы. Оставался один христианский Бог... К этому-то времени, еще до похода из Галлии, и относится чудесное видение Константина, описанное Евсевием. Уразумев, что ему нужна помощь выше воинских средств, Константин для отражения злоумышленных и чародейских

хитростей, которыми любил пользоваться тиран, искал помощи Божьей. Вооружение и множество войска почитая средствами второстепенными, он признавал необходимым и несокрушимым только содействие Бога и начал призывать Его, просить и умолять.

Царь получил удивительнейшее, посланное от Бога — знамение. Нас с клятвою уверял в этом сам царь. “Однажды в полуденные часы дня, когда солнце уже начало склоняться к западу,” говорил царь, “я собственными очами видел составившееся из света и лежавшее выше солнца (υπερκειμενον του ηλιου) **знамение креста**; с надписью τουτω νικα “**Сим побеждай**.” Это зрелище объяло ужасом, как его самого, так и все войско, которое само не зная куда, следовало за ним и продолжало созерцать явившееся чудо (**De vita** 1, 27-28; Ср. Ц. Ист. IX, 9). Так и под таким впечатлением от видения совершился переход из Галлии к стенам Рима. Пред битвою с Максенцием было Константину сновидение, о котором говорит Лактанций (De morte persecutorum LX, 4, 4-6). Константин получил, во время сна, внушение изобразить на щитах небесное знамение Божье. И император выполнил это повеление, начертав на них знак имени Христа, таким образом, что он представлял подобие буквы Х, пересеченной вертикальной линией, верхний конец которой был изогнут, в виде Р, или прикрыт другой скрытой линией: Р.Х.

Лактанций писал свое сочинение на Востоке, в Никомидии, в 313 г. В Трир для воспитания Криспа, он призван был только в 312 или 315-ом г. Различную версию по поводу чудесного явления передает Руфин, повидимому, соединяя в одно, что он нашел у Евсевия и у Лактанция. Он пишет: “Константин все чаще и чаще стал подымать очи к небу, вымаливая себе отсюда Божественную помощь. И вот видит он во сне на небе, с восточной стороны, огненный и сияющий знак креста. Когда он еще не освободился от ужаса, его поразило новое явление. Он увидел пред собою ангелов, говорящих: “Константин, сим победишь.” Тогда он обрадовался и уверовал в победу над врагами. Битва произошла 28-го октября 312-го г. на Мильвийском мосту. Максенций, введенный в заблуждение Сивиллами (книгами), вопреки всем стратегическим соображениям, вышел из Рима, занял неудобную позицию и был разбит. Поражение Максенция казалось невероятным и язычникам. Слышали ли они рассказ о чудесных знамениях Константина от христиан, или сами, в потребности объяснить событие лишь вмешательством богов, измыслили их; но только и они рассказывали о чуде. Таков панегирист Константина 313-го г., по всей вероятности, тот же Евмений. Другой ритор Назарий — обращался к Константину с панегириком в 321-ом г. и передавал рассказ о Божественном содействии Константину, как о нем было можно слышать, по его словам, повсюду в Галлии. Видны были посланные с неба войска с наводящими страх своими щитами с сиянием и оружием, и слышны были голоса: “К Константину направляемся, к Константину идем на помощь.” Сенат воздвиг чрез несколько лет, в 315-ом г., в честь Константина арку, ибо он “внушением Божества и величием Духа освободил государство от тирана.” На самом людном месте города воздвигли ему статую, с спасительным знамением креста в правой руке. Константин повелел начертать на ней на латинском языке такие слова: “Этим спасительным знамением истинным доказательством мужества, я спас и освободил ваш город от ига тирана и, по освобождении его, возвратил римскому сенату и народу прежний блеск и знаменитость” (De vita 11, 91).

В Риме Константин оставался не долго и отправился в Милан, вероятнее всего, в начале 313-го г. Сюда прибыл и Ликиний. Здесь было отпраздновано бракосочетание Ликиния с сестрою Константина, и тем еще более укреплен их союз. В Милане они пробыли не дольше апреля. Здесь составлено было ими законодательное постановление, которым

определялось положение христиан в империи. Это-то есть то, что известно под именем Миланского эдикта 313 г.

Подлинное постановление не сохранилось до нас; его нет и в Codex Theodosianus 438-го г. Оно сохранилось лишь в указе (litterae) Ликиния, данном Никомидийскому президу 13-го июня 313-го г., и у Евсевия в серии документов, переведенных с латинского на греческий, помещающейся в середине 10-й книги его Церковной Истории, как "копия императорских постановлений, переведенных с римского языка," как указ, написанный от имени Константина и Ликиния. Но в повествовании о событиях, происходивших после победы над Максенпием, даже в рассказах о пребывании императоров в Медиолане, об эдикте речи нет. Так, Евсевий, повествуя о том, что произошло непосредственно после победы, пишет: "После сего сам Константин, а с ним и Ликиний, почитая Бога виновником всех ниспосланных им благ, оба единодушно и единогласно обнародовали в пользу христиан самый совершенный и обстоятельнейший закон (νομον υπερ χριστιανον τελειωτατον πληρεστατον) и как описание содеянных над ними Богом чудес и одержанной над тираном победы, так и самый закон, отправили к Максимину (τον νομον αυτόν Μαξιμινω), который управлял еще восточными народами и показывал к соправителям притворную дружбу. Максимин, как тиран, узнав об этом, весьма огорчился, однако же, чтобы не показаться, будто уступает другим и вместе с тем опасаясь утаить повеление (το κελευσθεν) императоров, по необходимости, как бы от собственного лица, написал к подчиненным себе областным начальникам следующую первую в пользу христиан грамоту"; далее приводится приказ Максимина Сабину (Евсевий. Церковная История IX, 9). Повидимому, здесь речь идет о Миланском эдикте, однако место издания не указывается, время точно не определяется (ср. επι τουτοις) и самый текст "совершеннейшего закона" не дается, а путем вывода легко придти к мысли, что упоминаемый здесь закон появился еще в 312 г. В самом деле, в 313-ом г., незадолго до своей смерти, Максимин обнародовал другой закон в пользу христиан, где изданный им рескрипт на имя Сабина он называет "прошлогодним," т.е. появившимся в 312-ом г. (το παρελθοντι ενιαυτω ενομοθετησομεν)... Вот какие неясности у Евсевия.

Лактанций так рассказывает о пребывании правителей в Медиолане. "Константин, покончив с делами в городе Риме, удалился в ближайшую зиму в Медиолан, куда пришел также Ликиний, чтобы получить супругу," т.е. сестру Константина Констанцию (De morte persecutorum XLV, 9). Об издании здесь эдикта не упомянуто у Лактанция ни единым словом. При таком довольно печальном положении исторических данных о Миланском эдикте, не удивительно если, например, исследователь Константиновой эпохи Зеек отрицает подлинность его. По Зееку, документ называемый "Миланским эдиктом" вовсе не есть эдикт, издан не в Милане и не Константином и не устанавливает юридической веротерпимости, которой христиане уже давно пользовались. Зеек имеет в виду указ Галерия 311-го г. и наряду с ним "так называемый Миланский эдикт" считает совершенно излишним. Так называемый Миланский эдикт есть только письмо Ликиния на имя Вифинского презида в отмену тех ограничений, какими затруднил действия эдикта Галерия 311 г. Максимин, а документ Евсевия есть перевод того же письма Ликиния, посланного в Палестину где жил Евсевий. Однако, согласиться с Зееком никак нельзя. В обоих источниках — у Евсевия и у Лактанция — ясно говорится о пребывании двух Августов в Медиолане и о состоявшемся постановлении касательно религий. Нельзя удовлетвориться предположением, что в Милане состоялось лишь устное соглашение и соответственно с ним издан рескрипт Ликинием для восточных провинций, а в западных и без того жилось христианам свободно. Такой серьезный закон, как о религиозной свободе, не мог не быть запечатлен письменно тем

более что и в списках Евсевия стоят слова: “Эту волю нашу надлежало изложить письменно,” в законодательном акте рескрипта. Затем в рескрипте президу Ликиний вовсе не выдает этот законодательный акт за собственное произведение; да и не мог быть такой акт лично издан Ликинием, в душе остававшимся язычником. С другой стороны, список Евсевия не может быть рассматриваем как перевод с того же самого Ликиниева рескрипта, только посланного в Палестину. Список Евсевия имеет такое введение, какого нет у Ликиния. Откуда мог заимствовать его Евсевий? В самом тексте есть особенности, которые делают едва-ли возможным считать список Евсевия переводом Ликиниева рескрипта. Именно, у Евсевия читаем: “Эту волю нашу надлежало изложить письменно, по устранении всех ограничений, которые содержались в посланном твоей чести ранее в нашем указе касательно христиан (дальнейших слов у Лактанция нет), и которые казались весьма недобрыми и несообразными с нашею кротостью, чтобы это было устроено.” Изъяснять в таких выражениях свое расположение к христианам и так вспоминать, вероятно, об эдикте 311-го г. могло быть единственно свойственно Константину. Ликиний же в данном месте мог лишь разуметь притеснения Максимина, и он говорит о них. Для объяснения отклонения Евсевиева списка от Лактанциева, думается, необходимо предположить, что Евсевий имел под руками подлинный Миланский эдикт и с него переводил, или кто-нибудь другой сделал для него это. Да и самое положение дела — в пользу такого предположения. Мы сказали, что в 9-ой книге Церковной Истории Евсевий упоминает о законе, но не излагает его. Однако, он думал изложить этот и другие законы в конце IX-ой книги, подобно тому, как он VIII-ую книгу заканчивает эдиктом 311-го года. В первоначальной (собственно уже второй) редакции в самом конце IX-ой книги речь шла о законодательстве в пользу христиан, чрез что доказали свою любовь к Богу Константин и Ликиний. По мнению Эдуарда Шварца, издание Церковной Истории Евсевия заканчивающееся IX-ою книгою (первое издание было в 312-313-ом году и завершалось VIII-ою книгою) появилось в 315-ом г. и заключалось известным собранием документов, впоследствии помещенных Евсевием в середине X-ой книги. Здесь первое место принадлежало именно Миланскому эдикту, который был в начале 313-го г. Что же касается выводов из рескрипта Максимина, что будто Миланский эдикт издан был в 312-ом г., то Максимину, как соправителю, по всей вероятности был послан в 312-ом г. проект эдикта и когда он отказался подписать его, Константин и Ликиний издали его от своего лишь имени.

Текст Миланского эдикта читается так: “Еще ранее полагая, что свободы в религии стеснять не должно, что, напротив, нужно предоставить права заботиться о Божественных предметах уму и воле каждого, по собственному его произволению, повелели мы и христианам соблюдать веру, согласно избранной ими религии. Но так как в том указе, которым предоставлялось им такое право, были на деле при этом еще поставлены многие различные условия, то, может быть, некоторые из них скоро потом встретили препятствие такому соблюдению. Когда мы прибыли благополучно в Медиолан, я — Константин-Август и Ликиний-Август подвергли обсуждению все, что относилось к общественной пользе и благополучию, то в ряду прочего, что казалось нам для многих людей полезным, в особенности признали мы нужным сделать постановление, направленное к поддержанию страха и благоговения к Божеству, именно, даровать христианам и всем свободу следовать той религии, какой каждый желает, дабы находящееся на небесах Божество (греч. дабы Божество, каково бы оно ни было, и что вообще находится на небе) могло быть милостиво и благосклонно к нам и ко всем, находящимся под нашею властью. Итак, мы постановили, руководясь здравым и правильнейшим рассуждением, принять такое решение, чтобы вооб-

ще никого не лишать свободы следовать и держаться соблюдаемой у христиан веры, и чтобы каждому дана была свобода следовать той религии, какую сам считает наилучшею для себя, дабы верховное Божество, почитаемое нами по свободному убеждению, могло проявлять во всем обычную милость и благоволение к нам.

Посему надлежит твоей чести знать, что нам угодно было, чтобы по устранении всех совершенно ограничений, которые можно было усматривать в данном тебе ранее указе касательно христиан (греческ. “эту волю нашу надлежало изложить письменно, чтобы по устранении всех совершенно ограничений, которые содержались в посланном твоей чести ранее нашем указе касательно христиан и которые казались весьма недобрыми и несообразными с нашею кротостью”) — чтобы это было устранено, и ныне каждый из желающих содержать религию христиан мог делать это свободно и беспрепятственно, без всякого для себя стеснения и затруднения. Объявить это со всею обстоятельностью твоей попечительности мы признали нужным, дабы ты знал, что мы и христианам даровали права свободного и неограниченного содержания своей религии. Видя же, что им это позволено нами, твоя честь поймет, что и другим также предоставлена, ради спокойствия нашего времени, подобная же полная свобода в соблюдении своей религии, так что каждый имеет право свободно избрать и почитать то, что ему угодно; это нами постановлено с тою целью, чтобы не казалось, что нами нанесен какой либо ущерб какому бы то ни было культу или религии (латинский текст испорчен).

Кроме сего, относительно христиан мы постановляем (латин. - решили постановить), чтобы те места в которых прежде они обычно имели собрания, о которых в предыдущем указе к твоей чести было сделано известное (греч. — иное) постановление, если они окажутся купленными в предыдущее время какими-либо лицами, или у казны, или у кого другого, — эти лица немедленно и без колебаний возвратили бы христианам безденежно и без требования какой либо платы; равно и получившие эти места в дар пусть возможно скорее отдадут (их) христианам. При этом и те, которые купили эти места, и те, которые получили в дар, если будут искать чего либо от нашего благоволения (лат. — пусть просят соответствующего вознаграждения, — греческ. — пусть обратятся к местному эпарху), дабы и они по нашей милости не остались без удовлетворения. Все это должно быть передано, при твоем содействии, обществу христиан немедленно, без всякого отлагательства. И так как известно, что христиане имели во владении не только места, где они обычно собирались, но и другие, составлявшие собственность не отдельных лиц, но общества их (лат. — т.е. церквей; греч. — т.е. христиан) все это в силу закона, который мы выше определили, ты прикажешь отдать христианам, т.е. обществу и собраниям их, без какого либо колебания и прекословия, с соблюдением именно выше указанного правила, чтобы те, которые бесплатно возвратят их, надеялись получить вознаграждение от нашей доброты.

Во всем этом ты обязан оказать выше названному обществу христиан все возможное содействие, чтобы повеление наше выполнено было в самом скором времени, дабы и в этом выразилось попечение нашей милости об общественном спокойствии и тогда, в виду этого, как было выше замечено, Божественное к нам благоволение, в столь великой мере уже испытанное нами, пребудет всегда, содействуя нашим успехам и общему благополучию. А чтобы этот милостивый закон наш мог сделаться всем известным, написанное здесь ты должен в своем публичном объявлении выставить всюду и довести до общего сведения, дабы этот закон нашей милости ни для кого не оставался в неизвестности.”

Чтобы уяснить смысл Миланского эдикта, нужно сравнить его с эдиктом 311-го г. Никомидийский закон хочет обеспечить жизнь христианам: “Пусть снова будут христиане и строят места для собраний.” Этот толерантный эдикт терпит христиан, как необходимое зло. Даруя им жизнь, он требует: “чтобы они ничего не делали против общественного по-

рядка," и обещает: "другими указами мы известим судей, что они обязаны соблюдать." То, чего так боится издатель эдикта со стороны христиан, это почти несомненно пропаганды христианства, которая была воспрещена иудейству под страхом смертной казни. Вот это-то дело христианства "против общественного порядка" и хочет Галерий подавить "другими указами." По всей вероятности, ему не удалось издать новые указы; но весьма возможно, что они все-таки увидели свет, быть может, благодаря исполнительной воле Августа Ликиния, ибо Миланский эдикт в самом начале указывает, как повод для своего появления, устранение стеснительных для христиан ограничений в предшествовавшем указе. Что же дает Миланский эдикт? Он очень удобно делиться на две части: в первой идет речь о свободе религиозного исповедания, во второй об имущественных и общественных правах христиан т.е. как корпорации, и частных или личных правах. В первом отношении характерны слова: "каждый имеет право свободно избрать и почитать то, что ему угодно; это нами постановлено с тою целью, чтобы не казалось, что нами нанесен какой либо ущерб какому бы то ни было культу и религии." Отсюда ясно, что Миланский эдикт устанавливает, так называемый **паритет**, равенство всех религий и свободное право каждого гражданина следовать беспрепятственно какой угодно религии. Мнение профессора Лебедева, что этим эдиктом "христианство объявлено стоящим во главе всех религий, провозглашено единственной религией ..." не соответствует тексту Миланского эдикта, ни обстоятельствам его происхождения. Справедливо подчеркивает профессор Бриллиантов, что эдикт исходит не только от Константина, но и от Ликиния; к подписанию его, вероятно, привлекали и Максимина. Но как можно было думать, чтобы Ликиний, а тем более Максимин могли подписать эдикт, провозглашающий господство христианской религии?

Сначала Константин оставался верен принципу равноправия религий, разделявших мир на два непримиримые лагеря. Так, в том же 313-ом г., он разрешил культ рода Флавиева в Африке, который существовал 60 лет и после него, а позднее — дата точно неизвестна, но она раньше 326-го г. — дал свое согласие на сооружение храма своему "божеству" — numini nostro — в городе Гиспелле в средней Италии (Corp. Inscr. Lat. II, 5265); он сохранил гаруспицию, в качестве государственного учреждения, запретив применять её в частном обиходе жизни. Но стоять выше всяких верований государственная власть не могла, и жизнь мощно взывала к власти по вопросам веры. С другой стороны, Церковь добивалась тех прав и привилегий, которыми пользовалась языческая религия и представители языческих культов. Так началось новое направление в религиозной политике Константина.

Прекращение гонений и признание свободы культа было начальным этапом коренного изменения в положении Христианской Церкви. Её общины не остались для государственной власти в положении безразличных (для неё) дозволенных организаций, какими были уже в течение веков и какими оставались и теперь иудейские синагоги. Общины эти были объединены иерархией и обнаруживали тенденцию охватить все население империи. Император, не принимая сам христианства и продолжая стоять выше отдельных религий, между которыми делилась масса его подданных, склонялся, однако, к христианству и в числе ближайших людей держал епископов. Отсюда целый ряд льгот для представителей христианских общин, членов клира и даже для храмовых зданий. Уже в 313-ом г. Константин освободил клир от тягостей декурионата (Codex Theodos. XVI, 2, 1; 7), а в указе 315-го г., которым подтверждается свобода от казенных повинностей императорских домен, res privatae, император ставит наряду с ними церкви, ecclesiae catholicae (Ibid. XI, 1, 1), в противоположность частным домашним молельням. В 319-ом г. установлена свобода членов

клира (ii qui clerici appellantur) от всяких повинностей (munera). В том же 319-ом г. епископам была предоставлена юрисдикция в гражданских делах, и каждый христианин мог переносить свое дело на суд епископа, в обход обычных судебных инстанций. В 321-ом г. была узаконена новая форма освобождения на волю рабов в Церкви, пред епископом, и в том же году дано Церквам чрезвычайно важное право приобретать имущество по завещаниям. В 323-ем г. появился указ воспрещающий принуждать христиан к участию в языческих празднествах. Таким образом, христианские общины и их представители заняли совершенно новое положение в государстве. Христианство стало привилегированной религией.

Константин, несмотря на свое расположение к христианам и даже воспитание детей в христианской вере, не принимал христианского крещения до конца своей жизни. Он предполагал креститься в реке Иордане. Но захваченный жестокою болезнью в Никомидии, он, чувствуя свой конец, крестился на смертном одре от Евсевия Никомидийского (Ibid. XI, 1, 1). Это было в 337-ом г. Но у Феофана Исповедника в его хронике содержится другая версия, что Константин крестился в 323-ем г. в Риме от папы Сильвестра. Известие, конечно, тенденциозное, клонящееся к возвышению папства (donado Constanrini). Восточная Церковь причислила Константина к лику святых. Здесь нельзя смущаться тем обстоятельством, что Константину приписывается пять убийств: тестя Максимина и двух Ликиниев — отца и 11-тилетнего сына, затем жены Фавсты и собственного сына Криспа.

Первые три убийства были делом политической необходимости по нравам того времени. Смертная казнь Фавсты и Криспа в начале 326-го г. была вызвана их преступлением, если только они не были напрасно оклеветаны. Не может служить возражением против канонизации Константина его будтобы некоторое расположение к арианам после 326-го г., изгнание им Святого Афанасия и крещение от арианского епископа.

Сыновья Константина Великого — Константин II, Констанс и Констанций. Императоры Юлиан, Грапиан, Феодосии Великий и Младший.

Константин Великий должен был вернуться к Диоклетиановскому порядку разделения империи между властителями. В 335-ом г. он поделил свое государство между Константином II, Констанцием и племянником Далмацием. При восстании солдат в Константинополе в 337-ом г. был убит Далмаций, также были умерщвлены все побочные члены императорской фамилии, за исключением Галла и Юлиана. В 340-ом г. погиб при Аквилее Константин П в борьбе против Констанса. Империя поделилась на две половины — восточную и западную до 350 г., когда на границах Испании пал Констанс от руки солдат узурпатора Магненция, — последний был побежден Констанцием при Мурсе, — с какого времени Констанций сделался единодержавным властителем Востока и Запада.

Для сыновей Константина, воспитанных в христианской религии и преданных ей, христианство является религией, достойной всякого почтения и покровительства, язычество же насильственно подавляется. Так, в 341-ом г. особым указом запрещались суеверные и “безумные жертвы,” а в 346-ом г. оба брата, по соглашению, издали эдикт, по которому все языческие храмы приказано было закрывать. Теперь собственно начинается гонение на язычников, как до Диоклетиана было преследование христиан. Алтарь Победы выносится из курии сената. В 356-ом г. вводится наказание смертью за жертвоприношение, но угрозою оно является собственно против предсказателей и магов, которые, как некогда и первые христиане, объявляются “врагами человеческого рода.” Но язычники были весьма многочисленны, необходимы были уступки, и император разрешает языческие

святилища вне города, т.е. прежде всего вне Рима. Констанций подтверждает затем права языческих колоний в Риме и Африке и сам сохраняет титул “великого понтифекса.” Это значило: желая поразить язычество, как религию, император щадил сакрально-юридические формы, с которыми были связаны привилегии древних родов, и игры, к которым чувствовал такую склонность южный народ. Однако, везде беспрепятственно действовала воля христианского императора. Этим с очевидностью доказывалась внутренняя слабость язычества.

Констанций (323-361 г.) был любимым сыном Константина (Созомен. Ц. История II, 5) и от него наследовал лучшую часть своей личности. Императорской власти Констанций, как и его отец, знал настоящую цену и не много уделял из неё народу. Но с этим самодержавием у него было связано представление о высоких обязанностях, налагаемых саном. Благодаря суровой дисциплине он создал хорошую армию, а в администрации провел реформы... В общем достоинства императора далеко превосходили его недостатки. Образ Констанция, рисуемый христианскими писателями (особенно Иеронимом), явно искажен и исторически неверен. Причина этого — арианские симпатии императора. Он был простым отражением Константина в последние годы его жизни. Если он не имел столь широкого горизонта, как его отец, и не обладал его способностью и умением править осторожно, то он более своего отца был предан христианству. По своим религиозным воззрениям он сходился с Акакием Кесарийским. Идеалом его, как и Константина, было желание превратить государство в Церковь. Он решительно покровительствовал Церкви и стеснял язычество. Как искренний христианин и практический политик, Констанций хотел единства Церкви. Он желал исполнить волю своего отца, завещавшего ему “что царствование не принесет ему пользы, если он не будет единодушно чтить Бога” (Созомен. Ц. История III, 19). Само собою ясно, что он это единство понимал в анти-никейском смысле. Он вырос в то время, когда при дворе действовал Евсевий Никомидийский, его друг и воспитатель. Этому учению, наконец, следовало большинство епископов и богословов его половины империи. Потом, ему не приходилось разрушать дела своих рук. О великих днях никейства он не помнил и не имел никакого интереса к Собору 325-го г. Отсюда его стремление водворить арианство, которое ему было более по душе, чем никейство.

С точки зрения отношения или политики императоров к язычеству, минуя Юлиана, о котором особая речь, — следует упомянуть об императоре **Грациане** (375-380 г.) и Феодосии I (380-395 г.). Грациан был учеником Амвросия Медиоланского, а Феодосии был другом Ахолия Фессалоникийского. Оба они систематически преследовали язычество. Еще в 375-ом г. Грациан отклонил от себя предложенный ему сенатом титул Pontifex Maximus, а в 382-ом г. приказал удалить из сената Алтарь Победы, внесенный туда, после Констанция, по приказанию Юлиана.

Для нас чрезвычайно интересно выяснить, **в какое положение Христианская Церковь с IV-го века стала в отношении к государству**, или к императорам, как представителям государственной власти.

Лица, вступавшие в Христианскую Церковь, естественно не могли сразу отречься от своего прежнего быта, различных государственных, общественных и политических воззрений. Римские язычники привыкли смотреть на государя, как на высшего представителя не только в делах управления, но и религии. Кесарь был для римлян Pontifex Maximus; в его руках сосредотачивались imperium et sacerdotium. Это воззрение римляне, делаясь христианами, переносили прямо, так сказать, автоматически, и на императора христиан: он для них по-прежнему объединял в себе высшую светскую и духовную власть.

Такое понимание дела противоречило христианскому принципу разграничения “Кесарева” и “Божья.”

Церковным представителям и деятелям IV и V-го века было присуще сознание важности нового времени в отношении Церкви к государству. Верные принципу независимости двух властей — светской и духовной, они хотели, чтобы Церковь и государство сохранили свое существование, но стали в уравновешенное состояние между собою. Нормальные отношения между государством и Церковью для них представлялись в таком виде. Государство и Церковь два различных института: задача одного — земное благополучие людей, другого устроение вечного спасения их; там власть представительствуется императором и светским правительством, здесь — епископами и иереями. “Иные пределы власти императорской, иные — иерейства, одна ведает гражданские (publica), другая — религиозные (sacra) дела; император получил власть распоряжаться делами земными и больше этой власти не имеет ничего, а престол священства утвержден на небесах и иерею вверено устроять тамошние дела; императору вверены тела, а иерею — души” — так поучал Иоанн Златоуст.

Гражданского управления не должно смешивать, с церковным, и одной власти присвоивать то, что принадлежит другой. “Не вмешивайся в дела церковные, писал епископ Осий Констанцию, и не давай нам приказаний относительно их, а лучше принимай учение от нас. Тебе вручил Бог царство, а нам вверил дела Церкви. И как восхищающий себе твою власть противоречит учредителю Богу: так и ты бойся, чтобы, захватывая в свои руки церковные дела, не подпасть ответственности в тяжкой вине... Посему как нам не позволено властвовать на земле, так и ты, царь, не имеешь власти приносить кадило” (Св. Афанасий. История ариан — глава XLIV). В гражданских делах императору подчинены со всеми подданными и епископы. Но в делах, касающихся веры и нравственности, император, как и другие верующие, есть сын Церкви, “внутри Церкви, а не выше её,” по выражению Амвросия Медиоланского. Но это отнюдь не означало полного расхождения, разрыва Церкви с государством, чего, повидимому, хотел Донат восклицавший: “Что за дело императору до Церкви ?” (Quid est imperatori cum ecclesia?). Его противники поучали его так: “Не государство находится в Церкви, а Церковь в государстве. Над императором нет никого кроме Бога, который его поставил. Если поэтому Донат возвышает себя над императором, то он преступает границы, поставленные нам людям” (Optatus. De schismate Donatistarum 3, 3; Patr. Lat. II, 999). Так по суждению отцов и писателей Церкви IV и V-го века, Церковь и государство должны существовать хотя и во взаимной связи, но независимо одна от другой, с особым назначением, характером и ведомством; власть того и другого полноправны в пределах своих ведомств. Как говорил историк V-го века Созомен: “ιερωσυωη ομοτιμος της βασιλειας εστι” (II, 34).

Такая идеология была равно присуща и Восточным и Западным Церквам (их представителям и деятелям). Однако, такое воззрение проникало в христианское сознание с громадным трудом. Только немногие воспринимали этот принцип, — это лучшие представители Церкви и государства; да и у них иногда, без соответствующей новой атмосферы, чистота христианского сознания угасала, и люди действовали по унаследованным обычаям, по сложившимся привычкам еще в языческой среде. Одно, например, отношение Константина было к делам церковным со времени Миланского эдикта и другое после Никейского Собора. С другой стороны, нельзя забывать тот общеизвестный факт, что в реальной жизни люди склонны преувеличивать свою конкретную власть и простирать её в те сферы, которые им не подлежат, но которые слабо охраняются законными представителями.

Эти общие краткие замечания имеют целью подготовить к пониманию тех различных типов в отношениях Церкви к государству, какие сложились в Восточной и Западной Церкви с IV-го века и в последующее время. На Востоке и на Западе до конца V-го века господствовал один и тот же римский император. Однако, на Востоке сложился тип союза Церкви с государством, а на Западе, наоборот, — теократия папизма, т.е. господство религии, Церкви не только в своей области, но и в светских делах. “На Востоке, говорит профессор Ев. Трубецкой, где светская власть сравнительно сильна, это смешение (светской и духовной власти) ведет к преобладанию светской власти, которая узурпирует функции Церкви. Совсем другое происходит на Западе. Здесь в течение всего IV-го и V-го века вплоть до падения Западной империи, мы видим, с одной стороны, постепенное умаление светской власти, а с другой — быстрый рост независимости епископата. Быстро развиваясь, духовная власть здесь господствует над мирскою областью, подчиняя себе в конце концов самую императорскую власть. Это отличие Запада от Востока вызвано сложною совокупностью культурно-исторических условий.” Мы подчеркнем, по нашему мнению, самые существенные из них, указав на этнографические особенности эллинской и латинской нации. Греческому народу было отказано природою в таланте властвовать и управлять. В цветущий период своей истории он никак не мог 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 перевес над центростремительными. Склонный к умозрению, грек, естественно, расположен был сосредоточивать все свое внимание на развитии догматической мысли и оставить в забвении область практических отношений. Одушевлявшее учеников чувство свободы не давало больших преимуществ их характеру. Их свобода — понятие очень относительное; их постоянный трепет пред тиранией, может быть, был одним из спасительных инстинктов, в помощи которого греки более нуждались, чем другие народы. При всей их любви к свободе, они подпали под железную власть Рима, и никогда не могли с себя свергнуть этого ига. Подходя ближе к нашему вопросу, нужно сказать, что греческий христианский мир, после трехвековых страданий, легко мог поддаться обаянию новых отношений христианского государя и ослабить необходимый контроль над его деятельностью. Ради догматических преобладающих интересов грек легко мог поступиться некоторыми формальными прерогативами. В характере греков были задатки для того, чтобы вовсе не решать вопроса об отношении Церкви к государству, с большим доверием положиться на действия благорасположенного государя и начать борьбу за церковную свободу лишь тогда, когда притязания государственной власти коснутся области догматических верований. Если греку был свойствен философский гений, то римлянину юридический. Римляне были недалеки в области умозрения и всегда в нем ценили лишь практическое приложение. Они были очень сильны административным, организаторским талантом. Благодаря этому, они всюду вносили порядок, создавали систему. Личности в Риме значили сравнительно мало, и никогда не возвышались до народных кумиров, как в Греции, которых чем было больше, тем больше любили, почти боготворили. Римские консулы были простые чиновники, сменявшиеся по годам. У римлян талантливая личность не много могла сделать против твердо установившихся форм правовых отношений. В виду этого от римских христиан естественно ожидать более стойкой — главное, систематической защиты церковной свободы против возможного на неё покушения государственной власти. В конце концов Римская Церковь ведет сильную борьбу за мировую власть, за господство над государствами.

Теперь посмотрим как в живой действительной жизни Церкви того времени отразились или сочетались языческие пережитки и христианское учение.

С смутным сознанием нераздельности светской и духовной власти и их объединения в лице римского Кесаря, вступали в Христианскую Церковь на Востоке и на Западе. Христианское учение, как сказано, различало, разделяло обе власти. Однако, исторические обстоятельства и характер наций далеко не одинаково дали возможность провести в реальную жизнь указанный принцип, и едвали где в нормальном порядке.

IV-й и V-ый века были, так сказать, эмбриональным периодом в зарождении и первоначальном развитии слагавшихся отношений между религией (Церковью) и государством в христианстве.

“Языческая древность не знала какого-либо юридического предела, пред которым должна была бы остановиться власть государства. Право государства беспредельно; оно есть источник всякого другого права” (Маассен). С такими, именно, понятиями, в большей или меньшей степени, вступали на римский престол Кесари, Августы и в христианское время, и под влиянием их склонны были действовать. С другой стороны, им было присуще сознание высоких требований новой религии и более внимательного отношения к ней, чем это было в языческой древности. Вследствие этого, встречались такие лица на римском троне, которые старались держаться совершенно в стороне от дел церковных, как император Валентин I; другие хотели принимать в жизни Церкви лишь такое участие, которое, по их сознанию, уместно для них, как император Константин Великий. Несравненное же большинство нарушало должные нормы, часто злоупотребляло своим положением. Большинству иерархов было присуще сознание принципиального различия между Церковью и государством и желание отстоять свободу и права Церкви от всяких посягательств.

Первый христианский император Константин Великий старался глубоко проникнуть в дух христианской религии и с чувством благоговения относился к Церкви. Когда, вскоре после издания Миланского эдикта, раскольники — донатисты просили его рассудить их с Церковью, то он уклонился от этого, передав их дело на Соборы в Риме (313 г.), Арле (314 г.), в Медиолане (316 г.). Когда донатисты, недовольные постановлением Соборов по их делу, опять обратились к Константину, то он отнесся к ним с большим осуждением. “Какое безумное упрямство, рассуждает он, просят у меня суда, тогда как я сам ожидаю суда Христова. Приговор епископов должно принимать так же, как если бы Сам Господь председательствовал на суде.” Или другой пример в том же роде. Некоторые из епископов, участвовавших на 1-ом Вселенском Соборе, подавали Константину жалобы, обвиняя друг друга часто в очень зазорных делах. Он принужден был принимать их. Потом в конце соборных заседаний, говорит историк Созомен (1,17): “Он взял представленные просьбы и сказал: для этих обвинений будет свое время — день великого суда и будет судить Бог, имеющий тогда судить всех, а мне, человеку, не подобает брать на себя выслушивание дел, в которых обвиняемые и обвиняющие суть священники, ибо они отнюдь не должны себя поставлять в такое положение, чтобы подвергаться суду другого.” После Никейского Собора, в отношениях Константина к представителям Церкви замечаются серьезные перемены. Так, император Константин писал Афанасию Великому: “так как теперь ты знаешь мою волю, то предоставь всем, которые хотят вступить в Церковь, беспрепятственный вход. Ибо если бы я узнал, что ты воспрепятствовал некоторым присоединиться к Церкви или возбранил бы вступление, то я пошлю тотчас (чиновника), который, по моему приказанию, низложит тебя и переведет тебя в другое место” (**Athanasius**. Contra arianos — c. LIX. Pat. Gr. XXV, c, 357; руский перевод I, 269). Или Тирскому Собору Константин писал (в 335-

ом г).: “не следует противиться решениям самодержца, состоявшимся касательно истины” (Vita Constan. IV, 2. Обращает внимание на властное поведение на этом Соборе императорского комита. — Афанасий. Апология VIII, XIV). Констанций, сын Константина Великого, считал себя единоличным полноправным решителем церковных дел. Как истинный христианин, хотя и арианин, и как практичный политик, Констанций хотел единства Церкви, но стремился осуществить его деспотическим путем. Крайним выражением такой его политики служит его заявление, сделанное впрочем в раздражении, на Медиоланском Соборе (355 г.) отцам не соглашавшимся осудить епископа Афанасия Александрийского, как не сделавшего ничего, противного канонам, Констанций сказал: “что я хочу — вот что нужно считать каноном” (**Сократ**. Ц. История II, 37). Принципом религиозной политики императора Иовиана было полное невмешательство в догматические споры (**Сократ**. Ц. История III, 25). Ту же политику удачно проводил преемник Иовиана, Валентиниан (364-370 г.). Он сам держался Никейского символа и воспитателем своего сына он сделал Амвросия Медиоланского, но он поддавался внушениям духовенства, отбросив их теорию поддерживать религию государственными средствами. Валентиниан, говорит Гельцер, “будучи грубым воином, уважал церковную свободу, конечно, больше, чем епископы.” Он отказался произвести епископский выбор в **Милане**, который те ему поручили, и к епископам Асийского диоцеза писал: “вы не должны говорить, что мы отдались религии императора, который управляет этим земным царством; между тем вы оставляете без всякого внимания Того, Кто дал нам заповеди для нашего спасения” (**Феодорит**. Ц. История IV, 6; Созомен. VI, 7). Совершенно другою дорогою пошел **Валент**, его брат, соправитель на Востоке. Он не умел сохранить той самостоятельности, которая отличала его брата, и вскоре попал в сети омиев. Крещение он принял от омия — Евдоксия Константинопольского. Время его правления было наполнено преследованием омоусиан, которых он подвергал ссылке, а нередко и смертной казни (**Сократ**. V, 16,17, 22). Преемником Валентиниана был его сын **Грациан** (375-383 г.), ученик святого Амвросия Медиоланского. Он избрал себе в соправители испанца Феодосия (378-395 г.), после крещения в Фессалонике от Ахолия, подпавшего его влиянию. Благодаря таким влияниям, церковная политика Востока и Запада достигла полной согласованности. Политика этих монархов знаменует поворот в истории развития церковного устройства: ими была создана государственная Церковь, или православное государство. Грациан основал православную государственную Церковь против инославных партий, а Феодосии продолжил в этом отношении его политику, начав в то же время систематическое преследование язычества, в чем ему последовал и западный император.

Указы Грациана в 376-378-379-ых годах запрещают всякие еретические собрания и некафолическое богослужение и лишают еретиков прав. С 382-го г. начинается систематическое преследование язычества. Едва оправившись в Фессалонике от болезни, когда он и крестился от Ахолия, император Феодосии издал 27-го февраля 380-го г. такой эдикт: “мы хотим, чтобы все народы, которыми правит наша милость, пребывали в той религии, которую передал римлянам Святой Апостол Петр, как свидетельствует о сем доселе установленное им учение, которого держится понтифекс Дамас и епископ Петр Александрийский, муж апостольской святости. Согласно апостольскому постановлению и евангельскому учению, будем верить в единое Божество Отца, Сына и Святого Духа в равном величестве и Святой Троице. Тем, которые следуют этому учению, повелеваем принять имя кафолических христиан и считаем, что другие сумасбродные безумцы, которые несут на себе бесчестие еретического учения и собрания которых не должны присваивать себе имя Церквей, подлежат прежде всего возмездию от Бога, а затем и мщению от нашего побуждения, которое мы восприняли по небесному решению” (Codex Theodos. XVI, 1,2). 10-го янва-

ря 381 г. Феодосии издал другой указ в подтверждение прежнего и, объявляя никейское исповедание единым истинным, в то же время осудил ереси фотиниан, ариан и эвномиан (Ibid. XVI, 5, 6). В столице были отобраны военною силою церкви от ариан. Епископу Демофилу было предложено принять никейское исповедание или удалиться в изгнание. Он предпочел последнее. “В лице Феодосия, говорит профессор Спасский, воскрес древний языческий Pontifex Maximus, соединявший в своих руках sacerdo-tium et imperium. В первый раз в истории христианства догматические положения веры стали предметом государственного законодательства, вошли в кодекс гражданского права и провели не существовавшее ранее политическое различие между православием и ересью.” Рядом узаконении он приказал еретикам передать все церкви кафоликам и запретил им делать в городах богослужебные собрания и строить для себя новые места для богослужения (Ibid. XIV, 5, 6 и XVI, 5-6).

17-го января 395-го г. скончался Феодосии I. Преемником его в восточной империи был его сын Аркадий (395-408 г.), а в западной — Гонорий (395-423 г.). Престол Аркадия унаследовал его сын Феодосии II или Младший (родился в 406-ом г.). Дети и внук Феодосия I продолжали его религиозную политику. Такой же политики держался и муж Пульхерии, сестры Феодосия II, император Маркиан (450-457 г.). Но уже Лев I Фракиан. (457-474 г). , его зять император Зенон (474-491 г). и последующие императоры конца V-го века и самого начала VI-го меняют церковную политику в еще более стеснительном для Церкви смысле. Они стремятся отклонить соборное обсуждение вопросов веры и решают их своими указами.

Правильною нормою отношений Церкви к государству признается на Востоке та, которая начертана в законодательстве Юстиниана I (527-565 г.), в виде пресловутой “симфонии,” т.е. союза. Юридическое определение этого союза дано в предисловии к 6-ой новелле Юстинианова кодекса, где сказано: “Всевышняя благость сообщила человечеству два величайших Дара —— священство и царство (sacerdotium et imperium); то заботится об угождении Богу, а это о прочих предметах человеческих; оба же, происходя из одного и того же источника, составляют украшение человеческой жизни. Поэтому нет важнейшей задачи для государства, как благоустроение священства, которое со своей стороны служит им молитвою о них Богу. Когда и Церковь со всех сторон благоустроена, и государственное управление держится твердо путем законов, направляет жизнь народа к истинному благу, то **возникает добрый и благотворный союз** erit consonantia quaedam bona), столь вожделенный для человечества.”

В приведенных строках выражена сущность византийского законодательства по вопросу об отношении Церкви к государству. Справедливо говорит профессор Курганов: “Дух и характер Юстинианова законодательства об отношении Церкви к государству находится в связи с практикою и отдельными постановлениями предыдущих императоров; затем оно было принято и хранимо до конца империи, частью восполнено последующими императорами и, следовательно, сопоставленное с определениями этих последних может служить истинным выражением отношений византийских императоров к Церкви и церковной власти.” Из предшествующих императоров, разумеется, прежде всего следует упомянуть о Константине Великом, который первый собственно фактически создал союз Церкви с государством. За обедом, данным отцам Никейского Собора, Константин между прочим сказал, обращаясь к ним: “Вы — епископы — внутренних дел Церкви, я, поставленный от Бога, епископ внешних Дел.” По Евсевию, Константин этими словами верно определил свое благопопечение о “благочестивой жизни” подданных. В доказательство

этого Евсевий приводит ряд мер Константина, направленных к искоренению грубых языческих обрядов и к исправлению законов. Приступая к деятельному участию в заседаниях 1-го Вселенского Собора, Константин Великий очень убедительно просил епископов — немедля рассмотреть спорные вопросы. “Чрез это вы совершите угодное Богу и доставите величайшую радость мне, вашему сослужителю,” говорил он. Особенно ясно выражено воззрение по этому вопросу в высочайшей грамоте императоров Феодосия II и Валентиниана III, переданной чрез Кандидиана отцам 3-го Вселенск. Собора, возглавлявшегося Кириллом Александрийским. “Состояние нашего государства, читаем в грамоте, зависит от образа богопочитания (...) и у них много общего и сходного; они поддерживают одно другое. Посему поставленные Богом на царство, назначенные быть средоточием благочестия и благополучия подданных, мы всегда храним союз их неразрывным, служа Промыслу и людям.” Как видим, 6-ая новелла Юстинианова кодекса верно отражает те взгляды на отношения государства и его представителей к Церкви, какими руководились лучшие предшественники Юстиниана на троне. В последующем законодательстве и жизни мы наблюдаем окончательное утверждение тех же взглядов и широкое распространение их. В эпанагоге — законодательном сборнике конца IX-го века — говорится: “так как государство на подобие человека состоит из частей и членов, то наиважнейшими и необходимейшими членами являются царь и патриарх; поэтому мир и благоденствие подданных зависят от единомыслия и согласия царской и патриаршей власти.” Не только государство в лице своих императоров (василевсов) и законодателей ясно выражало свой определенный взгляд на отношение к Церкви, но и эта последняя была проникнута живым сознанием своего союза с государством. Так восточные епископы писали патриарху Тарасию: “Священство есть освящение и укрепление царства, а царство есть сила и твердость.” Святой Феодор Студит в своем письме к императору Никифору, спрашивавшему у него совета о замещении патриаршего престола по смерти Тарасия (806г.), говорит таким образом: “Бог даровал христианам два высших дара — священство и царство, посредством которых земные дела управляются подобно небесным. Если одна какая-нибудь из этих должностей будет проходима недостойным образом, то необходимо произойдет опасное расстройство и в целом. Поэтому, если ты хочешь доставить своему царству величайшие блага, а чрез твое царство и всем христианам, то да получит и Церковь себе предстоятеля равного, сколько возможно, твоей царской доблести, дабы радовались небеса и воспевала земля.”

Такова была теория. На практике же были допущены многие злоупотребления, в особенности со стороны василевсов: они часто выступали как единоличные законодатели — повелители в церковных делах. И союз Церкви с государством обращался часто на практике в **цезаропапизм**, в господство императоров над Церковью.

Отношение между церковною и государственною властью на Западе. Возвышение Папы над императорами.

Пока Римская Церковь входила в состав византийской империи, отношения её к государству были те же самые, в каких находилась и Восточная Церковь. Но с конца V-го века, со времени падения западной римской империи, начинается на Западе развитие папства в средневековом смысле этого слова. Германские народы, покорившие империю, принесли с собою новый могущественный элемент цивилизации — национальный принцип личных прав и автономии общин. Покоренные римляне оставлены жить по своему собственному, т.е. **римскому** праву. И Церковь, вследствие этого, получила полную самостоятельность. Такое положение Церкви дает себя знать в живой жизни уже чрез несколь-

ко лет после завоевания Италии остготами. Римский Собор 502-го года постановил: “не следует, чтобы мирянин (чит. король Одоакр), помимо римского папы, распоряжался чем-либо в Церкви: ему остается здесь лишь повиноваться, а не властно повелевать.” Это отношение не изменилось и после того, как Рим, при Юстиниане I, снова вошел в состав империи. Природный характер римских пап и беспорядочное положение дел в Италии вследствие слабости императорской власти здесь сделали то, что папы приняли широкое участие в делах гражданского управления уже с половины V-го века. Во время нашествия на Италию бродивших народов, папы выступали защитниками населения от варварского разграбления — как это сделал и Лев I, при нашествии Аттилы, и водворяли в нем порядок, так как оно часто оставалось без власти. Таким образом папы сделались ближайшими представителями populi romani и получили не только высокий духовный авторитет, но и политическую властность. Продолжительное же отсутствие в Италии царской и королевской власти неизбежно привело к тому, что папы явились носителями уже imperii romani. Религиозные задачи, духовные стремления переплелись с политическими интересами, имевшими для себя твердое основание в действительной жизни. Вследствие этого очень рано, еще с V-го века, отношения пап к византийским императорам начали складываться совсем иначе чем отношения между патриархами и императорами. Избалованные покорностью своих патриархов, византийские императоры часто пылали злобою на пап, особенно во время монофелитских и иконоборческих споров. Папе Григорию II (715-731г). приписывается письмо к императору Льву Исавру; пусть даже это письмо неподлинно, важно то, что оно верно рисует политические обстоятельства и церковные события того времени. Запрещение Львом поклонения иконам вызывало восстание в Италии. Народ хотел избрать другого императора и идти с ним против константинопольского царя, чтобы свергнуть его с престола как ересиарха. Только папе Григорию удалось успокоить народ обещанием вразумить императора. На укоризны папы за отступление от Церкви Лев отвечал, что это дело должно быть решено высшим церковным судом — Вселенским Собором. “Мы не имеем православного императора, возражал папа, который бы, по древнему обычаю, принял участие в этом Соборе. Ты угрожаешь мне смертью, продолжает папа, но знай, что римские епископы поставлены как бы разделительною стеною, как бы посредниками и судьями между Востоком и Западом. Взоры всего Запада обращены на нас. Все западные государства почитают апостола Петра, как земного бога. Весь Запад готов убедить тебя в этом.” Папа, не дождавшись покаяния императора, отлучил его и всех иконоборцев от Церкви. Император послал флот — доставить папу скованным в Константинополь. Около Равенны флот был разбит бурей, а спасшиеся греки были перебиты жителями. Разорвав с византийскими императорами, папы увидели необходимость искать могущественных защитников веры и Церкви среди других владетельных лиц. Взоры их обратились на франкских королей. Еще папа Григорий III (731-741 г.) приветствовал Карла Мартела, как победителя. Преемник Карла, Пипин, в благодарность за полученное от папы королевское миропомазание, отдал Римской Церкви все земли, отвоеванные у лангобардов, за что был награжден званием римского патриция. Византийские императоры протестовали против завоеваний и распоряжений франкских королей в Италии.

Вероятно, в это время в Италии был сочинен знаменитый документ “Donatio Constantini.” Этот памятник имел в виду две цели — а) положить конец притязанию византийских императоров на Италию и б) сделать невозможными попытки франкских королей возвратить подаренные земли. Еще папа Адриан I (772-795 г.) объявил в 777-ом году все пожертвования римской Церкви сделанные Пипином и подтвержденные Карлом

только восстановлением дарованного папе Сильвестру императором Константином Великим и потом незаконно отнятого лангобардами; он восхваляет Карла Великого, как нового Константина Великого, за то, что он вполне восстановил все патримонии апостольского престола. Его преемник, папа Лев III (795-816 г.), с согласия всего римского народа, уже короновал Карла Великого в Рождество 800-го г. Это событие имело громадное историческое значение. Римский народ, западная империя как бы возвратила себе императора, оставившего их еще с конце III-го века, со времени Диоклетиана, переселившегося в Никомидию, а особенно — Константина Великого, основавшего новую столицу (330 г.), а затем, после случайных преемников Константина Великого, окончательно утраченного после завоевания Италии варварами в 476-ом г. Но этот император является уже помазанником папы. Здесь как бы явно выражается идея священной римской империи, а вместе с тем обозначена дальнейшая роль папства в судьбах западных империй. Личные свойства Карла Великого, его постоянная верность духу священной империи исключали всякую возможность раздора между высшею духовною и мирскою властью. Но уже при детях Карла нарушилось равновесие между той и другой. В это время появились знаменитые лже-исидоровы декреталии, имевшие своею целью, с одной стороны, полную эмансипацию церковного правительства от мирского, а с другой — совершенное подчинение последнего первому. Сам Карл не издавал определенного закона о престолонаследии. Однако, ясно, он считал престол наследственным и сам собственноручно короновал своего сына Людовика Благочестивого. Но папам такой порядок не нравился. Им хотелось императорскую корону сделать зависимою от них. А это возможно было лишь при избрании королей, к чему был склонен и римский народ, обладавший высоким политическим самосознанием. Слабость преемников Карла помогла папе провести в жизнь теорию лжеисидоровой декреталии о зависимости императорской власти от пап. Замечательно в этом отношении то обстоятельство, что сами западные императоры, не дальше, как преемники Карла, уже крепко усвоили её. Так Людовик Немецкий писал императору Василию I Македонскому (867-886 г.): “Мы совершенно не понимаем, как ты можешь считать наш императорский титул совершенною новостью; тогда как наш дед не присваивал себе этого титула, как ты утверждаешь, но получил его по воле Божьей, по определению Церкви чрез миропомазание и рукоположение папы. Ты удивляешься также, что мы называемся императорами римлян, а не франков. Если бы мы не были римскими, то не были бы и франкскими императорами. Ибо мы от римлян получили это звание и достоинство, у которых оно в первый раз и возникло и которые передали нам по Божественному изволению — власть управлять собою и своим народом и защищать мать всех Церквей. От неё наш род получил сначала право на королевство, а потом на Царство.”

Бедствия Церкви.
Реакция язычества. Император Юлиан Отступник.

Насильственная религиозная политика сыновей Константина доставила, правда, христианству внешний успех, но раздражила язычников и вызвала на оппозицию все то, что оставалось еще живым в язычестве. На Западе язычество было связано с политическими традициями, а на Востоке — с философскими и литературными. Во имя защиты религии богов возможно было единение между всеми языческими элементами империи — между образованными и необразованными классами. И это единение произошло; но удивительное дело — оно повело лишь к упразднению самой позиции язычества. Пред реакцией, точнее реформацией, Юлиана, язычникам думалось, что имеют философию, разнообраз-

ные культы, римские, греческие, восточные. Когда же все это постарались привести в действие, то оказалось, что у них уже нет живой религии, и вообще нет ничего твердого и жизненного. Образованными была усвоена язычеству эстетико-пиэтическая черта. А из господствовавшего тогда “неоплатонизма” — замечает историк Меллер — вырос языческий либерализм. Не само собою, внутренне будто-бы крепкое, язычество вызвало Юлиановскую реакцию, но воля самодержца. Поэтому Юлиановская реформация оказалась лишь эпизодом, который в конце концов послужил к тому, чтобы доказать всему миру падение язычества.

Личная судьба Юлиана сложилась так, чтобы сделать его чуждым христианству и отдать в руки друзей язычества. Он был чистым греком, родился в Константинополе в 331-ом г. Отец его Юлий Констанций — сводный брат императора Константина Великого (а мать Василина) — был убит солдатами летом 337-го г., если не по внушению, то, во всяком случае, на глазах Констанция, впрочем, бывшего тогда только 14-ти лет. Юлиан воспитывался вместе со своим сводным братом Галлом евнухами, между которыми первое место принадлежало Мардонию, горячему почитателю всего эллинского. Юлиан был крещен и христианское воспитание получил от Евсевия Никомидийского. В 345-ом г. подозрительный Констанций послал его вместе с Галлом в Каппадокийский замок Макеллу, где Юлиан принимал ревностное участие при богослужении, вероятно, в качестве анагноста (чтеца), изучал Библию и исполнял все христианские обряды. Когда 20-тилетним юношей, в 351-ом г. он должен был вернуться в Константинополь и Никомидию, Юлиан скоро забыл навязанное ему христианское учение под влиянием выдававшихся языческих учителей, как Ливаний, которого, впрочем, запрещено было слушать, но тем охотнее он читал его, и все более и более предавался неоплатонической философии и монотеизму, которые имели в Малой Азии своего выдававшегося представителя — Максима Ефесского. Последний сумел возбудить в Юлиане веру в свое Божественное посланничество, как спасителя эллинизма. В течение почти 10-ти лет Юлиан играл с искусством двойную роль: в кругу близких — язычник, а по внешности, для всех, — христианин. Его сводный брат Галл, человек мало способный, сделанный кесарем в 354-ом г., скоро погиб от руки того же Констанция, по подозрению в заговоре. Подвергся подозрению и Юлиан и был заключен под стражу в Италии. Однако царица Евсевия рассеяла против Юлиана подозрение и чрез 7 месяцев он был послан в Афины, классический город эллинизма. Здесь он встретился с Василием Кесарийским и Григорием Назианзянином, как ученик Фемистия и Гимерия, и был посвящен в элевзинские тайны. Бездетный Констанций призвал Юлиана в 355-ом г. ко двору, сделал его кесарем и отправил в Галлию в 357-ом г., вверив ему командование над войском. Он отвоевал (возвратил) часть Галлии, захваченную франками и алеманами. Чрез это он прославился как способный полководец, и сделался любимцем солдат. Констанций потребовал его войска к себе на Восток. Они отказались и провозгласили своим Августом Юлиана. Он понял, что час его пробил, и осенью 361-го г. форсированным маршем отправился в Паннонию с войсками, написал манифест афинянам, провозгласил себя язычником. Однако, судьба позаботилась предупредить готовившееся кровопролитие. В ноябре 361-го г. в Киликии скоропостижно скончался Констанций. Юлиан поспешил в Константинополь, куда и прибыл 11-го декабря 361-го г. Тогда он сбросил маску христианина и предстал как чистый эллин-язычник. Христианству, с которым он был знаком лишь в арианской форме, он высказал полное презрение, применяя к нему слова Цезаря: veni, vidi, vici; наоборот, в отношении язычества он выразил глубокое сострадание по поводу понесенных гонений и свое всецелое почтение.

Одновременно с походом на персов новый император занялся реставрацией язычества, которая была вместе с тем и реформою его. Положительные меры к восстановлению язычества осуществлял сам Юлиан, подавая в своем лице пример для всех. Словом, пером и делом он хотел возвратить свои народы к вере в богов. Собственно цель Юлиана заключалась в том, чтобы обновить классические идеалы эллинизма. Что скрывалось в недрах школ и тайных кулуаров, как творчество сильных религиозных индивидуальностей, тому он хотел придать образ официальной религиозности и сделать основою государственной религии. И этому стремился придать устройство, дисциплину и многие нравственные понятия, заимствованные у “презренных галилеян.” Он составил наставление для языческих жрецов, где говорит об их социальном положении, образовании и круге обязанностей; требует от них непорочного нравственного поведения, запрещает им посещение театров и ресторанов. Они должны были для всех без различия учреждать гостиницы и госпитали, разделять с бедными хлеб и вино, нищим подавать милостыню. В богослужении он ввел пение гимнов, хоры мальчиков, определил часы для молитвы, кафедру для проповедника и драгоценную одежду при священнодействиях. Словом, реставрируемое Юлианом язычество было копией христианства. Предпринимая ряд мер положительных к возвышению язычества, Юлиан, с другой стороны, стремился стеснить христианство. Собственно гонения на христиан он не предпринимал, да и не мог ввести его. Он даже позволил вернуться на свои кафедры епископам, изгнанным при Констанции. Но Церковь возвратилась теперь в то положение, какое ей некогда было даровано указом Галерия 311-го г., т.е. она была только терпимою. Все, переданное христианам по указам Константина Великого, должно было снова возвратиться язычникам. Христиане были увольняемы со службы, лишены права на высшее языческое образование. Христианские эмблемы со щитов и монет были удалены.

Результаты от этих мер не соответствовали своей цели. Насильственные меры привели к оставлению христианства со стороны внешне принадлежавших ему, даже епископов и пресвитеров. Добыча — незначительная; такой результат вызвал разочарование и огорчение в императорском энтузиазме. Тем более и язычники не оценили его по достоинству. Грубый народ привык видеть в императоре блеск и пышность, в своей религии практический натурализм. Император в образе кинического философа и аскета был непонятен; философски истолкованный политеизм был непривлекателен.

Раздраженный неуспехами император, летом 362-го г. покинувший неприятный ему Константинополь и поселившийся в Антиохии, в виду готовившегося похода на персов, — повидимому, уже замышлял кровавые гонения на христиан. Но 26-го июня 363-го г. он был убит в войне с персами. Вероятно, поэтической рефлексии Ефрема Сирина мы обязаны тем метким выражением, какое характерно для настроения смертельно раненого императора: “Галилеянин, ты победил!.” Феодорит сообщает о нем, как слухе; но оно нашло себе признание во всех веках и среди всех народов. Погребен был Юлиан в Тарсе, где родился апостол языков.

Гонение на христиан в Персии.

Опасным соседом римского государства на Востоке были **персы**, которые занимали в IV-ом веке область между Каспийским морем и Евфратом, с включением юго-восточной половины Месопотамии. Со времени Константина Великого существовала непрерывная борьба между персами и римлянами восточного царства, и это политическое положение влияло на отношение персидских князей (шахов) к христианам.

В Персии уже издавна было много христианских Церквей; во главе их стоял митрополит Селевкии-Ктезифона. Особенно много было христиан в сирийском населении (**Сирия** имела свою главную Церковь в Антиохии; до 318 г. в ней предстоятельствовало 20 епископов. Кроме того, процветали общины в Берее, Селевкии, Апамее, Самосате. В Осроене, в Эдессе еще в 228-ом г. была построена великолепная церковь, после того как первая христианская церковь там была разрушена в 201-ом г. В Месопотамии существовали церкви в Амиде, Каскаре и Низибии. У халдеев Селевкийская церковь на Тигре была митрополией для парфянско-персидского царства (Селевкия — Ктезифон)). В 325-ом г. в Никее на Соборе был персидский епископ; после того император Константин Великий рекомендовал персидскому князю Сапору II (339-381) особому вниманию персидских христиан. Но вскоре после смерти Константина, в 342-ом г. вспыхнуло в Персии жестокое гонение на христиан. Причины этого лежали отчасти в религиозной ненависти огнепоклонников и подстрекательствах иудеев, отчасти в политической злой подозрительности, которая предполагала у местных христиан опасные симпатии к римскому государству. Эти причины достигли высшего напряжения, когда Персия начала войну с Констанцием. Еще в начале войны Сапор II приказал посадить в тюрьму некоторых христиан и пытать их, затем были умерщвлены епископ Симеон Барсаба (Barsabias) Селевкийский с 100 другими духовными лицами. Часто возгоралось гонение против всех верующих, но особенно против духовенства, монахов и девственниц (Nonnen). О 16-ти тысячах мучеников рассказывает Созомен. Старый придворный чиновник — христианин Гусциатазад, или по-гречески Уфтгазад, который сначала было отпал от веры, просил для себя как милости, чтобы всем стало известным, что он наказывается смертью не как изменник, но как христианин. Это воодушевило многих к твердости. Отрекшихся христиан употребляли в качестве палачей своих же братьев-христиан. Ближайшие преемники Святого Симеона — Сциадуст и Барбасцемин — умерли тоже смертью мучеников вместе с другими духовными лицами и девами. Церковь Селевкийская оставалась в течение 20 лет без епископа. Христиане вынуждаемы были поклоняться солнцу и принимать религию “царя царей,” а в противном случае, за свое “безумие” подвергались тяжелейшим мучениям. Большинство христиан показало вызывавшее удивление геройство. Их ряды уже сильно поредели, когда в последние годы управления Сапора II (379-381 г.) последовало смягчение в мерах по отношению к христианам. Король **Издегерд I** был сначала благосклонен к христианам; он позволил им по ходатайству **епископа Маруфы** из Тагрита в Месопотамии построить церковь и совершать богослужение. Епископ Маруфа раскрыл пред царем проделки магов и был использован им при переговорах с императором Феодосием II. Но неуместная ревность епископа Абды (Abdos) Сузского, который в 418-ом г. поджег храм, посвященный Ормузду, вызвала такое гонение, которое почти с корнем вырвало Церковь в Персии. Барам V (Bahram, 420-438 г.) был еще более жесток, чем его предшественник. Он приказал многих христиан распилить деревянною пилою, и в числе их **Иакова**. 30 лет длилось это гонение и дало очень много мучеников.

Языческая полемика и христианская апологетика с IV-го века.

I. Борьба между двумя религиями была в IV-ом в. не на жизнь, а на смерть. Замирающее язычество выставило в боевом порядке все свои силы, годные для борьбы. В своем сочинении “κατά Γαλιλαιων” написанном в Антиохии зимой 362-363-ГО Г., **Юлиан** в широком масштабе предпринял представить язычество господствующей религией, а христианство как жалкое изобретение, составленное из элементов иудейства и язычества, и в то же время, как заговор направленный против государства. Он восстает прежде всего против Ветхого Завета как основы Нового: он содержит мифы, — далеко правильнее разви-

тые у Платона, — о происхождении мира и человека; представления его о Боге не высоки по своему достоинству, это антропоморфизмы. Его законодательство не может идти ни в какое сравнение с греческим. На Новый Завет Юлиан нападает еще с большим ожесточением. И Иисус не принес ничего нового, великого и не сделал ничего чрезвычайного, он обожествляется только евангелистом Иоанном. Тому что сделал Иисус, древность противопоставляет блестящую эллинскую литературу, мировое господство Рима и, богато развитый, возвышенный культ. Кроме того, учение Иисуса непрактично, опасно для государства и анти-социально. Если все люди последовали бы ему, то не было бы ни продавцов, ни купцов, ни народа, ни экономического развития (Ссылка на Матфея 19:21: *"Аще хощешь совершен быти, иди продаждь имение твое."* — Сочинение Юлиана не сохранилось. Но у Кирилла Александрийского в его полемическом сочинении против Юлиана есть извлечения из его сочинения).

Кроме того, **неоплатонические** философы продолжали борьбу (начатую Порфирием) против христианства. Между ними было заметно двойное течение: 1) одни были абсолютно враждебны христианству, как **Прокл**, который оспаривал творение мира из ничего, как риторы **Ливаний** и **Гимерий**, историки **Евнапий** и **Зосима**, которые порицали христианское учение и христиан за их отношение к язычникам. 2) Другие, напротив того, стремились проложить путь к "правильной средине," посредством уравнения и внешнего приспособления, для чего они стирали различия между неоплатоническим и христианским учением. К таким принадлежал ритор **Фемистий** (†390), философ **Халкид** и историк **Аммион Марцеллин**, затем действовавший при императоре Юстиниане **I Прокопий** Кесарийский (†558).

Общий тип аргументации языческих ученых был таков: Разнообразие религиозных форм угодно Самому Богу и необходимо для успеха самой же истинной религии. К истине ведут различные пути, и так как о Боге никогда ничего не можешь сказать совершенно ясно, то лучше всего оставаться верным наследственной религии. Только философу приличны и посильно возвышаться над всеми формулами (Симмах и Прокл). 2. **Христианство** нетерпимо в отношении к другим религиям, как и к науке. Его последователи восстают (собственно свирепствуют) против нехристиан и их храмов, что противоречит даже духу их учителя и Его апостолов, которые запрещали насилия в делах веры (Ливаний). Христиане виновны в **распадении римского царства**. Боги лишили его своего покровительства с того времени, как начали молиться Христу, с того времени увеличились бедствия, так что учение Христа оказалось для государства очень вредным (Евнапий и Зосима). Христос не мог быть истинным Богом, как явившийся в рабском виде и к тому же еще **распятый**, действовавший в одном уголке земли. Много приличнее и достойнее почитание, оказываемое богам и героям, чем не имеющее смысла почитание мучеников и благоговение перед их останками. Божественное откровение имеет место в древних народных религиях — в оракулах, сочинениях, вдохновленных божеством, у мудрецов, реформаторов, нравственное учение которых объемлет все, что находит христианство истинным (Гиерокл, Симплиций, Евнапий). Сочинения анти-христианских языческих писателей в целом виде не могли дойти и не дошли. Ибо по закону императора Валентиниана III и Феодосия II от 449-го г. сочинения, направленные против христианства, были сжигаемы (Codex Justinian! I, 1, 3).

II. Против попыток к защите и обновлению язычества христианские писатели развили широкую деятельность в области апологетики. Они стремились с одной стороны отразить нападки языческих оппонентов на христианство, а потом и представить бессодержательность и самого язычества. Вместе с тем их сочинения были средством создать христианской вере доступ в образованные классы. Церковный историк **Евсевий** опровергал не

только сочинения Гиерокла и Порфирия, но составил также два больших, связанных между собою сочинения, из которых одно — Praeparatio evangelica — представляет ничтожество многобожия и языческих систем и напротив того показывает красоту и возвышенность христианства; другое — Demonstratio evangelica — обосновывает христианство на Ветхом Завете, особенно на пророках и раскрывает при этом все его преимущества пред иудейством, **Афанасий Великий** еще в ранние годы составил апологетическое сочинение против язычников и, кроме того, написал глубокий по содержанию трактат о вочеловечении Слова. Далее, оба **Аполлинария**, как сообщает Иероним (De viris illustr. c. 104), писали против язычников, особенно против Порфирия. **Григорий Назианзянин** поражает в своих одушевленных речах императора Юлиана. Подробнейшим образом опровергает его Кирилл Александрийский. **Макарий Великий**, вероятно, тождественный с Макарием епископом Магнезийским конца IV и начала V-го века, обнародовал большое апологетическое сочинение, в котором защищает христианство от нападок, извлекаемых из сочинений Порфирия. Ученый епископ Феодорит Киррский (393-458) около 430-го г. составил 12 книг в защиту христианства, которые озаглавил “ελλινικων θεραπευτικη παθηματων” (врачество эллинских недугов) и пять речей “о Провидении” (περι προνιοας). Против раздававшегося тогда упрека, что христианство обязано своим торжеством силе императора, он напоминает о преследованиях языческих имераторов, которые не воспрепятствовали росту презираемой ими религии.

На Западе **Фирмик Матерн** написал сочинение “De errore profanarum religionum,” в котором он требовал от царей Констанса и Констанция совершенно уничтожить умиравшее язычество. **Амвросий Медиоланский** поражал язычество в своих письмах. Он вооружался против ложного мнения, будто человек сам собою может дойти до истины; он же учил, что как человек не сам себе дал существование, точно так же и истину может получить только от Бога. Христианский поэт **Пруденций** представил в своих двух книгах против Симмаха в гекзаметрах постыдное происхождение и историю идолослужения — род дидактического повествовательного эпоса. Когда к концу IV-го века язычники хотели видеть главную причину несчастий и бедствий римского государства в оставлении и пренебрежении к языческим богам, испанский пресвитер **Павел Орозий**, по побуждению епископа Августина, написал мировую историю в 7-и книгах с господствующею апологетическою тенденцией. — Сам Блаженный **Августин** составил громадное сочинение “О граде Божьем” — De civitate Dei, начав его в 413-ом г. и закончив в 427-ом г. В нем он показывает неосновательность языческих жалоб и истинные причины падения старого царства, а затем бессодержательность и бессилие языческой религии и философии; после апологетической части (кн. 1-X) следует догматическо-философская (кн. XI-XIV), где он рассматривает царство Божие и царство мира сами по себе; затем в их росте и развитии (кн. XV-XVIII), наконец, в их исходе и последних судьбах (XIX-XXII). С громадною ученостью соединял Августин строго методическое изложение. Он надлежаще оценивал естественные блага и добрые качества у язычников, особенно он восхваляет гражданские добродетели древних римлян; он обнаруживает глубокое понимание сущности религии и духа истории. Пресвитер **Сальвиан Марсельский** (†484-ом г.) в 7-и книгах “О Божественном управлении” оправдывает предведение и учение христиан, между тем, как он разъясняет, что нужно приписать вырождению самого царства многие страдания, которые пронеслись и над христианами во время переселения народов, а бедность имеет свою причину в падении нравов.

Большинство из упомянутых сочинений обнаруживает благоразумную умеренность и отлично раскрывает бессодержательность и бессилие возражений язычников. Если последние ставили в упрек нехристианскую жизнь многих только по имени христиан, то они решительно упустили из виду безупречную жизнь многих святых личностей, особенно монахов и пустынников. Если они смущались некоторыми насилиями, то не нужно закрывать глаза на многочисленные дела христианского милосердия и любви. Ереси и внутренние споры между христианами, которые имели место уже в первых столетиях, так же мало могут говорить против христианской веры, как и нравственные пороки многих христиан. Умеренность в суждениях и мудрость католической Церкви выражается в том, что она признает право на существование за натуральное благо, а также не боится сделать упрек отдельным ревнителям не по разуму, что будто бы она (Церковь) извращает сущность христианства чрез усвоение языческих элементов. Натуральная действительность создания во всех его законах и нормах остается также в христианстве, но только очищается и облагораживается. Благодать не устраняет природу. Утверждая общечеловеческое и преобразуя его, христианская Церковь должна действовать среди людей до конца мирового порядка.

Ислам.

В то время как ереси и связанные с ними споры значительно ослабили христианство на Востоке, в Аравии подготовлялось движение, которое не только всей христианской культуре на Востоке, но и отдельным странам на Западе должно было нанести тяжелый удар — это **Ислам**. Родиною этого движения была **Аравия**, среди населения которой наблюдались различные ступени культурного развития. Там были города с высоким образованием, и номады-бедуины, и ихтиафаги, при Персидском заливе, притом масса иностранцев, искавших там себе убежище, христианские еретики и иудеи. Господствующей религией было язычество, особенно поклонение звездам и суеверное употребление амулетов. Для большинства арабов святилищем было **Кааба** в **Мекке**, посвященное одному первоначальному высшему Богу, потом окруженному бесчисленным количеством идолов (360 г.). Здесь почитался за божество черный камень, который будто бы Бог дал Адаму, при его изгнании из рая. При потопе он был взят на небо, затем чрез Гавриила подарен Аврааму. Авраам, от сына которого Измаила происходят арабы, основал святилище, амаликитяне обновили его. В Аравии перемешаны языческие, иудейские и христианские обряды.

Из ветви **Корейшитов**, из семьи Гашем, которой было поручено служение в Каабе, происходил **Магомет**, родившийся в 570-ом г. Его жизнь разукрашена всевозможными сагами, и не так легко из последних наслоений выделить историческое зерно. По смерти родителей его, еще в его раннем возрасте, он был воспитан дедом и дядей; он был красив и умен, но подвержен эпилептической болезни. Он сделался торговцем, вошел в связь с иудеями и несторианами, на 25-ом году женился на одной вдове Кадидша, очень богатой. Только после 40-а лет (с 612-го г). он выступил как пророк и утверждал, что получил от Архангела Гавриила видения и откровения и миссию восстановить ислам (**Ислам** Происходит от **Salama** —— salvum ease, отдаваться Богу), “возвышение к Богу,” истинную религию Авраама. Он хотел своих соотечественников отвратить от идолослужения к признанию **единого** высочайшего Бога, объединить во вражде распадавшиеся племена полуострова в один крепкий народ и самому выступить во главе его, в качестве вождя и пророка, посланного от Бога. Первые успехи среди соотечественников окрылили его и намерения не только

окрепли, но и возросли; он выступает уже проповедником такой единой религии для всей земли, которая устраняет все до-сегодняшние религии — языческие, иудейскую и христианскую. Он хотел быть для иудеев мессией, а для христиан параклетом. Он относил к себе ветхозаветные и новозаветные тексты*: "Бог от Юга приидет, и святый из горы приосененные чащи: покры небеса добродетель его и хваления его исполнь земля."* Авв. 3.3; Иоанн 15:26; 14:16. Суть его учения выражена в одном афоризме: "Нет Бога, кроме Бога, и Магомет Его посланник (пророк)."

Религиозное учение Магомета исходит из строжайшего **единства Бога** с отвержением как христианской троичности, так и языческого многобожия, проповедует бесконечное возвышение Бога над миром и Его всемогущество, за которым стоит любовь, прославляет также милосердие и утверждает строгий фатализм, безусловное и неизменное предопределение всех поступков и судьбы человека. О спасении это учение ничего не говорит, но знает об откровениях Бога чрез пророков Авраама, Моисея и Христа, которые однако все превзойдены последним пророком Магометом. — **Нравственное** учение стоит далеко ниже христианского. Любовь ко врагам отвергается; все, кто не признает пророка, должны быть ненавидимы и уничтожены на земле, кто падет в борьбе с неверными, тому обеспечено место в раю. Каждый может иметь по четыре жены, а пророк и его преемники не связаны определенным количеством. Воззрение на женщину чрезвычайно низкое. Обязанности верующих ограничиваются лишь внешними делами, без всякого касательства внутренних чувств. Сюда относятся: ежедневная молитва, которая называется путь к Богу (пять раз в день должен молиться каждый верный с лицом, обращенным к Мекке), пост, который сопровождает в жилище Бога, милостыня, которая отворяет двери к Богу, хождение в Мекку, какое нужно совершить хоть один раз в жизни, частые омовения, участие в священной войне против неверных, воздержание от вина, соблюдение священного дня пятницы, но рабочим днем пятница остается. Религия ставится на службу мирской силе; священного или жреческого сословия в ней нет. Но с течением времени явились своеобразные официальные представители культа... Культ бессодержателен и сух. Иконы и живописные изображения были устранены. Целый месяц Рамадан — был назначен для поста, который начинался с восходом солнца, а оканчивался с заходом.

Магомет хорошо понимал национальные особенности своих соотечественников. Его религия в целом отвечала им и все более и более находила последователей. Первая, уверовавшея в его посланничество была его жена, потом его двоюродный брат **Али** и его тесть Абу-Бекр, потом другие родственники и жители Мекки. Но многие члены Корейшитского рода объявили себя противниками пророка и принудили его бежать из Мекки. Он бежал 15-го июня 622-го г. (этим днем начинается магометанское летосчисление — гешра, гедшра) в **Гагреб** или **Ятреб**, который с того времени начал называться городом пророка (Medinat al Nabi Medina). Здесь нашел он добрый прием и отсюда предпринял войну против корейшитов. В 629-ом г. или 630-ом г. он завоевал Мекку и сделал Каабу центральным местом своей религии, очистивши её от идолов. Вся Аравия подчинилась его власти, он стал политическим и религиозным главою своего народа, каковую власть он передал также и своим наследникам калифам. Магомет умер 7 или 8 июня 632-го г. Еще во время его жизни, последователями изучались наизусть его суждения и афоризмы, а отчасти и записывались. После его смерти их собрал его тесть и наследник Абу-Бекр (632-634 г.). Они получили имя "Коран," т.е. собрание того, что следует читать, и образовали 114 глав (сур).

Средствами к распространению ислама были огонь и меч, а не учение или убеждение. Первое время арабы удовлетворялись только Кораном, позднее же, при династии Абасси-

дов, начали собирать и составлять литературу, учреждать школы, переводить сочинения философов, математиков, врачей, с персидского, сирийского и с греческого на арабский. Когда восточное византийское царство было с калифом в мире, тогда начинались живые торговые связи с Константинополем. Арабские купцы имели большие льготы в Константинополе и еще при императоре Льве III добились права построить в Константинополе молитвенный дом — Моше.

Воодушевленные новой религией, арабы все далее и далее проникали в **греческое царство**. Натуральной силой, какой уже не доставало хиреющему царству, они обладали в высшей степени; на место христианской цивилизации, которая здесь вырождалась, они поставили новую, соответствующую духу восточных народов и льстящую человеческим страстям, которую они распространяли силою оружия. Греки мало заботились о распространении христианской веры за границами царства, а главное они тогда потонули в бесконечных религиозных спорах, разделились на секты, в своих делах были неединодушны и ослеплены своею гордостью.

При дворе императора **Ираклия** (611-641 г.) сначала посмотрели на переворот, происшедший в Аравии, как на желательное событие, потому что чрез это ослаблялась персидская сила, не предвидя того, что чрез этот переворот появится новый, более опасный враг, чем ослабевшее соседнее царство. Уже в 633-ем году 13-го июня арабы победили войска Ираклия и взяли Дамаск. Армия же **Омара** (634-644 г.) прямо начала беспрерывный победосный поход. В 637-ом г. был взят Иерусалим и на месте Соломонова (соб. Зоровавелева) храма была выстроена мечеть; в 638-ом г. была завоевана Антиохия и вся вообще восточная область до Тавра. В 640-ом г. Египет был подчинен Омару, в 641-ом г. взята Александрия, восточные провинции были завоеваны в 642-ом г., а в 651-ом г. был положен конец персидскому царству-сассанидов. Войска **Отмана** (Othman, 644-650 г.) достигли новых побед в Африке и Исаврии, взяли остров Кипр и Родос, охватили со всех сторон царство греков и постепенно стесняли, сжимали его. Еще при Конс-тансе, в 669-676 г. они угрожали Константинополю, и царь с громадною трудностью избежал опасности. При **Муавии** (661-680 г.) старый богатый Дамаск был сделан резиденцией калифа. При Константине Погонате сарацинский флот еще раз угрожал столице: спаслись только благодаря изобретенному Каллиником “греческому огню.” В 677-678 г. был заключен у византийцев с арабами 30-тилетний мир. Страшный враг угрожал и Италии. В 652-ом и 669-ом г. предпринимались нападения на остров Сицилию. Триполи и Барих в Северной Африке были завоеваны в 675-ом г., а Карфаген в 696-ом г.; наконец в 707-ом г. была подчинена вся Северная Африка. Затем в 712-ом г. была завоевана Испания. Количество погибших христиан не подлежит учету; страдания оставшихся в живых были неимоверны, на многие столетия и до сего времени ислам остался ужаснейшим врагом христианских народов.

Глава III.

Церковная организация.

Организация мировой Церкви происходила применительно к организации государства, ибо и первая также хотела обнять οικουμενη, и в дважды 40-калетний период мира (пред

императором Декием и после Валериана) Церковь и государство видимо все больше и больше совпадали в своих границах. Поэтому, предварительно скажем о внутреннем гражданском разделении царства по системе Диоклетиана; в связи с ним стоит и церковное управление (K. Lübeck. Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zu Ausgange des IV Jahrhunderts. 1901).

Римское царство делилось на 4 префектуры с 12-ю диоцезами и с 100 (позднее более) провинциями, по следующей схеме (от 297-го г):

I. Praefectura Orientis с диоцезами: 1) **восточный**, главный город Антиохия, в него входили — Аравия, Сирия, Палестина, Финикия, Киликия, Исаврия, Кипр и Египет, 2) **Понт**, главный город — Кесария Каппадокийская, ему принадлежала северная, средняя, и восточная Малая Азия с Арменией; 3) **Асия**, главный город Ефес, простиралась на западную Малую Азию и острова, 4) **Фракия**, восточная часть Балканского полуострова, главный город Гераклея.

II. Praefectura Illyricum, главный город Сирмий, позднее Фессалоника — с диоцезом 5) Мисией, обнимавшим почти весь Балканский полуостров, позднее названным — Восточный Иллирик и разделенным на Фракию, Македонию и Ахаию.

III. Praefectura Italiae, главный город Милан, с диоцезами — 6) Паннонией, позднее названной Западной Иллирией, 7) Италией с островами и Альпами до северных границ, 8) Африкою (без Мавритании).

IV. Praefectura Galliae, главный город Трир, позднее Арль с диоцезами — 9) Галлией, точнее, северной и средней, — 10) Винненсисом (Viennensii), позднее из 7-и провинций, 11) Британией и 12) Испанией с Мавританией. Диоцез Италия был разделен на два викариатства с главными городами в Милане и Равенне. Рим, а также Константинополь, были выделены из общего провинциального управления и подчинены Praefectus urbis.

Церковь, сначала Восточная, нашла удобным приспособить к этому новому делению государства и свое административное управление. Единицами внутреннего церковного управления были провинции, епархии, а носителями церковного объединения митрополии (диоцезы). Из них к началу III-го века выделились три — Римская, Александрийская и Антиохийская. В IV-ом веке к ним присоединяется Константинопольская кафедра. Митрополиты этих 4-х кафедр стали с половины V-го века называться патриархами. К ним нужно еще присоединить епископа Иерусалимского, который сохранял права чести, не отвечавшие его городу в административном отношении.

Начнем рассмотрение административного церковного устройства с самых крупных единиц, т.е. с митрополитов, позднее ставших патриархами.

Римский Папа.

IV-ый канон (Римский легат епископ Пасхазий на IV-ом Вселенском Соборе этот канон читал так: “Quod ecclesia Romana semper habuit primatum, teneat autem et Aegyptus, ut episcopus Alexandriae omnium habet potestatem, quoniam et Romano episcopo haec est consuetude.” По рассуждению Hefele (Conciliengeschichte I s.. 402), епископ Пасхазий ссылкою на 6 канон 1-го Вселенского Собора не примат Рима доказывал, а противоречие 28 канона Халкидонского Собора 6 канону Никейского, где рядом с Римским поставлен архиепископ Александрийский, а потом Антиохийский) 1-го Вселенского Собора утверждал высокие права римского епископа наряду с другими тремя митрополитами — Александрийским, Антиохийским и Иерусалимским.

В развитии своего влияния и власти на Западе Римская Церковь находилась в условиях более благоприятных, чем Восточная. Только северные города — Церкви Медиоланская с 17-ю подведомственными ей епископами, Аквилейская с 14-ю, и Равенская с 6-ю,

получившие свое значение во время переселения народов, — оказали некоторое сопротивление в наступательном движении Римской Церкви на Западе. Кроме западных Италийских Церквей, папа подчинил своему влиянию и Иллирик, главным городом которого, после угрожаемого варварами Сирмия, стала Фессалоника. Первые точно известные сношения Рима с Фессалоникой падают на 370 или 371-ый г., а последующие, на 10 лет спустя. Когда, в 381-ом г. епископу Фессалоникийскому Ахолию представилась возможность поехать на Собор в Константинополь или Рим, то он отправился в Рим и тем показал, что он принадлежит к системе Западных Церквей; правда, из Рима он поехал и в Константинополь, прибывши туда, впрочем, в самом конце заседаний. Эдикт Феодосия II (421 г.) о подчинении Восточного Иллирика в церковном отношении Константинополю остался без последствий, и только Лев III Исаврянин в 732 г. заставил Фессалоникийский экзархат присоединиться к восточной системе Церквей.

Укреплению власти римского папы на Западе и распространению его влияния на Востоке сильно помогли 1) его положение в древнем Риме, столице всемирной империи, 2) сознание, что Рим есть место кончины двух великих апостолов и погребения их и 3) теория о примате апостола Петра в Церкви, унаследованном от него епископом Римским.

Римские папы не только сохранили свое значение, достигнутое ими с I-III в., но и увеличили его, возвысили свое достоинство, после падения в конце V-го века западной империи. Две великих идеи, по пониманию известных историков Лависа и Рамбо, поражали варваров, разрушивших старый мир, это 1) единство всего древнего мира под владычеством Рима и 2) влияние римского христианства на мир, которое также универсально, как и империя. И Римская Церковь оправдала себя в представлениях о ней нахлынувших на Запад диких народов. “Деятельная и опытная Западная Церковь,” говорит Лавис и Рамбо, “служила посредницею между древним миром и варварами, Восточная же тратила свои умственные и физические силы в мелочных спорах о догматах и в пустых распрях.” Делавши свое дело на Западе, папа не оставался безучастным и к восточным событиям во время Вселенских Соборов. Папы сами лично не присутствовали на Соборах, но делегатов посылали за исключением II-го Вселенского или I-го Константинопольского Собора 381 г., куда их и не приглашали, и V-го Вселенского Собора 553 г., когда папа Вигилий, хотя и присутствовал в Константинополе, но на Собор отказался придти. Имея определенные и ясные догматические формулы от Тертуллиана (и Новациана), папы, не чувствуя потребности и не видя нужды углубляться в них, с недоумением, а иногда и со страхом посматривали на греков, которые в течение пяти веков, с IV до VIII, были захвачены жаркими догматическими спорами. Но папы не упускали ни одного случая, чтобы сказать свое авторитетное, или даже властное слово, заступиться за обиженных, позвать к себе на суд обидчиков, или заочно произнести свой суд. На I-ом Вселенском Соборе было всего 6-7 представителей Запада; тем не менее существенное влияние их на формулировку Никейского вероопределения не подлежит сомнению. Об этом говорит историк Филосторгий. Самые сильные выражения символа, ниспровергавшие арианство: а) (εκ της ουσιας του πατρος) и б) “ομοουσιος” — подсказаны епископом Осием чрез императора Константина: ни у епископа Александра Александрийского, ни у святого Афанасия ранее Собора они не встречаются. Римский папа Юлий принимает деятельное участие в судьбе гонимых на Востоке православных епископов, как-то Святого Афанасия, епископа Маркелла, Павла и других. Папа Дамас приходит на посильную помощь Востоку, откликаясь на горячую мольбу Святого Василия Кесарийского. Папа Иннокентий I принимает сторону Иоанна Златоуста, после осуждения его на Соборе “под дубом,” в 402 г., и приглашает восточных

к себе на Собор. Кирилл Александрийский не раньше выступает против Нестория, как доносит об его ереси папе Келестину. Последний поручает ему как бы исполнение над Несторием постановления Римского Собора 430 г. Послание папы Льва I к архиепископу Константинопольскому Флавиану и его фундаментальное значение для определения Халкидонского Собора общепризнаны. Эпоха пятого Вселенского Собора свидетельствует о том, как в это время весь Восток согласился подписать неуместный эдикт императора Юстиниана против трех глав, и лишь Запад энергично протестовал, направив против него полемическое сочинение "В защиту трех глав," написанное епископом Факундом Гермионским. В тяжелые времена монофелитских споров константинопольская кафедра дала четырех патриархов-еретиков (Сергия, Пирра, Павла, Петра), а римская — папу-мученика, в лице Мартина I. Послание папы Агафона на шестом Вселенском Соборе сыграло почти такую же роль, какую послание Льва I на Халкидонском Соборе. Были делегаты папы Адриана I и на седьмом Вселенском Соборе. Громадное значение в истории папства имел Поместный Собор в Сардике, в 343-344 гг. Он созван был по желанию обоих императоров — Констанса и Констанция, почти на границе их царств, и состоял как из западных, так и восточных епископов (всего было, по Афанасию Великому, 170 душ: 76 восточных евсевианских и 94 православных). Председателем Собора был Осий Кордовский, второе место на нем занимал сардикский епископ Протоген. Из 20-ти канонов этого Собора заслуживают особого внимания 3-й, 4-ый и 5-ый, в том отношении, что ими как бы устанавливается, что, в случае несогласия осужденного с решением местного Собора, предоставляется ему право обращаться к областному Собору, или к папе римскому... Однако, были на Вселенских Соборах постановления, каноны, против которых протестовали римские папы, как канон 3-ий II-го Вселенского Собора и 28-ой Халкидонского. Папы в них видели незаконное возвышение патриарха константинопольского. Но самое тяжелое оскорбление в этот период нанес папам Лев III Исаврянин, когда в 732 году отнял у них Иллирик и передал Константинопольской Церкви. Насколько тогда была нанесена глубоко рана, об этом свидетельствует тот факт, что она не могла зажить и чрез века. Об Иллирике упоминают папы и просят чрез своих делегатов возвратить его Святому Престолу на Константинопольском Соборе в 869-870 г. Но что интереснее всего, о нем не забыл в половине XI-го века папа Лев IX.

Претерпевши немало от византийских императоров, не удивительно если папы со вниманием и даже с сочувствием отнеслись к новым политическим образованиям среди варварских народов в Ломбардии и за Альпами. Они даже помогли им, и эта помощь их была хорошо оценена. Франкский королевский дом вступил в союз с папою. Пипин в 754-ом г. положил начало светской власти пап, подарив им часть Равенского экзархата, отвоеванную им у лангобардов. Папа в 800-ом г. короновал на царство императора Карла. Чрез это произошел формальный разрыв с византийскими императорами за период IV — VIII в.в. По справедливости должно сказать, что западная иерархия, возглавляемая папами, проявила более высокое самосознание и мужество в борьбе с византийскими императорами за достоинство веры и Церкви. Один превосходный исследователь изучаемой эпохи, профессор А. П. Доброклонский говорит: "действительно, западная иерархия, во главе с римским епископом, по отдаленности расстояния и политическим обстоятельствам более свободная от деспотизма византийских императоров, обычно давала решительный отпор их незаконным действиям, не останавливаясь даже пред соборным осуждением императорских эдиктов, и римские епископы не раз в своих посланиях к императорам высказывали со всею определенностью традиционный принцип независимости Церкви в делах

веры и церковного управления (Феликс III, Геласий I, Симмах и другие)" (Проф. А.П. Доброклонский. Преподобный Феодор исповедник. Одесса 1913. стр. 80; ср. его же "Сочинение Факунда Гермионского в защиту трех глав." Москва 1884 г. стр. 289-290).

Александрийский патриархат.

Собственно повод для составления VI-го Константинопольского Вселенского Собора подал архиепископ Александрийский, права которого нарушал Милетий Ликопольский. В начале изучаемого периода Александрийская кафедра достигла апогея своего развития. Больше половины века в IV-ом столетии её занимали такие великие представители и борцы за православие, как епископы Александр и Афанасий. В конце IV и начале V-го века Александрийскую кафедру представительствовал Феофил, личность во всяком случае талантливая и яркая. Преемником его был Кирилл. Последний прославился своею борьбою против еретика Нестория. В V-ом веке на всем Востоке не было личности более популярной, в смысле решительного защитника ортодоксии, как Александрийский епископ Кирилл. В лице Кирилла (и отчасти его преемника Диоскора) Александрийская Церковь достигла кульминационного своего пункта, и после половины V-го века пошла к своему закату.

В жизни Александрийской Церкви должно отметить один чрезвычайно странный обычай в практике пресвитеров. Существует сказание о том, что Святой Марк поставил 12 пресвитеров, которые одного главного возвели во епископы. Отсюда получается, что пресвитеры в Александрии имели право хиротонии, что, казалось бы, противоречит словам апостола: *"без всякого же прекословия меньшее от большего благословляется"* (Евр. 7:7); с другой стороны, тот же апостол внушает Тимофею: *"Не неради о своем даровании, еже дано тебе бысть пророчеством с возложением рук священничества"* (1 Тим. 4:14: μετα επιθεσεως των χειρων του πρεσβυτεριου); однако πρεσβυτεριον равняется ли πρεσβυτεροι? Профессор Болотов объясняет указанный факт неточностью древнейшей терминологии. Однако, профессор Спасский (Профессор А. Спасский. История догматических движений. 1905. стр. 138) иначе рассуждает: "Приходский пресвитер Александрии, помимо совершения служб и треб для своего прихода, был наделен еще двумя важными полномочиями: правом толковать Священное Писание, поучать паству по своему усмотрению" (Epiph. Haer. LXIX, 2) и правом отлучать мирян от церковного общения, не донося о том епископу. Но не принадлежало ли Александрийским пресвитерам право рукополагать своих епископов? Есть свидетельство Евтихия, что Александр, епископ Александрийский был рукоположен пресвитерами... Некто Север, хорошо знакомый с преданиями Александрийской Церкви, около 500 г. пишет: "и епископ города, известного своим православием, города Александрии, в прежнее время обыкновенно рукополагался пресвитерами, но **в последние дни**, согласно канонам, получившим господство, поставление епископа совершается рукою епископа." С этим известием Севера любопытно сопоставить рассказ Лавсаика о Пимене: "некогда пришли к нему еретики и начали порицать епископа Александрии за то, что он получил хиротонию чрез пресвитеров" ... Отзвук этого обычая слышится в "истории коптского патриарха Александрии" (Patrol, orientalis I, 4-401. Париж. 1905). Когда Ахим патриарх скончался, **народ** собрался и возложил свои руки на пресвитера Александра и после этого он воссел на епископский престол!

Архиепископ Александрийский обычно назывался **папою**; смотри, например, обращение Ария в письме к Александру Александрийскому "ты сам, папа, поучал" ... Название — патриарха ему не идет, ибо в Египте не было митрополитов. В 640-641 г. Александрийский патриархат был завоеван арабами.

Антиохийский патриархат.

Этот патриархат не имел блестящей истории с IV-го века, не забывая, впрочем, о таких талантливых, ярких личностях, как Евстодий, Милетий и Иоанн, современник и противник Кирилла Александрийского. Профессор Болотов остроумно замечает: “Антиохии как бы на роду было написано — не расти, а малиться.” Остров Кипр, принадлежавший Антиохии ранее, оторвался от нее на III-ем Вселенском Соборе. Влиянию её на Иерусалимский престол также был положен конец. В 638 г. Антиохия подпала под власть мусульман-арабов.

Иерусалимский патриархат.

Возвышением своим на Никейском Соборе (канон 7-ой) иерусалимский епископ был обязан чисто церковным преданиям. Епископ “апостольского Иерусалимского Престола” разделял с Кесарийским митрополитом честь председательство-вания на Соборах. Оригена вместе рукополагают и Кесарийский Феоктист и Иерусалимский Александр. На Соборе Антио-хийском 272 г. Иерусалимский епископ занимал место выше Кесарийского. Заслуживает внимания: Евсевий, бывший митрополитом Кесарийским, в своей истории сообщает непрерывный ряд епископских преемств на Иерусалимской кафедре и не делает этого относительно кафедры Кесарийской... В IV-ом веке имело место такое, повидимому, случайное обстоятельство, однако связанное с религиозными традициями Иерусалима, — как путешествие царицы Елены во Святую Землю. Последовавшее затем построение базилики обратило на иерусалимского епископа внимание императора. Макарий Иерусалимский получил от императора золотошвейную столу и в письмах к нему император титуловал его епископом Иерусалима и Палестины. На Ефесском Соборе мы не слышим о Кесарийском митрополите, а значительное количество Палестинских епископов явилось сюда, во главе с Иерусалимским Ювеналием, и епископы отзывались о нем, как о своем главном вожде. Ювеналий удачно стал сразу на сторону Кирилла и приобрел полное его благорасположение. На Соборе после вопросов догматических, был поставлен вопрос о границе эпархии, и несколько областей, ранее подвластных Антиохийскому епископу, очутились у Иерусалимского, даже Финикия и Аравия. Последним обстоятельством был недоволен даже Кирилл Александрийский, но молчал ради единения в вере. Когда к IV-му Халкидонскому Собору Ювеналий скомпрометировал себя союзом с Диоскором и подвергался опасности низложения, то он, во время начавшихся рассуждении об эпархиях, стал уступчив и подарил Антиохийскому епископу (т.е. возвратил) Финикию и Аравию. Такое в своем роде самоотвержение произвело благоприятное впечатление на отцов Собора, и они охотно признали его право именоваться уже архиепископом или патриархом. Поехавши на Собор епископом, он возвратился патриархом. Но Диоскор с монофелитами упрекали его в том, что он “продал веру” и, по возвращении его в Иерусалим, монофизиты сделали бунт, так что Ювеналий должен был бежать, а потом, с помощью царских войск, опять водворился на кафедре.

В 637 г. Иерусалим был взят арабами.

Возвышение епископа Константинополя “Нового Рима.”

На берегах Босфора 11-го мая 330-го г. была основана императором Константином Великим новая столица на месте прежнего города Византии. Естественно, епископ преж-

ней Византии, теперь ставший столичным, чрезвычайно возвысился в своем значении. Константинопольская кафедра становится предметом исканий.

Из довольно позднего церковного предания, Никофора-Каллиста 14-го века, известно, что при въезде Константина Великого в 323 г. в Византию епископом там был Митрофан; затем у Геласия Кизического (II. 7.5.4: Mansi II. 818 и 806) идет речь о пресвитере — епископе Александре, заменявшем своего престарелого епископа на 1-ом Вселенском Соборе. Потом, чуть ни ко времени основания Константинополя перешел в новую столицу Евсевий Никомидийский; кроме того, около этого же времени, упоминается православный епископ Павел, не раз лишавшийся кафедры, а впоследствии зверски замученный, еще говорится об епископе Македонии... До сих пор еще не установлены не только хронология первых Константинопольских епископов, но и порядок их пребывания на кафедре. Именно, трудно найти место Евсевию, Павлу, Македонию. Если верить Сократу (Ц. История II, 5), что епископ Александр скончался в год смерти Константина II, т.е. в 340 г., то Евсевий совсем не мог быть епископом Константинопольским, как умерший вскоре после Константина Великого, т.е. в 338-339 г.; а между тем он был Константинопольским епископом (**Созомен**. Ц. История IV, 2; **Феодорит** Ц. История II, 5; **Сократ**. Ц. История II, 26). Арианский историк Филосторгий говорит (Церковная История II, 9, 10) о смерти епископа Александра и замещении его кафедры Евсевием Никомидийским еще около времени основания Константинополя. С другой стороны, святой Афанасий упоминает (В “истории ариан к монахам”), что под определением Тирского Собора 335-го г. стояла подпись Павла Константинопольского... Со времени Македония порядок Константинопольских епископов уже известен и установлен твердо.

Константинопольский епископ, по прежнему положению его предшественников, должен был подчиняться митрополиту Ираклийскому. Во время арианских смут эта зависимость и вообще связь Константинопольского епископа с Ираклийским всё слабела, и значение Константинопольского епископа возрастало быстро. Константинопольский епископ не имел права созывать поместные Соборы, ибо это право принадлежало его митрополиту (Ираклийскому). Но со времени архиепископа Нектария образовались в Константинополе συνοδος ενδημουσα, то есть Соборы случайно присутствовавших, в данное время, в Константинополе епископов, прибывших в столицу по каким-либо нуждам. И они решали дела под председательством архиепископа Константинопольского. Однако, такое возвышение его не прошло ex abrupto. Несколько ранее Константинопольский Собор 381 г. или II-ой Вселенский санкционировал приобретенное значение на протяжении 2 и 3 четверти IV-го века Константинопольским епископом, издавши 3-й канон. Он гласит: “Константинопольский епископ да имеет преимущество чести по римском епископе, потому что град оный есть новый Рим” (Кан. III) Бароний пытается доказать неподлинность этого канона, но напрасно. Он не только помещается в древнейших собраниях канонов, но упоминается и историками (**Сократ**. Церковная история V, 8 и **Созомен**. Церковная история VII, 9). Некоторые греки, напротив, пытались преувеличить значение этого канона, видя в нем **уравнение** Константинопольского епископа с Римским папою. Но еще канонист Зонара воздает должное истине и, ссылаясь на 130-ю новеллу Юстиниана, констатирует факт меньшего достоинства Константинопольского епископа пред Римским, ибо предлог “μετα” — после — означает не время, а умаление значения, ослабление власти. По своему буквальному смыслу, наш канон сообщает епископу Константинополя только преимущества **чести**. Знаменитый Петр де Марка, своей обширной диссертацией, старается установить, что “Jus πατριαρχικον,” т.е. юрисдикция патриарха, признана за Константинополь-

ским епископом лишь 4-ым Вселенским Собором, honorem vero solum in synodo Constantinopolitana, то есть Константинопольским Собором дарована ему лишь честь. Кардинал Гергенретер (Phorius I, 32) присоединился к этому взгляду. По мнению же отличного исследователя Вселенских Соборов Гефеле наш канон усвояет Константинопольскому епископу с преимуществами чести также юрисдикцию над диоцезом Фракийским, центром которого был город Ираклия. Об этом, повидимому, ясно говорит и историк Сократ (V, 8): “Собор также постановил патриархов, между тем, как разделил провинции ... Нектарий получил при этом царственный град и провинции Фракии” (Ср. Феодорит, письмо 80 к Флавиану). Другие имея, очевидно, в виду 28-ой канон 4-го Вселенского Собора и деятельность святого Иоанна Златоуста по рукоположению Асийских епископов, прибавляют, что согласно определению II-го Вселенского Собора, юрисдикция Константинопольского архиепископа простиралась и на диоцезы — Понтийский (главный город Кесария Каппадокийская) и Асийский (главный город Ефес). При возвышении Константинопольского архиепископа, канон 6-ой I-го Вселенского Собора как бы был забыт, ибо принято было во внимание лишь государственное значение Константинополя и имевшего в нем кафедру епископа. 3-ий канон II-го Вселенского Собора невольно посеял семя раздора между Александрийским и Царьградским епископом. До того времени всеми бесспорно признавался первым епископом Востока архиепископ Александрийский. Теперь ему создан был соперник в лице Константинопольского епископа. Александрийский епископ ревниво начал следить за деятельностью Константинопольского архиепископа и не упускал ни одного случая, даже повода, чтобы не лягнуть, не подставить ногу своему счастливому собрату. Феофил Александрийский принимает самое деятельное участие в трагической судьбе Константинопольского архиепископа Иоанна Златоуста. Его племянник, преемник на кафедре (с 412 года), Кирилл — первый изобличил Нестория и добился его удаления с кафедры и осуждения как еретика (Идея борьбы между Александрийским и Константинопольским епископами является лейтмотивом диссертации профессора Гидулянова “Восточные патриархи”). Но во время этой борьбы хотя и пострадали отдельные Константинопольские епископы, однако сам по себе Константинопольский трон всё возвышался и возвышался. И замечательно, в то время, когда Александрийскому епископу казалось, что он уже подчинил себе Константинопольского епископа, посадив в лице Анатолия своего пресвитера на Царьградскую кафедру, тогда то, на IV-ом Вселенском Соборе, Константинопольский патриарх возвышается так, что это обстоятельство несколько обеспокоило даже папу. Мы имеем в виду 28-ой канон IV-го Вселенского Собора. Этот канон появился на свет при несколько соблазнительных обстоятельствах, при применении к делу греческой дипломатии. Председателями IV-го Вселенского Собора были папские легаты. Между тем 28-ой канон составлен и проведен в их отсутствие, по закрытии ими заседания. Когда на другой день, папские делегаты обжаловали пред императорскими сановниками такой некорректный образ действий своих греческих коллег, то те поставили составленный канон на голосование в пленарном заседании, и натурально 28-ой канон прошел большинством греческих голосов. Но папа не хотел признавать его и утвердить. Составители 28-го канона, как показывает его текст, как бы нуждались и искали для себя исторической почвы, канонического фундамента: “Во всем последуя определениям святых отцов — писали они — и признавая читанное ныне правило 150-ти боголюбивых епископов ... тоже самое и мы определяем и постановляем о преимуществах (περι των πρεσβειων) священной Церкви того же Константинополя, Нового Рима. Ибо престолу древнего Рима отцы прилично дали преимущества: поелику то был царствующий град. Следуя тому же побуждению и 150 бо-

голюбивые епископы предоставили равные преимущества (τα ισα πρεσβεια) святейшему престолу Нового Рима, правильно рассудив, да град получивший честь быть градом царя и синклита и имеющий царственное преимущество с ветхим царственным Римом, и в церковных делах возвеличен будет подобно тому и будет второй по нем (δευτεραν μετ εικεινην υπαρχουσαν). Посему только митрополиты Областей — Понтийские, Асийские, и Фракийские и такожде епископы у иноплеменников выше реченных областей, да поставляются от выше реченного святого престола и святой Константинопольской Церкви."

В течение последующей истории Константинопольский патриарх чрезвычайно умело использовал предоставленные ему преимущества и права. Он подчинил своей юрисдикции восточных патриархов и боролся с римским папою если не за господство над ним, то во всяком случае **за полное равенство с ним**, крепко забывши о том, что каноны предоставляли ему только второе место (δευτεραν μετ εκεινην υπαρχουσαν). И когда ему не удалось добиться не только первого, но и второго, тогда он предпочел расторгнуть с римскою кафедрою, чем оставаться, по каноническому положению, ниже её. Иначе сложились дела у Константинопольского патриарха внутри Византийского царства в отношениях к императорам. Не имея возможности выставить никаких — ни религиозных, ни церковных мотивов к своему возвышению, Константинопольский патриарх хорошо понимал, на чем зиждется все его величие — это на добром отношении, благоволении к нему императора; он зависел от византийского императора, как тень от предмета. В случае неблаговоления к нему императора, патриарх не имел никаких средств для борьбы с ним. Следствием этого была приниженность Константинопольского патриарха и бесцеремонность в обращении с ним византийского императора. Отсюда знаменитая византийская οικονομια по обычному толкованию, временное прекращение действия тех или иных канонов, в виду неблагоприятствовавших обстоятельств в отношениях Церкви к государству, — в целях церковного благополучия; а в сущности — это почти оппортунизм, беспринципность (Приведем один пример из области так называемой εικονομια. Сын императрицы Ирины Константин VI не хотел брака с армянкою Марией, мать женила его. Достигнув власти, Константин потребовал развода с Марией и нового брака с фрейлиной Феодорой. Патриарх Тарасий сам отказался это сделать; но с его негласного соизволения, повенчал царя эконом Иосиф. Когда же императрица Ирина снова взяла в свои руки царскую власть, то патриарх Тарасий лишил сана эконома Иосифа, незаконно повенчавшего Константина VI. Когда в 802 г. занял престол император Никифор, то, по требованию царя, патриарх снова восстановил в сане упомянутого Иосифа. Монахи студиты возмущались подобного рода действиями патриарха (а также его черезчур снисходительным отношением к иконоборцам) и формально отказались от общения с ним, как и с его преемником Никифором, действовавшим в том же духе οικονομια. Студиты — в том числе и знаменитый исповедник Феодор и его дядя Платон — требовали независимости патриарха от императора, в церковных делах и в случае насилия со стороны императора, они внушали искать помощи и защиты у папы, а уже никак не подчиняться императору, и сами действовали также и сносились с папою. На этой почве в церковной жизни Византии образовались две партии — **монашеская** (по Гельцеру, партия церковной свободы) и **патриаршая**, примыкавшая к национальному течению. Борьба между ними, начавшаяся еще с конца VIII-го века, продолжалась все IX-ое столетие и отчасти в X-ом веке и в значительной степени **обусловила** собою историю Византийской Церкви в IX-XI вв. Профессор Успенский ставит в связь эти партии с цирковыми, т.е. политическими партиями цирка). Против οικονομια восставали византийские монахи, в особенности студиты, они проводили принцип, то есть прямолинейность, правдивость, независимо от каких бы то ни было обстоятельств.

Тесная связь патриархов с императорами и зависимость от них нередко толкали первых к таким действиям, которые были предосудительны с точки зрения вероучительной или канонической и ставили Константинопольских патриархов во враждебные отношения к папам. Например, по политическим соображениям император Зенон издал энотикон (ενωτικον) в котором умалчивалось о Халкидонском Соборе 451 г., так как постановления

его повели к большим разделениям среди подданных Византии. Автором этого энотикона называли патриарха Акакия (471-489 г.), во всяком случае он подписал его. Это было в 482 г. папа Симплиций (468-483 г.) осудил энотикон, а его преемник Феликс (483-492 г.) подверг анафеме патриарха Акакия на Римском Соборе 482 г., в присутствии Одоакра. Акакий ответил тем же и вычеркнул имя папы из диптихов. Тогда произошел первый раскол между Римскою и Константинопольскою Церковью, продолжавшийся 35 лет, до 515 г. В конце VI-го века у Константинопольского патриарха Иоанна IV Постника (582-595 г.) произошло столкновение с Григорием Великим (590-604 г.) по поводу титула "вселенский патриарх." Именно, патриарх Иоанн IV в письме к папе Григорию I назвал себя "Вселенским патриархом" (Этот термин впервые чуть ли не был применен к папе Льву I на Халкидонском Соборе 451 г. Несомненно, он был приложен к Константинопольскому патриарху Иоанну III (518-520 г). на Константинопольском Соборе 518 г. См. проф. Андреев (библ. указатель)). Папа увидел здесь посягательство на его право.

Мы опускаем здесь борьбу Константинопольских патриархов с папами в IV-XI веках, приведшую к разделению Церквей, имея в виду выделить её в особую главу. В общем следует сказать, что Константинопольской кафедре не посчастливилось в лице её различных представителей. Папа Лев IX, в половине XI-го века, в своем письме к патриарху Михаилу Керулларию развертывает пред ним мрачную картину или дает целую галлерею очень некрасивых портретов Константинопольских патриархов — лжеучителей, еретиков. Действительно, иногда мрак над Константинопольской Церковью так сгущался, что некого было посадить на кафедру из окружавшего духовенства или монашества. Подобный случай имел место на Константинопольском Соборе 381 г., когда, после отказа Григория Богослова, пришлось сделать архиепископом светского вельможу, да еще к этому времени некрещеного, Нектария. Императрица Ирина, после того как оставил кафедру иконоборец патриарх Павел, не нашла среди духовенства лиц, на преданность которых делу иконопочитания она могла бы вполне положиться, и поставила в патриархи государственного секретаря Тарасия (787-806 г.), а по смерти его новый император Никифор избрал Константинопольским патриархом человека также из светских — Никифора (806-815 г.), после него был определен также светский Феодор Кассимер.

Из общего числа Константинопольских епископов, со времени основания Константинополя до разделения Церквей, — 76-ти человек — 18 было еретиков; из 58-и остальных несомненно православных 49; они причислены в прологе и святцах к лику святых, и только осталось не квалифицированными: 1) Акакий, 2) Фраита, 3) Феофилакт, 4) Евтимий II, 5) Василий I, 6) Антоний III, 7) Сесиний II, 8) Алексей Студит и 9) Михаил Керулларий([13]).

Приводим список Константинопольских патриархов до IX-го века:

1	Митрофан	315-325 (?)
2	Александр	325-337 (?)
3	Павел	
4	Евсевий Никомидийский	
5	Македонии	341-360 г
6	Евдоксий	360-370 г
7	Евагрий	370 г
8	Демофил	370-380 г
9	Григорий Богослов	381 г
10	Нектарий	381-397 г
11	Святой Иоанн Златоуст	398-404 г

12	Арзакий	404-405 г (брат Нектария)
13	Аттик	406-425 г
14	Сесиний I	426-427 г
15	Несторий	428-431 г
16	Максимиан	431-434 г
17	Прокл	435-446 г
18	Флавиан	446-449 г
19	Анатолий	449-458 г
20	Геннадий I	458-471 г
21	Акакий	471-489 г
22	Фраита или Фравита	489 г
23	Евтимий I	490-496 г
24	Македонии II	496-511 г
25	Тимофей	511-518 г
26	Иоанн II Каппадокийский	518-520 г
27	Епифаний	520-535 г
28	Антим	535-536 г
29	Мина	536-552 г
30	Евтихий	552-565 г
31	Иоанн III Схоласт	565-577 г
32	Иоанн IV Постник	582-595 г
33	Кирион	595-606 г
34	Фома I	607-610 г
35	Сергей I	610-638 г
36	Кир	639-641 г
37	Павел II	641-653 г
38	Петр	654-666 г
39	Фома II	667-669 г
40	Иоанн V	669-675 г
41	Константин I	675-677 г
42	Феодор	677-679 г
43	Георгий I	679-686 г
44	Павел III	687-693 г
45	Каллиник I	693-705 г
46	Кир	706-711 г
47	Иоанн VI	712-714 г
48	Герман I	715-730 г
49	Анастасий	730-754 г
50	Константин II	754-766 г
51	Никита	766-780 г
52	Павел	780-787 г
53	Тарасий	787-806 г.

Justinlana Prima

В церковной истории, говорит профессор Болотов, была попытка основать 6-ой патриархат. Юстиниан I стремился возвеличить место своего рождения, селение Ταυρησιον. Он сделал его важным городом и назвал Jusriniana Prima. Местоположение этого города неизвестно. Но, может быть, он находился около Охриды (древней Лихниды); другие полагают, близ Кюстендиля, а некоторые переносят в Скопье. С возвышением гражданского положения города, Юстиниан возвысил и церковное значение его. Префект Иллирийской претории находился в Сирмии, но, под натиском варваров, он перешел в Фессалонику. Епископы Фессалоники, по Феодору Чтецу, пользовались правами патриарха. Место рож-

дения Юстиниана лежало в области, подчиненной епископу Фессалоникийскому. Юстиниан поставил на вид, что так как нашествие варваров отражено, то нужно перенести место пребывания префекта на Север, но не в Сирмии, а в Юстиниану 1-ую. В то же время он почтил Юстиниану и в церковном отношении. 15-го апреля 535-го г. он направил епископу Кателлиану новеллу, объявляя его кафедру независимою от Фессалоникийского епископа. Однако возвышению нового епископа не сочувствовали старшие патриархи. Этим обстоятельством умело воспользовался папа. Он послал независимому епископу Юстинианы Иоанну (3-му после Кателлиана и Бененета) pallium. Тот не отказался от этого почетного, но уничтожающего его независимость дара, и следовательно сам подчинился добровольно власти папы.

Каноническая точка зрения Восточных об управлении Христианской Церкви пятью патриархами.

Еще в кодекс Юстиниана I-го принят член о 5-ти вселенских патриархах (novel. XXX). На Трулльском Соборе 691-692 г. было поставлено 36-ым каноном: “Возобновляя законоположение 150-ю святыми отцами, собравшимися в сем бого-хранимом и царствующем граде и 630-ю отцами, собравшимися в Халкидоне, определяем, да имеет престол Константинопольский равные преимущества с престолом древнего Рима... будучи вторым по нем. После же оного да числится престол великого города Александрии, потом престол Антиохийский, а засим престол града Иерусалима.” Вновь вспоминают о 5-ти вселенских патриархах в последней трети 1X-го века, но в такой форме, что это положение представляется прямо заповедью Божьей. На так называемом VIII-ом Вселенском Соборе, т.е. Константинопольском 869-870 г. уполномоченный императором, патриций Бан (Baanes) говорил: “Бог положил, чтобы Его Церковь управлялась 5-ю патриархами (“Posuit Deus ecclesiam suam in quinque patriarchis.” Mamsi, XVI). Петр, патриарх Антиохийский, в половине X1-го века может быть рассматриваем, как принципиальный представитель указанной теории. Он развил её во всей полноте в письме к архиепископу острова Градо, или Аквилеи, Анжелику Доминику (Migne. Patrologia gr. T. CXX c. 757). “Пять патриархов в целом мире утверждены Богом для управления — Римский, Константинопольский, Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский.” Но каждый из них называется исторически вырабатывавшимся или излюбленными именами: Римский — папою, Константинопольский — архиепископом, Александрийский — также папою, Иерусалимский — архиепископом, и лишь Антиохийский по преимуществу именуется патриархом. Аналогию церковному управлению патриарх Антиохийский Петр указывает в человеческом теле: оно имеет одну голову, но много членов. Однако все это разнообразие управляется 5-ю чувствами — зрением, слухом, обонянием, вкусом, осязанием. Подобно этому и Вселенская Церковь управляется 5-ю патриархами (Migne. Patr. gr. T. CXX, c. 760). Теорию об управлении Церкви 5-ю патриархами повторяет в XI-ом веке известный писатель Михаил Псёл. Между патриархами должно быть согласие, как выражается например Петр, ομοφρονειν. Истина может быть только во взаимном общении, и ни один из них не может говорить во имя всей Церкви, а только после общего обсуждения.

Несомненно, теория о 5-ти патриархах не имеет для себя авторитета апостольской традиции, а есть аккомодация к историческим отношениям Церквей, как, например, они сложились в V-ом веке. Собственно говоря к XI-му веку осталась одна приятная идеология для таких патриархов, как Александрийский или Антиохийский. К этому времени три

восточных патриархата, находившиеся уже давно, с VII-го века, под властью мусульман, в каноническом отношении были подчинены патриарху Константинопольскому.

Кроме указанных патриархов, на Востоке выдавались три митрополита, которые позже получили титул **экзархов**: это митрополит **Кесарии Каппадокийской, Ефесский** в Малой Азии и **Ираклийский** во Фракии. Архиепископ Кесарийский был предстоятелем диоцеза Понтийского, включавшего в себя 8, позднее 10 провинций (Галатию, Вифинию, Каппадокию, Понт и другие). Епископ Ефесский имел под собою 10, а потом 12 провинций (Асию, Лидию, Памфилию, Геллеспонт, Писидию, Ликаонию и другие). Епископ Ираклийский простирал свою власть над 6-ю провинциями — Фракией, Родопами, Нижней Мисией, Скифией и другими. Эти 5 диоцезов — Египет, Антиохия, Понт, Ефес, Фракия — соответствовали (составляли) области Понтийской префектуры Ориента, к которой ранее принадлежала и Палестина, епископы которой — включительно с епископом Элии Капитолины — принадлежали митрополиту Кесарийскому.

Епископы. Хорепископы.

Избрание епископов. В порядке возведения в епископский сан в то время вообще можно различать три момента: а) избрание (с активным участием клира и народа), б) постановление (καταστασις), то есть утверждение избранного кандидата “согласием,” “судом” и “решением” епископов, высказывавшихся лично на Соборе или чрез грамоты и в) хиротония (χειροτονια, χειροτονειν). В древней Церкви твердо установилась практика избрания епископов посредством ψηφος και δοκιμασια. Ωηφω — значит камешек, шарик, в дальнейшем баллотировка, подача голосов. Δοκιμασια — это испытание пригодности, суждение о правоспособности лица, проверка, аппробация. Самая молитва посвящения начиналась в древности словами: “Ψηφω και δοκιμασια των θεοφιλεστατων επισκοπων η θεια χαρις προχειριζεται.” Слово “προχειριζεται” означает “поставлять под руки” (Например “προχειρος βιβλος” — справочная книга). Лишь по позднейшей практике слова “Божественная благодать, всегда немощная врачующи...” произносил епископ, а в Константинопольской Церкви их читал архидиакон, — и поэтому уже не смотрели на них, как на совершительную формулу. Они составили лишь приготовление к хиротонии и представляли собою определение Константинопольского συνοδος ενδημουσα об избрании кандидата во епископы. Эта формула имела значение наших архиерейских грамот и не называлась молитвою, а κιτατωριον, citatorium, приглашение, почему и заканчивалась часто диаконскими словами: “помолимся убо о нем.” Новоизбранный в целях объявления о своем постановлении во епископы отправлял епископам, не принимавшим в нем участия, послание, прилагая к нему исповедание веры. Это послание называлось εωθρονιστικη или συνοδικη, так как новый епископ писал его тогда, когда Собор еще не расходился. Принимавшие личное участие в выборе прилагали к этому исповеданию свои подписи и тем уже подтверждали свое единомыслие с новоизбранным. Повидимому, в самое древнее время выборы епископов происходили спокойно. Император Александр Север (222-235 г.) рекомендует язычникам при выборах поступать так же осмотрительно, как христиане при выборах епископа. Но с IV-го века дело меняется. Участие мирян становится очень энергичным и страстным. В последующие века может быть это обстоятельство дает некоторый повод ограничить участие мирян присутствием на выборах лишь высшей администрации или даже указанием только императора. В слове Иоанна Златоуста описано, как иногда приезжавшие на выборы епископы соседних епархий заставали целую бурю. Бывали случаи, когда, вследствие несогласия, епископы брали в свои руки решение дела. В виду прокравшихся с IV-го века

злоупотреблений в дело избрания епископов, возникает целый ряд церковно-законодательных актов, которыми упорядочивается это дело и строго устанавливается соборный порядок, каким должны быть избираемы епископы. Одни из канонов по данному предмету касаются так сказать епископской стороны Собора, другие — мирской. К первым относятся, например, каноны 1-го Вселенского Собора — 4-ый и 6-ой, Антиохийского — каноны 16-ый, 19-ый и 23-й. Смысл этих канонов тот, что в Соборе, поставляющем епископа, должны принимать участие, по возможности, все епископы области и обязательно митрополиты. Так как эти правила говорят только об епископах, то они часто подают повод к недоразумению: эти правила понимают иногда в смысле узаконения, требования, чтобы выборы епископов производились лишь одними епископами. Насколько такое понимание неосновательно, видно хотя бы из того, что тот же Никейский Собор, который 4-ым каноном определяет: "епископа поставлять наиболее прилично всем той области епископам," — в послании к Египетским Церквам пишет, что законным иерархом может быть признан только тот, "кого и народ изберет" (Socrat. Histor. eccles. I, 6); а историк Никейского Собора, Геласий Кизический, сообщает, что открывшиеся, после низложения на Соборе арианских епископов, кафедры замещались согласно "решению того же Собора, и клира и мирян каждой епархии" (Gelasii — Historia concil. Nic. II. c. 23). Очевидно, и участники, и современники Никейского Собора были того же убеждения, что народное избрание не только не отменено соборными канонами, а напротив, является необходимым моментом законного возведения во епископский сан. А Антиохийские каноны прямо упоминают о народном избрании. 16-ое правило, говоря, что епископ, захвативший епархию, без соизволения Собора, "отвергается," замечает: "...**хотя бы его избрал весь народ**." В самой Антиохии, во время близкое к Собору, епископы, по свидетельству историков, избирались всенародно. Так, всем народом был избран Евсевий (Euseb. De vita Constant. III, 60: Socrat. H. eccl. I, 24). Об Евстафии Антиохийском Блаженный Феодорит свидетельствует, что его избрали "архиереи, иереи и весь христолюбивый народ" (Theod. Hist. eccl. I, 6). Апостольские постановления (книга 8-ая) узаконяют: "во епископа рукополагать того, кто беспорочен, **избран всем народом**, как наилучший; когда его наименуют и одобрят, то народ, собравшись в день Господень с пресвитерством и наличными епископами, пусть даст согласие." Лаодикийский Собор постановляет: "да не будет позволено сборищу народа (τοις οχλοις) избирать имеющих произвестися во священство" (13-ое правило). "Οχλος" — случайное, неорганизованное собрание, толпа, сборище, чернь. Миряне, избирающие епископа, должны представлять из себя не случайных людей, не толпу, или сборище, а организованное церковное собрание (εκκλησιαν) местной парикии. По Феодориту (ibidem) "христолюбивый народ," или, как выражается святой Киприан, "верные (stantes, а не lapsi) миряне," т.е. для участия в избрании епископа требовался как бы некоторый моральный ценз (Святой **Киприан** (ср. 67, 5; по рус. пер. 56) пишет: "должно соблюдать то, что, по Божественному преданию и апостольскому примеру, и соблюдается у нас, а также во всех почти провинциях, чтобы к тому народу, для которого поставляется предстоятель, сходились ближайшие епископы той же провинции, и епископ избирался в присутствии народа (deligatur plebe presente), что и у вас, мы видим, сделано было При постановлении собрата нашего Сабина, так как рука на него была возложена по голосовании всего братства и по суду епископов"). Так как с IV-го века арианствующие и вообще еретичествующие императоры желали проводить на кафедры единомышленных им лиц, то Церковь тогда со всею ясностью формулировала свой принцип, что народное собрание по делам церковным не может быть заменено участием начальства. Редактированное вероятно около этого времени апостольское 30-ое правило гласило: "Аще который епископ, мирских начальников употребив, чрез них получит епископскую во Церкви власть: да будет извержен и отлучен." К сожалению, в

последующее время императоры законодательным путем лишили христианский народ издревле принадлежавшего ему права. Юстиниановские новеллы — 123 и 137 право участия народа передают только знатнейшим, а потом — императору.

Епископское управление.

В первые века христианства основною ячейкою церковной жизни была παροικια, возглавлявшаяся епископом, ибо "Церковь без епископа не бывает." Но по мере того, как христианство переносилось из городов в глубь страны, в селения, образуются новые отношения так называемой централизации, удержания всей церковной власти в руках епископа города. Церковь городская получила значение ecclesia matrix, а маленькие христианские общины, появившиеся при посредстве её, становились в положение филиальных церквей. Управление ими представлялось 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 Illiberitanum — с 77: "Si quis diaconus, regens plebem sine episcopo vel presbytero aliquos baptizaverit..."). Но обыкновенно такими небольшими общинами управляли **пресвитеры**. Если община (приход) получала достаточную крепость, то туда, по профессору Болотову, ставили деревенских епископов или **хорепископов**. Первое упоминание о них находим в 13-ом каноне Антиохийского Собора. Однако, автор специального исследования о хорепископах, Гильман возводит хорепископов к первым временам христианства, видя их в епископах, поставленных по селам. Известный Гефеле также относит появление хорепископов к концу I-го века (См. професор М. Поснов. Църковен Вестник, 1921, ном. 11-12, "За хорепископите" (историко-каноническая справка)). IV-ый век ведет уже борьбу с хорепископами, стараясь их уничтожить, или хоть уменьшить. На Сардикийском Соборе (343-344 г.) запрещено 6-ым правилом доставление епископов в села... чтобы "не унижалось епископское имя и власть." (Ср. Лаодик. пр. 57) Вместо них появились периодевты (περι, οδος) = визитация. Но на практике еще долго оставался институт хорепископов, по крайней мере до конца VIII-го века (VII-ой Вселенский Собор, пр. 14). Последнее упоминание о них встречается у Вальсамона, т.е. во 2-ой половине XП-го века. В сущности весьма возможно, что хорепископы получили епископскую хиротонию, но не имели права "архиерейская действовати," т.е. совершать хиротонию (Антиохийский Собор, пр. 10; Сард. 6; Лаодик. 57). На Западе термин — хорепископ — не привился. До положения пресвитера, как главы прихода, Церковь дошла не так скоро, как можно было ожидать. Все пресвитеры сначала были кафедральными; епископы их командировали по приходам, и были случаи, что пресвитеры оставались на известном приходе лишь одну седмицу. Таким образом приход трактовался, как временное отделение кафедрального собора. Только быстрое распространение христианства и нежелание умножить епископов — ne vilescat nomen episcopi et auctoritas — повело к тому, что в качестве основной единицы церковного союза, место древней парикии с епископом во главе заняла παροικια в смысле позднейшем, т.е. приход управляемый пресвитерами. Это произошло в конце IV-го или начале V-го века.

Епархия епископа по возможности совпадала с пределами провинции, в главном городе которой находилась его кафедра. Епископ был тесно связан со своею кафедрой; переход с одной кафедры на другую, в особенности с меньшей на большую, был строго запрещен; однако, допускались исключения (Апостольское правило 13-14; Никейский — 15; Халкид. — 21 Сардийский — 1, 2, 11). В управлении своей провинцией или диоцезом епископ был неограничен. "...каждый епископ имеет власть в своей епархии и да управляет ею с при-

личествующей каждому осмотрительностью" (Антиохийский Собор, Правило 9). Клир от него зависит во всем — в получении служения, свободе передвижения, дисциплине и тому подобное.

Между епископскими чиновниками — помощниками ему в управлении диоцезом выдавался **архидиакон**, на которого скоро возлагается судопроизводство, наблюдение за низшими клириками и замещение епископа. Еще Цецилиан Карфагенский называется этим именем. При Григории Назианзянине мы встречаем так наименованным Евагрия Понтика. Иоанн Златоуст лишает должности архидиакона Иоанна, который становится с того времени жалобщиком против него. В Александрии Евфалий, как архидиакон Диоскора, занимал выдающееся место в клире (Ср. Созомен. Ц. История VI, 30; VIII, 13; — **Сократ**. VI, 15; — Феодор Чтец. Ц. История II, 33). Лев I считал эту должность важнейшею и решительно порицал Анатолия Константинопольского за то, что последний лишил этой должности Аэция и передал её Андрею. На Соборах архидиаконы часто представляли своих епископов. Вообще архидиаконы, которые были много влиятельнее и почетнее, чем пресвитеры, не хотели посвящаться в пресвитеры. Диаконам не раз приходилось напоминать, чтобы они не считали себя выше пресвитеров, не занимали места в пресвитериуме, не крестили и не причащали без разрешения епископа или пресвитера (I-ый Вселенский Собор, канон 18: "Дошло до святого и великого Собора, что в некоторых местах и градах диаконы преподают пресвитерам Евхаристию... даже некоторые из диаконов и прежде епископов Евхаристии прикасаются" ... Ср. Трулльский Собор, правило 7; Лаод. 20; Антиох. 5). Предписание на Никейском Соборе (пр. 15) (Неокесарийский Собор основывался на Деян. гл. 6, как будто бы идет там речь "о 7-ми диаконах," но Трулльский Собор в 16-ом правиле выяснил ошибочность этого взгляда) о постановлении только 7-ми диаконов при Церквах осталось бездейственным; большие города имели их 100 и более. Однако, Римская Церковь имела 7 диаконов; но имея нужду в несравненно большем количестве диаконов, она восполняла недостаток чрез умножение иподиаконов и других должностных лиц, несших диаконские обязанности (Созомен. Ц. История...). **Архипресвитером** (у греков — протопресвитер, протопапа) с IV-го века назывался старший по своему посвящению пресвитер, который имел председательствование в пресвитерской коллегии и при случайных отсутствиях епископа совершал богослужение в главной Церкви. В Александрии при архиепископе Феофиле упоминается пресвитер Петр, а при Иоанне Златоусте в Константинополе престарелый Арзакий, который сделался его преемником (404-405 г.). Позже на Востоке сравнительно молодые получали звание почетных пресвитеров (протов), если они представительствовали в замечательных церквах. Римская Церковь также, как и большинство западных, имела своих архипресвитеров (об архипресвитерах см. Сократ. Ц. История VI, 9; Созомен VIII, 12). Император Юстиниан I упоминает о них наряду с архидиаконами.

Особые церковные должности.

Возрастающие нужды церковного управления, в особенности в главных городах с их многочисленными церквами, которые часто владели большим имуществом, к которому было приставлено много клириков, — привели в IV-ом веке к умножению **церковных должностей**, особенно на Востоке, при Константинопольском архиепископе. Однако, часто были эти церковные чиновники вовсе не клириками, а лишь приписывались к епископским церквам больших городов. Сюда относятся: 1) **синкеллы** (συνκελλος, contubernalis), живущие в одном доме, сидящие за одним столом, советники, канцлеры епископа, сначала только свидетели его действия и поступков, нередко исполнявшие его поручения в том или другом деле, часто его преемники (Анастасий пресвитер был синкелл у архиеп. Нестория. Упоминается о синкеллах архиеп. Диоскора. Архиеп. Иоанн II был синкеллом у своего

предшественника Тимофея), — 2) **экономы** для управления церковными имуществами, большею частью пресвитеры; в общем их положение было регламентировано на Халкидонском Соборе (пр. 16). В Константинополе позже во главе всех стоял "великий эконом." 3) **екдики** — защитники церковных прав в светских судах, то светские, то духовные, чаще пресвитеры, иногда наделявшиеся правом наблюдения за низшими клириками. В Риме папы имели соответственных дефенсов, возлагая на них отдельные поручения, или целые должности. Были также 4) **нотарии** (νοταριοι. Ср. Евагрий. Ц. История VII, 29) для составления церковных актов, на Востоке большею частью диаконы; представительство принадлежало архидиакону; также он назывался примицерий, как Аэций на Халкидонском Соборе; в Риме примицерий дефенсов и нотариев считались высокими чиновниками в латеранском дворце. Далее идут 5) **архиварии** (χαρτοφυλακες), которые хранили важнейшие документы, также часто были диаконы. Архиварии Фома сделался Константинопольским патриархом (667-689 г.), — 6) **скевофилаксы** кустодии, наблюдатели за церковными сосудами и хранители их. Еще при Юлиане упоминается пресвитер и скевофилакс Феодор в Антиохии. Эту должность проходили — Флавиан, Македонии II и Тимофей, прежде чем заняли Византийскую кафедру. Им родственна была должность только позже достигшая значения и связанная с судебным ведомством 7) **сакелларии** (σακελλαριοι), или хранители сокровищ, каковым званием был облечен будущий Византийский патриарх Фома I (606-610 г) и 8) **канцлеры**, различные от синкеллов и хорошо известные со времени императора Ираклия.

Низший клир.

Уже с самого начала, с первых веков, духовенство образовало в Церкви особое состояние, или сословие, и чем обширнее и разностороннее становились его задачи, тем менее оставалось возможности соединять с церковным служением светские должности. Теперь, когда с государственным признанием Церкви, пред клиром раскрылось необъятное поле для духовной церковной деятельности, несение других должностей для клира становится безусловно несовместимым, невозможным. Клир выступает и в гражданском обществе в ином смысле, чем другие классы, пользующимся особым уважением, располагавшим материальными средствами, наделенным особыми правами, но и обязанностями править свое церковное дело, не возвращаясь к миру. От светского человека обособляет клирика тот отличительный характер, который отпечатлевается на нем, как носителе известного служения, и который делает выход его их духовного сословия чрезвычайно трудным, почти невозможным.

В клир могли вступать лица мужеского пола, здоровые, но не без физических недостатков, как это было в Ветхом Завете, даже евнухи могли быть принимаемы в клир, за исключением лишь лиц, произвольно оскопивших себя (См. 1-ое правило Никейского Собора "имеющие доброе мнение о себе, гражданскую свободу, отказавшиеся от мирских должностей, принявшие крещение и прошедшие уже известный искус в Церкви, как христиане." Об испытании клириков и свидетельстве народа о них — смотри каноны Ипполита — 393, канон 20. Никейск. 2, 10; Григорий Нисский, ер. 17). Пределы возраста в общем не указывались, только относительно пресвитеров сказано, чтобы такими делались не моложе 30-ти лет. Не требовалось особого предварительного образования; школы в Александрии и Антиохии угасли еще к концу IV-го века. На Востоке позволялось продолжение брачной жизни начатой пред вступлением в клир. Предложение на Никейском Соборе — запретить клирикам брачное сожительство — было отклонено, согласно суждению святого Пафнутия (**Сократ**. Ц. История 1, 11; **Созомен**. Ц. Ист. 1,23. См. проф. М. Поснов, "Второбрачие на клирицте." Ц. Вестник. София 1921 г. страница 7 и 8). Женитьба,

по вступлении еще в диаконский сан, запрещалась (Правда Анкирский Собор (правило 10) разрешал диаконам брак — первый — и после рукоположения, если они заявят об этом епископу, при хиротонии. Но потом это было отменено). Только от епископов Трулльский Собор (прав. 12) требует безбрачной жизни, и это не в противоречии с 5-ым апостольским правилом, а "прилагая попечение о спасении и о преуспеянии людей на лучшее." Тем же Собором (правило 6) пресвитерам и диаконам запрещался второй брак. На Западе же требовалось от клириков воздержание от брачного сожительства, начиная с высших ступеней до иподиакона включительно (См. Эльвирский Собор, бывший в начале IV-го века, правило 33; декрет папы Сириция от 385-го г); только постановление это до папы Григория III не проводилось строго в жизнь. Сожительство с женщинами в одной квартире духовным лицам тоже было запрещено, за исключением, с матерью, сестрою, теткою (Никейский Собор правило 3; Трулльский — правило 5). Монашеское подготовление к священству с IV-го века рекомендуется. Монашеские кружки при епископе регламентируются Евсевием Верчельским (†371) и Блаженным Августином. **Одеждою** для клирика остается туника; на неё на Востоке надевалась фелонь (См. мозаика св. Георгия в Фессалонике от IV-го века); на Западе же — паллий (позднейшая планета, фенула). Требовались коротко остриженные волосы (По ап. Павлу, мужчина стрижет голову, а женщина растит волосы (1Кор. 11.14-15; ср. Деян.21.24). Потом обычай меняется. В 4-ом в. например, донатисты ввели стрижение волос священнослужителей; но их за это порицает Оптат Милевский (Migne. Patrol, latina XI, с. 978,979). Около этого времени изданные апостольские постановления внушают (IV, 28), наоборот, не носить длинных волос. На Западе стрижение волос предписывается с VI-го века, на III-ем Толедском Соборе. Стрижение темени головы (тонзура) узаконяется и IV-м Толедским Собором в 633 г. Трулльский Собор, конец "VII-го века разрешает добровольно раскаявшимся священнослужителям: "да стригутся по образу клира" (пр. 21). По Вальсамону, здесь речь идет о гуменце. Но вот у патр. Фотия говорится совсем другое в его послании к папе Николаю I. "Так одним бриться и стричься предписывается строгим местным обычаем, другим это запрещено даже соборными постановлениями." Или у него же: "У нас монахи не меняют своей одежды на одежду клирика, у других же, когда хотят возвести монаха во епископы, меняют его внешний вид, подстригают ему волосы в кружок"). Острижение лишь верхней части головы (тонзура, гуменец) с оставлением венца из волос заимствовано у монахов к концу V-го века. **Содержание** духовенства составляли дары, приношения общины, личное имущество, а также занятие делами торговли, что не обходилось без злоупотреблений. Служение при определенной церкви или клире было узаконено еще на IV-ом Вселенском Соборе (пр. 6); перемещение без нужды не дозволялось.

О высших и средних ступенях клира до диаконов включительно сказано выше: теперь вспомним об остальных. **Диакониссы** не причисляются более к клиру, тем более вдовы. С распространением обычая крестить детей теряет силу институт **экзорцистов**; мало-по-малу они совершенно исчезают, а их обязанности переходят на других клириков. Для наставления готовившихся к крещению существовали катехисты (катехеты, учители) большею частью пресвитеры или диаконы, очень редко чтецы. **Герменевты** были, по Епифанию, толмачи или переводчики, которые переводили проповеди и чтения народу не знавшему или по-гречески или по-латыни. **Псалты**-певцы, без всякого посвящения, в Африке могли быть поставляемы просто пресвитером, без знания епископа. **Мансионарии** (ср. Халкидонский Собор, прав. 2) назывались стражи путешествовавших клириков — преимущественно у пресвитеров, в отдельных церквах. Были еще копиаты или фоссарии, не имевшие никакого посвящения; число их в Александрии и Константинополе нормировалось законом; они погребали умерших, особенно бедных. — упоминаются еще **параволаны** (от παραβαλλεσθαι την ζωην, ср. ψυχην Cod. Theod. VII, 20.12) составлявшие братство, заботившееся о больных.

Церковное Законодательство.

О Соборах Поместных и Вселенских.

Еще в первые три века Христианская Церковь свои общие нужды касательно догматических вопросов и канонического устройства обсуждала на соборах епископов. Напомним о соборах против монтанистов, относительно празднования Пасхи, о падших в Карфагене, в Риме по различным случаям, в Антиохии по поводу лжеучения Павла Самосатского и других. Но тогда было время в общем непрекращающихся гонений на Церковь, и епископы были затруднены и в своих передвижениях и собраниях. Теперь, с IV-го века этих препятствий не существовало, и соборная форма решения различных церковных вопросов достигает полного своего развития.

Соборы данного периода были очень разнообразны, в зависимости от поводов или причин созыва, места, времени, со стороны своих полномочий и тому подобное.
Правила апостольские, постановления Поместных и Вселенских Соборов предписывают созвание соборов два раза в год: один собор через три месяца после Пасхи, а другой — в половине октября (Апостол, пр. 37 (38); Ник. пр. 5; Констант, пр. 2; Халкид. 19; Трулл. 8; 2 Ник. 6; Лаод. 40; Карфаг. 18, 73). Указана и задача этих соборов: “да рассуждают они (епископы) друг с другом о догматах благочестия и да разрешают случающиеся прекословия.” Здесь идет речь о соборах периодических, так сказать закономерных, нормальных. Но была нужда и в соборах другого рода — чрезвычайных, например, по случаю избрания епископа, освящения новой церкви и тому подобное. Тут имеются в виду соборы областные созываемые митрополитами, так сказать **Поместные Соборы**. Но были и Соборы **Вселенские** (συνοδος οικουμενικη) созывавшиеся большею частью по догматическим вопросам, но на них также делались и канонические постановления относительно благоустройства Церкви. Как соборы захватывавшие нужды, потребности и интересы всей Церкви, они уже созывались не митрополитами и патриархами, но императорами. Историк Сократ в своей “Церковной Истории” (Смотри предисловие к 5-ой книге “αι μεγισται συνοδοιντη αυτων γνωμη γεγονασι τε και γιγονται”) выразительно говорит: “с тех пор, как императоры сделались христианами, от них начали зависить дела церковные и по воле их бывали и бывают великие соборы.”

Между соборами нашего периода прежде всего нужно упомянуть об **Эльвирском Соборе в Испании**, состоявшем из 19-ти епископов и 24-х пресвитеров с диаконами; были на нем и миряне. О времени Собора много спорят, полагая его в 300-324 г., но по предположению таких солидных канонистов, как Гальс, Гефеле, Лаухерт и другие, Собор имел место в 306 г. Диоклетиан и Максимин Геркул отказались от власти в мае 305 г., и Испания перешла в неограниченную власть мягкого Констанция. Чрез это открылась возможность для епископских Соборов на Западе. Задачи Собора состояли в том чтобы с одной стороны обсудить, как поступать с падшими (lapsi), а с другой — изыскать средства против упадка нравов. Во время соборных рассуждении епископы и пресвитеры сидели, а диаконы и миряне стояли. Решения или определения делали только епископы; почему синодальные акты и говорят: “episcopi universi dixerunt.” На нем было постановлено 81 канон. **Это первый Собор, от которого сохранились каноны**. Самый знаменитый из всех канонов Эльвирского Собора — 33-й, которым узаконяется безбрачие духовных лиц или целибат: “De epis-copis et ministris ut ab uxoribus dbstineant.” Эта аскетическая идея имела

для себя в IV-ом веке очень благоприятную атмосферу и чрезвычайно много приверженцев. Только вследствие прекословия епископа Пафнутия не было постановлено канона об обязательности безбрачия и восточного духовенства на Вселенском Никейском Соборе. Но с брачным восточным духовенством многие не хотели примириться. Целый **Гангрский** Собор, в начале второй половины IV-го века, собирался против Евстафия и его единомышленников, которые вообще были против брака. Есть правила постановления и других Соборов, которые имеют в виду лиц, считавших бездейственными таинства, принимаемые из рук или совершаемые женатыми священниками (Гангрский, пр. 4; ср. апостол, пр. 5, 51 и 21). По поводу раскола донатистов, был Собор в **Арле** (в Галлии), в 314 г. и осудил донатистов. Были еще Соборы по тому же делу в Риме и Медиолане в 316 г. После смерти Максимина Дайя, летом 313 г., христиане почувствовали себя на Востоке свободными: были основываемы новые Церкви, и христиане собирались на Соборы (Евсевий. Церковная История X, 3). Одним их таких был **Анкирский** в 314 г. Он решал злободневный вопрос о падших (lapsi). Собор постановил всего 25 канонов. Собор **Неокесарийский**, в 314-324 г., позже Анкирского, но ранее Никейского, постановил 15 правил, большинство которых направлено против блудных поступков духовных лиц и мирян. Есть каноны и о падших.

Первый Никейский Вселенский Собор 325 г. постановил 20 канонов. Они касаются разнообразных предметов. Важнейшие между ними каноны 6-7 относительно уже исторически сложившихся преимуществ митрополитов — Александрийского, Римского, Антиохийского и Иерусалимского. После Никейского Собора имел большое значение в жизни Церкви Собор **Антиохийский** 341 г., так называемый “εν καινοις,” т.е. “на обновлениях,” при освящении храма. На нем составлено 25 канонов, которые были потом в высоком уважении на Востоке и на Западе и назывались впоследствии “канонами св. отец.” Этот Собор не был арианским, а собранием евсевианских епископов. Первый канон свидетельствует об его связи с Никейским Собором: он начинается словами — “Все, дерзающие нарушить определение св. и великого Собора в Никее... о святом празднике спасительныя Пасхи” ... Каноны 4 и 12-ый направлены против святого Афанасия...

За Антиохийским скоро последовал **Сардикийский Собор**, 343-344 г., составивший 20 канонов, большинство из которых говорит против перехода епископов с одной кафедры на другую и против клириков, покидавших свои церкви. Собор созван был двумя императорами и по желанию папы Юлия для прекращения споров об Афанасии, Павле, Маркелле и других, и для утверждения истинного Христова учения. Собор разрешает лицам недовольным решением их дела на областных Соборах апеллировать к Римскому епископу (прав. 3, 4, 5 и 9а). Время Лаодикийского Собора не установлено; он был после 345 г. и не позже 381 г.; но когда именно, сказать нет возможности. На нем постановлено 60 правил, касающихся церковного благоустройства. 1-ый Константинопольский Собор 381 г. или II-ой Вселенский составил 7 правил; их них первое догматическое, третье — первая попытка к возвышению Константинопольского епископа. Как бы на основании этого правила в Царьграде был созван Поместный Собор в 394 г. В порядке же административного устройства Константинополь входил в Ираклийский диоцез, и естественно, право созывать Соборы в нем принадлежало лишь митрополиту Гераклийскому. Собор по поводу дела Воспорского епископа Агапия решил, что епископ должен быть судим Собором епископов, а не двумя епископами. На III-ем Вселенском Соборе в Ефесе, 431 г. было постановлено 8 канонов; на 4-ом Халкидонском 451 г. — 30 канонов, на Трулльском — 102 канона, на VII-ом Вселенском Соборе 787 г. — 22 канона, на второ-первом Константинопольском 361...

На **Западе** составлялись правила на Соборах **Африканских**: а) Карфагенский Собор 345-348 г.; б) Карфагенский Собор 387-396 г.; в) **Испанских**, в Сарагоссе в 380 г., в Толедо в 400 г.; г) **Галльских** — Соборы 374, 394 и 401 годов.

Каноническая (юридическая) сторона в деятельности Соборов Поместных и Вселенских.

До Константина Великого Соборы созывались представителями церковной власти — епископами, митрополитами данной области (диоцеза, провинции). Со времени Константина Великого дело значительно изменяется: наряду с Областными Соборами возникают общеимперские, Вселенские Соборы, созываемые императорами (Известный канонист Гефеле (Conciliengeschichte I, 187, s. 6-8) пишет: "спрашивается, кто созывает Соборы? Несомненно высший церковный глава данного округа, а во всей Церкви — Вселенские Соборы — только папа, или мог быть лишь редкий случай, что вместо высшего пастыря светский покровитель Церкви, император, с предварительным и заключительным одобрением папы и согласием его — созывал подобный Собор." Этим мы лишь подчеркиваем известную католическую точку зрения на превосходство папы перед вселенскими Соборами) для решения преимущественно вопросов веры или догматических предметов, как это отмечено историком Сократом в его предисловии к 5-ой книге (Сократ. Церковная История). Но не только Вселенские Соборы, даже иногда Поместные — бывали созываемы по воле императоров. Например, по делу донатистов Константин Великий созывал Поместные Соборы — в Риме в 313 г., в Арле в 314 г. и в Милане в 316 г. Во время арианских смут, Соборы в Сардике, в Медиолане, в Сирмии происходили также по распоряжению императоров. Постановления Вселенских Соборов утверждали также императоры и чрез это сообщали их решениям силу государственных законов. Так император Константин Великий утвердил постановления Собора Никейского, Феодосии I — Константинопольского Собора 381 г. (sc. II-го Вселенского Собора), Феодосии II — Ефесского Собора в 431 г., Маркиан — Халкидонского (Относительно Халкидонского Собора 451 г. имеется послание отцов Собора к папе Льву I с просьбою утвердить их постановление. Здесь дело ближайшим образом касается канонов, созданных для возвеличения Константинопольского патриарха — каноны 28, 9 и 16) Собора 451 г., Юстиниан I — Константинопольского Собора 553 г., Константин Погонат — Константинопольского Собора 680-681 г. и императица Ирина решения II-го Никейского Собора 787 г. Значит, императоры считали себя в праве созывать Соборы, присутствовать на них лично, или чрез своих уполномоченных, руководить ими, утверждать или отвергать их постановления на основании своей верховной власти, как призванные пещись о благе подданных. Позже византийские канонисты участие императоров на Соборах (и вообще вмешательство их в дела церковные) обосновывали **на** "**помазании**," которое получали императоры, при своем вступлении на престол. В VII-ом веке известный Максим Исповедник во имя свободы, независимости Церкви, отрицал за императорами право вмешательства в дела Церкви, и Соборы он рассматривал, как органы Церкви, независимые от императора (Mansi, XI, 49-50). Ранее его лет на 100, Африканский епископ **Факунд** Гермион., поднявший свой голос "в защиту трех глав" против императорского эдикта Юстиниана I, в сущности проводил тот же взгляд.

Как на Поместных Соборах, так отчасти и на Вселенских — присутствовали клир и миряне, епископы, пресвитеры и простые верующие. Общий вывод из фактов тот, что миряне в первые века принимали более деятельное участие в работе Соборов, чем начиная с ГУ-го века, и что на Поместных Соборах их участие было более реальным, чем на Вселен-

ских. На последних сам император представлял всех мирян, весь светский элемент, или его сановники (ср. особенно 4 и 6-ой Вселенские Соборы).

Еще на апостольском Иерусалимском Соборе (49-50 г.) сошлись: “апостолы и **пресвитеры**” и “великое множество” (πληθος); после исследования предмета разногласия и речей апостолов Петра и Павла с Варнавою, постановили соборное решение: “апостолы и пресвитеры **со всею Церковью**” и в послании от лица Собора были употреблены такого рода выражения: “апостолы и старцы **и братья** сущим в Антиохии” (Деян. 15:23) (По древнейшим рукописямЬ “апостолы и пресвитеры братья, — находящимся в Антиохии... новый завет по новому переводы. Лондон 1963 г. Цм. Также Versions osty, Jérusalem. прим. Издателя). После апостольского Собора имеем первые упоминания о Соборах в конце П-го века. Ириней Лионский пишет церковные послания “от лица Галльских **парикий**” (**Евсевий**. Ц. История V. 23) и “подчиненных ему братии” (**Евсевий**. Ц. История V. 24), значит, в Лионском Соборе участвовали и общины. На Аравийском Соборе в 244-ом г. в Бостре был изобличен Оригеном лжеучитель епископ Берилл в присутствии его “парикий” (**Евсевий**. Ц. История VI. 33).

У Киприана Карфагенского было правилом “ничего не делать без совета пресвитеров и согласия народа” (nihil sine consilio vestro (scil. presbyt.) et sine consensu plebis) (Epist. XIV,4). На предполагаемом Соборе святого Киприана должны были принять участие “епископы, пресвитеры, диаконы, исповедники и устоявшие в вере миряне” (Epist. 30:5; 31:6). Взгляды Киприана на состав Собора разделяла вполне и Римская Церковь (ер. 31:6). В Риме, при папе Корнилии, состоялся Собор с участием народа, и “мы (т.е. епископы), пишет Корнилии, **согласно с голосованием несметного множества народа**” (cum ingentis populi suffragio), простили кающихся (Cyprianus. Epist. 49:2).

На Антиохийских Соборах против Павла Самосатского присутствовали “мы, епископы вместе с пресвитерами и диаконами,” в связи с ними есть упоминания о “всей парикии” и о “церквах Божьих” (Евсевий. Ц. История VII, 28, 30, 2-3).

С признанием Церкви со стороны государства, положение дел сразу изменилось. Светское правительство могло поддерживать и поддерживало церковные постановления; распоряжение церковной власти могло иметь практическое значение даже и вопреки желанию паствы. И теперь наблюдается такое явление: чем более участие мирян в церковном управлении отливалось в форму правительственного содействия, тем более отступал на задний план элемент общественный... На Вселенских Соборах особенно ярко выразилось участие византийского правительства. Византийские императоры, признавая себя главою мирской половины Вселенской Церкви, сочли своим долгом взять на себя все те права и обязанности, какие принадлежали мирскому элементу Собора. И вследствие этого, народного или общественного представительства на Вселенских Соборах мы не встречаем. Императорская власть исключила собою представительство народа. Если на Вселенских Соборах, кроме императора и чиновников, бывали еще другие миряне, то как отдельные, нужные почему-либо Собору лица, или как публика, а не — представительство мирского элемента Церкви. Но если с византийской точки зрения, правительство могло выступать в качестве представителей народа, то Церковь никогда не отождествляла начальства с паствой.

Во всяком случае, относительно первых веков и историки и канонисты согласны в том, что на Соборах присутствовали не одни епископы, но и (пресвитеры, диаконы) миряне. Разногласия между ними начинаются с канонической оценки участия мирян и клира. Впрочем, все согласны в том, что правом **личного** решающего голоса на Соборах пользовались только епископы. Но в понимании роли мирян и прочих клириков на Соборах рас-

ходятся. Гефеле (**Hefele**. Conciliengeschichte. B. I. s. 16) и некоторые другие доказывают, что миряне и пресвитеры с диаконами представляли собою неорганический элемент Собора, они могли бы и не присутствовать, ибо их епископы суть делегаты епархий. Другие же утверждают обратное, что миряне и низшее духовенство представляли необходимый элемент Собора, хотя они и не пользовались обыкновенно правом **личного** решающего голоса; однако **коллективное** согласие, или несогласие их имело решающее значение и для соборных определений. Для выяснения дела, мы приведем для справки некоторые извлечения из писем святого Киприана. Он совместно с 41 епископами пишет (Epist. 57): “Мы прежде постановили (statueramus)” о падших... с. 5: “...изволися **нам** по действию Святого Духа” с. 3: “...дарование мира мученикам составляет честь и славу **нашего епископства**”; а в приведенном ранее письме XIV, 4 говорится о “consilium” пресвитеров и “consensus” народа (ср. epist. XIII и XI). Следовательно решение (постановление), arbitrium принадлежало только епископам; а пресвитерам и народу лишь consilium, sententia, consensus. Большинство историков и канонистов понимают участие народа на древних Соборах и императоров с IV-го века в смысле рецепции Церковью соборных определений (Смотри проф. Гидулянова, Покровского и других). Соборное постановление тогда только получает силу, когда его принимает и паства, т.е. вся Церковь в совокупности.

Если поставить вопрос: на чем основывалось право одних епископов на решающий голос на Соборах, то ответ не легок. Естественным кажется, что это право основывалось на “сугубых дарах” благодати. Но, дар благодати непередаваем на время по поручению, и мы видим применение его в хиротонии, совершаемой непосредственно самими епископами. Между тем, епископы, особенно часто Римский папа, посылали на Собор своих легатов не только пресвитеров, но и диаконов, и они на этом основании имели решающий голос. Значит, полномочие епископов на Соборах основывается не на благодатных дарах, которые не передаваемы, не по поручению, а на их административных полномочиях. Административные права слагаются а) из гражданских (разных для епископа, архиепископа, митрополита) и б) из апостольских прерогатив. Право соборных решений епископов не могло основываться на административно-гражданских правах их, ибо **на Соборах голоса и викария, или хорепископа — равны**. Значит, остается признать, что решающий голос епископов вытекает из их апостольского преемства власти. Эта идея основательным образом раскрыта у святого Иринея Лионского, а указания на нее встречаются еще у святого Климента Римского и святого Игнатия Богоносца.

О собраниях канонов.

Κανων означает в церковном употреблении первых трех веков вообще то, что в Церкви принимается как нормативное, закономерное. В области веры встречаются — κανων της αληθειας, — της πιστεως, regula fidei, т.е. учение, определенное Церковью, рассматривалось, как масштаб истины; отсюда вышло наименование — канон священных книг. С другой стороны в области Церковной Дисциплины, κανων εκκλησιαστικος, κανων της εκκλησιας, regula ecclesiastica. Они также означали правила, нормы для поведения. Выражения — κανων αποστολικος, παραδοσις αποστολικη — имели тот же смысл, что и предшествующие. От III-го века мы владеем уже писаниями отдельных епископов о предметах церковной дисциплины, которые содержат свидетельства о состоянии нравов в Церквах этих епископов. Позже появляются επιστολαι κανονικαι, достигшие в целой Церкви, или части её — значения норм и принятые в церковно-правовые сборники. Из до-Никейского времени таковы писания епископа Дионисия и Петра Александрийского, Григория Неоке-

сарийского, включенные в греческие Codices canonum. Из после-Никейского периода пользовались особенно высоким уважением письма Василия Великого. Во втором каноне Трулльского Собора (691-692 г.) исчисляются все правила и частных лиц и послания, какие приняты к руководству всею Церковью. Первое правило 7-го Вселенского Собора суммарно подтверждает их.

С V-го века начались собрания соборных канонов, прежде всего частные. Повидимому, уже отцы 4-го Вселенского Собора имели перед собою такое собрание и пользовались им (ср. прав. 1). Это собрание содержало, как видно из различных цитат, каноны Никейского, Анкирского, Неокесарийского, Гангрского, Антиохийского Собора. Каноны Константинопольского Собора 381 г. были цитируемы без нумераций, просто как синодальное постановление. Позже были присоединены к сборнику Соборы Лаодикийский, Сардикийский и Халкидон-ский. Трулльский Собор, выразительно подтвердив каноны раннейших Соборов, присоединил к ним еще 102 правила. Второй Никейский Собор 787 г. прибавил еще 22 канона.

На Западе каноны этих Соборов были распространены в латинском переводе. Древнейшими собраниями канонов на Западе считаются “Versio Isidoriana,” которые послужили основою позднейшего “Collectio hispana,” или так называемые “Prisca canonum,” editio latina, обыкновенно цитируемые под именем Prisca. Основательную работу произвел **Дионисий Малый** в своих двух собраниях канонов, из которых первое издал в 500 г. в двух редакциях; в своем собственном латинском переводе на первом месте поставил 50 первых апостольских канонов, затем каноны Соборов Никейского, Анкирского, Неокесарийского, Гангрского, Антиохийского, Лаодикийского, Константинопольского, Сардийского и Халкидонского и некоторые части Африканских актов. Второе собрание, которое Дионисий позже, по поручению папы Гормизды (514-523 г.), предпринял и от которого сохранилось только посвящение папе, поставило наряду с греческим текстом новый совершенно точный латинский перевод.

На Востоке появилось около 550 г. собрание канонов Иоанна Схоластика, или Антиохийского (с 565 г. — патриарха Константинопольского). Это собрание систематизирует весь материал в 50-ти титулах. Ставши патриархом, Иоанн сделал новое издание, присоединив в первому извлечения из новелл Юстиниана I в 87 главах. Затем, вскоре после смерти Иоанна Схоластика, появился первый Номоканон (Номоканон в 14-и пунктах издан в 883 г. в Константинополе).

Апостольские каноны.

Так называемые “апостольские” каноны составляют конец 8-ой книги Апостольских Постановлений (глава 47) и приписывают себе, как и Апостольские Постановления, апостольское происхождение, при посредстве Климента Римского. Апостольское происхождение за ними было признаваемо греческою Церковью в течение средних веков, хотя о них имелся уже неблагоприятный отзыв (канон 2) отцов Трулльского Собора (691-2 г.). Общее число их на Востоке восходило до 85. На Западе же апостольские каноны были переведены только в количестве 50 и их авторитет никогда не был бесспорным. С XVI-го века богословская наука серьезно занялась вопросом о происхождении канонов и веке их, и с того времени начали высказывать различные взгляды по этому вопросу. По Бревериджу (Beveregius), каноны составлены на Соборах в конце II-го, начале III-го века, а после того скоро собраны и в них нужно видеть “Codex canonum ecclesiae primitivae.”

Несмотря на возражения, этот взгляд был господствующим до начала XIX-го века. Самым сильным оппонентом Бреверид-жа явился Дрей (Drey). Он считал возможным доказать зависимость апостольских канонов от IV-го Вселенского Собора, а потому время их происхождения полагал между 451 г. и концом V-го века. Новое исследование по этому вопросу, самостоятельное и основательно составленное, представил **Функ** в 1891 г., книга которого считается самым важным произведением по данному вопросу. По нему главными источниками для апостольских канонов были — каноны Антиохийского Собора, Апостольские Постановления и, в ограниченной мере, каноны Никейские. Первое ясное свидетельство об апостольских канонах мы имеем в собрании Дионисия Малого. Это собрание, как замечено, обнимает 50 апостольских канонов и, как Функ убедительно доказал, такого собрания еще не предшествовало на греческом языке, и Дионисий заимствовал их из полного собрания Апостольских Постановлений. Столетием позже Иоанн Схоластик взял уже 85 канонов в свое систематическое собрание. Как время возникновения этого собрания, Функ полагает начало V-го века, так как зависимость от канонов Халкидон-ского Собора считает недоказанною. Место происхождения Сирия, как это считается правильным и для Апостольских Постановлений.

Апостольская дидаскалия.

Апостольская дидаскалия также претендует на происхождение от апостолов. Она представляет собою собрание нравственных предписаний и правовых норм, касающихся самых разнообразных сторон жизни. Это самый древний из известных нам — опыт corpus juris canonici. По свидетельству 24-ой главы, апостольская дидаскалия составлена самими апостолами на Иерусалимском Соборе. Сирский перевод дидаскалии издан де-Лагардом (de Lagarde) в 1854 г.; а в 1900 г. Гаулер обнародовал значительные фрагменты древнего латинского перевода. Эти фрагменты подтвердили то, что Функ высказал ранее в форме предположения, что сирийский перевод представляет сравнительно надежное использование оригинала. Латинское заглавие не сохранилось, а сирийское гласит: “Дидаскалия, т.е. кафолическое (вселенское) учение 12-и апостолов и святых учеников нашего Спасителя.” Это собрание могло возникнуть еще во 2-ой половине 111-го века в Сирии или Палестине. Источниками дидаскалии служат Дидахэ (“учение 12-и апостолов”), собрание Игнатьевых посланий, диалог Иустина Мученика, апокрифическое евангелие Петра, 4-ая книга Сивиллиных пророчеств и может быть также “достопамятности” Егезиппа. В начале V-го века это собрание было переработано в Сирии и расширено было в 6 первых книгах так называемых Апостольских Постановлений.

Так называемые Апостольские Постановления.

“Постановления святых апостолов” (διαταγαι или διαταξεις) — этим имёнем нвзывается цёрковно-юридический сборник, в котором различаются три части. **Первая часть** обнимает 6 первых книг и представляет расширенную обработку дидаскалии. Здесь утверждается фикция об апостольском происхождении памятника и, между прочим, сообщается, что Климент Римский послал писание, по поручению апостолов, к епископам и пресвитерам (книга 6, 18). **Вторую часть** составляет 7-ая книга. Она представляет в своей первой половине (главы 1-32) перифраз и расширение Дидахэ. Вторая половина (главы 33-49) содержит различные молитвенные формулы (главы 33-38, 47-49), указание относительно постановления в катехуменат и преподания крещения (главы 39-45) и список епископов, посвященных апостолами (глава46). **Третья часть** — это 8-ая книга — распадает-

ся на три отдела: о харисмах (гл. 1-2), о посвящениях (главы 3-26), о канонах (главы 27-48). В основе первого отдела о харисмах, их цели и спасительном значении, предположительно лежит известное нам лишь по заглавию утерянное сочинение Ипполита “περι χαρισματων.” Второй отдел дает понятие о посвящениях различных степеней клира — епископа (главы 4-5), пресвитера (глава 16), диакона (главы 17 и 18), диаконисе (главы 19-20), субдиаконов и лекторов. Так как новый епископ, тотчас по посвящении, приносил священную жертву, то прибавляется к церемониалу епископского посвящения полное изложение мессы — литургии. В самом конце идет речь о таких церковных служениях, для которых не полагалось хиротонии, т.е. об исповедниках, девственниках, вдовах, экзорцистах. Конец сочинения образуют 85 “церковных канонов святых апостолов” (глава 47). 20 из этих канонов заимствованы из постановлений Антиохийского Собора 341 г. Последний апостольский канон исчисляет священные книги Ветхого и Нового Завета. Памятник обработан одною рукою; составление его могло последовать в самом конце IV и начале V-го века в Сирии.

Раскол донатистов.

Африканская Церковь, над организацией, догматическим и каноническим развитием которой работали Тертуллиан, святой Киприан, Карфагенские Соборы, к концу Ш-го века достигла высокого развития, легко поборовши и уже отжившую схизму Новата и Фелициссима. Но в начале IV-го века её спокойная жизнь была нарушена появлением раскола донатистов.

Происхождение донатической схизмы выясняется из общих принципиальных расхождений, имевших место в жизни Карфагенской и Римской Церкви, и личных столкновений. Новацианово учение о Церкви “чистых” нашло отклик, можно сказать, во всем тогдашнем христианском мире. Ригористические идеи многим христианам тоже были по душе. Под влиянием их возросло особенно уважение к мученичеству и твердому держанию всего, чем обладала Церковь. Когда, например, во время гонений Диоклетиана, требовали церковную утварь, книги, то строго осуждалось всякое не только предательство (traditio), но и притворство, дипломатический обман. Напротив того, поощрялось мученичество, вызванное даже искусственными мерами возбуждения недовольства против себя у язычников.

В начале IV-го века Карфагенским епископом был **Менсурий**. Он отличался трезвым христианским сознанием и отнюдь не сочувствовал преувеличенному представлению о мученичестве и считал допустимой в некоторых случаях и “мудрость змеиную.” Если, например, языческие преследователи приходили и требовали церковные книги, то он находил возможным удовлетворить их выдачею еретических книг. Кроме того, он осуждал тех, кто нарочито искал, домогался мученичества. Христиане, отличавшиеся ригористическим характером, сильно порицали его, не принимая во внимание его объяснения, оправдания.

В 311 г. Менсурий умер на обратном пути из Рима, куда он был вызван императором Максенцием по делу беглого диакона. При избрании ему преемника, и произошло большое разделение, когда помимо принципиальных вопросов, были затронуты личные интересы, обычные — самолюбие и честолюбие.

При избрании преемника Менсурию, большинство голосов пало на имя архидиакона **Цецилиана**. Известной части общины этот выбор совсем не понравился, потому что было ясно его совпадение во взглядах с умершим епископом. Некоторые же имели и лич-

ную неприязнь к Цецилиану. Два пресвитера — Ботр и Целестий (Botrus, Celestius) — сами желали стать епископами и возненавидели Цецилиана, как счастливого соперника. Что важнее всего, Цецилианом была оскорблена еще раньше одна знатная и богатая вдова Люцилла. Именно, Цецилиан, еще бывши архидиаконом, порицал её за то, что она допускала суеверный обычай — перед причащением лобзала останки (кости) мученика, еще не прославленного Церковью. Люцилла теперь стала во главе недовольной партии. При этом распространился слух, что епископ **Феликс** Антуанский, который рукоположил Цецилиана, виновен, как предатель (traditor) во время гонения Диоклетиана — значит, рукоположение не имеет силы. Выход накопившемуся враждебному настроению дали нумидийские епископы. Они считали себя принадлежавшими к Африканскому округу, и теперь считали себя оскорбленными тем, что их не пригласили на выборы епископа, после смерти Менсурия. Собравшись на Собор в Карфагене в 312 г. 70 нумидийских епископов низложили Цецилиана, а на его место избрали чтеца Майорина. Через некоторое время ему наследовал (с 313-го г.) Донат Великий из Казы, который и дал имя тому движению.

Когда Константин Великий сделался повелителем и Африки, то он признал законным епископом Цецилиана, а дона-тистов он исключил из тех, кому он даровал свои милости. Донатисты сочли себя обиженными. Они обжаловали свое дело перед императором Константином Великим и просили его о том, чтобы для решения вопроса, какая Церковь есть истинная, назначили судей из Галлии, где не было гонений. Константин удовлетворил их просьбу и назначил на 1-е октября **313 г. Собор в Риме**, под председательством папы Мильтиада, из 15 италийских епископов и трех галльских для рассмотрения дела донатистов. На Собор были приглашены по 10-ти представителей от Цецилиановой общины и Донатовой; первых епископов возглавлял сам Цецилиан, вторых — Донат Великий. После 3-ехдневного разбирательства, Римский Собор признал Цецилиана правым, Доната же виновным. Донатисты этим не были удовлетворены. Они в особенности настаивали на виновности Феликса Антуанского и энергично молили о большом Соборе в Галлии. Император приказал сначала африканскому проконсулу Элиану исследовать дело о Феликсе. Феликс был признан совершенно невинным. После этого, был назначен Собор в **Арле на август 314 г**., на каковой собралось множество епископов — из Африки, Англии, Испании, Далмации и Галлии. Сюда же прибыли представители папы Сильвестра — преосв. Клавдиан и Вит, диаконы Евгений и Кириак. Соборное решение, как и в Риме, состоялось против донатистов и чрез свои каноны Собор старается предотвратить подобные разделения. Император благодарил епископов за их справедливый приговор. Часть донатистов подчинилась; но другие во главе с Донатом упорствовали. Теперь последние апеллировали к самому императору, как бы признавая его высшим судьею Церкви. Император был раздражен такою апелляцией, что и выразил в письме на имя епископов. Однако, против своей воли, взял роль судьи, чтобы тем строже действовать против донатистов. **В ноябре 316 г. он вызвал обе партии в Милан**; на суде от также оправдал Цецилиана, и его противника назвал клеветником. По собственному предварительному условию, донатисты должны были теперь подчиниться приговору императора. Однако, и после приговора духовной и светской власти они упорствовали в своем обособлении, оправдываясь тем, что Осий Кордовский — Друг Цецилиана — мог расположить царя в пользу последнего. Император был крайне разгневан неподчинением донатистов судам над ними и постановил против них строгие законы: отбирать у них церкви и имущество, а главарей их изгнать в заточение. Такие меры имели результатом страшное упорство и фанатизм донатистов. В 321 г. император даровал донатистам **религиозную свободу**. Однако, предполагаемое из-

данием этого закона успокоение не наступало. Наоборот, возбуждение усилилось, значительно подогретое и социальною неудовлетворенностью в то время. Мечтательные, безумные аскеты, агонисты (agonistid), или milites Chrisri, — как они сами называли себя, в то время как кафолики именовали их **циркумцеллионами** за то, что они бродили близ крестьянских домов, — держали народ в напряжении и, бродя толпами, совершали много преступлений. Благодаря свободе, донатисты весьма умножились. Так на Африканском Соборе в 330 г. из них собралось 270 епископов. Впрочем, кроме Северной Африки, они имели только две общины — в Испании и Риме.

Император Констанс около 340 г. предпринял попытки примирения донатистов с Церковью. Однако, от милостей и подарков им, он должен был перейти к мерам строгости. Он приказал отнять у них церкви; причем некоторые донатисты, желавшие считаться мучениками среди своих сектантов, поплатились жизнью. Императорские комиссары — Павел и Макарий, особенно последний, насильственными мерами пытались смирить донатистов. К этому времени относится знаменитое. восклицание Доната: “Какое дело императору до Церкви?”

В 348 г. преемник Цецилиана, епископ Грат (Gratus) на Карфагенском Соборе благодарил Бога за окончание раскола, однако более кажущееся, чем действительное. Он запретил перекрещивание и почитание самоубийц, как мучеников, и старался восстановить церковную дисциплину между духовными и светскими. Когда в 362 г. Юлиан возвратил изгнанных донатистов, то они опять начали испытанный образ действий и обнаружили мстительность по отношению к кафоликам за нанесенные страдания. Около 370 г. Оптат Милевийский выступил против донатистов с сочинением: “de schismate Donatistarum,” где выясняет их происхождение и историю. Августин в своих полемических трактатах поражал заблуждение донатистов. Однако, все было безрезультатно. Великое собрание в Карфагене в 411 г. где с обеих сторон приняли участие 565 епископов, не привело к желанной цели. Разделение, раскол исчез только с завоеванием Африки сарацинами в VII в.

Сущность учения донатистов может быть выражена в следующих пунктах: 1) только та Церковь может быть истинною, которая не допускает общения с собою явных грешников; 2) действительность таинств стоит в зависимости не просто от правой веры, но и от нравственной чистоты, от личной святости совершителя. Поэтому всех переходящих от других христианских обществ должно перекрещивать; 3) Донатисты считали себя “Церковью мучеников” в противоположность “Церкви предателей”; 4) но в противовес новацианам допускали покаяние для тяжелых грехов и не проводили последовательно до конца идею **святости** Церкви, допуская, что в ней есть скрытые грешники; 5) они противились императорским указам и предпочитали смерть подчинению им.

Мелетианский раскол.

В Египте вопрос о падших осложнился спором о правах митрополита. Гонение здесь, как свидетельствует Евсевий (Церковная История VIII, 7-10), отличалось особенно жестоким характером. Епископ Александрийский Петр в 4-ый год гонения (в 306 г.) издал послание о покаянии, ставшее каноническим, где рекомендовал довольно снисходительные правила и меры в отношении кающихся. Он советовал принимать их обратно в Церковь во время самого даже гонения, порицал нарочитое стремление к мученичеству и не только восхвалял благоразумное уклонение от мученичества, но сам показал пример этого чрез бегство от гонителей. **Мелетий**, епископ Ликопольский (в Фиваиде) решительно отказался признать такие правила. В силу своего морального авторитета, который он мог

основывать на претензиях своей кафедры, Мелетий присвоил себе митрополичьи права “великого отца” Александрии. Пользуясь тем, что руководители общин находились в узах, Мелетий вводил свою дисциплину и рукополагал в чуждых общинах и даже — для Александрии, стараясь заменить пресвитеров, наставленных Петром и раньше его. Если Петр не одобрял искания, домогательства мученичества, то Мелетий опирался именно на мучеников и исповедников, поставляя их в общины, как руководителей александрийских христиан. Епископ Петр своим посланием из уз предупреждал свою общину, что еще должен состояться Собор, под его председательством, который произнесет приговор о тех, кого удалил Мелетий (Athosius. Apologia c. Arian. c. LIX). Епифаний (Ересь, LXVIII) местом действия, точнее, столкновения между епископом Петром и Мелетием представляет тюрьму и предмет столкновения ограничивает вопросом о кающихся. Святой Петр доказал чистоту своей веры христианским мученичеством в 311 г. И это произвело впечатление на мелетиан ; они именно себя, подобно новацианам, в противоположность кафоликам, считали кафарами, “церковью мучеников.” Однако, они не только не остановились, а усилили пропаганду своих воззрений в провинциях и вели жестокую борьбу с преемниками святого Петра на Александрийской кафедре. Их дело было предметом суждения на Никейском Соборе 325 г. Постановление о них состоялось мудрое — снисходительное. Мелетий сам, как было выяснено, не заслуживал пощады; тем не менее и он не был лишен архиерейства и оставлен в Ликополе. Но ему было запрещено “архиерейски действовати,” т.е. производить юрисдикцию и посвящать в иерархи. Посвященные же им признавались в своем сане, после получения — в знак приобщения — возложения рук от Александрийского архиепископа, при чем, им усвоялось второе место, т.е. после, позади посвященных Александрийским архиепископом; однако, при совместном служении в одном месте, после ранней смерти ставленников Александрийского архиепископа, мелетианские — могли заступать их место пожизненно (Ср. Ник. пр. 8; Церковная История I, 9; Феодорит. Церковная История I, 8; Афанасий, против ариан с. 59.71).

После Никейского Собора мелетиане соединились с арианами и доставили много зла Церкви в лице защитников Никейского символа, в особенности св. Афанасию Александрийскому.

Мелетиане существовали до V-го века.

Глава IV.

Раскрытие христианского учения в период деятельности Вселенских соборов (IV-VIII-го века).

Никейский и Халкидонский век есть период выработки и установления вселенской ортодоксии, т.е. учения о Святой Троице, о вочеловечении и богочеловеческой природе Иисуса Христа. Кроме тринитарной и христологической догмы, были также раскрыты вопросы антропологические и сотериологические — учение о грехе и благодати. Основоположительное значение этих догм, величие принимавших участие в разработке их отцов Церкви и важность результатов дает нашему периоду право на первое — после апостольского века — место в теологии. Церковь владела теперь философией и всею ученостью греко-римского мира и все это обратила на развитие и защиту христианского учения. Спекулятивный дух Восточной Церкви соединился с глубоким религиозным интересом и извест-

ною долею мистицизма, но в то же время и с греческим любопытством и страстью к спорам. IV-ое и V-ое столетия суть высший пункт и классический век патриотической теологии и греко-римской христианской цивилизации. В третьей трети V-го века она, вместе со своими литературными сокровищами, погибла в потоках народных движений, вместе с западно-римским государством. После Халкидонского Собора и греческая теология впала в схоластический формализм и бесплодное остроумие. Признавая чрезвычайно важное значение за IV-ым и V-ым веками в раскрытии христианского учения, нельзя забывать и о том значительном наследстве в данной области, какое они получили от II-го и III-го веков. Ближайшим образом оно выражалось в системе Оригена для Востока и в учении Тертуллиана для Запада. Из всех богословских проблем вопрос о лице Иисуса Христа наиболее сильно привлекал к себе человеческую мысль. Можно сказать, с того времени, как он был поставлен: “За кого Мя глаголят человеци быти, Сына человеческого?” или “что вам мнится о Христе, чей есть Сын?” человечество не переставало трудиться над разрешением его. Краткий ответ на этот вопрос таков: Иисус Христос есть Богочеловек. К объяснению этого великого наименования, по словам профессора Болотова, и сводилась вся деятельность Соборов и церковной литературы. В истории изъяснения этого слова — две стадии: стадия богословская и христологическая. Под “богословием” разумеется учение о Христе, как Боге, под “христологией” же то, что древние выражали словом οικονομια, то есть учение о воплощении и о том, что было результатом его, единение Божества и человечества во Христе. В сущности вопрос о том, что нужно думать о Христе — есть проблема христологическая; но так как в нем на первый план выдвигалась Божественная сторона Иисуса Христа, то рассуждение об этом и получило название — богословие. Когда был поставлен вопрос о Христе, он уже застает по крайней мере ближайший круг учеников Христовых за решением его. Вопрос о Христе был тем, над чем преткнулись первые христианские еретики — евиониты и гностики. Для евионитов Он был простой человек, для гностиков один из эонов, принявший призрачное тело, так как оно было от (из) противоположного Богу злого, нечистого начала, из материи. Еще мужи апостольские поражали докетизм. Но, главным образом, учение о Христе и принесенном Им спасении раскрыли, в противоположность гностикам, антигностики — св. Ириней, Тертуллиан и другие. Итак, Церковь твердо установила против **докетов** истинное человечество Иисуса Христа, против **евионитов и феодосиан** Его Божество, против **савеллиан** Его ипостасное отличие от Отца, вместе с тем против **язычников** принцип единства Божества и признала известную последовательность трех лиц Отца, Сына и Святого Духа. Отсюда под влиянием платонизма и при попытке обнять тайну Божества, легко могла развиться **теория субординации**, которая ставила Божество во Христе на низшую ступень и Его Самого помещала в разряд тварей. Под влиянием Оригена, на Востоке, в широких кругах были распространены субординастические взгляды об отношении Сына (Логоса) к Отцу и, таким образом, была подготовлена почва для той смуты, какую вызвало выступление Ария. Именно, грубая противоположность против модалистического учения Савеллия привела к противоположной крайности в арианстве; там господствовало **слияние** (συναιρεσις), здесь **разделение**; там отрицание ипостасного различия, здесь усиленное подчеркиванье его до уничтожения равенства по существу. В полемике с Савеллием много было допущено неудачных выражений и представлений, имевших в виду сделать очевидным различие Сына от Отца и поставить Сына в ближайшую связь с миром, это под влиянием особенно филоновской философии и Оригена. Прежде чем перейдем к изображению деятельности Вселенских Соборов, рассмотрим возражение против них со стороны школы ричлианистов.

Различие между Нагорною проповедью и Никейским символом — говорят — настолько значительно, что бросается в глаза каждому независимо от того, занимается ли он изучением Церкви или нет. Нагорная проповедь есть возвещение нового, возвышенного, нравственного закона; она предполагает веру, но не формулирует её; богословские мысли, лежащие в основе её, более этической природы, чем спекулятивной, метафизические в ней совершенно отсутствуют. Никейский символ, наоборот, есть результат исторического развития, взаимодействия исторических факторов и догматического развития; метафизические определения, вероятно, были бы непонятны первым последователям Иисуса Христа, этические идеи в нем совершенно отсутствуют. Нагорная проповедь имела в виду мир сиро-халдейских, галилейских крестьян. Никейский символ обращается к людям, вкусившим эллинской мудрости. Указанием на то, что Нагорная проповедь есть именно проповедь, нравственное поучение, а Никейский символ есть символ, вероопределение — значение поставленной проблемы не только не устраняется, наоборот, подчеркивается вся важность её: то-то и интересно знать, почему в век Христа, в 1-ый век Церкви, стояла на первом плане нравоучительная проповедь, а в IV-ом веке получает первенствующее значение метафизическое вероопределение. Если мы окинем взором сразу весь вообще — довольно впрочем скудный — исторический материал, который может быть привлечен в данном случае, то получается впечатление, что перенесение в христианстве центра жизни на учение, вообще говоря, совпадает с переходом христианства с семитической почвы на греко-римскую. Следовательно, перемена в направлении христианства — этического на теоретическое-метафизическое — должна быть отнесена на счет влияния эллинизма на христианство.

Так приблизительно можно формулировать сущность возражений английского богослова-ричлианиста Хега против догматической деятельности Вселенских Соборов. Знаменитый немецкий историк Церкви Ад. Гарнак, как ричлианист, стоит на той же отрицательной точке зрения по отношению к догматической деятельности Вселенских Соборов. Свои главные возражения он удачно выражает словами великого немецкого поэта Гёте в двух эпиграфах к своему главному сочинению “Lehrbuch der Dogmengeschichte.” Именно: “христианская религия не имеет дела с философией. Она сама по себе могучее явление, в котором, время от времени обновлялось падшее и страждущее человечество; и если признают за нею такое действие, то она выше всякой философии и не нуждается ни в какой её опоре.” Еще: “Без авторитета человек не может существовать, и однако же, он приносит с собою столь же много заблуждения, сколько и истинного; он увековечивает в отдельных личностях то, что должно миновать, как частность, отклоняет и пропускает мимо то, что должно быть закреплено и есть главная причина, почему человечество не может сдвинуться с места.” Следовательно, Гарнак восстает против привнесения философского элемента в истины христианской веры, и против догматов, как неизменных и обязательных формул в области богословия.

Мы не считаем своею задачею опровергать адогматистов — это обязанность догматики и отчасти этики, — лишь кратко скажем, что Гарнак неправильно понимает догматическое развитие Церкви, если видит в догматах цепи (ср. “авторитет”), сковывающие человеческое сознание и чуждые ему. Наоборот, “с точки зрения церковно-исторической, догматы суть результаты работы человеческого разума над истинами откровения, это те же истины откровения, только извлеченные из него, прошедшие **чрез сознание верующих** (Церкви) и получившие закрепление добытого смысла в определенной формулировке.” “Догмат, собственно, показывает отношение богооткровенной истины к человеческо-

му разуму, — мы должны признать, что догматическое развитие в Церкви... безусловно необходимо, ибо оно показатель того, что истина Христова вселяется в сознание людей верующих." Если считать догматическое развитие законченным, то это значит признать, что "разумом человеческим, церковным сознанием усвоено Божественное откровение во всей его целости и полноте, и что в жизни культурной, общественной невозможны новые явления, которые нужно было бы осветить с христианской точки зрения; но это разумеется не так" (М.Э. Поснов "К вопросу об источниках христианского вероучения и задачах его" С.П.Б. 1906 г., стр. 25-26 (Журнал "Христианское Чтение" 1906 г., 12)).

История догматической деятельности Церкви в эпоху Вселенских Соборов открывается провозглашением всею Церковью на первом Вселенском Соборе Божественного достоинства Иисуса Христа. Внешней победе христианской религии, признанию её государством соответствовало торжественное заявление, сделанное Церковью пред лицом светской власти и получившее санкцию со стороны последней — о единственном и несравненном веровании этой религии во Иисуса Христа. Вопрос об Его достоинстве был вместе и вопросом о значении христианской религии и Церкви. Смысл догматической борьбы возникшей после Собора 325 г. и наполнившей IV-ый век, состоял в устранении недоразумений, какие вызвала на Востоке никейская формула и в окончательном утверждении всех членов Церкви. Первый период истории догматов кончается Константинопольским Собором (381-383 г.), на Соборах была определенно установлена вера в полное Божество Спасителя для кафолической Церкви и выразительно было признано Его полное человечество. В этой работе и формулировании, решении вопросов приняли деятельное участие после св. Афанасия каппадокийцы с одной стороны, римские епископы и Амвросий Медиоланский с другой. Но цель не так бы рано была достигнута, если бы на Востоке, в Константинополе не помог делу своею твердою определенностью известный государь, происходивший с Запада — Феодосии I. Богословы, принявшие участие в решении Константинопольского Собора, были мужи, наделенные высшим образованием своего времени и вместе с тем преданные идеалам монашества. А каппадокийцы были притом относительно самобытными теологами, достойными учениками и почитателями Оригена; они в новых формах делали понятною современному обществу христианскую веру Афанасия, хотя и с некоторыми изменениями. Рядом с ними стоял человек, который предвосхитил проблемы будущего, равный им по образованию, но превосходивший их оригинальностью мысли, — это Аполлинарий Лаодикийский. Ни в чем так арианство не обнаружило своей слабости, как в быстроте падения, его уже не могла поддержать благосклонность императоров. Но только чрез Феодосия I осуществился кафолицизм, — "идея общества, которое должно соединить Восток и Запад в этом исповедании." Справедливо говорит историк Ранке, что христианская (никейская, ортодоксальная) идея достигла господства над эллинскими и еретическими системами не чрез доктрину одну, но, вместе с тем, и чрез ход мировых событий. Победа никеизма решилась на Тигре, где был убит император Юлиан, и в Адрианополе чрез смерть Валента. В этот период христианская Церковь стояла еще в связи с эллинизмом и взяла от него все, чем только она могла воспользоваться.

Второй период начинается от Халкидонского Собора (451 г.). Первая, большая половина его есть время, когда государственная Церковь, покоющаяся на никейской основе, направляемая императором, епископом и монахом, получила права гражданства. Но после некоторого времени относительного спокойствия снова был возбужден вопрос об отношении Божественного и человеческого в личности Спасителя. Противоположность антиохийской школы и ново-александрийской теологии, которая доселе чувствовалась (пони-

малась), как единственно церковная, обострилась в этом вопросе, и александрийскому епископу удалось **продвинуть его в центральный пункт** церковного интереса. Возгоревшийся великий спор даже видимо не был улажен на двух Ефесских Соборах (431 и 449 г.), а только на Халкидонском Соборе благодаря широкой негативной формуле. Формула эта, продиктованная Западом в лице папы Льва I, была признана, не без влияния императора, Собором, по смыслу Запада, неизменною верою отцов, в смысле же Востока — компромиссною формулою, нуждающейся в толковании и для многих не вполне ортодоксальною. Не без основания поэтому халкидонская формула названа "национальным несчастием" для Византийского царства.

Все Соборы, бывшие до Никейского, относятся к разряду Поместных Областных Соборов. Никейский Собор был первым в жизни христианской Церкви, который охватывал весь христианский мир — orbis christianorum. На нем присутствовали 4 важнейших митрополита — Римский (чрез своих делегатов), Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский. Никейский Собор представлял собою первый пример или случай, когда светская власть приняла деятельное участие в устройстве Собора. Никейский Собор был созван Константином Великим, повелителем Востока и Запада. Это был действительно συνοδος οικουμενικη. Такой же характер носили Соборы Ефесский, Халкидонский, Константинопольский и другие. Поэтому постановления их получали общеобязательный характер для всех христиан. Но в смысле церковного авторитета, духовной, мистической санкции Вселенские Соборы не отличались от областных. И членам Поместных Соборов присуще было сознание деятельности под водительством Духа Святого. Мученик Киприан писал (ep. 54) папе Корнилию о своем Карфагенском Соборе: "placuit ncribis, sancto Spiritu suggerente." Все Соборы одинаковы и все они имеют вселенское значение и вселенскую силу. Как мы видели выше, Тертуллиан даже в Соборах своего времени (11-го и 111-го веков) видел (de jejuniis, c. XIII) "торжественное представительство всего христианского мира." Явно, речь идет о духовном, моральном значении Соборов, а не о внешнем пространственном, ибо тогда были Соборы только областные. Как Вселенские, так и областные Соборы обладают исключительно духовным авторитетом. Всякий Собор созывался, чтобы говорить от имени Бога и решать силою Святого Духа (Ср. Профессор Гидулянов. Митрополиты в первые три века стр. 165 и далее 172).

Первый Вселенский Собор был созван по поводу ереси Ария в **Никее в 325 г.**

(**Источниками** для изображения деятельности Никейского Собора и изложения арианского учения, за отсутствием официальных актов, которых не велось ни на 1-ом ни на II-ом Вселенских Соборах, — могут служить сочинения участников и современников Собора — Евсевия Кесарийского, Евстафия Антиохийского и Афанасия Александрийского. У Евсевия сведения содержатся в двух его сочинениях "Жизнь царя Константина" и "Послание к Кесарийцам в Палестине." Из творений Афанасия здесь особенно имеют значение "Об определениях Никейского Собора" и "Послание к Африканским епископам." Из довольно большого числа творений Евстафия Антиохийского мы владеем почти только фрагментами — его одною речью, изъяснением Бытия 1. 26 и "О деяниях Никейского Собора." Кроме того имеются сказания историков — не современников Собора: греческих — Филосторгия, Сократа, Созомена и Феодорита, латинских — Руфина и Сульпиция Севера. Затем, следует упомянуть известия об арианстве и Никейском Соборе Епифания Кипрского, затем анонимное сочинение "Акты Никейского Собора" и полную историю Никейского Собора составленную мало известным автором Геласием Кизическим в последней четверти V-го века (476 г.). Есть и другие краткие упоминания о Никейском Соборе, в роде, как речь Григория, пресвитера Кесарийского, о 318-ти отцах. Все это собрано в одном образцовом издании: Patrum Nicaenorum latine, graece, coptice, arabice, armenice sociata opera ediderunt И. Gelzer, H. Hilgenfeld, Q. Cuntz. Adjecta et tabula geographica (Leipzig. 1898). На русском языке есть сочинение Розанова. О характере специально сообщений Евсевия много говорит историк О. Зек (O. Seeck), в общем отрицательно относящийся к нему).

Арий, быть может, ливиец родом, образование получил в школе мученика Лукиана. В Александрии он появляется во время Галериева гонения. Его ревность в вере делает его сторонником ригористичного Мелетия, епископа Ликопольского, противника епископа Петра Александрийского (300-310 г.) по вопросу о принятии падших в Церковь. Однако, по Созомену, он скоро покинул Мелетия и присоединился к епископу Петру, которым был поставлен во диаконы. Но когда последний отлучил приверженцев Мелетия от Церкви и не признал их крещения, то Арий восстал против этих суровых мер и сам был отлучен Петром. После мученической кончины Петра (310 г.) он соединился с Церковью Александрийской, при новом епископе Ахиле. По Филосторгию, Ахила сделал Ария пресвитером и, после его смерти (? 311 или 313 г.), он будто бы считался кандидатом на Александрийскую кафедру. По Геласию Кизическому, наоборот, преемник Ахилы, епископ Александр (с 311 или 313 г.) поставил Ария в пресвитеры и определил к одной городской церкви, называвшейся Гавкалийской. По Феокриту, Арию было поручено заниматься толкованием Священного Писания. Он был почитаем епископом Александром. Уважение к нему со стороны благочестивых женщин засвидетельствовано епископом Александром. По внешнему виду, Арий был высок, худ, как аскет, серьезный, но приятный в обращении, красноречив и искусен в диалектике, но также хитр и честолюбив; Он был человек с мятущейся душой. В общем Арий рисуется натурою богато-одаренною, хотя и не чуждою недостатков. Очевидно, последующие поколения, по замечанию Лоофса, ничего дурного не могли бы сказать о нем, если бы он, ставши уже старым (γερων, по Епифанию) не сделался виновником спора, который навсегда обратил его имя в синоним ужаснейшего отступления и проклятия. В этом споре прошла его дальнейшая жизнь. Этот же спор вложил ему, вероятно, в первый раз перо в руки, чтобы защитить свое учение, сделав его писателем и даже поэтом.

Когда Арий, при столкновении с епископом Александром Александрийским, обратился за поддержкою к восточным епископам, то назвал Евсевия Никомидийского “соллукианистом,” т.е. своим соучеником, коллегою по Антиохийской школе. Вообще, Арий считал себя последователем Антиохийской школы и искал сочувствия в своем положении и действительно находил его — у своих бывших коллег по школе. Александр. Александрийский и Филосторгий также называют Ария учеником Лукиана. В виду этого, мы должны сказать несколько слов об основателе Антиохийской школы, пресвитере Лукиане. О нем и его учении известно очень мало. Первоначальное образование он получил от Макария Ефесского. В 60-х годах 3-го века он действовал в Антиохии в единодушии со своим земляком Павлом Самосатским. Последний был осужден на Антиохийском соборе 268-269 г. Однако, невидимому, с таким осуждением не был согласен Лукиан Самосатский, глава Антиохийской школы в 275-303 г.; он остался верен Павлу и пребывал вне общения, и даже в отлучении, от трех преемников Павла — Домна, Тимея, Кирилла. Сотрудником Лукиана по школе был, вероятно, пресвитер Дорофей, о котором также очень хорошо отзывается Евсевий (Евсевий, Церковная История VIII, 13: IX, 6). Под конец своей жизни Лукиан, повидимому, примирился с Антиохийскою Церковью и был принят в общение. Окончательно примирила его с Церковью славная мученическая кончина его, о чем так восторженно упоминает Евсевий (Ibidem). Разномыслие его с церковным учением было забыто, и ученики его могли беспрепятственно занимать епископские кафедры на Востоке. За отсутствием исторических данных, говорить о догматических верованиях Лукиана чрезвычайно трудно. Так как все “соллукианисты” отвергали совечность Сына Отцу, то значит это положение было одним из главных догматов Лукиановского учения. Несколько помо-

гает характеристике учения Лукиана его близкая связь с Павлом Самосатским. С другой стороны, нужно думать, что Лукиан, работая над текстом Священных Книг, основательно познакомился с Оригеном и, на почве богословского метода подойдя к нему близко, соединил его учение о втором лице с Павловым. Отсюда могло получиться объединение Логоса Христа с Иисусом-человеком, Сыном Божьим по усыновлению, после постепенного усовершенствования. Епифаний называет учителями ариан Лукиана и Оригена. Едва ли Арий прибавил "новую ересь" к полученному им ранее учению: он неизменно ссылался на сочувствие ему его соучеников, значит, в свое учение он не внес ничего нового, оригинального. Гарнак подчеркивает в особенности значение антиохийской школы в деле происхождения ереси Ария, называя ее лоном арианского учения, а Лукиана, ее главу, Арием до Ария."

Учение Ария в значительной степени определялось общими предпосылками Антиохийской школы из философии Аристотеля. В начале богословия стояло положение о **трансцендентности** Бога и (как вывод) Его **непричастности** к каким бы то ни было **эманациям** — в виде ли излияния (προβολη, prolatio) Или Дробления (διαιρεσις, divisio), или рождения Θεος αγεννητος. С этой точки зрения не могло быть речи о υιος Θεου, как **совечном** Богу; в остром противоречии стояло бы и представление о **рождении** (т.е. некой эманации) Сына от Отца, хотя бы и **во времени**. Можно говорить о Сыне только во **времени появившемся** и не из существа Отца происшедшем, а **созданном из ничего** (κτισμα εξ ουκ οντων). Сын Божий, по Арию, произошел по воле Бога, раньше времени и веков, именно, когда Бог восхотел создать нас чрез Него. Основные положения учения Ария таковы:

1. **Логос имел начало своего бытия** (ην ποτε οτε ουκ ην, erat, quando non erat), ибо иначе не было бы никакой монархии, а была бы диархия (два принципа); иначе Он не был бы Сыном; ведь Сын не есть Отец.

2. Логос произошел не из существа Отца — что повело бы к гностическому делению или дроблению Божественного существа, или к чувственным представлениям, низводящим Божество в человеческий мир, — но **Он создан из ничего по воле Отца** ("θελιματι του πατρος … εξ ουκ οντων γεγονεν ο λογος").

3. Правда, он имеет до-мирное и до-временное бытие, но отнюдь не вечное; Он, следовательно, не есть истинно Бог, а отличен по существу от Бога Отца; **Он есть тварь** (κτισμα, ποιημα), и Писание употребляет такие о Нем выражения (Деян. 2:36; Евр. 3:2) и называет Его первородным (Кол. 1:15).

4. Хотя Сын в сущности есть тварь, однако Он имеет преимущество пред прочими творениями: после Бога Он обладает высшим достоинством; чрез Него Бог все создал, как и самое время (Евр. 1:3). Бог прежде всего сотворил Сына, как "начало путей" (Притч. 8:22: ο Κυριος εκτισε με). Между Богом и Логосом существует бесконечное различие; между Логосом и творениями только относительное.

5. Если Сын называется равным Отцу, то это нужно так понимать, что по благодати и по благоволению Отца сделался таким — Он усыновленный Сын; несколько неправильно, в широком смысле, Он называется Богом.

6. Его воля, как созданная, первоначально также была видоизменяема — одинаково способна (расположена) и к добру и к злу. Он не есть неизменяем (ατρεπτος); только чрез направление своей свободной воли Он сделался безгрешным и благим. Его прославление есть заслуга Его святой наперед предвиденной Богом жизни (Фил. 2:9).

Учение епископа Александра изложено в его послании к епископу Александру Византийскому (Феодор. Ц. История I, 3), в энциклике (Сократ. Ц.И. I, 6), в его речи, сохранившейся на сирийском языке — sernao de anima — ив передаче Ария в его письмах к самому епископу Александру и к Евсевию Никомидийскому. “Мы веруем, пишет он в первом окружном послании, как учит апостольская Церковь, во единого нерожденного Отца, Который не имеет виновника Своего бытия... и в единого Господа, Иисуса Христа, Сына Божья единородного, рожденного не из несущего, а из сущего Отца, не по подобию материального процесса, не чрез отделение или истечение... но неизреченно, так как существо Его (υποστασις) непостижимо для сотворенных существ” ... Выражение “был всегда прежде веков,” ην αει προ αιωνων, отнюдь не тождественно с понятием “нерожденный” (не = αγεννητω) Итак, должно приписывать нерожденному Отцу, Ему только свойственное, достоинство, (οικειον αξιωμα) признавая, что Он не имеет ни в ком виновника Своего бытия; но должно воздавать подобающую честь и Сыну, приписывая Ему безначальное рождение от Отца, (την αωαρχον ουτω παρα του Πατρος γεννησιν), не отрицать его божества, но признавать в Нем точное соответствие образа Отца во всем, а признак нерожденности усвоять только Отцу, почему и Сам Спаситель говорит: “Отец Мой больше Меня” (Ин. 14:28). Для епископа Александра не подлежало сомнению, что сказать, что некогда не было Сына, значит то же “что признать, что Бог некогда был αλογος, ασοφος.

Как видно, учение епископа Александра очень тесно связано с богословием Оригена, однако в противоположность арианству представляя развитие его вправо. Оно смягчает резкие выражения Оригена. В этом случае нужно признать влияние на догматику епископа Александра Малоазийских традиций, сохранившихся от св. Иринея и отчасти от Мелитона.

Учение Афанасия Александрийского.

Чтобы перейти к повествованию о Никейском Соборе, нам осталось еще сказать о богословских воззрениях Афанасия Великого. Рожденный, вероятно, в 295 г., он, во время Никейского Собора, был молодым, лет 30-ти, диаконом, и по своему сану не мог присутствовать на официальных заседаниях Собора. Афанасий принадлежал к числу тех талантливых натур, которые развиваются очень рано. Так еще в начале арианских споров, около 318 г. им были написаны два сочинения — “λογος κατά Ελληνων” или “Oratio contra gentes” (слово против язычников) и “λογος κατά της ενανθρωπησεως του λογου.” Значит, Афанасий был вполне подготовлен чтобы богословствовать о Сыне Божием, уже пред Никейским Собором 325 г.

В раскрытии своего учения о лице Иисуса Христа св. Афанасий примыкает к Малоазийской богословской школе, особенно к св. Иринею, но знаком он был и с Оригеном и подобно ему в общей части богословия исходит из неоплатонической философии. Конечно, богословские воззрения Афанасия постепенно развивались, усовершенствовались, пред Никейским Собором он отнюдь не был тем богословом, каким он выступил, например, на Александрийском Соборе 362 г.

Общим характерным признаком богословия Афанасия является идея о коренном различии между Богом и творением. “Все сотворенное, по нему, не имеет ничего общего с своим Творцом.” Подобную черту можно отметить и у Ария. Но радикальное различие их в том, что, в то время, как Арий относил Сына к тварям, Афанасий утверждал Его Божественную природу. “Всецелое бытие Сына, говорит Афанасий, принадлежит сущности

Отца.” Или “Сын имеет тождество (таитогрта) по отношению к Отцу” ... Вся христология Афанасия может быть выражена в одном положении: “Бог (Сын Божий, Логос) сделался человеком, чтобы возвести к Богу человека, обожить его.” “Логос облекся в тварное тело, чтобы мы в нем могли обновиться и об**о**житься (θεοποιησθαι).” “Он соделался человеком, чтобы в Себе обожить нас.” Логос и у Афанасия творит мир и совершает искупление людей, однако, в этом случае являясь не какою либо просто посредствующею силою, а самооткровением подлинного Божества в мире и человеке, тождественным с Отцом по сущности. Св. Афанасий первый соединил неразрывною связью мысль о Логосе, как принципе миротворения, с учением о Нем, как принципе искупления. Основная мысль, которую Афанасий не устает повторять, есть, что Христос произошел из сущности Божества и с Ним одно. В Сыне мы имеем Отца: кто знает Сына, тот знает Отца. Это исповедание есть в сущности все христианство. Утвердить понятие об Иисусе Христе, как равном Богу Отцу и достопок-лоняемом — вот кардинальнейший тезис, которым Афанасий уничтожал арианство, принижавшее Иисуса Христа, приравнявшее Его к тварям и тем возбуждавшее негодование во всех тех, кто не утратил еще веры в христианство. Только сознание той бесконечно высокой идеи о Христе, которая безусловно являлась бесконечным благом для всех людей, вдохновляло Афанасия и давало ему силы просто к нечеловеческой борьбе со всеми арианами и арианствующими. Отсюда видно, как грубо заблуждается О. Зек, когда говорит: “Не за истину, а за исключительность своего учения, мнения, всю жизнь боролся Афанасий” (?!?).

Выступления Ария.

Арий, по поручению епископа Александра, проходил служение в Александрии, при Бавкалийской церкви. По свидетельству Феодорита (Феодорит. Ц. История I, 2. рус. пер. стр. 14), он имел особое поручение от Александра изъяснять Св. Писание. Его диалектические способности и красноречие привлекли к нему много слушателей. Его догматические воззрения неизбежно отражались в его проповедях. В особенности текст из книги Притчей *“Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони”* (8:22), часто используемый арианами, давал повод Арию развить свое учение о тварности Сына Божия. У Ария были соперники, завидовавшие ему. Они донесли епископу Александру о том, что Арий в своих проповедях высказывает суждения о Сыне Божьем, не соответствующие обычному церковному догматическому учению. Епископ Александр пишет: “сведение (об этом) я получил поздно.” Лучшим источником для начала арианских смут является Созомен (**Созомен**. Ц. История Книга 1,15), по-видимому, владевший какими нибудь специальными документами, оставшимися неизвестными другим. Епископ Александр, по нему, созывает собрания, предлагает присутствующим обменяться мнением, высказывает сам свои положения, из которых, по Сократу (**Сократ**. Ц. История I, 5. рус. пер. 15), одно гласило: “Святая Троица есть в Троице единица.” Вот догматический тезис, который Арий, по своим богословским воззрениям, не мог выслушать спокойно. Он тогда резко возразил своему епископу и пред всем собранием определенно высказал свое учение о тварности Сына Божья. Каковы бы то ни были раннейшие отношения епископа Александра к Арию, однако он теперь, при публичном выступлении и заявлении Ария, не мог скрывать происшедшего. По Епифанию (Епифаний Haer. LXIX 3), так как “Арий не склонялся на сторону истины,” то епископ Александр осудил его и изгнал из Церкви. В чем ни состояло запрещение епископа — во временном ли отстранении от богослужения, или только проповеди, для дальнейшего хода дела важен результат от такого запрещения, как о нем сообщает епископ

Александр: “они не захотели оставаться под властью Церкви” (Епифаний Haer. LXIX 3). Они” — т.е. Арий и его единомышленники. Значит, мы имеем дело здесь уже с образованием религиозной партии или секты. Согласно Епифанию (Феодорит Ц. Ист. 1,4. Рус. пер. 18), на сторону Ария стали семь пресвитеров, 12 диаконов, несколько позже 2 епископа и 700 девственниц. Выходит, что Арий увлек за собою одну треть всего Египетского клира, а по отношению к Александрии — это составляло почти половину клира. Вышедши из Церкви, последователи Ария составляли собрания вне города, сам же Арий с ближайшими приверженцами задержался в городе. Они решили, что им “нужно наперед заискивать благорасположение городских епископов. Они излагали им письменно свою веру.” Согласившиеся с Арием писали епископу Александру, прося его принять Ария в общение. В числе лиц, сочувствовавших Арию, оказался такой выдающийся по уму и положению человек, как епископ Евсевий Никомидийский. На свое письмо к нему Арий получил чрезвычайно ободривший его ответ. После этого письма он отправился в Никомидию и был принят Евсевием очень радушно. Проживая под гостеприимным кровом, Арий привел в систему свои воззрения и изложил их в сборнике Талиа (θαλεια) и, по свидетельству Филосторгия (**Филосторгий**. Цер. Ист. 11, 2 (Patrologia graeca. t. LXV, c. 465)), кроме того написал “корабельные, мельничные и путевые песни” и другие подобные сочинения и придавал им напевы, “чтобы приятностью напева увлечь людей неопытных к своему нечестию.”

Между тем, Евсевий Никомидийский не только дал убежище Арию, но стремился реабилитировать его. События, которые последовали вслед за тем, трудно расположить в строго хронологическом порядке. Ввиду неожиданно разыгравшихся событий, епископ Александр в оправдание своего образа действий по отношению к Арию составил окружное послание и во многих экземплярах разослал его епископам (**Феодорит**. Ц. История I, 4). Друзья и единомышленники Ария, видя, что их письма к Александру не достигают цели, созвали Собор в Вифинии, вероятно, в 320-ом г., под председательством Евсевия Никомидийского. Этот Собор, как и следовало ожидать, оправдал Ария. Он и его единомышленники были приняты в церковное общение. Этого же от лица Собора добивались и от епископа Александра. Но последний не уступил. Однако, он понимал всю серьезность мер, направленных для оправдания Ария, как то Собор Вифинский и письма, послания разных лиц в защиту Ария. Все это побудило епископа Александра созвать Собор в Александрии в 321-ом г. Он состоял из 100 епископов — египетских и ливийских. Собор осудил Ария. Александр от лица Собора рассылает второе окружное послание к епископам православной кафолической Церкви (**Сократ**. Ц. История 1, 6. Вопрос о первом и втором послании епископа Александра еще далеко не выяснен. Мы видим первое послание у Феодорита а второе у Сократа. Смотри наш “1-ый Вселенский Собор” стр. 55-56). Борьба Александра Александрийского с епископами Востока из за Ария стоила ему чрезвычайно дорого и была неравною борьбою. Восточные чрез епископа Евсевия Никомидийского (Ammian. Marcel. XXII, 9) находились в связи с императорским двором Ликиния и пользовались его сочувствием и силою. В посланиях епископа Александра есть указания на насилия, которым он подвергался. “Мы подвергаемся их (т.е. ариан) насмешкам, пишет он, ежедневно воздвигают против нас возмущения и гонения: то влекут нас в судилища, по жалобам беспорядочных женщин... то бесславят христианство” (**Феодорит**. Ц. История I, 4 (рус. пер. 18)). Вероятно, под давлением придворных влияний, епископ Александр должен был принять в Александрийскую Церковь Ария снова, где его застает письмо Константина Великого.

Прежде чем перейти к изложению истории Никейского Собора, мы считаем нужным упомянуть о предполагаемом Антиохийском Соборе 324 г., “открытом” только в начале XX-го века. В 1905 г. знаменитым западным филологом проф. Эд. Шварцем был

издан сирский текст с греческим переводом послания неизвестного дотоле Антиохийского Собора к “Александру, епископу Нового Рима.” По своему содержанию такое послание могло появиться только до Никейского Собора. Оно есть решительный протест против ереси Ария. Но термины, принятые на 1-ом Никейском Соборе εκ της ουσιας του Πατρος и ομοουσιος τω Πατρι — в нем отсутствуют, в заключение анафематствуется ересь Ария, а три епископа — сторонники его — Феодот Лаодикийский, Наркисс Неродианский и Евсевий Кесарийский — подвергаются осуждению. На Соборе присутствовало всего 56 епископов. По содержанию это послание, т.е. предполагаемого Антиохийского Собора 324 г. очень сходно с посланием епископа Александра, находящимся у Феодорита (Ц. История 1,4). За подлинность послания, кроме ученого издателя Шварца, высказался известный догматист Зееберг, русские профессора — А. Спасский, Бриллиантов и доцент Дм. Лебедев. Против подлинности документа и исторической возможности Антиохийского Собора 324 г. объявились два знаменитых историка — немецкий Ад. Гарнак и французский А. Дюшен. Вопрос нельзя считать решенным, он остается открытым. Важно то, что о нем не упоминает ни один историк древности; затем, для него трудно найти историческую ситуацию при известных нам фактических обстоятельствах того времени. Царь Константин, в это время бывший уже на Востоке, не только не принял в нем участия, как ранее в донатистских соборах, но даже не вспомянул о нем в письме к епископу Александру и Арию.

Первый Вселенский Собор в Никее в 325-м году.

В конце 322 г. Константин, преследуя сарматов, перешел границы Ликиниевых владений. Последний это принял как casus belli и объявил войну Константину. Решительное сражение произошло при Хризополисе (теперь Кавале), где Ликиний был окончательно разбит, а потом вскоре и сам убит. Осенью 323 г. Константин уже появился в восточной столице Никомодии. Нестроения в Восточной Церкви поглотили на первое время больше всего внимание императора. Сначала у него явился план — примирить враждующие стороны между собой, склонив к единению главных виновников раздора — епископа Александра и пресвитера Ария. В исполнение этого своего намерения он написал письмо епископу Александру и Арию в Александрию. Константин пишет не как богослов, но как высший принципал, снисходительно благожелательный. Касаясь спорного вопроса, Константин говорит: Александр не должен был спрашивать, а Арий отвечать, ибо “подобные вопросы, не предписанные законом (Св. Писанием)... не должны быть допускаемы до слуха простого народа,” и продолжает: “Ваш спор начался не по главному (sic !) канону к учению в законе; вы не вводите какого либо нового догмата в богопочтение; сущность мыслей у вас одна и та же (?), так что вы легко можете снова войти в общение.” Главным девизом царя, внушаемым спорящим, является in necessariis unitas, in dubiis libertas. “Итак возвратите мне мирные дни и спокойные ночи, чтобы и я, наконец, нашел утешение в чистом свете, отраду в безмятежной жизни” (**Евсевий**. De vita Const. II, 64-71). С письмом в Александрию был послан епископ Осий. Миссия оказалась выше его сил: примирить споривших ему не удалось. Однако он содействовал решению дела на предстоявшем Никейском Соборе. Согласно Сократу (Сократ. Ц. История III, 7) и Филосторгию (Филосторгий. I, 7), епископы Александр и Осий условились относительно спорных вопросов и отлучения Ария. В Александрии, во время пребывания там Осия, вероятно, был созван местный собор.

Евсевий пишет, что после неудавшейся попытки к примирению сторон: “царь созвал Вселенский Собор почтительными грамотами, приглашая епископов всех стран возможно скорее прибыть в Никею” (De vita Const. c. III, 6). На Собор были приглашены не толь-

ко епископы из пределов Римской империи, но и из стран и вне её — из Персии и от Скифов (De vita Const. c. III, 7). Число прибывших на Собор епископов определяется не одинаково: по Евсевию свыше 250-ти, по Евстафию около 270-ти, по словам Константина Великого — 300 и свыше 300. Созо-мен (Созомен 1, 17) указывает круглую цифру в 320. Афанасий Великий в различных местах своих сочинений определяет различно количество собравшихся епископов — 300 и 318. Последнее число стало общепринятым. Его приводят Епифаний, Сократ (1, 8), Амвросий, Геласий, Руфин и Никейский Собор часто называется просто, как Собор 318-ти отцов. Думается, это число обязано своею победою количественному совпадению с цифрою верных рабов Авраама (Быт. 14:14) или мистическому значению греческих букв, изображающих это число ΤΙΗ, т.е. соединение креста (Τ) и имени Иисуса. Такое истолкование дал впервые Амвросий Медиоланский. Невидимому, число епископов в разное время соборных заседаний было различно, отсюда и проистекли все разноречия в показаниях историков. Что Арий был позван на Собор, об этом говорит Руфин (I ,1). Большинство из епископов Римского государства принадлежало греческой нации, из латинских было только 7: 1. **Осий** Кордовский (из Испании); 2. Никазий Дижонский (из Галлии); 3. Цецилиан Карфагенский (из Северной Африки); 4. Домн Стридонский (из Паннонии); 5. Евстафий Миланский; 6. Марк Калаврийский (из Италии) и 7. представители Римского папы Сильвестра два пресвитера — Виктор или Витон и Викентий. Из западных латинских епископов выдавался Осий Кордовский; из греческих заслуживают особенного упоминания епископы апостольских кафедр — **Александр** Александрийский, **Евстафий** Антиохийский и **Макарий** Иерусалимский, потом следует упомянуть двух Евсевиев — Никомидийского и Кесарийского. Затем идут ряды чудотворцев и исповедников: **Пафнутий** из верхней Фиваиды, **Спиридон**, епископ острова Кипра, **Иаков** Низибийский, почитавшийся чудотворцем, способным воскрешать мертвых, **Леонтий** Кесарийский с пророческим даром, который, пред прибытием на Собор, крестил отца Григория Назианзянина, **Потамон** Гераклийский с выжженным глазом и подрезанными жилами в коленях, **Павел** Неокесарийский (из крепости на берегу Евфрата), который, во время Ликиниева гонения, был подвергнут пыткам горячего железа, вследствие чего его руки сделались как бы парализованными, **Ипатий** Гангрский и — согласно греческим минологиям (Происхождение миней относится к VII-VIIIвв. Самая древная праздничная минея, известная нам по имени, относится к IX-му веку, сирская. Криптофератские минеи дошли до нас от XI и XII веков, а декабрьская от XIII-го (1266). Архиеп. **Сергий**, Полный месяцеслов Востока, т. I, 1901. 2-ое изд. Владимир, стр. 32, 201, 205) — **святой Николай** от города Миры в Малой Азии, столь известный своею благотворительностью, что даже до сего времени в день памяти его собирают пожертвования на детей. Справедливо говорит Евсевий Кесарийский (De vita Const, c. III, 9) об отцах Собора: “одни были знамениты словом мудрости, другие украшались строгостью жизни и подвижничеством, а иные отличались скромностью нрава,” прекрасно присоединяет к тому и Феодорит (**Феодорит**. Ц. История I, 7): “было много мужей, украшенных делами апостольства; много было и таких, какие, по изречению апостола Павла, носили раны Господа Иисуса на своем теле.” Нет ничего удивительного, если, по условиям тогдашнего времени, среди епископов были люди необразованные — и это даже среди отцов Собора (Историк **Сократ** (I, 8.) с недовольством замечает, что это обстоятельство дало повод Македонскому епископу Сабину называть отцов Собора “простоватыми и поверхностными” и даже “смеяться” над ними). Самая твердая дата для определения времени созыва Никейского Собора находится у Сократа (**Сократ**. I, 13 (в самом конце)): “Он (Никейский Собор) состоялся в консульство Павлина и Юлиана, в 20-ый день месяца мая, — это был 636 г. от Александра, царя Македонского.” Это выходит 325 г. от Рождества Христова (Проф. Болотов “Лекции по древней Церковной Истории” том IV-

ый, 31). Другая дата указана в актах 4-го Вселенского Собора; там стоит 13 день перед календами июля, т.е. 13-го июня. Бароний вычитал у Константинопольского епископа Аттика иную дату, что Собор происходил от 14-го июня до 25-го августа. Все эти указания думают примирить или согласить таким образом: 20-ое мая (по Болотову 22-ое) официальное начало соборных заседаний, император прибыл 13-14-го июня, но уже 19-го июня был составлен символ, а 25-го августа — конец Собора. С 19-го июня до 25-го августа занимались вопросами об устройстве церковной жизни (Hefele. Conciliengeschichte B. I, s. 295-296) — о времени празднования Пасхи, мелетианском расколе, митрополичьих округах и тому подобное. 25-го августа последовало закрытие Собора (О. Зек (Zeitschrift fur Kirchengeschichte. B. XVII, H. 1-2 § 69-70) высказывает оригинальный взгляд, что Собор мог заседать в 325 г. около 2-х месяцев, а окончил свою деятельность в ноябре 327 г. Основание для этого он хочет найти у святого Афанасия, который (в апол. против ариан. LIX) пишет: “не прошло и пять месяцев от конца Собора, как епископ Александр (Александрийский) умер.” А смерть епископа Александра обыкновенно относят к 17-му апреля 328 г. В этом своем остроумном, диалектическом использовании источников О. Зек одинок. Его взгляд приводят, но не опровергают). Время с 20 (22)-го мая до 13-14 июня протекло в предварительных совещаниях. В то время могли принимать участие в них не имевшие епископского сана, простые клирики и даже миряне (Сократ I, 8. Здесь Сократ подчеркивает энергичные выступления молодого Александрийского диакона Афанасия). Но сообщение Руфина (**Руфин** I, 3) и Созомена (**Созомен** I, 18) об участии в них арианствовавших языческих философов — легендарно. Центр рассуждении естественно составляло учение Ария о лице Иисуса Христа. Во время этих совещаний ясно определилось — кто с Арием и кто против него. Количество арианствовавших епископов различными историками определяется различно; из сопоставлений выясняется, что их было 20 (по Филосторгию 22). Из них наиболее влиятельными были — Евсевий Никомидийский, Евсевий Кесарийский, Феона Мармарикский и Секунд Птолемаидский, Митрофан Ефесский, Феогнис Никейский, Марий Халкидонский и Павлин Тирский.

В день 14-го июня прибыл император. Епископы были приглашены во внутренние залы дворца. Так как император питал сильную любовь к ораторской литературе, то, по поручению Собора, его приветствовал речью Евсевий Кесарийский (Созомен I, 19. Феодорит же (Ц. История I, 7) замечает, что речь произнес Евстафий Антиохийский. Но здесь он ошибается. Сам же Евсевий Кесарийский замечает (De vita Const. c. III, 2): Один из епископов, занимавший первое место с правой стороны, встал, приветствовал царя краткою речью”). Константин отвечал на латинском языке не потому, что он не был сведущ в греческом — он около 10-ти лет провел в Никомидии, — а потому, что ему казался более соответствующим торжественности момента официальный латинский язык (Евсевий. De vita Const. III, 13). После этого император предоставил слово председательствовавшим на Соборе (Ibid. — “παραδιδου τον λογον προεδροις”), то есть митрополитам (?). Вопрос о председателе Собора очень спорный. Обычно называют Осия Кордовского или Евстафия Антиохийского или Евсевия Кесарийского. Но это не отвечает тексту источника. Вероятно так нужно представлять дело. Председательствование принадлежало главным епископам — митрополитам, но за ходом прений наблюдал сам император и руководил ими (Ср. Bernoulli. Hauck. R. Enc. XIV, s. 12). Только благодаря умелому руководству Константина, такой сложный вопрос, как о лице Иисуса Христа, был решен в несколько дней. Феод орит пишет, со слов Евстафия (Феорорит, Ц. История 1,7. Принято, что арианский символ предложил Евсевий ! но какой? Бернулли (у Hauck'a XIV, s. 13) и О. Зекк (Z. KG. XVII, s. 349-350) высказывают мнение, что это был Евсевий Кесарийский), что ариане первыми предложили свой символ, составленный Евсевием Никомидийским. Но, в нем содержались “хулы” на Сына Божия, то есть, обычные арианские выражения, что Сын Божий есть “произведение и тварь,” что было время, когда Сына не было, что Сын изменяем по существу и тому подобное. Такие “хулы” вызывали в членах Собора общее негодование, почти ярость, и ари-

анский символ был разорван (Феодорит I, 7: του παρανομου γραμματος διαρραγμενος). Такое отношение к их символу фраппировало ариан, и они должны были, по крайней мере, на время притихнуть, умолкнуть. Тогда отцами Собора были предприняты попытки изложить свою веру в библейских терминах. Ариане охотно соглашались на все тексты, термины или выражения, приводимые православными из библейских книг; но понимали и толковали их по-своему. Так, отцы Собора первоначально остановились на формуле "Сын от Бога." Ариане принимали это говоря, что все от Бога: *"из Которого все"* (1 Кор. 8:6). По Афанасию (Послание к Африканским епископам. Творения в рус. переводе часть III, 281-282; ср. Феодорит Ц. История I, 8. VI, хотя ср. Созомен. Ц. И. 1,20), правильно веровавшие епископы проектировали такой текст: Слово есть... **истинный Бог**, как сказал Иоанн (1 Ин. 5:20), сияние славы и образ ипостаси Отчей, как написал Павел (Евр. 1:3); а Евсеевы приверженцы, увлекаемые собственным своим зловерием, говорили друг другу: "согласимся в этом, потому что ... и мы называемся образом Божьим и славою Божией...," даже гусеницы и кузнечики именуются "*великое войско Мое*" (Иоил. 2:25), и мы свои Богу... Он назвал нас **братьями**" (Евр. 2:11) и тому подобное. В то время, нужно думать, когда епископы были утомлены оказавшимися бесплодными усилиями, вследствие изворотливости ариан, стараниями формулировать свое исповедание в библейских выражениях в противовес арианам, тогда выступил опять из арианской партии Евсевий Кесарийский, сам повествующий об этом в особом послании к своей Кесарийской пастве. Ариане меняют свою тактику из открытой в скрытую. Теперь показным формальным лейтмотивом арианской партии является желание дать мир Церкви. Это как раз было рассчитано на совпадение с настроением императора и на сочувствие его. С великим искусством удерживая инициативу в собственных руках, ариане предлагают еще иную, новую формулу, свободную от всяких спорных слов и содержащую только общие обоим направлениям. Символ Евсевия (См. его у Сократа Ц. История I, 8. и у Феодорита Ц. История I, 12) начинается словами: "как приняли мы от предшествовавших нам епископов — и при оглашении, и при восприятии крещения, как научились из Божественных Писаний, как веровали и учили в пресвитерстве и в самом епископстве: так веруем и теперь и представляем вам нашу веру." Отсюда, повидимому, можно заключить, что речь идет о символе переданном Кесарийской, или какою-либо другою общиною. Основная мысль вводных слов Евсевия, думается, такая: всякий христианский символ во все времена постольку имеет право на существование, поскольку он содержит преданную веру отцов, не привнося ничего нового. Едва был прочитан предложенный Евсевием символ, как император, дипломатически предупреждая возражения и дебаты со стороны противников, поспешил заявить, что это исповедание вполне соответствует его собственным убеждениям. Однако, император поставил непременным условием внесение в Прочитанный символ терминов ομοουσιος и εκ της ουσιας του Πατρος. Теперь, кажется, уже нет догматистов и историков, которые отрицали бы западное происхождение указанных терминов: εκ της ουσιας του Πατρος = e substantia Patris, а ομοουσιος = una substantia ("unius substantiae" смотри у Тертуллиана и Новациана). В посланиях епископа Александра и в до-никейских сочинениях св. Афанасия приведенных выражений нет. Что именно Осий Кордовский, стоявший за спиною императора, имел в данном деле решающее значение, — это видно из слов св. Афанасия, что "Осий изложил в Никее веру" ("ουτος εν Νικαια πιστιν εξεθετο," Histor. arian. c. XLII). Для ариан чрез внесение указанных терминов создавалось непреодолимое затруднение, но они должны были согласиться (Интересны в данном случае дипломатические, диалектические рассуждения Евсевия в конце его послания к кесарийской пастве.) ... Заслуживает особого внимания, в связи с вопросом о развитии христологии, что вместо λογος в начале

второго члена употребили υιος — сын. После исправлений символа, предложенного Евсевием Кесарийским, Никейский символ получил такую формулировку.

Символ Евсевия Кесарийского	Никейский символ
Πιστενομεν εις ενα Θεον πατέρα παντοκράτορα, τον των απάντων ορατών τε καΐ αοράτων ποιητήν, και εις ενα *Κυριον* Ίησουν Χριστον, τον του Θεου λόγον, θεον εκ θεού, φως εκ φωτός, ζωήν εκ ζωής, υιον μονογενή, πρωτοτοκον πάσης κτίσεως., προ πάντων των αιώνων εκ τον πατρός γεγεννημενον, δι ου και εγένετο τα πάντα, τον δία την ήμετέραν σωτηρίαν σαρκωθέντα καΐ εν άνθρωποις πολιτευσάμενον και παθόντα και άναστάντα, τη τρίτη ήμερα και άνελθόντα προς τον πατέρα και ερχοντα πάλιν εν δόξη κριναι ζώντας και νεκρούς, και εις πνευμα αγιον.	Πιστενομεν εις ένα Θεον πατέρα παντοκράτορα., πάντων ορατών τε και αοράτων ποιητην καΐ εις ένα Κυριον Ι.ησουν Χριστον τον υιον του *Θεου,s* γεννηθέντα εκ τον πατρός μονογενή, τουτέστιν εκ της ουσίας τον πατρός, Θεον εκ Θεον, φως εκ φωτός, Θεον άληθινον εκ Θεον άληθινου, γεννηθέντα, ου ποιηθέντα, ομοουσιον τω πατρί, δι'ου τα πάντα εγένετο, τα τε εν τω ουρανω, καΐ τα εν τη γη, τον δι'ήμάς τους άνθρωπους και δια την ήμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα, και σαρκωθέντα, εναν-θρωπήσαντα, παθόντα και άνασταντα τη τρίτη ήμερα, άνελθόντα εις τους ουρα-νονς, ερχόμενον κριναι ζώντας καΐ νεκρονς, και εις το άγιον πνενμα. Τους δε λέγοντας ην ποτε *ουκ* ην, και πριν γεννηθήναι ουκ ην, και ότι εξ ουκ όντων εγένετο, ή εξ ετέρας νποστάσεως ή ουσίας φάσκοντας είναι (ή κτιστον) ή τρεπτον ή άλλοιωτον τον Υιον τον Θεον, (τουτονς) αναθεματίζει ή καθολική (και αποστολική) εκκλησία.

Для поражения арианства употреблены не библейские термины: εκ της ουσιας του Πατρος и, В анафематствованиях встречается еще не библейский термин υποστασις. С точки зрения филологической, данные термины нельзя признать особенно удачными. Выражение εκ της ουσιας του Πατρος, устраняя мысль о происхождении Сына εξ ουκ οντον, делает возможным допущение, что Сын есть часть Отца (Интересны в этом случае дипломатические, диалектические рассуждения Евсевия в конце его послания к кесарийской пастве), то есть дает мысль о субординационизме. При термине ομουσιος τω Πατρι, первый термин εκ της ουσιας του Πατρος даже излишен, почему и опущен на первом Константинопольском Соборе 381 г. (= II-ой Вселенский). Частица "ομο" в слове "ομουσιος" указывает на общность владения каким-либо предметом или качеством. Отсюда слово "ομουσιος" будет обозначать таких субъектов, которые обладают одинаковою сущностью. Поэтому понятны "хулы" Павла Самосатского, а потом ариан, будто-бы по общему ортодоксальному представлению, — Отец и Сын — братья, будто-бы — сущность — есть нечто иное, третье чем в одинаковой мере владеют Отец и Сын. Отсюда же ясно противодействие отцов Антиохийских Соборов 263-267 г. против термина "ομουσιος." Необходимость для отцов Никейского Собора употребить указанные термины и смысл их превосходно изъяснены святым Афанасием Великим в его двух сочинениях: а) об определениях Никейского Собора и б) послание к Африканским епископам.

"Но довольно об изложенной вере, в которой все мы согласились не без исследования (Сократ. Ц. История I, 8. Феодорит. I, 12 η συνεφονησαμενοι παντες ουκ ανεξεπαντος). "заканчивает Евсевий свои рассуждения о Никейском символе для Кесарийской паствы, впрочем не скрывая серьезности работы ("не без исследования"). Однако, не "все согласись." Символа, не приняли сам Арий и два его испытанные друга — епископы Секунд Птолом. и Феон Мармар. Все они вместе с преданными пресвитерами были преданы анафеме и отправлены в изгнание в Иллирию (Феодорит. Ц. История I, 7, 8; Созомен Ц. История I, 21; Филосторгий I, 9 Сократ I, 9, 14, 23). Но этим дело не ограничилось. К положительной части символа

была прибавлена часть негативная — анафематизмы на “всякую безбожную ересь,” и на арианство, как учившее о тварности Сына. Под этою частью не хотели подписаться Евсевий Никомидийский, Феогнис Никейский и Марий Халкидонский (Созомен 1,21 (Ц. История)). И они также были отправлены в изгнание (Созомен I, 21).

После 19-го июня, когда символ был подписан, перешли к вопросу празднования Пасхи, чтобы урегулировать различные обычаи Востока и Запада. О какой-либо оппозиции или спорах об этом пункте ничего неизвестно. Живой интерес, какой император проявил к этому вопросу, мог подавить всякое желание противоречить. Вопрос был решен в том смысле, что время празднования определяет Александрийская Церковь, владевшая ученою школою, а оповещает римский епископат (**Сократ**. Ц. История I, 8.9; **Феодорит**. Ц. История I, 10; **Евсевий**. De vita Const. II, 1). Третьим делом Никейского Собора, очень важным для того времени, было устранение Мелетианского раскола. Оторвавшийся от Церкви Мелетий, епископ Ликопольский, посвятил многих епископов и чрез это, вопреки установившемуся в Египте обычаю, нарушил законные права Александрийского епископа. Это побудило Собор заняться рассмотрением сложившегося до него церковно-провинциального устройства и высказать по этому вопросу свой взгляд (Афанасий. Против ариан — с. LXXI. Сократ I, 9). Последний выражен в известных 4-7 канонах Никейского Собора. Согласно с установившейся древней практикой, Никейский Собор признает существование Соборов чрезвычайных и постоянных. В канонах 4-5 идет речь о церковных округах, а 6-7 говорят о представителях главных церковных округов, называемых митрополитами. Канон 6-ой имеет чрезвычайно важное значение в деле уяснения прав и преимуществ разных митрополитов (Μητροπολιτης = εξαρχος της επαρχιας, см. правила Сардикийско-го Собора 343 г. Имя “митрополит” здесь встречается впервые. Но митрополитанское устройство не было введением Никейского Собора. Ср. **Гидулянов**. Митрополиты. М. 1905, стр. 266). Он сыграл громадную историческую роль в борьбе с Римом, хотя и последний хотел воспользоваться им на IV-ом Вселенском Соборе в борьбе с претензиями Константинопольского митрополита, какого естественно не знал 6-ой канон Никейского Собора, а в этом и лежит весь смысл протеста римских легатов на IV-ом Вселенском Соборе (Ср. Hefele. Conciliengeschickte. I, s. 529-530).

Шестой канон читается так:

“Да хранятся древние обычаи, принятые в Египте, Ливии и Пентаполе, дабы Александрийский епископ имел власть над всеми сими. Понеже и римскому епископу сие обычно. Подобно и в Антиохии и иных областях да сохраняются преимущества Церквей.”

Τα αρχαία κρατείτω τα εν Αίγνπτω και Λιβυη και Πενταπόλει, ώστε τον Αλεξανδρείας επίσκοπον πάντων τούτων εχειν την εξουσίαν επειδη και τω εν τη Ρωμη επισκοπω τούτο σύνηθες εστίν ομοίως δε και κατά Άντιοχειαν και εν ταΐς αλλαις επαρχίαις τα πρεσβεία σωζεσθαί ταις εκκλησίαις.

В начале V-го века, у блаженного Иеронима и Иннокентия I, шестой канон получил уже такую редакцию: “Ecclesia romana semper habuit primatum. Teneat autem Aegyptus (Lybiae et Pentapolis) ita, ut episcopus Alexandriae horum omnium habeat potestatem.” Седьмой канон Никейского Собора касается уже специально преимуществ епископа Иерусалимского; его преимущества признаются лишь honoris causa, потому что и гражданские и церковные права уже принадлежали Кесарии, а следовательно и Кесарийскому митрополиту. В заключение, мы укажем еще на одно решение Никейского Собора. Сократ (**Сократ**. Ц. История I, 11), Созомен (Созомен. Ц. История I, 23). и Геласий Кизический (Геласий у Mansi. II,

906) говорят о том, что отцам Собора было предложено ввести обязательный целибат, очевидно, по примеру Западной Церкви, узаконившей целибат недавно (303-305 г.) на Эльвирском Соборе (канон 33). Но против этого проекта восстал святой Пафнутий, епископ города верхних Фив, в Египте, и предложение было отклонено. Пафнутий был исповедник; во время Максиминова гонения ему выжгли правый глаз. За это его особенно почтил император Константин (**Руфин** X, 4). Собор Никейский, благодаря догматическим и каноническим постановлениям, создал великую ступень к возвышению Александрийского епископа, как первого на Востоке.

После заключения Собора, Константин праздновал свои виценалии, т.е. 20-тилетие своего царствования. За обедом, к которому были приглашены никейские отцы, Константин, обращаясь к ним с речью, между прочим сказал: “Вы — епископы внутренних дел Церкви, а я поставленный от Бога епископ внешних дел” (Eusebius. De vita Const. IV, 24 “των εισω της εκκλησιας επισκοπος των εκτος”). Этим, повидимому, он хотел мотивировать свое горячее участие в делах Собора и свое довольство решением дел.

Борьба за Никейский Символ Веры.

Благодаря Никейскому Собору, достигнуто было, казалось, редкое единодушие. Никейский символ и анафематствования были подписаны почти всеми участниками Собора. Но это согласное действование не было в собственном смысле единодушием и единомыслием, а лишь покорностью императору. По своему же воззрению большинство восточных были склонны к оригенизму, и термин “ομουσιος” был для них чуждым. При благоприятной атмосфере, истинное настроение восточных должно было обнаружиться. Так случилось и в действительности. Такой благоприятной атмосферой была для восточных перемена в психологических переживаниях самого Константина Великого.

Константин, вмешиваясь в арианский спор, совсем не был знаком с религиозными верованиями и настроениями Востока. Он был наставлен в вере западными епископами, и западное христианство было для него то единственное, что он до сих пор знал. Никейский символ, как “дело мира,” был для него средством в западном смысле прекратить восточные религиозные волнения. Но опыт вышел неудачным. Уже ближайшие годы научили его, что почва, на которой он стоял, зыбка и совершенно не соответствует настроениям Восточной Церкви (Ср. Ad. Harnack. Lehrbuch DG. II, s. 237). К этому присоединялись еще следующие обстоятельства личной и дворцовой жизни. Ликиний, которому Константин перед Никейским Собором даровал жизнь, поднял против него мятеж. Константин должен был казнить его. В 326 г. его старший сын (от Минервы) Крисп был обвинен в кровосмешении с своей мачехой Фавстою; мнимые, или действительные, преступники были казнены. Между тем, люди IV-го века во всяком событии видели перст Божий. Около этого времени открылись мощи Лукиана, считавшегося покровителем ариан. Город Дрепанод, где находился гроб Лукиана, императрица избрала своим городом, и он переименован был в Еленополь (Сократ. Ц. История I, 17). При освящении его, осенью 327 г., культ арианского учителя сделался центром всего празднества. Константин расположен был думать, что в арианском споре он погрешил, ошибся. При этом явились лица усилившие это настроение. Такими были консул 320-го г. Цейоний Юлиан, дочь которого Василина была замужем за братом Константина, Юлием Констанцием, и от которой родился Юлиан, впоследствии отступник, — и сестра императора Константина, жена казненного Ликиния (**Сократ**. I, 25; **Феодорит**. II, 3: **Созомен**. II, 27). Под влиянием всего этого в религиозном образе мыслей императора происходит крутой переворот в противоположную сторону, и он становится по-

чти покровителем арианства. Враги Никейского символа скоро поняли это, подняли головы и начали действовать. Арий вместе с Секундом и Феогнисом подписали вероопределение и были возвращены из ссылки (**Сократ**, I, 14, 23, 25; **Созомен**. II, 16. — об этом от очевидцев слышал Иероним (Contra Lucif. XX. Migne lat. s. XXIII). Возвратившись, они настаивали на том, чтобы Арий был введен в Александрийскую Церковь. Константин сделал распоряжение (**Сократ**, I, 27). Однако, Арий, бывший стариком, не перенес волнений и скоропостижно скончался ранее совершения акта введения (**Сократ** I, 38; **Созомен** II, 29-31).

Из сказанного видно, что борьба против Никейского символа была вполне естественна и понятна. Она начинается тотчас же, как удается арианам, вскоре после Собора, восстановить свои ряды, без всяких потерь или утрат. В этой борьбе за Никейский символ, продолжавшейся свыше 50-ти лет (325-381 г.), различаются два периода: 1) до Александрийского Собора 362 г. и 2) до Константинопольского 381 г.

I. Первьій период в свою очередь распадается на две части: а) от Никейского Собора до смерти Константина в 337-ом г. И б) от 337 г. до 362-363 г. В первый период борьба направлялась против главных деятелей и защитников Никейского символа (до смерти Константина), а затем и против самого Никейского символа. Александрийский Собор 362 г., как бы подводя итоги этой борьбы, определенно установил, что все попытки заменить Никейский символ другими не удались; Никейский символ остается в силе.

II. После Александрийского Собора, то есть смерти Юлиана, начинается возвращение к Никейскому символу. Тогда выступают на сцену новоникейцы или каппадокийцы и подготовляют христианское общество к принятию Никейского символа на Константинопольском Соборе 381 г., толкуя и видоизменяя его выражения и термины, применительно уже к развившемуся религиозному сознанию и более глубокому проникновению в смысл классических терминов.

Начавшуюся в Церкви борьбу после помилования Ария и возвращения на кафедры Евсевия и Феогниса историк Сократ (**Сократ**. Ц. История I, 23) уподобляет “ночному сражению,” где большинство не знало кого и за что били. Первою жертвою арианских происков сделался **Евстафий Антиохийский** (**Сократ**. Ц. История I, 24; **Феодорит.** Ц. Истори1 I, 21). Он вступил в литературную полемику с Евсевием Кесарийским по поводу Никейского символа (**Сократ**. Ц. История I, 23). Он первый подметил зарождавшееся на Востоке недовольство Никейским определением и начал с ним борьбу в литературе и жизни. Он прервал церковное общение с уклонявшимися от слова “единосущный,” — отказавшись принять в клир знаменитых в будущем — арианство-вавших — Леонтия, — позже Антиохийского епископа, Евстафия Севастийского, Георгия Лаодокийского и других (**Афанасий.** История ариан с. IV). Догмат о Сыне Божьем Евстафий раскрывал с христологической стороны. Как и все старшие защитники Никейского символа, Евстафий не различал между терминами “сущность” и “ипостась.” Многим казалось, что Евстафий, подобно Савеллию, сливал лица Святой Троицы. Дело против него было поставлено на Антиохийском Соборе 330 г., на котором присутствовали враги “омоусии:” Евсевий Никомидийский, Феогнис Никейский, Евсевий Кесарийский, Патрофил Скифопольский, и другие. Не имея возможности обвинить его прямо в савеллианстве, его обвинители придумали такую формулу, что он “умствовал более по Савеллию, чем по разуму Никейского Собора” (**Сократ**. Ц. История I, 24). К этому было присоединено обвинение в оскорблении матери царя и в любодеянии. Евстафий был низложен и сослан в Иллирию (**Афанасий.** История ариан с. IV). После этого антиникейцы обратили внимание на другого выдававшегося представителя никейской веры. **Маркелл Анкирский** — ум сильный и оригинальный. Он поставил себе задачу, раскрыть

несостоятельность Оригена, доказать происхождение его из языческой философии, но при этом он создал такую систему, за которую сам был осужден, хотя ему казалось, что он твердо стоял на почве Евангелия Иоанна. Он присутствовал на Соборе 335 г. в Тире и Иерусалиме, осудивших Афанасия и принявших Ария. Он ясно тогда понял, к чему направлены усилия ариан. Поэтому бежал с Иерусалимского Собора в Константинополь и подал книгу императору Константину. Эта книга, переданная Константином евсевианам, дала основание для обвинения его в савеллианстве, на Константинопольском Соборе 336 г. 5-го февраля и для низложения его. Этой книгой Маркелл нанес громадный вред всем истинным защитникам Никейского символа. Враги его воспользовались его книгой, показав всему Востоку, к чему влекут защитники Никейского Собора, отстаивая слово "единосущный" (**Сократ**, I, 36; **Созомен**, I, 33).

Но и этот случайный успех не помог арианам восторжествовать на Востоке. Никейский Собор и символ имели своего великого защитника в лице **Афанасия** Александрийского (Год смерти Александра Александрийского и избрания Афанасия до сих пор является не установленным. По указанию хронологического предисловия к новооткрытым пасхальным письмам святого Афанасия (ср. Larson. Die Festbriefe d. heil. Atthanasius. Leipzig. 1852, s, 26), кончина Александра последовала 17-го апреля 328 г., а посвящение Афанасия во епископа состоялось 8-го июня того же года. Но в Apol. c. L1X Афанасий говорит, что Александр скончался спустя 5 месяцев после Никейского Собора, следовательно в 326 г. (ср. Феодорит Ц. История I; 26). По одному коптскому фрагменту (см. Lemm), Афанасий был возведен во епископа 33-х лет. Если исходить из этой даты, что Афанасий занял епископский престол в 326 г. 33-х лет, то значит он был рожден в 293 году (см. биографию св. Афанасия проф. Горского в начале 1-го тома 2-го издания "Творений св. Афанасия," стр. 33, в примечании от редакции). Однако, возможна и другая точка зрения на хронологию. Например, О. Зек и Гидулянов находят у Афанасия указания на то, что Никейский Собор окончился в 327 г., считая вполне установленным, что Александр скончался в 328 г. (См. **Гидулянов** — Восточные Патриархи стр. 161)). В полном свете выступает его личность со времени Никейского Собора. Об участии его в занятиях этого Собора известно подробно из его творений, хотя кратко об этом упоминают историки Сократ I, 15) и Созомен (I, 17). Но зато после Собора не было ни одного из епископов, кто бы представлял собой такую грозную силу для ариан, как молодой епископ Александрийский. В борьбе с арианами, не о слове, не о формуле для него шла речь (слово ομουσιος у него встречается весьма редко), но о спасении человечества через Богочеловека. Единственно из уверенности, что Божество, явившееся во Христе, имеет истинно Божественное существо и потому в состоянии возвысить человека до Божественной жизни — вера должна получить свою силу, жизнь — свой закон, а богословие — свое направление. Поставляя веру в Богочеловека, который единственно только может освободить от греха и смерти, во главу всего, Афанасий дал и практическому благочестию, которое тогда жило почти исключительно в монашеском аскетизме — высший мотив. При всем том, Афанасий не был оригинальным богословом — мыслителем, нового ничего не дал. Логос, вочеловечение, Богочеловек, обожение, Сын Божий — все эти понятия уже Ириней поставил в центр христианского благовествования. Для рассуждения о Логосе Афанасий пользовался мыслями Оригена и других Александрийских катехетов. Новое было только в деле, в энергии, в исключительном единении теоретической точки и практического действия, и это в то время когда все угрожало распадением. Афанасий не был ни выдающимся систематиком, ни великим экзегетом. Его всего менее можно относить к выдающимся философам; у него даже не было особого научного интереса. Но дело его лежало выше науки, выше теологии. Древнее положение, что о Христе должно думать, как υιος του Θεου только он в полном смысле внес в Церковь, и он поэтому также проложил дорогу, что о Сыне нужно думать, как Θεος … ως εν Χριστω. Довести до полной победы дело Церкви, а вместе с тем и свое, — Афанасию по-

могло благое Провидение, Которое до самой смерти связало его жизнь с одною из великих кафедр Востока, и редкая законченность его личности, единство и неизменность характера. Готовый с самого начала, зрелый не по летам, с первых годов епископства он никогда не привязывался к формулам и словам, но всегда постигал суть дела и объединялся, сроднялся с ним. Пятикратное лишение кафедры (335-337 г.; 339-346 г.; 356-362 г.; 362-364 г.; 365-366 г.), 17-тилетнее пребывание в изгнании не сломило его характера, в милости и немилости императоров он всегда оставался самим собой. Великое значение его для дела Церкви хорошо поняли уже его младшие современники и назвали его “столпом” и “врачем.”

Первым поводом гонения на Афанасия послужил его решительный отказ принять Ария в общение Александрийской Церкви (**Созомен** II, 18; ср. **Сократ** I, 27). В борьбе с Афанасием к арианам примкнули мелетиане. Афанасия обвиняли в неправильном занятии Александрийской кафедры. Мелетианские епископы возводили на Афанасия жалобы в том, что он наложил на египтян особую подать одеждами в пользу Александрийской Церкви и посылал деньги мятежнику Филумелу. Сначала (в конце 331 г. пред императором Константином в Никомидии) Афанасию удалось оправдаться, потом к новому обвинению в достижении епископского престола путем насилий присоединились другие: а) обвинение Афанасия в отсечении руки у Мелетианского епископа Арсения и б) жалобы Исихира, обвинявшего Афана-сиевского пресвитера Макария в кощунстве во храме. По этим делам, Константин назначил Кесарийский Собор, Афанасий не явился туда. Тогда это дело рассмотрели Тирский и Иерусалимский Соборы 335 г. Они осудили Афанасия. Недовольный, он явился к царю. Однако, царь утвердил постановление Собора, и Афанасий должен был отправиться в изгнание, в Галлию, 7-го ноября 335 г. (по другому счислению в начале 336 г.) (**Сократ** I, 27-35; **Созомен** 11, 22-23, 25, 28, 30; **Феодорит** 1,26-31).

Арианский спор, который был при Константине лишь восточным спором, — по смерти его становится событием всей Церкви. Перемена в управлении дала возможность изгнанникам, — в том числе и Афанасию, — возвратиться на свои кафедры, и в течение первых лет, пока не было междоусобий, в Церкви царил мир — покой. Однако, епископ Никомидийский Евсевий не дремал и работал в пользу ариан. Если уже такому человеку, как Константин Великий, трудно было избавиться от происков придворного епископа, тем более Констанцию, во всем уступавшему отцу, кроме страстности в борьбе. Уже в 339 году, Афанасий был вторично лишен кафедры и бежал в изгнание в Рим, когда его преемник Григорий был водворен на кафедру военной силою. Павел Конст. был также лишен кафедры, его место занял Евсевий Никомидийский. Однако, скоро обнаружилось, что, достигнутая при Константине Великом, победа Евсевия на восточных Соборах далеко не означала еще победы в целом царстве. Конечно, внешнего противодействия не было, но это лишь благодаря единовластительству императора, освободителя Церкви. А теперь, после смерти Константина Великого, религиозный вопрос стал в зависимость от политического, ближайшим образом — от положения разделенных половин империи. Запад, подчиненный политически Константину II и Констансу, а с 340-го г. — только последнему, — сделался оплотом никеизма, особенно Рим.

Епископ Юлий Римский оказывает дружеское внимание восточным изгнанникам — Афанасию, Маркеллу и Павлу, и Римский Собор, на который также были приглашены и евсевиане, — но напрасно, — осенью 340 г. высказал решительный протест против лишения их кафедры. Что и Маркелл нашел также защитников в Риме, это объясняется, с одной стороны, некоторым изменением в его исповедании, а с другой, — склонностью

Рима всегда подчеркивать Божественность Христа и единосущие, даже более, — склонность к модализму и известное сродство с Новацианом (Так, например, говорят историки Гарнак и Мёллер). Но это сообщничество в участии Афанасия и Маркелла дало врагам первого новое оружие и для него не прошло бесследно. В то время как Запад выражал свою солидарность с Никейскою формулой и поборниками её, на Востоке не только отказывались от никейцев, но, пользуясь тем что новый император отнюдь не связан с Никейским Собором и его деяниями, то есть, прежде всего, с его символом, — сделали шаг к созданию новых формул и символов. Начался жаркий спор за достоинство Никейского символа, который в особенности создал напряженные отношения между церковным Востоком и Западом.

В первое 10-тилетие со смерти Константина Великого до смерти Констанса (340-350 г.) со стороны Востока делались попытки привлечь Запад на свою сторону. Политическая необходимость диктовала Констанцию внимательно относиться к Констансу и желать мира с ним. Это время Антиохийских Соборов и формул. Первый из них был созван летом 341 г. в присутствии самого императора, по случаю освящения Церкви, и известен, как “Собор на обновление” (εν καινοις). Во главе его стояли Евсевий Никомидийский и Акакий, преемник Евсевия Кесарийского. Этот Собор выразил протест против упомянутого Римского Собора 340 г. и составил три формулы веры, из которых вторая — важнейшая — известная под именем Лукиановской, — утверждала собою оригеновский субординационизм; арианство собственно отвергается, а Маркелл “со всеми кто имел с ним общение” — изгоняются из Церкви. Непосредственно после этого Собора умер Евсевий. Следствием этого было некоторое ослабление вражды к Западу. Осенью того же 341 г. в Антиохии был созван новый Собор, который составил 4-ю Антиохийскую формулу (**Сократ**. II, 8.10.15,17). На Западе созывались Соборы в Сардике (343 г.) и Милане (345 г. **Сократ**. 11, 20, 29). Последний Собор отверг учение Фотина, считавшегося на Востоке учеником Маркелла; здесь Восток и Запад снова стали на общую точку. Несмотря на это, ни западным не удалось побудить восточных к решительному отказу от арианства, ни восточным не пришлось расположить западных к полному от-вержению Маркелла. Наоборот, на Западе начали подозрительно относиться к Афанасию, вследствие его осуждения Маркелла, на Востоке же это возвысило симпатию к Афанасию. По смерти заместителя Афанасия, епископа Григория, после личной встречи с императором Констанцием в Антиохии (**Сократ**. II, 23-2), Афанасий был возвращен в Александрию, осенью 346 г. Павлу Маркеллу, Асклепе Газскому и Лукию Адрианопольс-кому, словом всем оправданным Сардикийским Собором, Констанций возвратил кафедры (Ibidem. Феодорит 11, 12), конечно, не без влияния Констанса (**Сократ**. II, 22). Таким образом, было установлено единение Востока с Западом, но не надолго, только до смерти Констанса. Сделавшись единодержавным, Констанций решил прекратить спор относительно Никейского Собора, даже не останавливаясь перед насилием. После 350 г. он часто и подолгу жил в Сирмии. Отсюда явились Сирмийские Соборы и вероисповедные формулы, составленные на них. Главными агентами Констанция в осуществлении поставленной им цели выступают теперь два епископа из Паннонии — **Урзакий и Валент**. Это два честолюбца, в сущности очень мало интересовавшиеся догматическою стороною вопроса, построившие свою карьеру на водворении мира, единения, унии между споривши-ми, чего именно и хотел Констанций. Они в некоторой степени продолжали политику Евсевия Никомидийского, к ним примкнул Акакий Кесарийский. Прежде всего, сам император пытался установить, как платформу единения — восточную Евсевиевскую формулу. На Сирмийском Соборе 351 г. первая и четвертая Антиохийские формулы были приняты при участии императора. После победы над узур-

патором Магненцием император, по совету Урзакия и Валента, созвал Собор в Арле в 353 г., где на соборное определение согласились и западные в лице папы Либерия, за исключением Павлина Тирского. Затем, на великом западном Соборе в Милане в 355 г., Запад был подчинен воле императора. “Моя воля есть канон” — будто бы воскликнул император (По Афанасию, история арианства глава XXXVIII), — император требовал от западных подчинения Востоку и изгнания Афанасия. Воспротивились немногие, — кроме 1 Павлина, Евсевия Верчельского, Люцифера Калаврийского, Дионисия Миланского, несколько позже Либерии, Иларий и Осий. Они были изгнаны со своих кафедр, Иларий, например, был отправлен во Фригию (**Сократ**, II, 30, 36; **Феодорит**, II, 15-17). В феврале 356 г., во время богослужения, напали на Афанасия (**Феодорит**. II, 13) воины и, силою оружия, с пролитием крови, вырвали его у его паствы. Он бежал в пустыню, — так произошло третье изгнание его. Победа унионистов, казалось, была полная; здесь торжествовала собственно Евсевианская терминология, которая поставила Антиохийские формулы вместо Никейских. Конечно, эти формулы так же не хотели омоусии, как и чистого арианства. Но в то время, как они подвергали омоусию решительному осуждению, они не посмели то же самое сделать с арианскими элементами, которые были присущи воззрению партии, боясь ослабить общий штурм против Никейских отцов. Чрез это строгий арианизм снова возник, при такой благоприятной обстановке, — и опять в Александрии, где место изгнанного Афанасия занял арианствующий Георгий.

Некто **Аэций**, беспокойный и имевший страсть к спорам, поставленный епископом Антиохийским Леонтием во диакона и покровительствуемый им, переселился из Антиохии в Александрию, увлекши с собою каппадокианина **Евномия**. Его, или их, учение об Иисусе Христе было в сущности то же, что и Ария, только выяснялось с большим пониманием дела и лучшею “технологией,” как говорит Феодорит (Theodoritus. De haeret. fabulis. IV, 3). Отклоняя всякое родство Бога с Сыном — в смысле единства, или различия (и сходства) существа, они выразительно высказывались За ετεροτης κατ ουσιαν. Сын как такой — ибо αγεννησια — нерожденность, непроизводность есть собственно существенный признак в понятии о Боге, — не произошел из сущности Бога, Он есть ανομοιος τη ουσια του πατρος, Он создан εξ ουκ οντων.

Выступление Аэция с таким учением раскололо прежнюю Евсевианскую партию: часть её отпала к Аэцианам, то есть, многие сделались последователями возрожденного и несколько видоизмененного арианства в лжеучении Аэция-Евномия, а другая часть не хотела примкнуть и, в сущности, оказалась в колебательном положении. Правое крыло последней, во главе с **Василием, епископом Анкирским**, преемником по кафедре Маркелла, в своем большинстве высказалось против радикального арианства. Её девизом сделалось выражение — ομοιος κατ ουσιαν τω πατρι. Но это слово (ομοιος) являясь уступкою или соглашением с нравами, избирается, как ясно выраженная противоположность и боевое слово против левых. Правда, это выражение “ομοιουσιαν” многозначительно. Формальный момент сравнения, который в нем выражается, определенно возводит к двум субъектам, следовательно, к различию в Боге по ипостасям, к чему направлялось все богословие Востока, находившееся под влиянием Оригена; по содержанию же, этим выражением могли обозначаться два субъекта, и как подобные по существу и как равные по существу. Оно, следовательно, с одной стороны, могло заключать древние субординационные представления о “втором Боге,” но, вместе с тем, было способно совпасть с Афанасиевским, ортодоксальным о рождении Сына из существа Отца (Святой Афанасий (De Synodis. c. XLI) говорит: “Так как они (омиусиане) сказали о Сыне, что Он и от сущности и подобосущен, то не иное что означают своими речениями, как то, что Он единосущный.” Migne. s. gr, t. XXV — c. 765); тогда как ομοουσιος

угрожало модализмом. Значит, рассматриваемое слово, будучи соглашением с ортодоксами, означало концентрацию сил в борьбе с арианством направо; тогда как ранее подобная концентрация была налево. Отсюда, открывалась возможность окончательного внутреннего примирения восточного и западного направления в богословии.

Профессор Ан. **Спасский** рассуждает так: характеристическою чертою догматики омиусиан служили два термина — ομοιος κατ ουσιαν и ομοιουσιος и однозначущий с ним ομοιος κατά παντα — были употребляемы еще Александром Александрийским против Ария. Они встречаются у Афанасия и равняются у него ομοουσιος... По Филосторгию (I, 9), Евсевий и Феогнис, подписывая Никейский символ, изменили ομοουσιος в ομοιουσιος; у него же (IV, 4) сообщается, что ученик Лукиана, софист Астерий, первый ввел это слово. Оно могло составится из выражения ομοιος κατ ουσιαν, по аналогии с ομουοσιος и в противовес ему." (История догматических движений I, 1906, стр. 369-370).

Император не ожидал появления нового течения среди религиозных партий и, конечно, тем менее желал. Поэтому, когда оно появилось, он тем теснее примкнул к оппортунистической партии мира, заботившейся не о догматике, а о придворной политике и личной карьере, о влиянии среди епископов — то есть, к названным уже Урзакию, Акакию и Валенту, не остановившимся и перед насилием в угоду императору. Опуская их опыты к примирению споривших партий на Сирмийских Соборах 357-359 г. и на Соборе в Аримине в 389-ом г., мы скажем лишь о последней примирительной формуле, принятой в Ницце (Nice) под 1-е января 360 г. Это была в сущности 4-ая Сирмийская формула, видоизмененная Урзакием и Валентом, где вместо **омийской** ουσια было поставлено παντα, именно ομοιον δε λεγομεν τον υιον τω πατρι κατά παντα, ως αι γραφαι λεγουσι τε και διδασκουσιν — выражение менее определенное; допускавшее возможность замены κατά παντα словом κατά βουλησιν, по желанию, по воле. Эта Никейская формула должна была заместить Никейское вероопределение. Она был подтверждена на Константинопольском Соборе 360 г. Но это была победа придворной партии и даже ариан, а не омиев. Главы последних — Василий Анкирский, Кирилл Иерусалимский и Евстафий Севастийский — утратили влияние. Напротив, Евдоксий перешел в Константинополь из Антиохии; в Антиохии водворился Евзоний, старый приверженец Ария, а ученик Аэция Евномий сделался епископом Кизическим. Из рук Евномия принял крещение в Киликии пред своим походом на Юлиана, то есть не задолго пред своею смертью, император Констанций.

Победа, достигнутая строгими арианами в конце царствования Констанция, была началом окончательного падения их. Они не скрывали своих замыслов, поэтому легко были поняты всеми и естественно вызвали к себе отвращение. С другой стороны, наступившие царствования Юлиана (Первый, явно покровительствовал Арианам: приглашал к себе Аэция и изгнал их главного врага — Афанасия) и Иовиана были совсем неблагоприятны для происков придворных епископов-карьеристов, чрезвычайно осложнявших, затруднявших и запутывавших арианскую борьбу. Правда, при императоре Валенте снова открылось поприще для подобных типов; но уже было поздно; процесс отрезвления, то есть, выяснения истинных мотивов разногласий ясно определился. Благодаря указанным обстоятельствам начался поворот к Никейскому символу веры. Скоро стало очевидным, что разногласие между представителями оригенистического богословия и защитниками Никейской веры сводилось в значительной части к недоразумениям в терминологии и, отчасти, к несправедливым подозрениям друг друга в ересях разного рода. Лишь время и опыт могли рассеять подозрения, устранить недоразумения и научить, какое хорошее оружие дано против ариан в Никейском символе. Конечно, было бы несправедливо свести всю Никейскую ре-

акцию к спору о “словах,” — нет, за словами скрываются понятия, целые воззрения. Дело в том, что в эпоху 1-го Вселенского Собора еще не существовало для выражения учения о триедином Боге той вполне определенной, единогласно всеми признанной, терминологии, какой мы пользуемся в настоящее время. Теперь полагается строгое различие между терминами “существо” (ουσια) и “ипостась” (υποστασις): первый употребляется для обозначения общей всем трем лицам Божества природы; второй признается тождественным с термином “лицо” и употребляется для выражения троичности. Современники Никейского Собора не делали такого разграничения: оба термина признавались в общем равнозначущими, хотя с некоторым особым оттенком в частностях. Знаменательно, что богословы оригенистического направления оба термина употребляли для обозначения реального различия Божественных лиц или ипостасей (ουσια = υποστασις в позднейшем смысле — лицо). Для защитников Никейской веры, наоборот, оба термина обозначали единое существо троичного Бога (υποστασις = ουσια — в позднейшем смысле — лицо). У одних, таким образом, не доставало специального технического термина для выражения момента единства, у других — для выражения момента различия или множественности в понятии о триедином Боге. Создавался повод к взаимным обвинениям. Никейские богословы под существом разумели самую Божественную природу (θεοτης) абсолютного существа; говорить о различиях ουσια, в Божестве — значило бы, с точки зрения их терминологии, — вводить многобожие чрез признание различных Божественных природ. Оригенисты, действительно, давали основание к некоторого рода обвинению не только своей терминологией, но и своими субординастическими представлениями и союзом с арианами. В свою очередь, оригенисты не могли примириться с употреблением слова “υποστασις” для обозначения только единой природы Божества, выражение “μια υποστασις” отзывалось для них прямым савеллианством. Между тем, какого-либо определенного и недвусмысленного термина для выражения действительного различия Отца и Сына и Святого Духа, Никейские богословы им не предлагали (Термин “лицо,” προσωπον — был дискредитирован на Востоке Савеллием; он, понимая его в смысле “маска,” употреблял его при изложении своего учения, представлявшего решительное отрицание догмата о троичности. Лишь на Западе слово persona употреблялось в смысле субъекта, не возбуждая подозрений; савеллианство на Западе усматривали в слове ομοουσιος). Время, когда ясно было сознано, что споривше в сущности не противоречат друг другу в мыслях, несмотря на различную терминологию, можно считать поворотным пунктом в истории триадологических споров IV-го века. Это имело место на Александрийском Соборе 362-го г.

Александрийский Собор 362-го г. подвел итоги всей предшествующей работе богословской мысли по **раскрытию учения о Троице**, решил, или серьезно затронул главные вопросы, выдвинутые его временем, и произвел сильное влияние на последующие события в развитии церковного учения. Император Констанций, под самый конец своей жизни, мог услаждать себя мыслию, что ему удалось дать Церкви одну формулу веры и примирить её (Церковь) с государством. Однако, все это (Сирмийские и Никейские определения и формулы и тому подобное) оказалось строением на песке. Не прошло и года после смерти Констанция, как Собор созванный Афанасием в августе 362 г. констатировал следующее: “хотя некоторые под видом, что изложение веры Никейского Собора не достаточно, желали писать о вере и усиленно покушались на неё; однако же святой Собор, сошедшийся в Сардике, вознегодовал на то, и определил не писать больше о вере, но довольствоваться верою, исповеданною отцами в Никее, потому что исповедание сие ни в чем не имеет недостатка, по исполнению благочестия; и не должно вторично излагать исповедания веры, чтобы исповедание, написанное в Никее, не могло быть почтено недоста-

точным и не было дано сим повода желающим часто писать и делать определения веры" (Свиток к антиохийцам. Творения святого Афанасия (русский перевод III, 191)). Заявить всему Востоку, что попытки заменить Никейский символ другими формулами оказались неудачными, было чрезвычайно важно и в этом великая заслуга Александрийского Собора 22-х епископов. Но он имеет и другие заслуги. В связи с только что сказанным, на нем был решен вопрос о принятии возвращавшихся в Церковь ариан и арианствовавших. Причем одни из членов Собора требовали строгости — лишения сана вновь вступавших в Церковь (Rufinus I, 28). Афанасий же с сочувствовавшими ему епископами постановил: "не требуйте от них ничего большего, а только чтобы они предали анафеме арианскую ересь и исповедали веру, святыми отцами исповеданную в Никее" (Свиток к Антиохийцам, глава VII). Одним из важнейших предметов соборной деятельности был вопрос о смысле терминов. Идя на встречу слабым лицам, желавшим принять Никейский символ, но смущавшихся его Выражениями устанавливает значение их. Для многих выражение "три ипостаси" казалось подозрительным, как не содержащееся в Священном Писании. Но, употреблявшие это выражение убедили присутствовавших, что они веруют во Святую Троицу, знают Троицу не по имени только, но истинно сущую и пребывающую, не именуют трех богов, или три начала, но единое Божество и единое Начало. Не меньше недоумении возбуждали и те, которые именовали Божество одною ипостасью. Последние в объяснение сказали, что они не по Савеллию мудрствуют, а называют Божество единою ипостасью, думая то же сказать, что единое существо (Следовательно, у них ипостась = существо), что Божество одно и естество его одно. "И действительно, обвиняемые, что именуют три ипостаси, стали в этом согласны с последними, а утверждающие одну сущность и сами одобрили мнение первых в том виде, как объяснили они оное" (Свиток. Том III. 192-193).

С начала 60-ых годов, или со времени царствования Юлиана, центральным пунктом богословских рассуждении становится **вопрос о Святом Духе**. Глубоко верную постановку вопроса о Святом Духе и правильное решение его дал св. Афанасий. Еще в конце 50-ых годов IV-го века, в своих трех письмах к Серапиону Тмуитскому, Афанасий Великий представляет исчерпывающее решение данного вопроса. Аргументация Афанасия Великого убедительна: если, по свидетельству Писания, Святой Дух представляет собою нечто самостоятельное в Святой Троице, если Он не может быть причислен к тварям, если Он обладает Божественными свойствами и является источником освящения, делая другие твари причастными Божескому естеству, то "Он неотделим от Святой Троицы" (I, 33), "собственен Сыну и Отчей сущности (I, 23, 25), составляет одно с Отцом и Сыном (I, 25)." Учащие о тварности Духа разделяют "и различают Троицу," подвергают опасности самое учение о Сыне (I, 3). В едином Божестве ничего не может быть чуждого и инородного, и потому существует "одна Святая и совершенная Троица, познаваемая во Отце, Сыне и Святом Духе" (I, 2). На Александрийском Соборе о Святом Духе постановлено: предать анафеме лиц, "утверждающих, что Дух Святой есть тварь и отделен от сущности Христовой ... знаем же Троицу не по имени только, но истинно сущую и пребывающую, истинно сущего и пребывающего Отца, истинно сущего и пребывающего самосущным Сына, пребывающего и сущего Духа Святого" (Свиток. Стр. 190-192). От великих поборников церковной ортодоксии не укрылось неизвестное нам до этого Собора неправильное рассуждение об образе соединения в лице Иисуса Христа двух естеств. И по этому поводу дается, или по крайней мере намечается правильная точка зрения на дело" (Свит. III, 193-194. Кроме того подчеркивается тождество Божественного и Человеческого Сына. Он **Тот Самый**, Который к Лазарю обратился и воскресил, его: ανθρωπινως воззвал к нему — и θε`ικως — воскресил его).

Александрийский Собор 362 г., вообще начало 60-х годов IV-го века, на которое падает царствование Юлиана, является водораздельною линией и поворотным пунктом и во многих других общих принципиальных отношениях. Император Юлиан, позволивший изгнанным епископам вернуться (**Сократ**. Ц. История III, 1), сделал это не по благим побуждениям; в таком же смысле он старался разобщить языческую науку и христианское учение. Вопреки этому, среди христиан созрело убеждение, что христианское образование нужно рассматривать, как восполнение и завершение античного. С того времени именно начинается примирение интересов светской и богословской науки, представителем которых считался Ориген, с предметами веры, носителем которых почитался Афанасий. Ученые руководители нового богословия все стоят на почве Никейской теологии, но исходят из Оригеновской традиции и не чужды Александрийской спекуляции и Антиохийского экзегезиса. Благодаря этому, произошло примирение не только Александрийского и Малоазийского, но также западного и восточного направления.

“Ново-никейцы,” Каппадокийцы.

В полную противоположность к предшествовавшему периоду, новый период в истории тринитарных споров характеризуется постепенным приближением к Никейскому символу и, наконец, принятием его на первом Константинопольском Соборе (scil. втором Вселенском).

Движение в сторону Никейского символа началось в нарождавшейся **партии ново-никейцев**. Основным контингентом для этой партии послужили омиусиане. Первым моментом, свидетельствующим о появлении на свет ново-никейской партии, проф. Спасский (Проф. Спасский. История догматических движений, стр. 452) считает Антиохийский Собор 363 г., при императоре Иовиане, состоявший из 23-х епископов. На нем был принят Никейский символ ; но к тексту его от лица Собора были присоединены такие пояснительные, или лучше препроводительные слова: “На Никейском Соборе слово “единосущный,” некоторым кажущееся странным, получило от отцов определенное истолкование по которому оно означает, что Сын родился из сущности Отца и **что Он подобен Отцу по существу**” (Сократ. Ц. История III, 25). Эти слова знаменуют решительный переворот в настроении восточных, благоприятный для принятия Никейского символа: ими принимаются даже ομοουσιος и εκ της ουσιας του πατρος только делается попытка перетолковать термин ομοουσιος в смысле омиусианском — “подобие по существу,” и такое толкование совершенно неожиданно приписывается отцам первого Вселенского Собора. Но эти 23 епископа Антиохийского Собора были, повидимому, лишь “первыми ласточками” ново-никейской партии. Собственно образование партии относится к самому началу 20-х годов. Ядро этой партии составила знаменитая троица из Каппадокии — **Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский**. Их воззрения в главном идентичны. Они, прежде всего, творцы новой ортодоксии. Именно Григорий “Богослов” впервые представил её (в 362 г.) с полною ясностью и дал ей совершеннейшее выражение (Orat. II). Василий Великий ввел её победоносно в церковную политику. Григорий Нисский сообщил ей полнейшее научное обоснование. Эти три лица представляли из себя как бы искупительную жертву Каппадокии, которая дала так много решительных противников Никейской ортодоксии — софиста Астерия, Евдоксия Константинопольского, Евномия, Авксентия Миланского, Григория и Георгия, занимавших Александрийскую кафедру во время изгнания Афанасия Великого. Главная заслуга трех великих каппадокийцев состояла в выяснении богословского смысла терминов — ουσια и υποστασις. В основе их филологической

работы лежат предпосылки философии неоплатоников и Аристотеля. Плотин первый применил термин τρεις υποστασεισ к Божеству для определения взаимоотношений Единого, Ума и Души. Более точное определение понятий ουσια и υποστασις дал Порфирий. Его классическое выражение: “αχρι τριων υποστασεων την του Θεου προελθειν ουσιαν” — до трех ипостасей развилась Божественная сущность ; следовательно, ουσια — сущность (Божество), — как μια αρχη, и три ипостаси были разграничены позднейшими неоплатониками. В решении вопроса, какой собственно смысл соединять с терминами ουσια и υποστασις в приложении к Божеству, — помогла философия Аристотеля своим учением о substantia abstracta и concreta. Василий Великий определяет различие между сущностью и ипостасью, как между общим и частным — κοινον и ιδιον. “Имена бывают двух родов, говорит упомянутый отец, одни означают общую природу (την κοινηνν φυσιν), как, например, человек; другие же имеют значение частное (ιδικωτεραν ενδειξιν), под которым разумеется не общность природы, но очертание какой-нибудь реальной вещи по отличительному её признаку, не имеющей ни малой общности с однородным ему предметом, как, например, Павел, Тимофей” (Epist. XXXVIII, Migne, patr. gr. t. XXXII c, 325,368 Б). Нельзя сказать, чтобы таким путем достигалась полная **ясность** в толковании смущавших терминов. “Если природа (φυσις) и лицо (υποστασις) различаются между собою только как το κοινον и το ιδιον, то в основе этого различия должно лежать необходимое метафизическое предположение, что общее (φυσις или ουσια) не имеет своего отдельного бытия и осуществляется только в частном.” Общая природа постигается мысленно, как совокупность существенных признаков известного класса — предметов или индивидуумов, но реальное свое выражение находит только в отдельном, и там, где нет частных видов, не может быть речи и об общей природе. Эту собственно Аристотелевскую точку зрения разделяли в известной степени все каппадокийцы и, особенно, **Василий Великий**. Вот где повод, почему уже современники обвиняли каппадокийцев в три-теизме; да и в настоящее время еще возможны подобные упреки. Лоофс, западный богослов, говорит: “Это учение о Троице более заслуживает упрека в тритеизме, чем учение Афанасия в савеллианстве” (Hauck's Realencyklopädie. VII. Art. Greg. Naz). Конечно, замечание Лоофса несправедливо, но оно свидетельствует о том, что не только полной ясности не удалось достигнуть каппадокийцам, но даже они не избежали и поводов к указанным **упрекам**... Однако, интерпретация терминов со стороны каппадокийцев имеет и свои бесспорные достоинства. По их учению, сущность Божия и отличительные её свойства — не-начинаемость бытия и Божеское достоинство принадлежат одинаково всем трем ипостасям: Отец, Сын и Дух суть только тройное проявление её в лицах, из которых каждое обладает всею полнотою абсолютной сущности и находится в нераздельном единстве с ней. Они раз навсегда положили конец субстанциональному субординационизму, господствовавшему в прежней теологии и на место его поставили лишь соипостасное соподчинение, не мало не умалявшее Божественное достоинство и единство ипостаси. В связи с этим слово “ομοουσιος” получило у них несколько иное значение, чем у св. Афанасия. У последнего вследствие отождествления всей сущности Божьей с одним Отцом, термин ομοουσιος может быть понят в смысле ταυτοουσιος. Каппадокийцы же, обозначив словом ουσια единое Божество, проявляющееся в трех лицах, а термином υποστασις — те личные отличительные свойства, благодаря которым они получают самостоятельное бытие, установили, что сущность Божества принадлежит в равной степени всем трем лицам Божества, а не выражается только в одном Отце и в одинаковой мере и полноте находится в обладании каждой ипостаси. Слово “ομοουσιος” получило свое истинное и надлежащее значение. Однако, для ново-никейцев

стало невозможным и употребление другого термина Афанасия εκ της ουσιας του Π;τρος. Раз признано, что ουσια есть обозначение Божественного существа, присущего в равной степени всем трем ипостасям, то все они одинаково происходят εκ της ουσιας, но не του πατρος, а του Θεου.

Из сказанного должно бы следовать, что особого вопроса о Святом Духе для новоникейцев быть не может. Происхождение Его и Его отношение к другим лицам определяется общим учением каппадокийцев о Святой Троице. Но не то было в действительности. Василий Великий жаловался на путаницу, господствовавшую в учении о Святом Духе, и выражал желание пополнить Никейский символ в этом отношении (Epist. CCLVIII. Migne. Patr. gr. t, XXXII, c. 949). Установленное каппадокийцами "исхождение от Отца," как личное свойство Духа, говорило лишь о положении его внутри Божественной Триады, но еще ни мало не выясняло Его действий в мире и человеке. "И здесь, говорит проф. Спасский, в своем учении о Мировой Душе, неоплатонизм предлагал аналогии, сродные богословской мысли христианских писателей." Среди сочинений, приписываемых Василию Великому небольшой отдел о "Духе" (Migne. Patr. gr. t. XXX, c. 773), стоящий в тесной связи и зависимости от Еннеады Плотина (Смотри проф. Спасского. История догматического движения, стр. 523-529). Из всех сочинений, написанных в IV-ом веке о Святом Духе наиболее важное значение в последующее время получили **книги Василия Великого о Святом Духе к Амфилохию**, из которых две последние не принадлежали ему. Однако, и важнейшие места из этих книг, например, I, 9, написаны в значительной степени под влиянием Плотина (Смотри проф. Спасского, стр. 530-535). Сам Василий Великий, как более основательно разработавший вопрос о Святом Духе в IV-ом веке, еще в начале 70-х годов воздерживался называть Его Богом. В этом отношении можно привести такой характерный факт. В 371 г. 7-го сентября Василий Великий говорил проповедь на храмовом празднике в честь мученика Евпсихия. Об Отце и Сыне он говорил "превосходно и весьма совершенно," но, "в учении о Духе уклонился от прямого пути," то есть, ограничился описательными выражениями, не назвав Духа Богом (Vita Basilii t. XXIX, c. 72). Чрез несколько дней после этого, была устроена трапеза, за которой в числе других наиболее почетными лицами были Григорий Богослов и Василий Великий. Присутствовавшие восхваляли последних. Вдруг встал один монах, и обозвав присутствующих лжецами и льстецами, напал на Василия, обвиняя его в неправильном учении о Святом Духе и в подтверждение своих слов сослался на упомянутую проповедь Василия Великого (Письмо Григория Богослова к Василию LVIII. Migne. Patr. gr. t. XXXVII, 114). И после этого случая Василий Великий продолжал воздерживаться называть Духа Богом (Смотри его письмо CCIV. Migne. Patr. gr. t. XXXII, c, 753). Со стороны Кесарийских монахов начали раздаваться обвинения на Василия Великого в неправославии. Потребовалось выступление в защиту Василия Великого такого поборника православия как Афанасий Великий, чтобы предотвратить серьезные волнения.

Если уже каппадокийцы, ближе всех из омиусиан подошедшие к Никейскому символу, по дипломатическим соображениям воздерживались исповедовать Духа Святого Богом, единосущным Отцу, то что же сказать об остальных? Только, вероятно, Григорий Богослов с немногими исповедовал **Святого Духа Богом**, как это можно заключать из его речи de seipso, относящейся к его деятельности по двум Вселенским Соборам.

Уния, начавшаяся между омоусианами и омиусианами еще с 358 г. (Имеется в виду третий Сирмийский Собор в 358 г. и подписание примирительной формулы без ομοουσιος даже папою Либерием, но направленной против ариан), имела тем большую надежду на добрый результат, чем важнее были те пункты, между которыми она происходила. Это Александрия и Антиохия, классическое место Никейской ортодоксии и, в своем роде, тоже классическое место, по-

сле Никейского распадения, где, на ряду с арианами, омиусиане и старо-никейцы (евстафиане) составляли две особые общины — первые под руководством Мелетия, вторые — пресвитера Павлина. Уже творение святого Афанасия “De synodis” представляет в своей последней части (с. 41-52) как бы протянутую омиусианам руку. Послание же Александрийского Собора 362 г. о προς τους αντιοχεις τομος есть в своем роде проект договора, союза, по которому предлагалось обеим партиям согласиться на основе Никейского вероопределения, так как их различие, в конце концов, коренилось в разной терминологии, то есть, был спор лишь о словах. На Западе действовали в духе той же унии, возвратившийся из изгнания Иларий Пиктавийский и Евсевий Верчельский, Они были посланы от Александрийского Собора в Антиохию, в качестве делегатов. Александрия и Запад снова стояли рядом, вместе желали теперь открыться греческому пониманию и соединиться с омиусианами. Однако, эта уния встретила в Антиохии возражения справа и слева.

Возвращавшийся из изгнания Люцифер Калаврийский, фанатически настроенный “староникеец,” остановившись в Антиохии, посвятил пресвитера Павлина во епископа, как будто преемника давно сошедшего со сцены Евстафия и противника Мелетию, и, таким образом, создался антиохийский раскол. Не принята была уния и с другой стороны. В то время, как в послании понятие омоусии смягчалось по содержанию, оно расширялось по объему и распространялось рядом с Сыном и на Святого Духа. Рядом с арианами подвергались осуждению и те, которые, признавая омоусию Сына в ортодоксальном смысле, допускали тварность Святого Духа. Смерть Юлиана, краткое царствование Иовиана, не произвели особого влияния на развитие партий. Воцарившийся на Западе Ва-лентиниан I (364-375 г). воздерживался от вмешательства в религиозные вопросы (Ср. Ам. Марцеллин. XXX, 9, 5); сам был приверженцем никейства (**Сократ**. Ц. История IV; **Созомен**. Ц. История VI,6). Но когда никейцы хотели воспользоваться его силою или влиянием для своих целей, то он благоразумно уклонялся, говоря, что духовным лицам, а не светским, подобает решать религиозные вопросы (**Созомен**. VI, 7). Но на Востоке его брат Валент (364-378 г). явно покровительствовал придворной партии омиев, под предводительством Евдокси-я Константинопольского, который сближался с арианами. Валент снова выслал в 365 г. тех епископов, которые возвратились по указу Юлиана. Афанасий Александрийский, хотя и не подлежал изгнанию по букве этого указа, тем не менее был отправлен в изгнание. Это 9-е и последнее изгнание продолжалось 5 месяцев.

Между тем, сближение между омоусианами и омиусианами все крепло и крепло. Союз Царьградского епископа Евдок-сия с арианами ускорял дело этого сближения. Догматика постепенно развивалась, терминология определялась, союз зрел. Достаточно обратить внимание на такие этапы, как сочинение Илария “о Соборах,” 4-ю Сирмийскую формулу (**Епифаний**. Ересь EXXIII, 12-22), tomus к антиохийцам, чтобы видеть постепенное возрастание, усиление процесса сближения, устранения недоразумений и приближения к полному миру. Успех дела, или союза был обеспечен, когда взяли его в свои руки каппадокийцы. В ученой западной литературе им усвояется термин “ново-никейцы” в противоположность св. Афанасию и его соратникам, как “старо-никейцам.” Второй Вселенский Собор, состоявший из ново-никейцев, дал санкцию новой терминологии.

Прежде чем перейти к изображению деятельности второго Вселенского Собора, нам нужно сказать о появлении ереси пневматомахов и лжеучении Аполлинария.

I. Рескрипт императора Валента от весны 365 г. об изгнании с кафедры всех епископов, возвратившихся по указу Юлиана, больше всего коснулся омиусиан (**Созомен** VI, 10). “Теснимые более страхом, чем насилием” (**Сократ**. IV, 12), омиусиане разослали послов

в разные города, составили Соборы в Смирне, Писидии, Исаврии, Памфилии, Ликии и Лампсаке (ibidem) и выработали общий план действий — искать помощи на Западе. Три представителя их — Евстафий Севастийский, Сильван Тарский и Феофил Костовальский отправились в Медиолан к императору Валентиану, а за отсутствием его (он был на войне в Галлии) обратились с просьбою о защите к папе Либерию. Он потребовал от них принятие Никейского символа. Они, объяснив слово "единосущный" в смысле "подобия по существу" (ομοιουσιος), согласились на это условие и передали "свиток" папе, что "держат и хранят кафолическую веру, утвержденную на святом Никейском Соборе 318-ти отцов" (**Сократ**. Ц. История IV, 12). Они просили от папы делегата на Восток для обсуждения и решения церковных дел. Папа снабдил их посланием, перечислив всех епископов, от имени которых они были ходатаями. Он внушает в послании, что все, желающие возвратиться к Божественному свету, теперь же пусть отбросят всякие хулы Ария и присоединятся к Никейской вере (Ср. постановления Александрийского Собора 362 г). Восточные с радостью приняли послание папы и составили большой Собор в Тианах в 367 г. Однако, дело вскоре расстроилось. Из омиусианских епископов 34 — на Соборе в Антиохии Карийской, отвергнув слово "единосущный," возвратились опять к так называемому Лукьяновскому символу (**Созомен**. V, 12). Другая же более значительная часть в развитии дальнейших догматических споров заняла своеобразное положение. Они "правильно и православно думая о Сыне, хулят Святого Духа, не сопричисляя его по Божеству Отцу и Сыну" (**Епифаний**. Ересь EXIV, 17). Это так называемые **духоборцы или пневматомахи** (πνευματομαχοι). Историки IV-го века — Сократ, Созомен — называют их македонианами. "Это, быть может, единственный пример церковной истории, когда человек ни в чем неповинный был объявлен, как ересиарх" (Проф. Спасский. История, стр. 471). Македонии, с 342-343 г. епископ Константинопольский, был лишен на Константинопольском Соборе 361 г. своей кафедры, жил близ Константинополя; в 366 г. упоминается вместе с другими в послании папы Либерия; вскоре он умер (**Созомен**. IV, 26). Между тем среди омиусианских кружков споры о Святом Духе, как выше сказано, начались с 70-ых годов.

II. Сущность учения Аполлинария Лаодикийского, о котором подробная речь впереди, состояла в следующем: исходя из Платоновского деления человека на три составных части - тела, души и духа (σαρξ, ψυχη или λογος). он учил, что у воплотившегося Иисуса Христа — тело и душа человеческие, а дух — Логос Божий. К этому, по его мнению, побуждает то обстоятельство, что мы не должны приписывать Христу свойственных человеческому духу свободы и изменяемости человеческой, ибо они вносили бы неуверенность в деле спасения человека.

Феодосий I-й (379-395 г.).
Константинопольский Собор 381-го г. (II-ой Вселенский).

По смерти Валента в 378 г., Грациан сделался властителем и Востока. Это было время, когда произошло так сказать продвижение на первый план западного влияния и духа. Все епископы, изгнанные Валентом, должны были возвратиться (**Сократ**. Ц. История V 2). В отношении к еретикам, Грациан заявил себя очень толерантным, каким был и его отец. Он объявил эдиктом в Сирмии свободными во всем царстве все ереси, за исключением евномиан, фотиниан и манихеев, то есть, радикальных. В следующем 379 г. произошли чрезвычайно значительные события. Грациан призывает к себе в соправители испанца Феодосия (379-395 г.) и возводит его на трон Востока (ibidem), а сам подчиняется сильному влиянию Богом одаренного, ортодоксально настроенного, передового борца на Западе,

Амвросия, епископа Медиоланского, который пишет для него пять книг о вере. В августе 379 г. император Грациан отменяет свой толерантный эдикт. В этом же году, позднею осенью, восточные ортодоксальные епископы собираются в Антиохии под председательством Мелетия, епископа Антиохийского, чтобы впервые высказаться по догматическим определениям Запада против апол-линаристов. Между тем, Феодосии направлялся на Восток; но в Солуне он тяжело заболел, а выздоровевши, крестился от руки Ахолия, епископа Солунского. Еще находясь вне Константинополя, он в феврале 380 г. издал свой знаменитый эдикт, который А. Гарнак называет будущей программой императорской византийской политики — государственной и церковной. По праву, Юстиниан поставил его во главу своего кодекса. Он выражал собою требование христианской Никейской религии, как государственной, и основное положение религиозной униформы для всех подданных в царстве без всяких ограничений, или исключений. Каждый человек в царстве должен исповедовать веру апостола Петра, как возвещает её Дамас Римский и Петр Александрийский, то есть, una deitas и tres personae. Только исповедающие такую веру суть кафолические христиане, а остальные — еретики, подпадающие под Божеские и земные наказания. Таким образом, происходит уравнение и объединение не только христианства и принадлежности к царству, но также христианства и Никейского учения о троичности, или точнее, римско-александрийской ортодоксии. Кто уклоняется — язычник или еретик — одинаково рассматриваются с одной точки, как нарушители права. Как применение эдикта к жизни, городом Константинополем в январе 381 г. был издан закон, по которому все церкви передавались ортодоксальным, т.е. никейски настроенным епископам на всем Востоке; собрание еретиков строго запрещается. Для проведения этого закона в жизнь, в провинцию был послан чиновник (Codex Theodos. V, 20). В особенности велико было засилье ариан в главном городе, Константинополе, где все церкви, как церковь Григория Богослова, находились в руках ариан. В силу эдикта теперь епископ Демофил (с ок. 370 г. преемник Евдоксия) был изгнан из города.

Но на Востоке Феодосии встретил сильную реакцию против своего решительного плана проведения в жизнь чистого никейства. Из Рима, через Солунского Ахолия, он был инспирирован против младо-никейцев, в особенности — Антиохии и Константинополя, ибо в первой кафедру удерживал Мелетий, а не Павлин, во второй на место Демофила предназначался Григорий Богослов, а не философ Максим. Очевидно, Рим имел в виду тесно объединить с собой три величайшие кафедры Востока: Александрийскую, Антиохийскую, Константинопольскую и богословскую победу превратить в церковно-политическую, которой дал бы санкцию сильно желанный Римом всеобщий Собор. Но такая церковная политика Рима шла в разрез с новой государственной политикой Феодосия, как восточного императора. Для него важна была самобытность Восточной Церкви, а не присоединение её к Риму. Поэтому он разрывает со своими недавными друзьями и созывает в мае 381 г. Восточный Собор в Константинополе, который потом назван II-м Вселенским Собором. Собор предполагался уже эдиктом Феодосия о Никейской вере. Проводимый им принцип нужно было воплотить в жизнь, а в этом случае встретил препятствие даже сам император и в Константинополе.

Вот почему первыми реальными мотивами для созыва Собора и указываются утверждение Никейского символа и рукоположение епископа для Константинополя (**Сократ**. V, 7; Созомен VII, 7).

О деятельности Собора сохранились очень скудные известия. Кроме упорядочения церковных дел — впрочем очень сомнительного, — деятельность Собора выразилась в

издании συντομοι οροι, под которыми нужно понимать, повидимому, и догматическое вероопределение и канонические правила. О числе последних существуют разногласия. Древнегреческие надписи и греческие канонисты, Зонара и Вальсамон — приписывают Константинопольскому Собору 7 правил, а латинские историки только 4. Правда, кажется, на стороне последних. Важнейшие канонические постановления заключаются во 2-м и 3-м правиле. “Областные епископы не должны простирать своей власти на другие Церкви вне своих областей” (2 прав.). “Константинопольский епископ да имеет преимущество чести после римского епископа, так как Константинополь есть новый Рим” (3 прав.). Оба правила в сущности направлены против римского епископа... Из области практической деятельности данного Собора следует отметить утверждение Григория Богослова Константинопольским епископом, уже предызбранного Феодосием, а за отказом его — постановление еще некрещенного Киликийского вельможи, сенатора Нектария, избрание Флавиана на место умершего на Соборе Антиохийского епископа Мелетия, чем была усилена Антиохийская схизма.

Для нас важна догматическая деятельность Собора. Она проявилась в осуждении ересей (1-ое прав.) и в составлении символа. Первое догматическое правило читается так: “Вера трехсот семнадцати отцов собравшихся в Никее Вифинской да не отменяется, но да пребывает господствующею; и да предается анафеме всякая ересь, а именно — ересь евномиан, или аномиев и ариан, или евдоксиан, и полуариан или духоборцев, также и савеллиан и маркеллиан и фотиниан и аполлинариан.” Полуариане или духоборцы (πνευματομαχοι) — вот те “македониане,” против которых, по популярному мнению, созван II-й Вселенский Собор. Между тем, как видим, “духоборцы” (македониане) стоят с другими ересями рядом и даже не впереди их. Самое имя “македониане,” излюбленное у историков V-го века, отнюдь не отвечает верному представлению дела (Ср. Проф. **Болотов**. Лекции IV, 82; **Спасский** — История 470-471). Эта духоборческая партия представляет в сущности осколок от тех омиусиан, о которых была речь ранее. Эти духоборцы явились на II-й Вселенский Собор в количестве 36 епископов. Чрезвычайно труден вопрос о Никео-Царьградском символе; следы его в деяниях рассматриваемого Собора не сохранились. 9 июня 381 года отцы Собора представили на утверждение императора свое деяние — свои сокращенные определения, в которых они утвердили веру Никейскую и анафематствовали появившиеся после Никейского Собора ереси (Mansi III, 558). Повидимому, эти же “сокращенные определения” имеются в виду и под ro/xos'ом, о котором спустя год говорят отцы Собора 383 г. в своем послании в Рим, в котором содержалось “пространное изложение веры и письменное анафе-матствование возникших недавно ересей” (**Феодорит** Ц. История V, 9). Но самого текста нашего символа здесь нет. В первый раз текст нашего символа читается в актах Халкидонского Собора 10-го октября 451 г. и всеми признается за веру 150-ти отцов. “Это говорит ясно, по мнению Болотова (Лекции IV, 115), что называть наш символ верою 150-ти отцов были вполне твердые основания, что он по меньшей мере был признан Константинопольским Собором, как собственный памятник Собора.” По вычислениям Гарнака, “в символе Константинопольском 170 слов и в них только 33 общих с Никейским; в тексте сравнительно с Никейским сделано 4 опущения и 5 стилистических изменений и 10 прибавок. Учение о Святом Духе, говорит он, выражено так, что оно могло быть не неприемлемо даже пневматомахами” (DG. II, 276).

Христологический вопрос.

В то время, как человеческие умы еще волновал вопрос: явившееся на земле Божество тождественно ли с высочайшим Божеством, возникал уже второй вопрос, как произошло на земле соединение Божественного во Христе с человеческим. Точнее, здесь было два вопроса: а) какого рода было человечество Иисуса Христа и б) как нужно представлять себе **соединение** Божества и человечества.

Эти проблемы не были новыми.

Против докетов Церковь утвердила истинное человечество Христа, против евионитян, а позднее — ариан, защищала Его Божество. И еще в борьбе с гностиками неизбежно был выдвинут вопрос о соединении Божества и человечества во Христе. Со времени же святого Иринея и Тертуллиана, данный вопрос занял положение близкое к центру богословских рассуждении. Тертуллиан пишет сочинение “De Carne Christi,” причем, воплощение он понимает в смысле облечения Логоса человеческою плотью: Иисус Христос есть “indutus” (Adv. Praxeam. c. XXVII — Ранее святой Игнатий Богоносец Иисуса Христа σαρκοφορος, ad Smyrn. c. V). Св. Ириней, Мефодий Олимпийский и позднейшие богословы представляли себе соединение двух природ во Христе, как κρασις, а западные обозначали Его сходным термином commixtio. Так у Тертуллиана, Киприана и Лактанция (Apologia c. XXI). Но тут оставалось невыясненным, как нужно понимать самое σαρξ, или саго, совпадают ли они с ανθρωπος? Оригеном была выставлена христо-логическая теория, по которой во Христе определенно признавалась **человеческая душа**. К этому он побуждался космологическим постулатом. Христос был посредствующим членом между Логосом и материей, для связи их должна была служить человеческая душа Христа, созданная до мира вместе с другими душами, но не падшая подобно им. Общим представлением арианства было “что плоть Христа нельзя считать бездушною” (σωμα αψυχον). Выдававшийся между арианами Евдоксий Константинопольский (†370 г.) исповедовал: “веруем... во единого Господа Сына... σαρκωθεντα, ουκ ενανθρωπησαντα, ουτε γαρ ψυχην ενειληφεν αλλα σαρξ γεγονεν.” Вопреки арианскому положению о “σωμα αψυχον,” древнейший из известных нам полемистов против ариан, Евстафий Антиохийский, различая учение о Логосе и христологию, проводил строгую границу между θεος λογος, ασωματος, απαθες θειον πνευμα во Христе с одной стороны, и тленным храмом, в котором Он жил, ανθρωπινον οργανον, который Он принял. Сам Логос имел свое начало не из Марии, не подчинялся закону (ср. Лук. 2:21), не страдал, не умер, не воскрес и не прославлен. Все это собственно относится к человеку, который состоял из тела и души (corpore homini haec applicanda sunt proprie, qui ex anima constat et). Св. Афанасий, хотя и редко употреблял до 340 г. об Иисусе Христе выражения — ανθρωπινον οργανον, через который последовало επιφανει του Θεου, говорил об ανθρωπος и ενοικειν (вселении) логоса в ναος, который Он Себе приготовил; у него встречаются термины συναπτειν, συναφη и συναφθεις ανθρωπος. Но он именовал Святую Марию Θεοτοκος и учил ο τον εσταυρωμενον είναι Θεον...

В особенности старался глубоко проникнуть в сущность изречения ο λογος σαρξ εγενετο староникеец **Аполлинарий Лаодикийский** (†390 г.), сирийский грек. Он также был хорошо знаком с Антиохийским экзегезисом, как и с греческой философией, и одинаково называл своими учителями Платона и Аристотеля. Он был сведущ во всех богословских течениях, как выдававшийся мыслитель IV-го века, последовательный и ясный богослов, твердо засвидетельствовавший веру в омоусию Сына и Святого Духа. Он поднял много богословских вопросов и обсуждал их с такой полнотой, последовательностью и остроумием, что только части из них было достаточно для раскрытия и решения на целые

три столетия, до 680 г. Между поднятыми вопросами первое место занимал вопрос об отношении Сына Божия к человечеству. Аполлинарий, во-первых, открыто соглашался с монархианами и арианами, признавая, как логическую невозможность, чтобы две совершенные природы, которые τα εναντια θελουσιν — одна ατρεπτος (неизменяема), другая τρεπτος (изменяема) — могли действительно объединиться (Ps. Athan. c. Apol. 1, 2). Но, во-вторых, вместе с Иринеем и другими, в реальном нераздельном единении Божественной и человеческой природ — видел единственное ручательство физического, то есть целой природы, — спасения и обожения, и в-третьих, наконец, как убежденный никеец, не мог отказаться от признания совершенной Божественной природы Христа. Вследствие этого, он открыто доказывал, что человеческая природа во Христе не могла быть полной, совершенной. Он создал такое представление о Христе: Νους, ηγουμενικον или κινουν, то есть, все, что управляет телом, как безвольным органом (κινουμενον) — должно быть во Христе свыше (εξ ουρανου) Логосом. Благодаря этому, вопреки арианам, изменяемость, приписываемая Иисусу Христу арианами, и связанная с нею греховность — совершенно устраняется. Таким образом, получается безусловная и нераздельная личность, которая состоит из πνευμα или νους, ψυχη и σαρξ, то есть, действительно εις υιος. Две натуры во Христе так тесно связаны, что можно говорить о μια φυσις του Θεου λογου σεσαρκωμενου (Cp. Adv. Jovian, y Hahn'a, Biblloth. der Symbol., s. 267). “Это учение, говорит историк Мёллер, которое выражает логически-ясную христологию о соединении двух естеств и спасении человеческой природы и которое было первою ступенью, даже основою монофизитства, — жило пока как факт в области бессознательного.”

Аполлинарий высказал свое учение еще в 352 г. Александрийский Собор 362 г. был принципиально против такого учения. Но ввиду громадных заслуг Аполлинария, как старо-никейца, и строго-ортодоксального характера его учения о Божестве Иисуса Христа, на Востоке не были склонны вникать в заблуждение Аполлинария по вопросу о соединении в лице Иисуса Христа двух природ и особенно не были расположены осуждать личность Аполлинария, которого многие — в том числе и каппадокийцы — считали своим учителем. Кроме того, справедливость требует сказать, что учение богословов Александрийской Церкви по этому вопросу далеко не отличалось ясностью, даже правильностью.

Правда, явные ошибки Аполлинария были замечены и указаны еще св. Афанасием, а потом позже Григорием Назианзянином, Григорием Нисским и Епифанием. Главная заслуга их в том, что они доказали **необходимость признания во Христе разумной человеческой души**. По вопросу же — как соединились во Христе две природы — упомянутые отцы допускали неясные, смутные и даже неправильные выражения. Так св. Григорий Назианзянин, твердо исповедуя в лице Иисуса Христа φυσεις μεν δυο, θεος και ανρωπος δε ου δυο (Oratio II, 38), говорит о смешении (μιξις, συγκρασις, ανακρασις) во Христе двух природ. Григорий Нисский, как будто бы, был не далек от мысли о превращении во Христе человеческой природы в Божественную (μεταποιησις, c. Eunom. XLV, 700). Св. Епифаний употреблял такое выражение τα δυο κεκρασας εις εν, то есть, Иисус Христос позволил соединиться двум природам в одну (Ancorat. §§44, 81). Таким образом выходило, хотя теоретически рассматривали во Христе две природы, как нечто “иное и иное” (άλλο και αλλο), и считали их свойства (ιδιωματα) исключающими друг друга, — фактически имело место смешение свойств (communicatio idiomatum). Поэтому еще от древности говорили о “распятом Боге” (Deus crucifixus) и Пресвятую Деву Марию называли Θεοτοκος. Религиозно-практический интерес у отцов и богословов IV-го века направлялся на действительность нашего спасения. В философских рассуждениях, в логических выводах, точных формули-

ровках здесь не чувствовалось нужды. Это, конечно, не случайный факт, что св. Афанасий не оставил никакого ученого трактата о Святой Троице. Вера в реальное, действительное воплощение и вочеловечение Бога твердо стояла; но самый факт признавался глубокотаинственным и не подлежащим человеческому рассудочному исследованию. Лично, конкретно не осуждаемый на Востоке (Константинопольский Собор 381 г., II-ой Вселенский, ясно анафематствует только "... και την αιρεσιν των Απολλιναριστων," прав. I), Аполлинарий продолжал свою учительскую деятельность. По крайней мере, его слушал в Антиохии, в 384 году, Блаженный Иероним, не возбуждая вопроса об его еретичестве. Впервые осудил Аполлинария Запад, при папе Дамасе, на Римском Соборе 377 г., и исповедал кафолическую веру, что совершенный Бог воспринял совершенного человека (Peirfectum deum perfectum suscepisse hominem. (Mansi III, 461)). Аргумент папы, выдвинутый против Аполлинария, формулируется так: "Если воспринят (Сыном Божьим) несовершенный человек, то несовершенно и наше спасение, потому что не весь человек спасается. Если весь человек погиб, то необходимо, чтобы спасено было все, что погибло." Этим аргументом часто пользовались в эпоху христологических споров. На Востоке "ересь Аполлинаристов" была осуждена на Константинопольском Соборе 381 года. Вынужденный, в конце концов, оставить Церковь, Аполлинарий обосновал свои общины в Сирии.

Начало христологических споров. Диодор Тарсийский и Феодор Мопсуэстийский.

Вопрос, как могли совершенный Бог и совершенный человек образовать единство (одно) — кроме Аполлинария — занимал его решительных противников, антиохийцев, однако, в философском воззрении отчасти единомышленников. Из формулы, что Христос есть "совершенный Бог и совершенный Человек," т.е. действует и κατά πνευμα и κατά σαρκα, они делали вывод, что во Христе нужно признать две различных и всегда остающихся различными природы. **Диодор Тарский и Феодор Мопсуэстийский**, бывши трезвыми философами, отличными экзегетами, строгими аскетами и убежденными никейцами, правильно рассуждали, что полное, совершенное человечество не может быть мыслимо без свободы и изменения, что Божество и человечество — противоположности, которые просто не могут быть соединены, сплавлены. На этом основывалась их христология, которая у них определялась не космически-сотериологическим принципом, но живым евангельским образом Иисуса Христа. Христос состоит из двух раздельных природ, объединение которых можно мыслить так: Бог-Логос воспринял отдельного Человека (τελειονν ανθρωπον, τελειον ανθρωπου προσωπον), до известной степени соединился с ним, то есть вселился в Него. Это вселение не было существенным, субстанциональным, — но не было и духовным только, а κατά χαριν, то есть Бог соединился с человеком Иисусом совершенно особым образом, отчасти по аналогии своего соединения с благочестивыми душами (κατ ευδοκιαν) и сжился (соприкоснулся) с ним (συναφεια). Логос жил во Христе, как во храме. Человеческая природа субстанциально не изменилась; но мало-по-малу развивалась, совершенствовалась. Соединение это (συντελειν εις εν προσωπον) не было физическим (ενωσις φυσικη), но относительным (ανωσις σχετικη). Первоначально оно было моральным; но благодаря развитию, усовершенствованию и укреплению, становится как бы единым достопоклоняемым существом или субъектом (Антиохийская богословская школа, в противоположность Аполлинарию). О воплощении в собственном смысле не было речи, но можно говорить только о восприятии человека со стороны Логоса. Поэтому называть Марию "Θεοτοκος," в строгом смысле, есть абсурд. Все в деятельности Христа явно делилось на

Божеское и человеческое. В конце концов Иисус стал “обожествленным человеком” (ανθρωπος ενθεος).

Диодор Тарский и Феодор Мопсуэстийский, как блестящие представители Антиохийской школы, определяют собою главное направление этой школы. Несторий всецело был их учеником.

Исходный пункт III-го и IV-го Вселенского Собора — это различие в богословствовании представителей Александрийской и Антиохийской школы. Поэтому есть большой интерес и даже необходимо изложить богословские воззрения Кирилла Александрийского, как самого крупного представителя Александрийской школы в IV-ом веке и что не менее важно, как современника Несторию.

Учение Кирилла Александрийского.

Значительное неудобство при изложении учения Кирилла возникает из того, что он не развивал его положительным методом, по принципу теоретического исследования, а только по требованиям полемическим и формулировал в нужных для цели тезисах. Поэтому-то и в терминологии св. Кирилл не был устойчив, хотя и имеет в данном случае некоторое преимущество пред каппадокийцами, как не допускавший смешения, слияния Божества с человечеством.

Вера св. Кирилла, как и св. Афанасия и Григория Назианзянина, — в противоположность антиохийцам, — исходила не от исторического Христа, а от Θεος-Λογος. Бог-Слово чрез воплощение усвоил Себе, так сказать включил в состав всю человеческую природу и однако остался Тем же Самым, Каким был и до воплощения; ничто в Нем не изменилось; но человечество Он воспринял в единство Своего существа, не утративши ничего в нем; напротив, Он возвел его чрез Свое восприятие в Свое существо к высшей чести. Соединившись и с человеческою природою, Иисус Христос остался Тем же самым, Каким был и до воплощения, т.е. одним нераздельным индивидом, который нечто присоединил, приобщил Себе, не изменяя, не претворяя этого в Свое существо. Все, что переносило тело и человеческая душа Бога-Слова, Он Сам переносил, ибо они суть Его тело и Его душа. Такую схему можно подтвердить изречением самого Кирилла Александрийского. Слово — по нему — соделалось человеком, но не восприняло человека — γεγονεν ανθρωπος, ουκ ανθρωπος ανελαβεν (Epist. 45. Migne. Patr. gr. LXXII, c, 236). Однако, оно человеческое естество сделало Своим — ιδιαν εποισε την σαρκα. Соединившегося с ним κατ ουσιαν, κατά φυσιν, καθ υποστασιν — Бога родила Святая Дева телесно; поэтому мы говорим, что Она есть Богородица (θεον, ενωθεντα σαρκι καθ’ υποστασιν η αγια παρθενος σαρκικως ταυτη σοι και Θεοτοκον είναι αυτην, Epist. 17. Migne. Patr. Gr. LXXII, c. 17). Родившись от Девы, Слово пребывает тем, чем было (μεμενηκε οπερ ην); Оно только человеческую природу восприняло в единство Своего существа и ныне есть Бог и Человек, один из двух естеств — εκ δυοιν τελειοιν, εκ δυοιν πραγματοιν, εξ αμφοιν. Единое богочеловеческое лицо называется εν εν προσωπον, μια υποστασις, μια φυσις του Θεου λογου σεσαρκομενη (Как уже замечено, выражение собственно Аполлинария; оно находилось в Ps. Athanas. исповедании ad Jovianum. Но св. Кирилл, как и все в его время, считал его подлинно Афанасьевым). Последнее изречение было причиною того, что Кирилла обвиняли в смешении двух природ (Слова или понятия υποστασις и φυσις на языке Кирилла строго не разграничиваются). Поэтому Кирилл неоднократно повторял, что две природы соединены во Христе ασυνχυτως, ατρεπτος, αμεταβλητος, без Смешения — (συνχυσις, συνκρασις, συνουσιωσις). — Справедливость требует сказать, что неустановившаяся терминология позволила допустить некое “сплетение” (συμπλοκη) Логоса с плотью, и некото-

рое смешение (αναμιχθη τροπον τινα), подобно смешению воды с землею (Сказанным объясняются упреки Кириллу со стороны Гарнака, DG. II. s. 349, в неустойчивости в терминологии. См. свящ. Т. Лященко. Св. Кирилл Александрийский 1913, стр. 245). Встречающееся в сочинениях Кирилла выражение — после унии с восточными — что до соединения в нем — Слове, две φυσεις, а после него, только одна φυσις — возбуждало нарекания на него... Однако, Кирилл этими словами указывает на соединение Логоса с полною — состоящею из души и тела — человеческою природою, которая по соединении существует не в самой себе, а в Логосе.

Кирилл так рассуждает: “Мы говорим, что две природы (δυο φυσεις) соединены, но после соединения деление на два существа не имеет места; посему веруем, что есть одна природа Сына (μιαν ειναι πιστευομεν την υιον φυσιν), потому что существует один сделавшийся человеком и плотью” (Epist. 40. Migne. LXXII, c. 192-193). Как здесь, так и вообще соединение двух природ Кирилл обозначает большею частью словом ενωσις, которое употреблялось отцами и прежде, например, ενωσις φυσικη, κατά φυσιν καθ’ υποστασιν, κατ’ υοσιαν Слово ενοικησις, которое вместо вочеловечения говорит как бы о простом обитании, Кирилл считал несторианским термином (Гарнак, DG. II. s. 351, признает характерным и останавливает внимание на том факте, что Кирилл определенно отвергал тот взгляд, будто во Христе был на лицо индивидуальный человек, хотя он и приписывал Христу все составные части человеческого существа. В заключение изложения Кириллова учения о лице Иисуса Христа **Гарнак,** DG. II. s. 352, и Лоофс, Leitfaden s. 293, ставят вопрос: не было ли это учение “монофизитским” и отвечают в том смысле, что нужно де отличать существо дела, содержание — от образа выражения; затем, поскольку Кирилл учил, что Логос и после воплощения пребывал μια φυσις он мог быть цитирован и монофизитами. Но, с другой стороны, Кирилл утверждал, что полное совершенное человечество во Христе не смешалось с Божеством. Этот тезис был уже против монофизитов).

Как видно из предшествующего, превосходящий человеческое разумение вопрос о соединении в одном лице Богочеловека двух природ — естественно не поддавался усвоению человеческою мыслью, полному уяснению и точному выражению. Разности, неясности в понимании данного непостижимого предмета со стороны богословов Александрийских и Антиохийских отражались на языке, на образе выражений, очень несогласных, иногда противоречивых. Но они существовали отдавна и не приводили к серьезным разногласиям. Отношение восточных к заблуждениям Аполлинария ясно доказывает их осторожное отношение к таинственному вопросу. Чтобы возбудить вопрос о страшной ереси, которая будто бы угрожает чистоте и целости христианского учения и для подавления которой требуется вселенский собор, — нужны были многие другие привходящие обстоятельства и индивидуальные качества лиц, возглавлявших в 1-ю четверть V-го века александрийскую и константинопольскую кафедры.

Соперничество Александрийского и Константинопольского епископов.

Характеры Кирилла Александрийского и Нестория Константинопольского.

1. К IV-му и в IV-ом столетии первенство на Востоке принадлежало Александрийскому епископу. Деятельность св. Александра и, в особенности, Афанасия Великого доставили Александрийской кафедре неувядаемую славу. Преемник последнего, архиепископ Петр, провозглашенный императором Феодосием наряду с папой Дамасом образцом христианской веры, а потом Тимофей считали себя в праве промовировать своего кандидата на Константинопольскую кафедру (после удаления Демофила) — в лице злополучного Максима-Киника. Но вот Константинопольский Собор 381 г. вдруг, неожиданно создает 3-м каноном соперника Александрийскому архиепископу в образе Константинопольского епископа, доселе подчиненного Ираклийскому митрополиту. Однако, и после упомянутого Собора Александрийский архиепископ не считает себя утратившим свои права

на Востоке. Преемник Тимофея, архиепископ Александрийский Феофил (с 388 г.) в 397 г. по смерти Константинопольского епископа Нектария, стремился поставить на вакантную кафедру Исидора, пресвитера своего клира. Но здесь он должен был уступить всесильному тогда вельможе, временщику Евтропию, выдвинувшему кандидатуру Антиохийского пресвитера Иоанна. Уже вследствие одного этого, архиепископ Феофил не мог питать особых симпатий к Иоанну, занявшему Константинопольскую кафедру. Но здесь произошли и новые события, которые чувство недовольства Иоанном у Феофила усилили и довели его до неприязни и вражды. В самом конце IV-го века архиепископ Феофил подверг жестокому гонению Нитрийских монахов за их почитание Оригена, объявленного со стороны некоторых богословов еретиком. Феофил разгромил Нитрию, и до 300 монахов принуждены были бежать в Палестину. Пятьдесят же монахов из Палестины пришли в Константинополь; между ними были 4 так называемые "долгие братья" (αδλφοι μακροι) — Аммоний, Диоскор, Евсевий, Евтимий, из которых старший Аммоний пользовался большим авторитетом (Созомен. Ц. История VIII, II).

Иоанн Златоуст сжалился над изгнанными монахами, дал им приют, но не принял их в церковное общение, а написал ходатайство за них архиепископу Феофилу. Последний был страшно недоволен вмешательством Константинопольского архиепископа. Между тем в Константинополе монахи-оригенисты нашли доступ к императрице и подали ей жалобу на Феофила. Результатом этого был вызов последнего на суд в Константинополь. Однако, Феофил сумел повернуть дело так, что не Иоанн Златоуст стал судить его, а он сам сделался судьею... над Иоанном Златоустом... Борьба за первенство на Востоке и неприязненное отношение Александрийского архиепископа к Константинопольскому — были унаследованы и преемником Феофила, его племянником Кириллом, Александрийским архиепископом с 412 г. Когда в 417 г. Константинопольский архиепископ Аттик восстановил в диптихах имя Иоанна Златоуста, то Кирилл резко осудил его поступок. Внезапное возвышение Константинопольского епископа на Соборе 381 г. обеспокоило не только Александрийского архиепископа, но и Римского папу. Как мотив к возвышению, 3-ий канон указывает на "новый Рим," как седалище Константинопольского епископа. Отсюда могло следовать, что Римский папа, как епископ "старого Рима," может оказаться ниже Константинопольского. Это во-первых. Во-вторых, между Римом и Константинополем начался спор из-за Иллирика, поставленного теперь в зависимость в гражданском отношении от Константинополя, а в церковном от Рима. В-третьих, современный Несторию, папа Келестин I (422-432 г.) был недоволен Нес-торием лично за то, что последний принял участие в изгнанных из Италии пелагианах и, отправляя папе письмо по этому поводу, назвал его "братом"; тогда как Кирилл Александрийский именовал папу "отцом отцов."

II. В том, что за возбужденный жаркий христологический спор подлежат большой ответственности Кирилл и Несторий, как известные индивидуальности, как личные характеры, — так в этом согласны старые и новые, не одни лишь историки-богословы.

Так Римский папа Келестин писал Несторию по поводу возникшего спора: "Откуда пришло тебе желание направлять свои речи на такие предметы, решение которых по началам разума есть нечестие? Зачем епископу проповедовать народу такое, чем оскорбляется в нем благоговение к рождению Девы? Нечестивыми словами о Боге не должно возмущать чистоту древней веры" (Деяния Вселенских Соборов, русский перевод, Том I, стр. 155). Точно так же писал и Акакий Веррийский в своем ответном письме к Кириллу по поводу ереси Нестория: "...В самом начале не было надобности предлагать это учение." "В самом деле,

какую принес пользу (Церкви) Аполлинарий Лаодокийский, который думал быть великим борцом впереди других, — в защиту правой веры, крепким воителем против врагов её? Не видна ли крепкая рассудительность, полное благоразумие в словах, которые сказаны одним из прежних епископов (Василием Великим), желавших людей умных остановить от исследования того, что выше сил человека? Его слова таковы: тайну, как родил Отец Единородного, надобно почтить благоговейным молчанием о ней. … Исследование этого недоступно всем силам небесным, а не только человеческим" (Ibidem стр. 169).

Согласно с отцами IV-го и V-го в.в. думают и новые историки. Проф. А. Лебедев (Проф. А.П. Лебедев. История Вселенских Соборов, Том I, стр. 167-8) говорит: "мы думаем, что эти споры едва ли возгорелись бы, если бы на сцене церковно-исторической не появилось Нестория, человека с достоинствами, но крайне запальчивого, любившего настоять на своем, гордого; а главное, как питомец монастырский, он мало знал жизнь и её требования, узко понимал интересы Церкви. В самом деле, по христологическому вопросу много было уже написано прекрасного отцами Церкви IV-го века, но вопрос от этого не приблизился к уразумению." Священник (впоследствии епископ Тихон) Лященко (Свящ. Т. Лященко. Св. Кирилл Александрийский. Киев 1913 г. стр. 209) в своем специальном труде о Кирилле Александрийском пишет: "Конечно, при ином характере Нестория и при ином его положении в Церкви, его ересь далеко не так сильно взволновала бы Церковь и, быть может, даже не потребовала бы созыва Вселенского Собора. То же мы должны сказать и о значении личности св. Кирилла в истории несторианства. Не будь Кирилла, история несторианских споров могла быть иная." Проф. Ф.А. Терновский того же мнения. Проф. В. Болотов (Проф. В.В. Болотов. Лекции по истории Церкви. Том IV, стр. 184) замечает: "Вообще говоря, при том состоянии философской мысли, какой её можно представлять в V-ом веке, вполне ученый спор о таких важных вопросах, как единство личности относится к единству сознания и самосознания — был невозможен... Вопрос о единстве лица казался тогда понятнее в его конкретной постановке, как вопрос об одном и двух сынах ... А при такой постановке его, Несторий всегда со всею ясностью высказывался за единство лица, решительно отвергая предположение, что учит о двух сынах."

Несторий, как Константинопольский архиепископ.

24 декабря 427 г. скончался архиепископ Константинопольский Сисиний, славившийся своим благочестием. На освободившуюся кафедру выступили два кандидата — Прокл, нареченный епископ Кизический и ученый пресвитер Филипп из Сиды (Сократ. Ц. История VII, 27-29). Кандидаты были с большими достоинствами. Но императором Феодосием им был предпочтен, как достойнейший, "иноземец из Антиохии" — Несторий (Ibidem VII, 29).

Несторий был сириец по происхождению, родом из Гарманикеи. Внешняя жизнь его своим ходом напоминает жизнь св. Иоанна Златоуста. Несторий также учился в ораторской школе, основанной Ливанием, а богословское образование получил в Антиохии от Феодора Мопсуэстийского, также провел несколько лет в подвигах монашества, был сделан пресвитером и жил в монастыре св. Евпрепия, у стен города. Он, подобно Иоанну Златоусту, славился красноречием, чем и обратил на себя внимание двора. Но он сам некоторое время колебался принять высокую честь. Народ с радостью приветствовал выбор императора, надеясь найти в Несторий второго Златоуста (Иоанн Кассиан. De Incarnatione. Migne. Ser. lat. c. 366). И он действительно был человек по замечанию даже нерасположенного к нему (за его гонение новациан) историка Сократа (**Сократ**. VI, 29) "с хорошим голосом

и отличным даром слова.” Кроме того, Несторий обладал величавою осанкою, а бледное и суровое лицо его, светлый и глубокий взгляд придавали всей его фигуре нечто такое, что во все времена считалось принадлежностью оратора. Отдавая дань ораторским дарованиям Нестория, новые историки расходятся в оценке его нравственного характера. В особенности мрачными красками изображает его о. Лященко (епископ Тихон) и отчасти проф. Терновский. Однако, другие, например, проф. Лебедев (**Лебедев**. I, 168), Гидулянов (Проф. **Гидуланов**. Восточные патриархи. 625) и проф. Болотов (Лекции IV, 178) не считают возможным что-нибудь сказать дурное и о нравственной личности Нестория. “Этот Константинопольский патриарх, говорит последний, был совсем не поверхностный ученый... Что это не был характер низкий, за это ручаются факты глубоко-искреннего и почтительного отношения к нему со стороны его приверженцев...” Несторий был фанатичен, но, вероятно, не более многих из своих собратий. Не он, а его пресвитер Анастасий первый бросил вызов Константинопольскому населению проповедью против Оеотокоч. Не Несторий, а Дорофей Маркианопольский провозгласил анафему тому, кто Святую Деву называет Богородицею.

Посвящение Нестория на Царьградскую кафедру произошло 10 апреля 428 г. По Сократу (**Сократ**. VII, 29), новый епископ в своей вступительной речи, — говоря риторически in persona del, обратился к императору с следующими словами: “Царь, дай мне землю, очищенную от ересей; а я за то дам тебе небо; помоги мне истребить еретиков, и помогу тебе истребить персов.”

Свою нетерпимость в делах веры Несторий обнаружил самым решительным образом тем, что на 5-ый день после своего посвящения распорядился разрушить арианский храм в Константинополе. Тогда ариане сами подожгли здание, пожар распространился на соседние дома и причинил много бед. Несторию дали прозвище поджигателя (**Сократ**. VII, 29). В правление мягкого, очень тактичного патриарха Аттика, законы, изданные против еретиков, особенно во времена Феодосия I, применялись крайне редко, пришли почти в забвение. Теперь быстро они все были приведены в действие. 30-го мая 428 г., очевидно, под влиянием энергичного Нестория, был издан общий указ об еретиках на имя “верного и испытанного в православии” префекта претория Флоренция (Codex Theodos. XVI, 5, 65; Mansi IX, 763). Ариане, македониане и аполлинаристы лишались права иметь церкви в городах; новациане и саббатиане (четыредесятники) теряют право обновлять свои церкви и так далее, в том же роде. Еретики лишаются права состоять на государственной службе, прав дарения и наследования. Еретикам воспрещается крестить и обращать в свою веру, как свободных людей, так и рабов. Нового в этом пространном указе ничего не было, но ранее он был лишь мертвою буквою. Во исполнение вновь изданного указа, между прочим, епископ Антоний города Герм в Гелеспонте начал преследовать македониан. Последние его убили. Несторий убедил императора отнять в наказание у них церкви (**Сократ**. VI, 31).

Являясь самым решительным врагом еретиков, Несторий не мог себе даже и представить, чтобы его могли заподозрить в лжеучении (Mansi V, 753 A). Между тем это случилось. Из сообщений самого Нестория (Ibidem) и историка Сократа (**Сократ**. Ц. История VII, 32) следует, что споры относительно Θεοτοκος в приложении к Святой Деве Марии, происходили в Царьграде еще до прибытия Нестория, а в лице его встретили наиболее способное на них отозваться лицо. Несторий еще в Антиохии разъяснял догматы. Заставши теперь догматические расхождения в Царьграде, Несторий поручил своему синкеллу, пресвитеру Анастасию, уладить их. Миссия последнего совсем не удалась, главным образом вследствие его резкого характера. Однажды он, в присутствии самого Нестория, сказал в церк-

ви: “Пусть никто не называет Марию Богородицею, ибо Мария была человек, а от человека Богу родиться невозможно” (**Сократ**. VII, 32; **Евагрий**. Ц. История I, 2). Слова эти вызвали большое смущение среди слушателей. Но Несторий подтвердил высказанное Анастасием. Этот случай породил сильное возбуждение в городе: пошли споры и раздоры. Однако, Несторий, вместо успокоения, тем чаще стал обращаться к этой теме в своих проповедях (**Сократ**. VII, 32). В день Рождества Христова, при большом стечении народа, он дал подробное, обоснованное изложение своей точки зрения на этот вопрос.

Вскоре в оппозицию Несторию стали оба бывшие соперники при замещении Константинопольской кафедры — Филипп и Прокл. Первый прямо упрекал своего архиепископа в ереси. Несторий, в свою очередь, обвинял его в манихействе. В один из праздников Богородицы (Благовещение 429 г.) выступил с словом возражения против Нестория и Прокл. Он встретил среди слушателей большое сочувствие. За это не возлюбил его Несторий и сам продолжал в проповедях развивать прежние свои мысли. При этом ему пришлось однажды подвергнуться публичному оскорблению со стороны Евсевия схоластика, т.е. ритора по профессии, впоследствии епископа Дорилейского, который прервал архиепископа возгласом: “Нет, сам вечный Логос подверг себя второму рождению,” — назвав его (Нестория) слова ложью и богохульством. Через несколько дней на стенах церкви появилось формулированное обличение Нестория в ереси, причем его учение сближалось с ересью Павла Самосатского (Mansi IV, 1008-1012). Император стал на сторону Нестория. Пульхерия объявилась его врагом.

До сих пор речь идет о волнениях в Константинополе, вызванных проповедями Нестория и его единомышленников. Эти волнения нельзя особенно преувеличивать. По-видимому, их можно было еще успокоить, заглушить. По крайней мере, в конце 430 г. Несторий в беседе со своим клиром разъяснял, в каком смысле можно употреблять и наименование Оеотокоч. Это еще ранее получения Несторием дружественного послания — увещания от Иоанна Антиохийского. Последний, зная обстоятельства дела, мог совершенно серьезно подумать, что волнения в Константинополе улеглись.

Однако, дело приняло совершенно другой оборот, когда в него с большою горячностью вмешался **Кирилл Александрийский**. Среди народа распространился сборник проповедей Нестория, говоренных им отчасти в Антиохии еще, а отчасти в Царьграде — главным образом относительно eoroxos. Сборники попали в Рим и Египет. Это дало повод Кириллу написать “послание к египетским монахам,” где он, не называя Нестория по имени, бичует его учение. Это было, конечно, право Кирилла поучать монахов своего округа. Агрессивный характер действия Кирилла получают тогда, когда он выступил за пределы своего патриархата. Кирилл взял на себя смелость написать поучительное письмо Несторию. Это было в конце лета 429 г. Несторий ответил ему кротко, восхваляя христианскую добродетель кротость (Непонятно, каким образом в таком кратком письме, где скрывается даже чувство полученной обиды или оскорбления, видят так много “гордости, высокомерия” и даже угроз по адресу Кирилла. См. свящ. Т. Лященко, епископ Тихон, “Св. Кирилл Александрийский,” Киев 1913 г. стр. 288) и с большою сдержанностью. Тогда Кирилл пишет другое послание Несторию чисто-догматического характера или содержания. Кроме того, он направил письма к восточным епископам — Иоанну Антиохийскому, Акакию Веррийскому и другим лицам. Но все это, повидимому, было у него подготовлением к более серьезному шагу — составлению писем к папе Римскому и императору Феодосию, а также отдельных писем императрицам (См. эти интересные письма в русском переводе “Деяния Вселенских Соборов,” I, 147). Первое письмо имело чрезвычайный успех: оно, можно сказать, решило дело. Кирилл обращается к папе как к “преподобнейшему и боголюбезнейшему отцу”; входить в сношение с папою его будто бы

заставляет “давний обычай Церквей.” Кирилл просит папу произнести свое суждение по делу Нестория. Папе, конечно, подобное письмо не могло не понравиться. Папа Келестин I (422-432 г.) вполне принимает усвояемую ему роль судьи и отвечает в благодушно-снисходительном тоне, с изысканными комплиментами по адресу Кирилла. В заключение, папа, передавая свои полномочия Кириллу, делает такое распоряжение: “Итак, ты, приняв на себя подобающую власть и заступив наше место с усвоенной ему властью, приведи в исполнение с непреклонной твердостью правоту проповедуемого им учения, произнести на него проклятие” (ibidem). Это послание написано после Римского Собора, однако, о нем папа не упоминает. Письма же Нестория папе были в другом роде, без всякой тени подобострастия, как от равного к равному, “брату.” В том же роде были и действия его, например, по делу пелагиан (Когда изгнанные из Италии пелагиане обратились к защите Нестория, прося или ходатайствуя о суде церковном, то Несторий писал “брату” Келестину, прося его доставить сведения за что пелагиане отлучены от Церкви, ибо они считают себя невинно пострадавшими). Разумеется, избалованному Римскому первосвященнику эти слова могли показаться оскорбительною фамилиарностью. Оскорбленная личность, по-видимому, и дает себя знать в решительных, властных и энергичных действиях папы Келестина I чрез Кирилла по отношению к Несторию. Сам Келестин homo simplex в богословских вопросах. Опровержение учения Нестория писал, по его указанию, ученик Иоанна Златоуста Иоанн-Кассиан (В своем сочинении De incarnatione — Mansi IV. coil. 1017, 1025, 1035, 1047). На основании его произошло осуждение Нестория (без вызова его самого) на Римском Соборе 11 августа 430 г. и состоялся приведенный выше приговор, проведение которого в жизнь было поручено Кириллу.

Кирилл, по-видимому, этого то и добивался, и в поручении папы почерпнул большое мужество. Поэтому, несмотря на то, что обращение Кирилла с письмами к царю и царскому семейству было очень неудачно, — император в своем секретном письме к Кириллу обличает его в интриге и называет его истинным виновником всей происшедшей смуты; — несмотря на то, что Акакий Веррийский (Алеппский) дает знать Кириллу, что он ничего не находит еретического у Нестория и просит его пользоваться епископскою властью к созиданию, а не для разорения; несмотря на то, что Несторий после письма к нему Иоанна Антиохийского — да еще и прежде — находит возможным допустить употребление слова “Богородица” только с ясным пониманием смысла этого слова: Кирилл осенью 430 г., в октябре, созывает Собор, составляет от имени его 12 пресловутых, анафематизмов и требует под ними подписи Нестория. Анафематизмы были получены в Константинополе 30-го ноября 430 г. На эти анафематизмы Несторий ответил 12-ю же антианафематизмами. Впоследствии Кирилловы анафематизмы опровергали Блаженный Феодорит и Андрей Самосатский. Последний написал целую книгу. Вскоре после получения анафематизмов, 6 декабря 430 г. Несторий в проповеди жаловался своей пастве, не называя Кирилла по имени, а именуя его “некиим египтянином,” на гонения от Александрии: ранее Антиохийских епископов Мелетия и Флавиана, затем Константинопольского патриарха Иоанна Златоуста, а теперь его самого. Конечно, указать на “Египетское гонение” и отождествить свое дело с делом Златоуста было выгодно для Нестория... Да, и действительно, нечто аналогичное будто бы и было. Также, как “долгие братья” жаловались Иоанну Златоусту на Феофила Александрийского, после чего он вскоре был потребован императором на суд; также и теперь прибыло в Константинополь несколько александрийцев с жалобою на Кирилла; следовательно, последний мог ожидать, что его потребуют также на суд в Константинополь и — что особенно важно — император в упомянутом письме к Кириллу приглашал его на имеющий быть Собор в Константинополе.

Мы изложили так сказать пролог к Ефесскому Собору, завязку той драмы, которая разыгрывалась в течение не только нескольких лет, но и целых десятилетий и даже столетий. Чрезвычайно важно определить конкретнее позицию тех двух главных лиц, которые стояли в центре тогдашних событий — необходимо точнее знать credo Нестория и Кирилла.

Едва ли можно согласиться с теми историками (Joseph Kard. Hergenrother. B. I. s. 549. Auflage. VI, J.P, Kirsch, 1924), которые уравнивают позицию Кирилла в отношении к Несторию с оппозицией Афанасия к Арию. В смысле личного характера Афанасию было присуще спокойствие, объективность, сдержанность и склонность к миру (миролюбие). Кирилла же трудно защитить от обвинений в страстности, даже запальчивости, властолюбии и хитрости. Что касается характера богословских воззрений, то учение св. Афанасия отличалось сравнительно большею определенностью и даже точностью, и это даже при невыработанности в его время богословской терминологии... Между тем Кирилл, живя после каппадокийцев, разграничивших смысл слов ουσια и υποστασις, не принимал в соображение этого. Чрез это он впал — к громадному, даже роковому соблазну несогласных с ним — в ту серьезную ошибку, что пользовался изречениями Аполлинария, принимая их за выражения св. Афанасия. Кирилл учил не только об “ενωσις καθ’ υποστασιν,” но и “ενωσις φυσικη” и “ενωσις κατά φυσιν,” т.е. утверждал соединение физическое, природное. Значит, у φυσις = υποστασις. Вследствие этого, понять выражения Кирилла, после выяснения терминологии каппа-докиицами, — в ортодоксальном смысле человеку, не вполне единомысленному с ним, было очень не легко. Еще более трудным для понимания в точно общецерковном смысле представлялось выражение Кирилла “μια φυσις του Θεου Λογου σεσαρκωμενη,” собственно аполлинариево, но принятое им, как Афанасьеве (Herele. Conciliengeschichte B II. s. 144).

Верно сказал один историк (Проф. В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви IV-180) о Кирилле, архиепископе Александрийском. “В своем богословском направлении Кирилл не только дошел до той черты, какую указал для выражения православной истины Собор Халкидонский, но и перешел черту, сделал один лишний шаг в сторону монофелитства. Следовательно, он стоял от Нестория далее и требовал от него больше отречения, чем это нужно было для защиты православия.”

Говоря об учении Нестория нужно прежде всего подчеркнуть, что оно было специально антиохийское, а не лично сказанное им. Его прямым учителем является Феодор Мопсуэстийский, а за ним непосредственно стоит Диодор Тарсийский. Проф. А. Бриллиантов прямо говорит, что “у Диодора и Феодора и нужно было искать истинный источник несторианства, к которым восточные обращались и после осуждения Нестория, как к непререкаемым авторитетам” (Происхождение монофизитства. СПБ. 1906, стр. 22. ср. 7-8). Несторий даже не был крайним **выразителем** этой школы, а только **умеренным** представителем. Мы не согласны с Лоофсом, по которому и Феодор Мопсуэстийский учил о двух сынах (Realencyklopadie Hauck. B. XIII, s. 740). Но что о двух сынах учил Диодор Тарсийский, это ясно следует из фрагментов Мария Меркатора “Τελειος προ αιωνων ο Υιος, τελειον τον εκ Δαβιδ ανειληφεν Υιος Θεου υιον Δαβιδ” (Migne — Patrologie Ser. gr. t. XXXIII, c. 1560 A, “Совершенный прежде веков Сын воспринял совершенного от Давида, Сын Божий Сына Давида.” Ср. Handbuch der Kirchengeschichte, Preuschen-Kruger I). Несторий, наоборот, говорит: “Один Христос и один Господь, но ко Христу единородному Сыну прилагается имя Христа и Сына то по Божеству, то по человечеству, то Божеству и человечеству.” И еще: “Христос как таковой неделим. Отсюда мы не имеем двух Христов или Сынов... но Он Сам единый является двойным не по достоинству, а по естеству” (Migne. Patrologie Ser. gr. LXXXVI P. 64 И 84 ср. 88). Он определен-

но говорит: “χωριζω τας φυσις, αλλ’ ενώ προσκυνησιν — разделяю природы, но объединяю в поклонении” (Migne. Patrologie. Ser. gr. LXXV1, II, 10 c. 100). Подобно антиохийцам, он различает “храм” от “живущего в нем,” “Господа” от “образа раба,” “вседержителя Бога” от “споклоняемого человека”; также он признает образ единения естеств συναφεια εις ενός προσωπον, ενωσις σχετικη — “относительное единство”; или не допускает единения φυσεις (или υποστασεις) κατ’ ουσιαν, но лишь κατά συναφειαν.

Антиохийская богословская школа, в противоположность Аполлинарию, утверждая полное человечество Иисуса Христа и не желая впасть в динамизм Павла Самосатского, пришла к отречению и отрицанию, как видим, физического или ипостас-ного единения Божества и человечества в Спасителе, т.е. φυσεις κατ’υοσιαν по существу, а лишь — κατά συναφειαν; “вселение (ενοικησις) Логоса в человеческую природу Иисуса было не по φυσει а ευδοκια (См. неправославные изречения в извлечении из сочинений Несторня у Mansi V (русский перевод Деяния Вселенских Соборов. Том I. стр. 230-234). Хотя по этим вопросам до Халкидонского Собора не было догматического определения, но ортодоксальное учение выявлялось иначе, чем рассуждали антиохийские богословы).

Особое внимание Несторий останавливает на “**общении свойств**” (communicatio idiomatum), — т.е. на том явлении или образе выражения, когда на основании единения двух природ Божеской и человеческой прилагают к одной природе свойства другой. Отсюда то именно и вытекал весь спор о слове Θεотокος. Несторий предпочитал термины — Χριστотокος, Θεοφορος, хотя ничего не мог возразить и против точнейшего с его точки зрения термина ανθρωποτокος. Но с другой стороны, он мог допустить и очень неточный термин Θεотокος. “Я (т.е. Несторий — у Migne S. graeca LXXVI p. 57; ср. proem, p. 64) уже часто говорил, что если кто между вами или другими находит более почтительным слово “Богородица,” то я ничего не имею против этого слова”; т.е. Несторий ничего не имел против употребления Θεотокος и εν προσωπον.

Ввиду сказанного, догматиков и историков затрудняет вопрос о точном определении ереси Нестория, так как такое не дано в постановлениях Собора Ефесского, осудившего Нестория. Знаменитый Гефеле (J. Hefele. Conciliengeschichte. V. II. 1875, Стр. 156), измучиваясь в точном обозначении вины Нестория, приходит к выводу, что Несторий вместо признания во Христе **человеческой** природы с Божественною **личностью** постоянно предполагает связь человеческой личности с Божеством; приковавши свое внимание к целому конкретному представлению о человеке, он не может возвыситься до абстракции — мыслить человеческую природу без личности и соединять просто человеческую природу с Божественною личностью. Несторий склонен усвоять Христу **личность** грешного человечества; как показывают все его образы и сравнения (храм, одежда, инструмент), Несторий **внешне** лишь связывает Божественную природу с человеческою. Божество не родилось от Марии, а как бы прошло чрез Неё, оно не страдало вместе с человечеством, но в страждущем человеке оставалось бесстрастным. Такие утверждения возможны, при условии, если человечество имело собственный центр, особую личность. Но если личным во Христе было только Божество, тогда неизбежно следует, что и оно в страдании принимало участие. Также только личность могла родится от Марии; а так как личное во Христе было его Божество, то оно должно было сообщиться рождаемому, хотя само по себе оно не могло ни родиться, ни страдать.

Личность Нестория привлекла к себе внимание ученого мира еще раз в начале нынешнего XX-го века, когда найдено было одно из его сочинений под псевдонимом “Книга Гераклида” (псевдоним Нестория), где Несторий оправдывается от возводимых на него

обвинений и в свою очередь осуждает Кирилла Александрийского и его единомышленников.

Несколько лет тому назад на сирском языке, в библиотеке несторианского патриарха в Качане, в турецком Курдистане, была найдена “книга Гераклида.” В 1918 г. сирский текст её был издан Bedjan'ом; а аббатом Ф. Но (F. Nau) был сделан французский перевод этой книги — Nestorius. Le livre d'Heradide de Damas, traduit en francais par F. Nau, Paris, 1910. Об этом сочинении аббат Но сообщает такие сведения. Сирское название книги Tegurta Heraklides; оно соответствует греческому πραγματεια, немецкому Abhandlung или Handel и по-французски может быть переведено traite de commerce, или более отдаленным от буквы, но соответствующим положению дела — Livre, ecrit d'Heradide de Damas. Это сочинение содержит в себе богословские и философские рассуждения, где история играет только второстепенную роль. “Книга эта, говорит Но (F. Nau), вполне согласуется с историческими обстоятельствами Ефесского Собора, так что подлинность её (в смысле принадлежности Несторию) не подлежит сомнению. Несторий выпускает книгу под псевдонимом — и это вполне понятно — почему, ибо его сочинения, подписанные его собственным именем, предавались огню. История этой книги такова. Когда Несторий находился в Египетских оазисах, то его всё-таки и там посещали его друзья, например, Павел, епископ Антарадоса. Они доставили ему акты Ефесского Собора; чрез них он писал письма в Константинополь, в которых настаивал на своем согласии в учении с архиепископом Флавианом и папой Львом I и желал созыва Халкидонского Собора (Смотри издание F. Nau p. 375). Понятно, с особым интересом Несторий занялся доставленными ему актами Ефесского Собора, он не мог согласиться с изложением дела в них и естественно желал дать собственное изложение и освещение событий. Соборные акты обвиняют Нестория; он, в своих комментариях к ним, отклоняет возводимые на него обвинения и, наоборот, возводит их на Кирилла (pp. 88-290). К этому он присоединяет введение о других ересях (pp. 5-88) и добавление о том, что повлекло за собою его осуждение (290-291). Книга была составлена Несторием по соображениям F. Nau в 451 г. на греческом языке. После 540 г. монах Bar Edta (сын Церкви) свидетельствует, что книга Mar-Нестория, который назывался Heradidos, недавно переведена с греческого языка на сирский. На основании изучения этой книги н всей истории III-го Вселенского Собора профессор теологии в Кембридже Bethune-Baker пришел к такому заключению, что Несторий сделался “жертвою неточности своего богословского языка.” Несториане также признавали единство двух природ в одном лице, понимаемом как προσωπον, т.е. внешне, тогда как у Кирилла оно было **ипостасным**. От себя Но прибавляет: напомним, что книга Гераклида по праву названа “апологией Нестория” и она требует от противной стороны апологии ... Кирилла. Однако, заключает католический аббат (Nau), и после настоящей апологии не следует жалеть об осуждении Нестория (p. XXVII).

Третий Вселенский Собор в Ефесе, в 431 г.

Кроме греческих соборных деяний источниками для III-го Вселенского Собора являются коптские акты. Они дошли до нас в виде фрагментов двух рукописей, хранящихся в Парижской национальной библиотеке. В 1892 г. французский ученый Буриан (Bouriant) издал коптские акты с французским переводом. Его издание, как первое, не свободно от недостатков. В 1904 г. немецкий ученый Вильгелм Кратц (Wilh. Kraatz) издал немецкий перевод обоих рукописей с исследованием о них. Коптские акты далеко не совпадают с греческими. Естественно возникает вопрос о достоверности их в той части, где они расходятся с греческими актами. Решается этот вопрос различно; большею частию отрицательно, т.е. в смысле неподлинности их (См. Проф. Болотова: “Архимандрит тавеннисиатов Виктор при дворе Константинопольском в 431 г.” Христ. Чтение 1892, I, 63-89. Из Церковной истории Египта, вып. III). В сопровождающем перевод исследо-

вании, В. Кратц признает рассказ о Викторе заслуживающим доверия и, с этой точки зрения, подвергает критике вывод Болотова. О. доцент Дм. Лебедев не признает значения и силы за критикою Кратца (“Христианский Восток” 1912, I, 146-202). Свящ. Тимофей Лященко (потом епископ Тихон) защищает исторический характер главного лица актов — Виктора: “Св. Кирилл Александрийский,” стр. 260, 394-8; и “Труды Киевской Д. Академии” 1914, I-VI.

Краткое содержание коптских актов. В Парижских рукописях первого листа, т.е. двух страниц — нет. На 3-й странице продолжается письмо Св. Кирилла к архимандриту Тавен. Виктору, где он просит последнего поспешить в Александрию, чтобы с ним ехать в Ефес на Собор. Виктор немедленно собрался, и 31-го марта был уже в Александрии. Однако планы Кирилла изменились. После Пасхи он послал Виктора в Константинополь, чтобы там действовать пред императором Феодосием II против влияния Нестория и его сторонников. Виктор отправился в Константинополь и с усердием и успехом выполнил свое новое назначение.

Мысль о созыве III-го Вселенского Собора приписывают Несторию (Евагрий 1, 7. **Migne**. Patro'logia. Ser. graeca LXXXVI, c. 2435). Однако и о Кирилле говорится (Ibidem, I, 3; Patrologia gr. LXXXVI, c. 2426) что он упрашивал Феодосия Младшего, чтобы он повелел собраться в Ефесе первому Собору. Последнее так примиряют с первым (Напр. свящ. Т. Лященко. “Св. Кирилл Александрийский: стр. 313), что Кирилл, увидев из письма императора к нему, будто бы его заподазревают в нежелании разобрать спорный вопрос соборне, мог ответить Феодосию, что он желает Собора, мог указать и место для него — Ефес, — очень неудобное для Нестория, ибо в Ефесе наиболее чтилась Богоматерь. Как бы то ни было, Феодосием II был назначен Вселенский Собор в Ефесе, в 431 г. после Пасхи, в праздник Пятидесятницы.

Третий Вселенский Собор со стороны организационно-технической считается чрезвычайно неудачным. Печален он и со стороны догматико-канонической, как повлекший за собою разделение между Востоком и Западом, ближайшим образом, между Александрией и Антиохией, а затем, отпадение многих православных в несторианство. Главная причина этого лежала в характере богословского спора. Заблуждение Нестория далеко не так ясно было для всех, как, например, лжеучение Ария. Вот почему почти весь Восток, во главе с Антиохийским патриархом Иоанном, был на стороне Нестория. С другой стороны, крайности Кириллова учения были так ясны и вызывали против себя возражения, как, например, со стороны Блаженного Феодорита. Нельзя было скрыть и посторонних мотивов в народе Рима и Александрии против Константинополя. При таком положении дел, важно было создать мудрую программу для состава и деятельности предстоявшего Собора, дать правильный ход соборным деяниям. И это мог сделать только император. Однако он этого не сделал. Феодосии II был проникнут благочестивым настроением и имел благородное намерение — и самому не вмешиваться во внутреннюю догматическую деятельность Собора, и своим чиновникам этого не позволять. Но одно дело — вмешивание, вмешательство, и другое — бдительное наблюдение за правильным ходом занятий.

Феодосии I, в противоположность Константину Великому не вмешивался в дела Константинопольского Собора 381 г.; однако, на том Соборе едва ли хоть одно важное дело проходило без его соизволения. В императорской грамоте или акте об Ефесском Соборе не было точных указаний, когда, как и при каких обстоятельствах должен был открыться Собор. Открытие Собора поручалось начальнику свиты, Флавию Кандидиану; однако, право его ограничивалось одной внешней стороной и, в этом отношении, не были выяснены обстоятельства, например, при каком числе епископов можно открыть Собор ? в каком количестве митрополиты разных областей могли привозить с собою епископов ? и т.п.

Город Ефес, как место Собора, был очень удобен для Кирилла и неудобен для восточных епископов. Путешествие по воде было для Кирилла легко и приятно. Наоборот, сухопутное путешествие для Иоанна Антиохийского, по причине сильных весенних дождей, народных волнений, голода в Антиохии — было чрезвычайно тяжелым. Он об этом официально доносил императору (Деяния Вселенских Соборов. Том I. Стр. 261-262) и вероятно, чрез курьеров и скороходов, извещал о своем вынужденном замедлении и Кирилла, уже прибывшего в Ефес. Последний прибыл в Ефес за 4-5 дней до законного срока открытия Собора, в сопровождении почти 50-ти епископов, а кроме того — монахов, паравалонов. Он был с почетом встречен Ефесским епископом Мемноном, привлекшим к Собору, вместе с собою, до 40 асийских епископов и 12 из Памфилии. Это было сделано, повидимому, в нарушение прямого смысла императорской сакры: "прибыть немногим епископам от каждого митрополичьяго округа." С Несторием прибыло всего 10 епископов, а Иоанн Антиохий-ский привез с собою 23 епископа.

Между тем, 7-ое июня — в 431 г. день Святой Троицы, — официальный срок для открытия Собора — прошел. Иоанн Антиохийский в письме к Кириллу, полученном им не позже 20 июня, просил еще обождать его 5-6 дней.

(Справедливо историк Мёллер (Lehrbuch der Kirehengeschichte 1902, B. I. s. 668) отвергает предположение Гарнака, что Иоанн намеренно запаздывал. По нашему мнению, справедливо обратное предположение, что Кирилл намеренно спешил (Ср. Гидулянов. Восточные Патриархи, стр. 649). Иоанн был чужд всяких дипломатических приемов в этом деле, веря в правоту Нестория. За это ручается его последующий решительный образ действий, когда он всячески пытался спасти положение, уже сильно испорченное, и при другом императоре, т.е. при императоре с другим характером, достиг бы этого. Другое дело Кирилл: он был окружен большинством сочувствовавших епископов; между тем, в лице Иоанна Антиохийского и имевших прибыть с ним епископов, он — вполне ясно сознавал — может встретить серьезную оппозицию себе. Поэтому ему нужно было спешить. Если доселе он сравнительно терпеливо ждал, то получив от Иоанна известие, что он прибудет чрез 5-6 дней, Кирилл поспешил с открытием Собора, несмотря на решительные протесты).

Кирилл, Мемнон и бывшие с ними желали открытия Собора без восточных, но этому противился императорский комит Кандидиан. Рано утром 22 июня, Кирилл, Мемнон с епископами своей партии собрались в главном Храме Ефеса, где должно было, по распоряжению Мемнона, происходить заседание Собора. Кандидиан явился на собрание и заявил протест. Но Кирилл и Мемнон не придали ему значения, а наоборот, хитростью устранили формальную причину к открытию Собора (Ср. Деяния Вселенских Соборов I, 256), заставив его прочесть императорскую сакру для ознакомления и объявив это заслушанным указом для открытия Собора. Потом Кандидиан должен был удалиться, а несогласные — в числе 68 епископов — на открытие Собора были изгнаны из собрания. Кирилл открыл Собор при 157 епископах и 1 диаконе, представителе Карфагенского епископа. Еще накануне они послали Несторию приглашение на Собор. Последний ответил: "Посмотрю и, если нужно, приду." Но его убедил, понятно, Кандидиан не являться. Поэтому, когда на другой день последовало другое ему приглашение, он ответил, что придет на Собор, когда соберутся все епископы. Новое — уже третье — посольство не могло добраться до него.

Председательское место на Соборе, разумеется, занял Кирилл. Он, должно быть, тщательно готовился к этой роли, ибо несмотря на всю сложность, трудность и неясность дела, сумел все покончить в один день... Точнее, ход соборных заседаний происходил так: сначала, после открытия заседания, был прочитан Никейский (а не Никео-Царьградский) символ, второе послание Кирилла к Несторию "Καταφλυαρουσι"и ответ на него Нестория; первое было признано православным, второе еретическим и автору последнего была возглашена анафема; затем, прочитали послание папы Келестина к Кириллу и третье посла-

ние Кирилла (του Σωτηρος) к Несторию. Чтобы установить факт, как теперь учит Несторий, допросили двух, прежде близких к нему епископов и беседовавших с ним лишь дня за три до Собора, именно, Феодота Анкирского и Акакия Мелитопольского. Эти засвидетельствовали, что образ мыслей его тот же, что и в ответе его на второе послание Кирилла к нему. Наконец, были приведены против учения Нестория места из отцов (12), в соответствии с которыми были сделаны извлечения из сочинений Нестория. В заключение было прочитано послание Карфагенского епископа Капреала, посланное с диаконом **Везулою**. Самое соборное определение о Несторий было составлено в таких выражениях: “Открывши, частию из писем Нестория, частию из других сочинений, частию из бесед, какие он имел в сей митрополии (Ефесе) и которые подтверждены свидетелями, что он и мыслит и проповедует нечестиво, мы вынуждены были, на основании канонов и послания св. отца и сослужителя нашего Келестина, — произнести горестное определение: Господь наш Иисус Христос, на Которого он изрыгал хулы, устами Его святейшего Собора определяет лишить его епископского сана и отлучить от общения церковного.” Под определением подписалось 198 отцов; причем прибавлено, что к нему присоединились и другие епископы, так что всего более 200 отцов (Деяния I, 236-241). Вечером был объявлен уже приговор и устроено было торжественное шествие с факелами по улицам.

Приговор Собора был отослан Несторию, “новому Иуде”; клиру и экономам Константинопольской Церкви были отправлены послания. Особые послания были написаны некоторым лицам из Константинопольского клира — епископу Комарию и Патамону и архимандриту монастырей Далмацию. Несколько позже, было отправлено донесение о низложении Нестория и императорам Феодосию и Валентиниану.

Несторий, получив приговор от Собора, отправил протест к императору, где просил созвать законный Собор из митрополита и двух епископов от области; жаловался на чинимые ему бедствия — особенно со стороны Мемнона — и даже угрозы смертью. Под ним подписались, кроме Нестория, сочувствовавшие ему митрополиты и епископы. Кандидиан объявил решение Собора незаконным и также обратился с протестом к императору.

“Соборик” (Conciliabulum) Иоанна Антиохийского.

Между тем 26 июня прибыл Иоанн Антиохийский. Повидимому, под влиянием Кандидиана, Иоанн с сочувствовавшими ему епископами, в числе 34, составил “Соборик” восточного диоцеза и епархий — Вифинии, Писидии, Пафлагонии и других. Собор открыли с соблюдением всех формальностей — с чтения грамоты императора об открытии Собора, в присутствии Кандидиана, выслушали заявление его относительно незаконности Собора Кирилла. На основании этих заявлений обнаружился незаконный насильнический образ действий прежде всего руководителей Собора Кирилла и Мемнона, а потом и других. В анафематизмах Кирилла было найдено (открыто) еретическое учение, подобное арианству, аполлинарианству и евномианству. Ввиду этого Собор постановил низложить Кирилла и Мемнона, а прочих отлучить от общения до раскаяния (Деяния Вселенских Соборов. Том I. стр. 295). Приговор был послан Собору Кирилла. Императору было отправлено подробное послание с уведомлением о действиях “Соборика” и о причине запоздания Антиохийского и других восточных епископов.

Распоряжения императора Феодосия.

Император, прежде других получивший донесение Кандидиана, принял сначала, повидимому, правильное решение: открыть соборные совещания, после прибытия в Ефес восточных. Свое послание он отправил с сановником Палладием 29 июня и приказал ему отменить все, что сделано на Соборе Кириллом, а от епископов требовал не оставлять Ефеса до решения дела (Деяния Вселенских Соборов. Том I. стр. 312-313). Одновременно с тем воспрещена была частная корреспонденция между Ефесом и столицею. Но указанным приговором императора остались недовольны обе стороны, потому что та и другая считали свои решения вполне каноническими и отмене не подлежащими. Кирилл нашел способ переправить в Царьград постановления своего Собора и письмо, которые были вложены хитро внутри посоха известного тогда нищего Виктора. Кирилл и его единомышленники рассчитывали поднять в защиту своего дела Константинопольское монашество, во главе которого стоял архимандрит Далмаций, прежде служивший в императорской гвардии и пользовавшийся большим почетом в доме Феодосия II. Ему-то и направил Кирилл письмо, где жаловался на враждебность властей и невозможность выяснить истину пред императором. Расчет Кирилла оказался верным. Далмаций сумел заставить императора отказаться от своего ранее принятого решения. В условленный день из всех монастырей вышли крестные ходы и соединились у монастыря Далмация, который во главе процессий, с пением псалмов, двинулся со всеми ко дворцу. Феодосии II принял Далмация, выслушал его просьбу и дал согласие на прибытие из Ефеса в Константинополь делегатов для личного доклада. Шествие затем направилось к церкви св. Мокия, на краю города, и там, после прочтения письма Кирилла и разъяснения Далмация, раздались клики: “Анафема Несторию” (Деяния Вселенских Соборов. Том I. стр. 318). От Собора Кирилла прибыли два епископа, а от Собора “восточных” епископов явился комит Ириней, и после обсуждения дела в заседаниях консистории было решено отправить в Ефес, с особыми полномочиями, советника Иоанна, занимавшего пост комита царских щедрот (Mansi, 1428-29).

Продолжение соборных заседаний.

После заседания Кириллова Собора и Иоаннова, в Ефес прибыли легаты Римского папы, два епископа — Аркадий и Проэкт, и один пресвитер Филипп. 10-го июля Кирилл возобновил соборное заседание с их участием. Сначала было выслушено послание Келестина, вызвавшее восторженные восклицания собрания, а на следующем заседании, 11-го июля, легаты выслушали доклад о соборном осуждении Нестория и присоединились к нему. 16-го июля имело место 4-ое заседание, под председательством Иерусалимского патриарха Ювеналия. Только теперь Кирилл и Мемнон подали Собору заявление о неправильном осуждении их на Соборе “восточных,” хотя оно состоялось еще три недели тому назад. Причина — почему Кирилл и Мемнон вдруг вспомнили об осуждении их на ничтожном, на их взгляд, “Соборике,” заключалась по-видимому в том: из Константинополя их друзья дали им понять — нужно думать —, что, при непостоянном характере императора, не следует пренебрегать и незначительным фактом отлучения их на “Соборике” (Ср. Болотов. Лекции по истории древней Церкви. Том IV. стр. 216). Послан был арх. Иоанну и 35-ти епископам с ним вызов на Собор. Но, разумеется, отклика он не получил. Поэтому, на следующем, 5-ом, заседании 17-го июля последовало отлучение патриарха Иоанна с 35-ю епископами. В заседании 22-го июля была заслушана жалоба пресвитера Харисия на неправильный символ веры, присланный из Константинополя для оглашения вступавших в Церковь. На последнем, 7-ом, заседании 31-го июля, которое происходило так же, как и

первое в Церкви Святой Богородицы было разобрано дело кипрских клириков. Последние два дела, т.е. 6-го и 7-го заседания были **частные, случайные**. Так, 6-ое заседание Собора открылось чтением Никейского символа веры в том предположении, что Несторий повреждает его. Повидимому, это обстоятельство дало повод эконому Филадельфийской Церкви, Харисию, указать отцам Собора на случаи отступления от этого символа. В его миссионерской практике, по его словам, был такой случай: для оглашения обращенных им к Церкви четыредесятников прибыл из Константинополя хорепископ Иаков с пресвитерами, державшимися ереси Нестория. Так вот они-то, по заявлению Харисия, употребляли "развращенный" символ веры, написанный на случаи обращения еретиков к Церкви. Сам Харисий держался Никейского символа и подписал его. Вследствие этого заявления отцы запретили составлять и употреблять новую веру, кроме Никейской. Однако, это постановление не получило формального завершения. Этому помешало прибытие комита Иоанна и арест руководителей Собора. Вот почему ссылку на 7-ое правило III-го Вселенского Собора со стороны Евтихия оспаривал Евсевий Дорилейский на IV-ом Вселенском Соборе (Деяния. Том III, 85-86). Проф. Фр. Лаухерт помещает в своем собрании канонов всего 6 правил Ефесского Собора (Lauchert Fried, Die Kanones der wichtigsten altkirchl. Concilien. Freiburg и Leipzig. 1896. s. 87-88). На последнем 7-ом заседании кипрские епископы просили отцов Собора утвердить независимость их Церкви от Церкви Антиохийской. Представленные Собору кипрскими отцами документы (начинали историю кипрской кафедры с Варнавы) не были вполне очевидными и осязательными. Поэтому, постановление отцов выражено в форме условной: если доказано, что кипряне пользовались независимостью, то пусть пользуются ею и на будущее время. Тем не менее автокефальность Кипрской Церкви стала с этого времени фактом.

В первых числах августа прибыл в Ефес с военною охраною из схолариев комит Иоанн и приказал, чтобы к нему на утро явились все епископы. Епископы были послушны, кроме Мемнона, оправдывавшего потом свое отсутствие внезапной болезнию. Здесь был и Несторий. Возбуждение среди епископов, особенно при виде Нестория, было так велико, что Иоанну пришлось прибегнуть к такому радикальному средству, как удаление из собрания Нестория и Кирилла, и только после этого можно было прочитать рескрипт императора, где содержалось императорское распоряжение о низложении Кирилла, Мемнона и Нестория (Деяния. I, 321).

Отказ Нестория от кафедры и последующая судьба его.

При таком обороте дела, Несторий не имел желания и не видел смысла бороться далее за свои идеи. Да и вообще он по своему характеру был более аскет и монах, чем общественный деятель. Он обратился к одному придворному евнуху с письмом, в котором опроверг ложное обвинение — будто бы в анафематствовании им имени Богородицы (Mansi V, 413-414) и просил императора о разрешении удалиться в свой монастырь под стенами Антиохии, т.е. св. Евпрепия (**Евагрий**. Ц. История I, 7; Migne LXXXVI. C. 2436). Увольнение состоялось с почетом. Высший государственный сановник, передавая распоряжение о путешествии, официально писал Несторию так: "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 одаренности такими духовными совершенствами, вы в них не нуждаетесь, потому что стоите выше других людей." Несторий покинул Ефес и поселился в любимом монастыре, где пользовался уважением и всякими почестями. Правда, в марте 432 г. папа Келестин требовал от импе-

ратора — удалить Нестория из окрестностей Антиохии. Но Феодосии II не обратил на это никакого внимания. Но вот 4 года спустя император почему-то вспомнил о Несторий и воспылал на него гневом. Приказом от 30 июня 435 г. он повелел именовать несториан симонианами и сжечь все сочинения Нестория (Mansi V, 413-414), а самого его сначала постановил отправить в Петру Аравийскую, а потом в оазис в Египте (**Евагрий** I, 7). Здесь, вдали от всякого человеческого общества, Несторий находился по крайней мере до 439 г., когда Сократ заканчивал свою церковную историю (**Сократ**. Ц. История VII, 34). Скончался он около половины V в. Последняя сакра Феодосия П о Несторий к египетским монахам относится к 448 г. (Mansi. V, 417-420).

Попытки императора Феодосия II-го примирить споривше партии.

Стремление комита Иоанна наладить ход соборных деяний, после ареста, казалось бы, главных виновников смуты, — не удалось, и в этом смысле он донес императору, — и не он один... Феодосии, теперь убедившись из донесений комита и посланий от членов Собора, что цель, для которой созван Собор, не может быть достигнута, дал разрешение епископам разъезжаться по своим епархиям, не освобождая Кирилла и Мемнона (Mansi. V, 798-799). Чтобы, однако, сделать последнюю попытку достигнуть соглашения, он вызвал в столицу по восьми членов от каждой стороны. Однако, ввиду возбуждения народа в Константинополе по поводу происходившего в Ефесе, император приказал делегатам остановиться в Халкидоне, где совещался с ними в монастыре “Руфиниан.” Однако, и личные совещания делегатов с императором не привели ни к какому результату, и он распустил делегатов по домам, сказав им в напутствие: “Бог тому свидетель, что я не был виновником этих смут. Провидение распознает виновных и накажет их. Возвращайтесь в ваши епархии и постарайтесь загладить вашими личными добродетелями то зло и тот скандал, который вы учинили на вашем сборище...” (Mansi. IV, 1465) Еще перед Хал-кидонским совещанием после распущенного в Ефесе Собора прибыли в Константинополь и здесь поставили архиепископом преданного Кириллу Максимилиана, родом из Рима, товарища детства папы Келестина, который был зачислен в клир архиепископом Иоанном Златоустом. Как освободился Кирилл из тюрьмы в Ефесе, сказать трудно. По проф. Болотову (**Болотов**. Лекции IV, 214), выходит, что он мог считать себя отпущенным из Ефеса последнею сакрою императора. Однако, проф. Кулаковский (**Кулаковский**. История Византии. Том I, 288) прямо заявляет, что Кирилл бежал из заточения. Проф. Гидулянов (**Гидулянов**. Восточные патриархи. Стр. 654) думает тоже, что подкупив придворную партию Пульхерии, Кирилл скрылся... Как бы то ни было, Кирилл не позже других епископов прибыл в свой кафедральный град, Александрию, где был торжественно встречен. Теперь Кирилл вступил в зенит своей славы.

Судьба Ефесского Собора. Антиохийская уния.

Император Феодосии распустил Собор, не утвердив его, не решив прямо, какая сторона представляет собою голос Вселенской Церкви; впрочем, могло даже казаться, что Собор не состоялся, и между группами епископов продолжалась борьба. Восточные по пути домой составили Собор в Тарсе, на котором повторили низложение Кирилла с Мемноном; к ним присоединилось еще 7 делегатов или членов Кириллова Собора. Прибыв в Антиохию, они еще раз повторили свой приговор. С другой стороны, поставленный приверженцами Кирилла, архиепископ Максимилиан, сам не признаваемый восточными, — и Фирм Кесарийский — низложили четырех митрополитов, стоявших на стороне восточных

— Дорофея Маркианопольского, Имерия Никодимийского, Евфирия Тианского и Элладия Тарского.

Помимо личных расхождений сторон, причины после-соборных разделений крылись в догматическом и каноническом положении дела. Справедливость требует сказать, что **догматическое значение** Ефесского (Кириллова) Собора чрезвычайно незначительно: отвергнув лжеучение в лице Нестория, **Собор не дал положительного догматического определения**, роковые последствия чего никогда не могут быть преодолены. Учение Нестория было осуждено без ясного указания, что именно было в нем еретического, а кроме того и заочно, так что далеко не для всех было ясно, осуждаемое учение действительно ли принадлежит Несторию (Проф. Болотов. Лекции IV, 220-221). Острота вопроса становится вопиющею после открытия в XX-ом веке упомянутой книги Гераклида, т.е. апологии самого Нестория. Каноническая сторона вопроса, после разъезда епископов из Ефеса, представляла ряд альтернатив и контрадикции. Собор Кирилла низложил Нестория и требовал от восточных признания этого низложения и анафематствования Несториева учения. Кроме того, Кирилл требовал признания Максимилиана Константинопольским архиепископом и законным низложение им четырех упомянутых митрополитов. На таких условиях Кирилл мог вступить с восточными в общение, как с равными епископами. Положение же восточных было другое. Они должны были решиться на большие жертвы, — самое главное, — отречение от собственных Соборов, начиная с Ефесского, и признание Собора Кириллова Вселенским; они должны были согласиться, что отлучение ими и лишение сана Кирилла, Мемнона и других епископов ничего не значит; в противном случае восточные должны были настаивать, что они не могут вступить с ними в общение, как с епископами, а лишь как с простыми мирянами. Со стороны этической, они должны были решиться на такой предосудительный поступок, как пожертвовать преданным им таким товарищем, как Несторий, — и это при условии почти **полного совпадения** с ним в учении. Кроме того, они должны были принять в общем главы Кирилла против Нестория, в которых они видели массу самых ужасных ересей — Ария, и Евномия, и Аполлинария... Кирилл еще на Соборе своих единомышленников должен был давать “объяснения” к своим главам; а во время переговоров с восточными он и вовсе должен был от многого в них отказаться. А с другой стороны, вероизложение восточных, повидимому, то самое, которое было составлено ими еще в Ефесе — таково, что под ним подписался Кирилл, мог бы несомненно подписаться и Несторий, если бы оно было предложено ему в свое время. Из-за чего же было столько споров, огорчений, мучений, злобы, ненависти и т.п. ?!

Антиохийская уния.

Император Феодосии в Халкидоне на совещании 16-ти членов — по 8-и от каждой стороны, как в фокусе увидел всю силу и резкость расхождений членов двух Соборов, а чрез это понял он глубину разделения или раскола в Церкви. И сам император, кажется, пытался что-то сделать, он пять раз увещевал осудить главы Кирилла; однако почему-то не довел дела до конца и оказал посланным от Кирилла больше доверия, чем другой партии (Деяния Вселенских Соборов I, 334, стр. 326).

В марте 432 г. пишет императору послание папа Келестин (+ 26 июня 432 г.), умоляя его “дать защиту правой вере” и даровать подкрепление здравым и врачество требующим исцеления” (Деяния V, 130). Сам император думал о примирении сторон. Еще закрывая Ефесский Собор, т.е. распуская членов его, он предоставлял епископам изыскивать меры примирения враждующих (Sacra y Mansi IV, 1465 А. Свящ. Т. Лященко, Св. Кирилл Александрийский,

стр. 421). По его указанию, или может быть по тайному побуждению и от Кирилла, Максимилиан собирает в Константинополе Собор почти из 30 епископов (Деяния II, 121), и здесь рассуждают об условиях примирения епископов. Опираясь на этот Собор, император начинает проводить благие пожелания в жизнь. Именно, он отправляет знаменитого трибуна и нотариуса **Аристотелая** с письмом к Иоанну Антиохийскому (Деяния II, 137-139), где повелительно требует его примирения с Кириллом. Дело было в августе 432 г. Восточные, повинуясь указу государя, выработали 6 пунктов для примирения с Кириллом, в числе которых стояло: признание Никейского символа с авторитетным толкованием к нему в послании св. Афанасия к Епиктету против аполлинарианства, Кирилл должен был взять назад свои анафематизмы. Кирилл против этого решительно протестовал в послании к Акакию (Деяния II, 158-159). Однако, в придворных сферах были течения неблагоприятные для Кирилла, и ему пришлось прибегать к подаркам (Mansi V, 794. — Проф. **Кулаковский** (История Византии, том I, стр. 288) говорит, что Кириллу "приходилось посылать взятки за взятками... Клир Александрийский начинал роптать, что из-за этой смуты обнищает Александрийская Церковь." Эти "благословения" придворным обошлись Кириллу в миллион рублей золота (**Болотов**, IV, 223). Факт "подарков" со стороны Кирилла признается всеми, как основывающийся на показании его архим. и синкелла Епифания. Но его стараются изъяснить и извинить (так Hefele) "ориентальными обычаями." Ср. Hefele. Conciliengeschichte II s.s. 247, 266)... В конце концов Кирилл отказался взять назад свои анафематизмы, а лишь "истолковал" их, причем заявил, что аполлинарианства он не держится. Эти мысли им были изложены в упомянутом письме Акакию.

Умеренные среди восточных решили начать с Кириллом переговоры на основе предложенных им условий. Первый ответ восточных Кириллу был послан чрез Аристотелая; для новых переговоров из партии умеренных был избран в конце 432 г. епископ Павел Эмесский. Он был послан в Александрию с определенной инструкцией (Деяния. II, 141), а несколько позже было отправлено Кириллу послание архиепископа Иоанна Антиохийского с изложением веры восточных. Вот его полный текст:

"Мы исповедуем, что Господь наш Иисус Христос, единородный Сын Божий, есть совершенный Бог и совершенный человек (состоящий) из разумной души и тела; что Он рожден прежде веков по Божеству, а в последнее время, ради нас и нашего спасения, от Марии Девы — по человечеству, ибо (в Нем) совершилось соединение двух естеств. Почему мы и исповедуем одного Сына, одного Господа. На основании такого неслитного соединения мы исповедуем Святую Деву Богородицу, потому что Бог-Слово воплотился и вочеловечился и в самом зачатии соединил с собою храм, от Неё восприятый. Известно, что знаменитые богословы — одни из евангельских и апостольских изречений Господа обыкновенно считают общими, как принадлежащие одному лицу, другие же (изречения), по причине различия двух естеств, принимают раздельно и те из них, которые приличны Богу, относятся к Божественности Христа, недостойные же Бога — к Его человечеству" (Деяния II, 142-143, см. 140 — Проф. Болотов (IV, 224, примечание) приписывает составление этого вероизложения Павлу Эмесскому, большинство — Феодориту).

Кирилл отвечал посланием "Да возвеселятся небеса" (ευφραινεσθωσαν), где повторяет вероизложение восточных и расписывается под ним, кроме того прибавляет свои разъяснения.

На основании выставленных во взаимных посланиях условий и согласия на них — в особенности — подписания Кириллом вероизложения восточных — была заключена в 433 г. (Liberari Breviar. Migne. Patrologia. Ser. lat. LXVIII, c. 983 — ср. Ser. gr. LXXVII, c. 121) **так называемая Антиохийская уния, т.е. восстановлено общение между Антиохийской и Александрийской Церковью.**

Однако, далеко не все восточные присоединились к этой унии. Можно сказать, послание Кирилла, “ευφραινεσθωσαν” разделило восточных на две партии: умеренных, во главе с архиепископом Иоанном, и строгих — непримиримых. На торжественное извещение Иоанна Антиохийского о примирении с Кириллом, Феодорит Киррский ответил ему искренним и серьезным вопросом: а что будет с низложенными (Несторием и четырьмя митрополитами)? Между тем, Иоанн уже давно — еще в первом предложении через Аристолая — приносил их в жертву. Тогда строгие во главе — **Евфирия**, митрополита Тианского, **Александра**, митрополита Иерапольского, **Мелетия** Мопсуэстийского, а за ними обе Киликии, а затем и Евфра-тизия — ответили разрывом церковного общения с Иоанном Антиохийским. Они доказывали, что две причины разрыва с Кириллом остаются во всей силе: 1) это низложение Несто-рия, решительно неправильное — и 2) догматические заблуждения Кирилла. Свою подпись под Антиохийским вероизло-жением он уничтожил своими добавлениями, так что все “покаяние египтянина (выражение из письма Нестория к Феодориту) иллюзорно.” Умеренные антиохийцы, желая привлечь строгих к общению с Антиохийскою Церковью, предлагали им подписаться лишь под посланием Кирилла “ευφραινεσθωσαν,” доказывая, что здесь содержится видоизмененное вероизложение в сравнении с его анафематизмами. Два епископа, не согласившиеся на такой компромисс, были сосланы: Мелетий Мопсуэстийский — в Армению, а Александр Иерапольский — в Египет. Дело было в 435 г.

Неизбежный результат всяких уний, соглашений, компромиссов — неудовлетворенность с обеих сторон. Так и в данном случае. Недовольны были архиепископом Иоанном, не избежал упреков и Кирилл. Епископ Александрийского диоцеза — Акакий Мелитинский, Валериан Иконийский, Суккенс Диоке-сарийский и пресвитер Евлогий — обвиняли Кирилла в том, что он изменил Ефесскому Собору. К ним обратился Кирилл с особым посланием, где доказывал, что он своей точки зрения не изменил (Деяния. II, стр. 151).

Судьба несторианства. Несториане.

“События с неумолимою логикою разрушили неправильную постановку вопроса о несторианстве на Ефесском Соборе. Предводимый Кириллом Собор взглянул на дело Нестория, как на его личное, игнорируя точку зрения восточных” (Болотов IV, 231). Теперь пришлось убедиться, как метко сказал преемник Кирилла, Диоскор: “Несторий не один, несториев много.” Несомненно, как указано, учение Нестория имело свою основу, свои корни в учении Феодора и Диодора. Между тем, Диодора (†394 г). признавали учеником Мелетия Антиохийского и без затруднения подыскивали параллели к его воззрениям в писаниях Евстафия Антиохийского (ср. например, ναος). Учениками Диодора были **Иоанн** Златоуст, совершенно освободившийся от крайностей Антиохийской школы, и **Феодор** Мопсуэстийский, представлявший эти крайности в высшей мере. Последний был рожден в Антиохии, в хорошем семействе, был склонен к развлечениям, но обладал и жаждою знания и был расположен к монашеству. Сделавшись монахом, Феодор не долго оставался в монастыре; но, после увещаний своего сотоварища Иоанна Златоуста, вернулся и отдался эгзегетическим изысканиям. Посвященный в Антиохии во пресвитера, он, по смерти Олимпия (в 392 и 393 г.), стал епископом Мопсуэстийским (†429 г.).

О “корнях несторианства” вспомнили люди противоположных направлений. Приверженцы Нестория, распространявшие его учение и после его низложения, утверждали, что тому же учили и Диодор с Феодором. Люди, искоренявшие несторианство, естественно не

могли не обратить внимания на Диодора и Феодора, ибо от них тянулись нити к Несторию.

Против Феодора энергично полемизировал уже во время Собора 431 г. в Царьграде латинянин Марий Меркатор. Ефесский Собор в своем 6-ом заседании 22 июля, осудил его символ, не назвав его по имени — это ради "экономии," дипломатически, как объяснял Кирилл в письме к Проклу Константинопольскому. Общий организованный открытый поход против Феодора начался таким образом. На Ефесском Соборе был Эдесский митрополит Равула, сначала приверженец Иоанна, а потом горячий сторонник Кирилла. В Эдессе под его покровительством процветавшая богословская школа, во главе с Ивою, усердно занималась изучением Феодора Мопсуэстийского и переводом его на сирский язык. Переменив свои воззрения, Равула в 432 г. поднял гонение на Феодора и предавал сожжению его сочинения. Однако, по смерти Равулы (8 августа 435 г.), его место занял Ива, и память Феодора была восстановлена (об этом известно из письма — позднее очень знаменитого епископа Ивы к ардаширскому епископу Марию Персидскому. Mansi VII, P. 241. Assemani. Bibl. Orient 1, 353). Второй эпизод относительно Феодора был такой. В Армению проникали сочинения Феодора. Равула, открывший Кириллу (Mansi V, p. 976. c. 219) глаза на Феодора, предостерегал против него епископа Акакия Мелитинского, стоявшего во главе Армянской Церкви и других армянских епископов. Руководители Армянской Церкви, избрав на Соборе двух клириков — Леонтия и Аберия, отправили их в Константинополь к архиепископу Проклу с вопросом: справедливо-ли отрицательное отношение к Феодору со стороны Равулы и Акакия Мелитинского? Прокл в ответ написал: "τομος προς Αρμενιους περι πιστεως," где он излагал православное учение и опровергал некоторые заблуждения несторианствующих. Под ним подписались Кирилл Александрийский и Иоанн Антиохийский со своими епископами (Ibidem — V, 421). К томосу были приложены выписки из сочинений Феодора Мопсуэстийского, без упоминания его имени, для осуждения. Подписавшись под томосом, антиохийцы решительно отказались анафематствовать выписки. Иоанн Антиохийский с Собором заявил, что подобные места можно встретить и у других церковных учителей, например, у Игнатия, Евстафия, Афанасия, Василия, Григориев, Флавиана. Кириллу Иоанн добавлял, что и у него самого и у Прокла можно встретить подобное выпискам из Феодора Мопсуэстийского. Кирилл отверг мысль о том, что учение Феодора сходно с учением Василия, Афанасия и других, но поднимать в Церкви о нем спор он находил нежелательным. Однако, волнения начались... Потребовался указ Феодосия II на имя Иоанна (и по его же побуждению) и его Собора, запретивший осуждать лиц, умерших в мире с Церковью (— V, p. 1009 c. 219).

Несторианская ересь была подавлена вследствие строгих императорских эдиктов и чрез низложение враждебных унии епископов. Остатки её уничтожил император Зенон, когда в 489 г. приказал закрыть школу в Ефесе, как последнее убежище несторианства. Стесненные в пределах Римского царства, несториане бежали за его пределы. Их накопилось очень значительное число в **Персии**, где епископ **Варсума** Низибийский (453-489 г). был их сильной опорой. Персидский двор поддерживал их из-за политической оппозиции против Римского царства. Отсюда несториане распространились в **Аравию**, Ост-Индию и Китай. Несториане Персии были известны под именем "халдейских христиан." Долгое время Селевкия-Ктезифон, позже Багдад служили резиденцией несторианского патриарха, которого в XIV-ом веке признавали духовным главою не меньше 25-ти митрополитов. Страшный Тамерлан уничтожил их почти совершенно. Только на высотах и в долинах Кур-дистана удержалось до 700 тысяч несториан под особым патриархом, который до

XVII-го века имел резиденцию в Мосуле, а потом в Кохаке (Сведения О несторианах СМ. “Kirchenlexicon” Wetzer und Welte).

Происхождение монофизитства.

Догматический смысл Антиохийской унии выражался в двух — трех словах δυο φυσεις, εις Χριστος. Значение этой унии, как и всякого компромисса — было временное и очень небольшое. Уния еще сохраняла свою силу и значение при жизни главных виновников её. Она была тем миром, который как бы ни был плох, однако все-таки лучше открытой вражды или разделения. Но вот епископы главных городов один за другим сходят со сцены. В 440-41 году умирает папа Сикст (432-440 г.) и его заступает Лев I (440-461 г).; в 441-42 г. преставился Иоанн Антиохийский, его преемником делается Домн; в 444 г. сходит в могилу Кирилл, на его место приходит его архидиакон, а может быть и родственник, Диоскор; наконец в 446 г. почил Прокл Константинопольский (в 434 г.), после которого сделался архиепископом Флавиан. Для истории дальнейших церковных взаимоотношений особенно были важны перемены на Римской, Александрийской и отчасти Константинопольской кафедрах. О Домне Антиохийском говорить много не приходится. Он был человек скромный и ни в каком случае не мог пользоваться в глазах Александрийских владык той долей уважения, какой по праву заслуживал Иоанн. Крупная фигура Льва не нуждается в описании, его догматическое влияние бесспорно признавалось.

Особое внимание нужно остановить на личности Диоскора. Два близких родственника, а может быть и все три — Феофил, Кирилл, Диоскор, занимавшие один после другого Александрийскую кафедру в течение 60-ти лет, создавшие её могущество, весьма сильно были похожи друг на друга. Но, если Кирилл напоминал своего дядю не только честолюбием, горячностью характера, настойчивостью в достижении цели — талантливостью натуры он быть может даже превосходил его, то Диоскор унаследовал от своего предшественника, повидимому, лишь страсть к господству, несдержанность, но без его талантливости, без понимания исторических обстоятельств и умения истолковать их для себя. Он не понимал основной догматической точки Кирилла, но тем тверже усвоил крайности в его выражениях, часто лишь полемические выпады его. Он принадлежал к крайней правой Кирилловой партии. Если Кирилл своим властным словом сдерживал неумеренную ревность своих почитателей, то Диоскор сам стал во главе этих последних. Он был враг унии (Поэтому думает проф. Кулаковский (I, 290), он обнаружил враждебные чувства к родственникам Кирилла, расположенным к унии. Впрочем проф. Болотов (IV, 241) отрицает доказательства этой враждебности). Можно себе представить, какие громадные опасности могли вырости из его деятельности.

Тем более противедействия, казалось, особенно на первых порах, ждать было неоткуда. На Константинопольской кафедре сидел человек мягкий по характеру — Прокл. По его инициативе останки св. Иоанна Златоуста в 438 г. были перенесены в Константинополь. Место Прокла занял Флавиан. Его Диоскор прямо игнорировал, не написал ему ни одного послания. Однако благодаря честному, благородному, морально-стойкому характеру Флавиана обнаружилось лжеучение Евтихия и Диоскора и произошла гибель их. Но это предвидеть было трудно. В настоящем Диоскор потому не считался с Флавианом, что в Царьграде жил престарелый архимандрит Евтихий, по убеждению кирилловец, а он был крестным отцом придворного евнуха Хризанфия, временщика, царского фаворита, который, после устранения Пуль-херии, держал Феодосия в руках... Вскоре после вступления на кафедру, Диоскор был раздражен слухом, что Прокл и Домн подписали между собою договор (— документ, оставшийся необнаруженным). Но Прокл скоро умер и весь гнев

Диоскора перешел на Домна. Несколько раз он делал ему выговор (пис. 86) в том смысле, что “вы изменяете правилам как Антиохийской, так и Александрийской Церкви.” Было много других обстоятельств, отнюдь не способствовавших выяснению отношений между Александрийским и Антиохийским архиепископами. Главным представителем “восточных” явился Феодорит, епископ Киррский (ок. 390-457 г.). Он подолгу проживал в Антиохии и проповедовал. Это не нравилось крайним приверженцам Кирилла, жившим в Антиохии; они жаловались на него, конечно, Диоскору. Также Ива в Эдессе своими проповедями раздражал кирилловцев. Кроме того, для кирилловцев неприятно было то, что Домн рукоположил во епископа в Тире вельможу Иринея, личного друга Нестория и двоеженца. Между тем Прокл признал хиротонию законной. Во всем этом в Александрии увидели укрепление несторианства и даже развитие его. Вследствие этого начали усиленно противодействовать ему. Здесь император действовал рука об руку с Диоскором; папа, повидимому, также сочувствовал им. Феодориту был запрещен выезд из своей эпархии. Против Ивы, по обвинению, начато было следствие. В феврале 448 г. издан императором указ против несториан. Ириней был смещен с кафедры за двоебрачие. Этим Домн был поставлен в очень тяжелое положение. Ириней, его ставленник, был низложен по указу царя, — примириться с этим было трудно, но и протестовать неудобно. Однако Домн в пассивном положении не остался. В письме к царю он обвинил в ереси Аполлинария престарелого 70-тилетнего Константинопольского архимандрита Евтихия. “Объект нападения, как выражается историк Мёллер (I, 665), был избран очень удачно.” Евтихий, как и многие другие, вынес из богословия Кирилла только монофизитство и был необразован, чтобы понимать сокровенный (а не полемический) смысл у него.

Евтихианский спор. Жалоба архиепископа Домна на еретические заблуждения Евтихия осталась без последствий. Однако дело об Евтихий снова всплыло в конце того же 448 г. На Константинопольском Соборе (συνοδος ενδημουσα), 8 ноября т.г., Евсевий, епископ Дорилейский (во Фригии), подал записку с обвинением архимандрита Евтихия в ереси (Mansi VI, 651; Деян. III, 93). Решено было вызвать Евтихия на допрос, в заседание. Последний явился не сразу, а только 22-го ноября. От царя был назначен патриций Флоренции наблюдать за ходом соборных дел. Когда Евтихия спросили: “Исповедуешь ли ты, что Христос единосущен Отцу по Божеству и единосущен нам по человечеству?” он ответил вопросом: “а что сказано в символе? как там читается?” Ответ один. Там читается “единосущна Отцу.” “Вот так и я верую, так веруй и ты” — заключил Евтихий. Был и такой, так сказать, восточный вопрос со стороны Евтихия: “а где в Писании сказано—два естества?” Ему приходилось возразить также в вопросной форме: “а где в Писании сказано единосущный?” Только в дальнейшем и по некоторым пунктам, удалось установить еретическое заблуждение Евтихия. Он, например, не признавал Иисуса Христа единосущным нам по человечеству (Деяния III, 128) — и то выражался уклончиво. Лишь в одном пункте он выразился определенно ясно, продолжал и настаивать на нем, как согласным будто бы с Афанасием и прочими отцами: “Ομολογω εκ δυο φυσεων γεγενησθαι τον Κυριον ημων προ της ενωσεως, μετα δε την ενωσιν, μιαν ομολογω,” “я исповедую, что Господь наш состоял из двух естеств до соединения, а после соединения исповедую одно естество” (Mansi. VI, 744 B). Отсюда, таким образом, ясно стало, что Евтихий монофизит. В заключение провозгласил Флавиан от имени Собора приговор Евтихию — лишение сана и отлучение. Постановление Собора подписали 32 епископа и 23 представителя от монашества. Чрез Флоренция Евтихий за-

явил Флавиану, что он апеллирует к епископу Римскому, Александрийскому, Иерусалимскому и Фессалоникскому.

После этого совершенно неожиданного и чрезвычайно решительного шага против одного из главнейших представителей Кирилловой партии, последняя притихла. Возбужденное против Ивы Эдесского дело было прекращено. Между тем, Ива в письме к Марию, уведомляя его о Антиохийской унии, обвинял Кирилла на основании 12-ти глав в аполлинарианстве и восхвалял Блаженного Феодорита.

Так называемый “разбойничий” Ефесский Собор 449 г.

Получив письмо от Евтихия с жалобою на Константинопольский Собор, но не имея никаких сообщений от Флавиана, папа Лев I написал свое послание Флавиану, не скрывая своего недовольства им. Под тем же настроением было написано и письмо императору. Архиепископ Флавиан теперь ответил папе, раскрыв со всей обстоятельностью весь ход дела и выяснив свою догматическую точку зрения и своего противника. Император со своей стороны также не был доволен Константинопольским архиепископом; заподазривая его в несторианстве, он потребовал от него исповедания веры. Это было не малым унижением для Флавиана, однако, исповедание веры было подано (Деяния III, 17). Там он писал: “Проповедуем одного Господа нашего Иисуса Христа, рожденного по Божеству от Бога Отца безначально, прежде век, в последние же дни для нас и для нашего спасения (родившегося) по человечеству от Девы Марии, совершенного Бога и совершенного Человека, по восприятию разумной души и тела, единосущного Отцу по Божеству и единосущного Матери по человечеству. Итак, исповедуя Христа в двух естествах, после Его воплощения от Девы и вочеловечения, мы исповедуем в одной ипостаси и в одном лице одного Христа 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 Иисус Христос. А тех, которые возвещают или двух Сынов, или две ипостаси, или два лица, а не проповедуют одного и того же Господа Иисуса Христа, Сына Бога живого, анафематствуем и признаем чуждыми Церкви и прежде всех анафематствуем нечестивого Нестория.” Выискать что-нибудь “еретическое” в таком исповедании — было трудно. В нем выступает “умеренный антиохиец,” даже унионист. Определением Константинопольского Собора 448 г. более всех был недоволен Диоскор, он прямо был раздражен. И он решил покончить сразу со всем “несторианским” в Церкви одним ударом — новым Вселенским Собором. Последний должен был укрепить господство Александрийского епископа и Александрийской теологии в Церквах Востока. Диоскор был однако достаточно умен, чтобы не прибегать к новым формулам. Единственною верою должна быть никейская, в том изложении, объяснении, какое ей дано в анафематизмах Кирилла. Кто бы об этом высказался иначе, тот еретик. Таков был план Диоскора, который ему нужно было провести в жизнь. Слабый, дружественно-расположенный к Диоскору император и один придворный вельможа склонны были сделать все, чего бы ни пожелал Диоскор (Harnack Ad., Lehrbuch der DG. II^4, s. 378).

Сакрою от 30-го марта 449 г., император созывал новый Вселенский Собор на первое августа того же года. Диоскор позаботился и о составе Собора: он ввел новость — необходимость присутствия на Вселенском Соборе представителя от монахов, и фанатичный отец Варсума был приглашен на Собор специальным рескриптом императора Феодосия; а, наоборот, Феодорит Киррский был исключен из будущих членов Собора.

Между тем, папа Лев I, получив донесение архиепископа Флавиана, находился в раздумий, на какую сторону встать. Он уже высказался в пользу Евтихия. Но вот были получены акты Константинопольского Собора, и начались колебания. В Константинопольском архиепископе он привык видеть своего соперника; однако, из развертывавшихся событий должен был понять, где его главный враг. Диоскор, в согласии с Евтихием, при благосклонном отношении императора, уже господствовал на провинциальных, или поместных Соборах, и теперь он без сношения и без благословения папы, вопреки образу действия своего предшественника Кирилла, чрез императора добился Вселенского Собора. Теперь для папы его дальнейшая политика выяснилась: желая избежать Константинопольскую Сциллу и Александрийскую Харибду, он по примеру одного из своих предшественников (папы Юлия) пытался дать Востоку правую веру (Harnack. D.G. II[4], s. 378). 2-го мая папа уже выразил согласие на решения Константинопольского Собора, значит, принципиальное сочувствие стороне Флавиана. "Папа нашел, говорит историк Мёллер, что Александрийская звезда не должна восходить выше" (W. Moe'ller. Lehrbuch der Kirchengeschichte. B.I. 1.666). Евтихий был объявлен еретиком (ер. 27 и 34), а Флавиан, доставлявший папе ранее много огорчений своею самостоятельностью, становится теперь дорогим, дружественным сотрудником (В письме императрице Евдоксии и императору Феодосию II содержатся такие слова: "весь спор здесь, в Риме, Италии, возбужден оттого, что епископ Флавиан устранен от дел церковных." Письмо это пишется западною императрицею, по настоянию папы Льва I). Со своими легатами папа посылает на Собор главным, или нужным лицам, много писем (28-38). Теперь папа Лев I вспоминает о догматической схеме Запада, богословии Тертуллиана, о чем основательно забывали его предшественники папы — Келестин и Сикст, да и сам он до этого времени. Письмо к Флавиану (от июня 449 г). наполнено догматическим содержанием (Деяния III, 231). Оно близко стоит по догматической концепции к сочинению Тертуллиана "Против Праксея" (Ср. также трактат Новациана "De Trinitate."), имеет отношение к изречениям Амвросия и Августина и делает прогресс — но очень небольшой (Harnack. D.G. II[4], 379) —, по сравнению с прежним догматическим учением Запада, насколько это оказалось нужным в противодействие к ереси Евтихия. Это послание, повидимому, отвечало еще ранее высказанной тенденции папы — стать учителем Церкви. Еще в 445 г. папа Лев писал (ер. 9) новопоставленному Диоскору, что, как Марк в Петре, так и Александрия в Риме должна иметь своего учителя (W. Moeller. Lehrbuch I, s. 666). Эту же мысль он выражает в послании ко 2-му Ефесскому Собору, когда восхваляет веру императора, которая "оказала такое уважение к Божественным догматам, что для исполнения своего намерения призвала авторитеты апостольской кафедры, как бы желая от самого Блаженного Петра получить разъяснения того, что было похвально в его исповедании" (Деяния III, 28). В письмах к императору, во 2-ом письме к Флавиану (Epist. 36. — Деян. III, 30) папа указывает на ненужность созываемого Собора, ибо справедливость осуждения лжеучения Евтихия не подлежит сомнению. Именно, в письме к императору говорит: "хотя ко дню епископского Собора, который назначен вашим благочестием, мне никак нельзя явиться, потому что на это не было прежних примеров, и настоящая необходимость не позволяет оставить своего города, особенно же потому, что предмет веры так очевиден, что по различным причинам можно бы удержаться и от созыва Собора" (Деяния III, 30. Приведенная выдержка заслуживает внимания и в том отношении, что ясно показывает на папскую тенденцию, впервые выраженную "без обиняков" — не являться лично на Восточные Соборы: "на это не было прошлых примеров.").

Собор, как упомянуто, был назначен на 1-ое августа в Ефесе, где предшественник Диоскора Кирилл уже победил своего врага так удачно. Император главным представителем назначил Диоскора, а его товарищами были: Ювеналий Иерусалимский, Фалассий

Кесарийский, Василий Селевкийский, Евстафий Верийский и Евсевий Анкирский. От папы прибыли делегаты, но выбор лиц в делегацию был очень неудачен: **Юлий**, епископ Путеольский, человек старый, пресвитер Ренат, умерший в дороге, и молодой диакон Илар (Hilarius) — они не отстояли славы Рима. Впрочем, диакон Илар, не будь он зависимым лицом в делегации — мог бы сделать гораздо больше. Вместо 1-го августа Собор открылся 8-го. Всего явилось 135 епископов; епископы, которые присутствовали на Царьградском Соборе, осудившем Евтихия, не были допущены к голосованию на Соборе, ибо настоящий Собор был как бы ревизией предыдущего. Учительное послание папы Диоскор приобщил к актам, но **прочитать его не позволил** и вообще действовал так, как будто бы здесь не было налицо представителей Рима: не Рим теперь, а Александрия должна говорить... Диоскор явился на Собор, окруженный свитою параволанов. Толпа монахов, привлеченных из Сирии Варсумою, готова была оказать Диоскору всевозможную поддержку. Церковь Святой Богородицы, где заседал и третий Вселенский Собор, была окружена солдатами, которые могли явиться на Собор, по первому зову уполномоченного императором комита Елпидия. Чувствуя за собою такую поддержку, Диоскор повел дело властно и резко. Как бы en pendant его образу действий, Елпидий старался запугать отцов тяжкой ответственностью перед Богом и императором за дифизитские выражения. Параволаны и монахи терроризовали отцов, покрывая при чтении Константинопольских актов, всякое дифизитское выражение воплями: “Рубите надвое, разделяющих естество Христово надвое” (Поэтому несправедлив Гарнак, D.G. II, 384, говоря: “течение Собора не отличалось к его невыгоде от другого какого либо Собора.” Хотя и проф. Болотов говорит, IV, 258, что Собор нельзя представлять в таких мрачных красках, как это делают Византийские историки). Теперь не так, как ранее в Ефесе, не с Римом против императора и Антиохии, но с императором против Рима и Антиохии имел намерение Диоскор свалить своего соперника. В Константинополе один, следовательно, Александрийский патриарх стоял против двух других, совершенно явно опираясь на мировую силу. Понятно, что победа, которую Диоскор с редкой энергией старался выиграть в Ефесе, приняла насильственные формы, которые доставили этому Собору название “разбойничьего” (συνοδος λασρικη, latrocinium Ephesinum. Leo I, Epist. 95). Победа одержанная им, была Пиррова победа (W. Moeller I, 667).

Первое заседение Собора было посвящено делу Евтихия. Благоразумно было решено остаться in statu quo Никейского и Ефесского Собора. Евтихий соответственно этому и высказался, что он стоит в вере Никейского и Ефесского Собора, а Манеса, Валентина, Аполлинария (sic!) и Нестория проклинает. При обсуждении выяснилось, что присутствовавшие считали за единственно православную формулу: “По воплощении одна природа,” правда с добавлением “воплощенная и вочеловечившаяся (σεσαρκωμενην και ενανθρωπησασαν) и что они осуждвют учение о двух природах после воплощения. В этом смысле Евтихий был признан всеми, — римские легаты воздержались от голосования, — православным. Теперь нужно было Диоскору осудить архиепископа Флавиана и Евсевия Дорилейского. По его предложению, каждый епископ должен был письменно высказаться по поводу того, заслуживают ли наказания те, кто в своих исследованиях выходят за рамки Никейского символа. При утвердительном ответе подводились под осуждение Флавиан и Евсевий, и они были осуждены. Они тотчас же заявили о своих апелляциях папе. Приговор о низложении Флавиана и Евсевия Диоскор заставил принудительно подписать в тот же день. Найденная недавно протестация архиепископа Флавиана (Апелляции были открыты в 1874 г. и впервые изданы в 1882 г. Текст их можно читать на русском языке у проф. Болотова (IV, 260) и у архимандрита (епископа) Анатолия — Труды К.Д. Академии 1912, V, 57-61) папе не подтверждает сообщений византийских историков о больших насилиях Собора над Флавианом. Но Фла-

виан свидетельствует лишь об опасности для него, когда в Церковь ворвались солдаты, по чьему-то приказанию, вероятно, с целью, чтобы пресечь всякие попытки изменить только что сделанное постановление. Однако, клирики отвели Флавиана в сторону. Папские легаты при осуждении Флавиана и Евсевия как-то растерялись, лишь один диакон Илар заявил свое veto латинским выражением “contradicitur.” После первого заседания они уже больше не явились на Собор. После некоторого перерыва состоялись второе и третье заседание Ефесского Собора, известия о которых не сохранились в греческих актах, а лишь в сирском переводе. На них был низложен очень неприятный Диоскору Ива Эдесский; ему приписывалось и инкриминировалось выражение: “я не завидую Христу, сделавшемуся Богом, потому что насколько Он сделался Богом, настолько сделался и я.” Кроме того, был осужден столп восточного богословия Феодорит Киррский и другие, между прочим и Домн Антиохийский.

Казалось, архиепископ Диоскор достиг блестящей победы: постановления Собора базировались на определениях Никейского и Ефесского Собора, в качестве своего знамения Собор выставил формулу Кирилла: “одна сделавшаяся человеческою природа Бога-Слова.” Противники или раскаялись или были низложены. — Император с радостью утвердил постановления 2-го Ефесского Собора.

Халкидонский Собор 451 г. IV-ый Вселенский Собор.

Архиепископ Диоскор, председатель Ефесского Собора 449 г. не позволил, как замечено, прочитать послание папы Льва I к архиепископу Флавиану. Между тем оно заслуживало не только прочтения, но и изучения. Оно несомненно помогло исправлению догматических взглядов и суждений тех отцов, которые искренно заблуждались, оправдывая Евтихия и осуждая Флавиана. Оно достойно и праведно было положено в основу вероопределения IV-го Вселенского Собора. Ввиду этого с ним необходимо предварительно познакомиться (Цитирую по русскому переводу Казанской Духовной Академии ч. III, 2-ое издание, стр. 231-244). Вот некоторые выразительные excerpta из него: “...Сын совечен Ему (Отцу) и ничем не разнствует от Отца... от вечного совечный, а не позднейший по времени, не низший по власти, не разнственный Отца, не отдельный по существу. Он же вечного Отца вечный единородный родился от Святого Духа и Марии Девы. Это временное рождение ничего не убавило у того Божественного и вечного рождения и ничего к нему не прибавило, но всецело предало себя на спасение заблудшегося человека .. . ибо мы не могли бы победить виновника греха и смерти, если бы нашего естества не воспринял и не усвоил Он (стр. 233)... При сохранении свойств того и другого естества и при сочетании их в одно лице, воспринято величием уничижение, могуществом немощь, вечностью — смертность... (мог умереть по одному (естеству) и не мог умереть по другому, как того требовало свойство нашего врачевания) (стр. 233). Оба естества сохраняют свои свойства без всякого ущерба. Как образ Божий не уничтожает образа раба, так и образ раба не умаляет образа Божия. Бесстрастный Бог не возгнушался сделаться человеком, могущим страдать, и бессмертный — подвергнуться закону смерти... и если уничижение человека и величие Божества взаимно соединились, то в этом единстве нет никакого превращения... Каждое из двух естеств в соединении с другим действует так, как ему свойственно. [Одно из них сияет чудесами, другое подлежит страданию]. И как Слово не отпало от равенства в славе с Отцом, так и плоть не утратила естества нашего рода (234)... Алкать, жаждать, утруждаться и спать, свойственно человеку; но 5.000 человек насытить пятью хлебами, но жене самарян-

ской дать воду живую, от которой пьющий уже не будет более жаждать, но не мокрыми ногами ходить по поверхности моря, и утишением бури укрощать возмущение волн, без сомнения есть дело Божественное. Как не одного и того же естества дело — и плакать из-за страдания по умершем друге, и его же, по удалении камня от четверодневного гроба, воскрешать к жизни силою одного слова; или висеть на древе — ив тоже время превращать день в ночь и поколебать все стихии; или быть пригвожденным (ко кресту), и в то же время отверзать двери рая вере разбойника: так не одному и тому же естеству свойственно говорить: *"Я и Отец одно"* (Ин. 10:30), и *"Отец Мой более Меня есть"* (Ин. 14:28). Ибо хотя в Господе Иисусе одно лицо — Бог, и человек: [однако иное то, откуда происходит общее того и другого уничижение, и иное то, откуда проистекает общее их прославление. От нашего (в Нем естества) у Него есть меньшее Отца человечество, а от Отца у Него есть равное с Отцом Божество]... По причине этого-то единства лица... о Сыне Божием говорится, что распят и погребен, тогда как Он потерпел сие не Божеством, по которому Единородный совечен и единосущен Отцу, а немощным человеческим естеством (235)... Не полезно во спасение, и одиночество опасно — признавать во Христе Иисусе или только Бога без человека, или лишь человека без Бога... Отрицать истинную плоть — значит отрицать и страдание во плоти. [А это значит отрицать действительность нашего спасения] (236.). Кафолическая Церковь живет и преуспевает тою именно верою, чтобы во Христе Иисусе не исповедовать ни человечества без истинного Божества, ни Божества без истинного человечества" (Места, отмеченные квадратными скобками ([. . . . .]) вызвали сомнение у Иллирийских и Палестинских епископов, и они не сразу признали их православными).

Антиохийское изложение веры и τομος Льва Великого относятся друг к другу, как нормальный план и его художественное выполнение. Лев Великий является посредником между Александрийским и Антиохийским богословием и дает гармоническое сочетание лучших результатов того и другого. Антиохия выдвигала 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 человеческою плотью (Ср. **Болотов**. Лекции. Том IV, 270). И все это выражено Львом I классически прекрасно и изящно. Лев Великий обладал очень высоким ораторским дарованием. В ораторском изложении догмата заключается одно из высших достоинств этого памятника. Лев Великий с успехом пользуется эффектами латинской речи, с мастерством выбирает из однородных слов наиболее точные. В особенности ценно в томосе папы анализ и интерпретация евангельских фактов, как доказывающих Божество Иисуса Христа, так и истинное человечество; это чрезвычайно важно было в тогдашних условиях жизни, когда односторонняя ссылка на евангельские события возбуждала подозрение в православных, во всяком случае подрывала к себе доверие неискусственным толкованием их.

В блестяще проведенном Диоскором деле на Ефесском Соборе 449 г. были и ошибки. Конечно, он не мог учесть обстоятельства внезапной смерти своего главного пособника — императора Феодосия II, 28 июля 450 г., но он с недостаточным вниманием отнесся к такой значительной силе; в догматическом отношении при реабилитации Евтихия, Диоскор не осудил явно еретических выражений его (Но чтобы он подтвердил их — это Гарнак считает клеветою его сердитых и злобных в своем бессилии противников — Lehrbuch. II, s. 386).

Все низложенные и недовольные Диоскором обратились к папе Льву I, как единственному пастырю (См. послание Феодорита 113; в письме 121 он восхваляет догматическое послание

папы), с жалобами. Папа поспешил отвергнуть определение Собора. Диоскор ответил низложением Папы (Акты Собора у Mansi, VI, 1009; однако вполне твердо этого факта установить нельзя; но вполне вероятно, что пред самым Собором Халкидонским Лев мог быть подвергнут низложению). Он, таким образом, начал борьбу с последним противником, которого он игнорировал на Соборе. Лев находился в весьма затруднительном положении, как доказывают его письма 43-47. Еще в октябре 449-го г. папа созвал Собор в Риме и осудил Ефесский Собор. Когда члены императорской фамилии посетили Рим, Лев убедительно просил их писать письма Феодосию II против епископа Александрийского — о том, что "все учение веры возмущено на всем Востоке и произошло то, что вся вера Христова приведена в смешение." Он оплакивал Флавиана (Epist. XLV. Деяния III, 42-44). Папа доказывает необходимость созыва нового Вселенского Собора, — и именно в Италии, осуждения Евтихия, как манихея и докета, и соглашался на признание нового Константинопольского архиепископа Анатолия, под условием принятия им догматического послания его. Эти пожелания высказываются Львом и в письмах к Феодосию II. Последний отнюдь не был склонен реабилитировать Флавиана (См. его ответные письма в Рим). Итак, 28/29 июля 450 г. умер "калиграф на троне" — император Феодосии II. Воцарилась 54-летняя Пульхерия, вступившая в номинальный брак (23 августа 450 г.) с старым полководцем Маркианом. Пульхерия сделалась руководительницей церковной политики, а Маркиан защищал государство от внешних врагов. Двор решил освободиться от Александрийского деспота, который стремился воспрепятствовать признанию Маркиана в Египте. Маркиан написал послание папе, где он формально передавал ему приматство Церкви, фактически предоставленное его предшественником Диоскору. "Твоя святость, — так писал Маркйан, — содержащая начальство в епископстве Божественной веры (prindpatum in episcopatu divinae fidei), справедливо должна быть успокоена." В этом письме Маркйан высказывает свою готовность созвать давно желанный Папою Вселенский Собор (С точки зрения политической Гарнак, D.G. II, 388, склонен считать новый Собор в Халкидоне большой ошибкой, ибо, подчеркивает он: "Собор 449 года действительно умиротворил Восточные Церкви"). Вскоре после этого, папою было получено письмо от Пульхерии, которая сообщала о перемене в настроении архиепископа Анатолия: он подписал кафолическое послание папы и осудил евтихианское лжеучение. Император приказал возвратить епископов, низложенных прежним Собором, предоставив восстановление их в сане будущему Собору, руководителем которого он просил быть — желательно лично — папу Льва. Между тем в Константинополе Анатолий, в свое время креатура и ставленник Диоскора, теперь учитывая знамения времени, на местном Соборе старался сделать все, что угодно императору... Папа Лев имел сведения о стараниях Анатолия. При таком положении дела у него отпало всякое желание организовать новый Собор, потому что он мог быть лишь опасным папе. По его пониманию, достаточно было того, чтобы отдельные епископы подписались под догматическим посланием его, а кроме того — покаялись бы и вычеркнули из диптихов имена Диоскора, Ювеналия и других и этим бы — казалось — совершенно будет парализовано значение разбойничьего Собора (Epist. 82-86).

Однако, император Маркиан считал Вселенский Собор необходимым, в особенности для Востока, ибо теперь никто не знал, во что верить. Император назначил Собор не на Западе, а на Востоке — и это ввиду, между прочим, опасности от гуннов, — в Никее. Папа должен был побороть свое недовольство (Деяния. III. 128-130). Председательское место императора было предоставлено папе. Таким образом, папа без труда достиг того, что добыть стоило таких огромных усилий Диоскору на Ефесском Соборе 449 г. Папа назначил четырех легатов: епископов Пасхазия и Луценция, пресвитеров Бонифация и Василия, предоставив представительство Пасхазию. Однако, папа Лев был неспокоен. Это доказы-

вают его многочисленные письма (89-95); он боялся “новшества в сравнении с Никеей,” т.е. отступления от Никейского символа. Поэтому он убеждал к мягкости и прощению: кто осуждал Евтихия и призывал Никейский символ, тот ортодоксален, споры о вере ни в каком случае не должны быть возобновляемы: все уже решено, все ясно... Более всего папа боялся усиления епископа Константинопольского.

Согласно рескрипту императора, в конце лета 451-го г. в Никею стали собираться епископы. Во избежание возможных беспорядков (вспомним Ефесские Соборы 431 и 449 г.г.!) Маркиан сам лично желал присутствовать на Соборе. Римские легаты прямо на этом настаивали. Между тем военно-политические обстоятельства не позволили императору оставлять Константинополь. Ввиду этого, император решил перенести Собор из Никеи в Халкидон, находящийся на Азиатском берегу Босфора напротив Константинополя, чтобы создать себе возможность лично посетить Собор в любой момент. — Заседания Собора происходили с 8-го октября по 1-ое ноября; всего было 16 заседаний. На Соборе присутствовало свыше 600 епископов (Деяния. III, 128-130). Заседания епископов происходили в Церкви св. Евфимии. Император, тоже лично сам присутствовал лишь на одном 6-ом заседании, руководил Собором из уполномоченных из министерства (judices, οι αρχοντες) и сената. Представители императора с честью выполняли свою роль. Они внимательно следили за ходом соборных совещаний, направляли их и вносили свою инициативу, как, например, по вопросу о необходимости составления догматической формулы. Уполномочнные императором сидели в середине, пред солеёй. Левую сторону занимали легаты римского папы, а потом сидели Анатолий Константинопольский, Максим Антиохийский, Фалассий Кесарии-Каппадокийской, Стефан Ефесский, т.е. епископы Востока (кроме Палестины) — Асии, Понта и Фракии. С правой стороны помещались — Диоскор Александрийский, Ювеналий Иерусалимский, представитель Афанасия Фессалоникийского — Квинтилл Ираклийский, епископы Египта, Палестины и восточного Иллирика.

Главными предметами занятий Собора были: решение догматического вопроса, при этом пришлось: а) высказаться о лицах, бывших участниками того богословского спора, которым вызван был Собор (Диоскор — Деяния — заседания I, III и IV; Евсевий и Флавиан — I заседание, Феодорит и Ива — VIII, IX-X) и б) выработать свою догматическую формулу, решавшую этот спор (заседание II, V и VI); затем отцы решали вопросы, касавшиеся церковного управления — а) в Антиохийском патриархате (заседание VII и XIV) и б) в Константинопольском (XV-XVI, XI-XIV).

Как только **Собор был открыт**, римские легаты сразу заявили, что они могут принять участие в Соборе лишь в том случае, если удалят Александрийского Диоскора (Деяния. III, 128-130). Это заявление устраняло программу ведения дел, если была составлена такая, и ставило необходимым пунктом обстоятельство, которое в систематическом ходе дел могло быть только заключительным. Volens-nolens уполномоченные императором должны были принять во внимание заявление столь важных представителей. Но без установленной вины никого нельзя подвергать какому бы то ни было наказанию, даже ограничению в правах. Поэтому от уполномоченных последовал вопрос: “Какая собственно вина возводится на Диоскора, почтеннейшего епископа?” Раз зашла речь о виновности Диоскора, то он должен был оставить свое почетное место судьи на Соборе и стать на середину. Обвинителем его выступил Евсевий Дорилейский и возводил на него тяжелые преступления. Диоскор понимал, что дело сразу приняло неприятный для него поворот и хотел направить его по другому руслу: “Прошу вашу знаменитость, прежде исследовать то, что касается веры.” Но, вопреки ему, весь Собор решил прочитать акты того Собора, на основании

которых возводится на него обвинение, т.е. Ефесского Собора 449 г., а в них входили и акты Константинопольского Собора 448 г.

На **2-ом заседании** 15 октября отцы Собора прочитали символы — Никейский, Никео-Царьградский (Деяния. III, 230-231. Здесь впервые был прочитан Никео-Царь-градский символ. Соборы 431 и 449 гг. не вспомнинали о нем), окружное послание Льва к Флавиану и извлечения из святейших отцов и исповедников (Деяния. III, 229-242). Как уже замечено выше Иллирийские и Палестинские епископы выразили сомнение в понимании некоторых положений в послании Льва. Им даны были достаточные объяснения. Аттик, епископ Никопольский (в Иллирике), желал сверить послание Льва с посланием Кирилла Του Σωτηρος (при ср. 12-ти анафематизмов Кирилла против Нестория) и просил для этого пять дней. Однако его просьба не была прямо удовлетворена ("Если бы мнение Аттика было принято, говорит проф. Болотов (IV, 288), то может быть истина открылась бы скорее и зудьбы Церкви были бы иные. Теперь демонстрируется, что Лев расходился с Кириллом... нужно было бы пересмотреть всю догматическую цеятельность Кирилла, и тогда бы открылось, что не всякая строка из сочинений Кирилла должна быть принимаема к сведению").

На **третьем заседании** был осужден Диоскор и, так сказать, весь президиум Собора 449 г. — Ювеналий Иерусалимский, Фалассий Кесарио-Каппадокийский, Евсевий Анкирский, Евстафий Верийский и Василий Селевкийский. Диоскорова вина формулирована так (Деяния. IV, 296): "за презрение Божественных канонов и за непослушание сему святому и Вселенскому Собору," т.е. за неявку на Собор после 3-хкратного приглашения. Следовательно, Диоскор был осужден не за ересь, а за нарушение канонов.

На **четвертом заседании** 17-го октября епископы Иллирийские и Палестинские подписали τομος Льва I (Деяния. IV, 16-17), были приняты снова в общение епископы, подписавшие τομος Льва I, осужденные на третьем заседании, как соучастники Диоскора (Деяния. IV, 24-25).

На **5-ом заседании** 22 октября происходило составление вероопределения. Еще в конце первого заседания сановники предложили отцам — представить письменное изложение веры, поставив на вид, что сам император держится веры 318 и 150 отцов. К 22-му октября комиссией, собиравшейся у архиепископа Анатолия, был уже написан проект вероизложения. Однако, против него выразил протест епископ Иоанн из Германики (родины Нестория). Он был заподозрен в несторианстве (Деяния. IV, 46), но неожиданно и папские легаты были недовольны вероопределением, ввиду того, что при составлении его не было принято во внимание послание Льва. Они угрожали оставить Собор (Деяния. IV, 47. О Христе было сказано: "εκ δυο φυσεων"; а. у Льва: "δυο φυσεις." Проект не сохранился). Между тем, несравненное большинство членов Собора никак не хотело составлять новое вероопределение, даже при требовании того со стороны императора. Здесь дипломатично помогли делу представители императора: "Диоскор говорит — докладывают они — "из двух естеств" принимаю, но "два" (естества) не принимаю. А св. архиепископ Лев говорит, что во Христе два естества, соединенные неслитно, неизменно и нераздельно в одном Единородном Сыне, Спасителе нашем. Итак, кому следуете — св. Льву, или Диоскору?" На этот искусно поставленный вопрос, конечно, мог быть только один ответ: "Как Лев, так веруем. Противоречащие — евтихиане — Лев изложил православно." Такой ответ и ожидался. Из него следовал обязательный вывод: "Итак, прибавьте к определению, по мысли святейшего нашего Льва, что во Христе два естества, соединенные неизменно, нераздельно и неслитно."

Выслушав правдивые замечания и притом со стороны людей сильных, отцы согласились избрать другую комиссию для составления нового вероопределения, но попросили и

архонтов, вместе с членами комиссии (из 23 человек), войти в молельню св. Евфимии и принять участие в деле. Работу закончили быстро. Вкратце содержание вновь составленного вероопределения таково. Оно начинается словами “Господь наш и Спаситель Иисус Христос, утверждая в учениках своих познание веры, сказал: *“Мир Мой оставляю вам, мир Мой даю вам”* (Ин. 14:27), чтобы никто не разногласил с ближним в догматах благочестия...” Далее идет речь об еретиках, вводящих “догматы заблуждения” и подлежащих церковному отлучению. Догматы же благочестия содержатся в вероизложении 318-ти отцов, собиравшихся в Никее и 150-ти, бывших в Константинополе; кроме того должны быть соблюдаемы определения Собора Ефесского... Далее приводится символ веры Никейский и Царьградский. Их было бы и достаточно для содержания правой веры. “Но так как старающиеся отвергнуть проповедь истины породили своими ересями пустые речи... то поэтому, желая прекратить всякие выдумки их против истины, присутствующий ныне, святой, великий Всел. Собор... (присоединил) приличные (для этого) соборные послания Бл. Кирилла... к этому присоединил, как и следует, и послание предстоятеля Великого Рима, Блаженнейшего и святейшего архиепископа Льва, писанное к св. архиепископу Флавиану в разрушение Евтихиева зломыслия, согласное с исповеданием Петра и как бы некоторый столп против зломыслящих, — для утверждения православных догматов. Итак, последуя святым отцам, все согласно поучаем исповедовать одного и того же Сына Господа нашего Иисуса Христа, совершеннейшего в Божестве и совершеннейшего в человечестве, истинного Бога и истинного Человека, того же из души разумной и тела, единосущного Отцу по Божеству и того же единосущного нам по человечеству... Одного и того же Христа, Сына Господа, единородного, в двух естествах (“εκ δυο φυσεων” — но такой проект отвергнут. Значит, должно быть εν δυο φυσεσι. Ср. Болотов IV, 291, 293) неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно (εν δυο φυσεσιν ασυνχυτως, ατρεπτος, αδιαιρετως, γνωριζομεν) 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 рассекаемого или разделяемого (οθκ εις δυο προσωπα μεριζομενον η διαιρουμενον), но одного и того же Сына и единородного Бога-Слова, Господа Иисуса Христа.” Определение составлено на основании Антиохийского вероизложения, посланий Кирилла и Льва Великого. Несомненный прогресс Халкидонского Собора в вероизложении виден в установлении правильной терминологии, точного определения смысла слов — φυσις и υποστασις, причем, последнее слово в общем приравнивается к προσωπον; тогда как еще у Кирилла нет строго установленного различия между этими словами. Догматическое содержание Халкидонского ορος'а сводится к двум положениям: а) во Христе два естества, б) но одно лицо или ипостась.

Аэций, первый нотарий, прочитал составленное вероопределение. Слушавшие получили полное удовлетворение и воскликнули: “Сия вера отеческая! Сия вера Апостольская! Все так мудрствуем. Митрополиты пусть сейчас же без всякого отлагательства подпишут ορος.” Но подписание было отложено для торжественного заседания.

Торжественная рецепция вновь составленного ορος’а происходила чрез несколько дней, на **4-ом заседании** Собора, 25-го октября, когда явились в Церковь св. Евфимии — Мар-киан и Пульхерия. Император произнес речь по-латыни, которая тотчас же переведена по-гречески, где он выяснил свою цель при созвании Собора — именно составление всех примиряющего вероопределения. Теперь эта цель достигнута. Первый нотарий Аэций должен был еще раз прочитать его, по приказанию императора. По окончании чтения, император спросил; “по согласию ли всех святейших епископов провозглашено про-

читанное теперь определение?" Все воскликнули "все так веруем; одна вера, одно мнение, все так же мудрствуем; все мы согласившись подписали; все мы православны; сия вера отеческая, сия вера апостольская, сия вера православная, сия вера вселенную спасла. Маркиану, новому Константину, новому Павлу, новому Давиду (многая лета!)... Многая лета Августу! Вы — светило православия; от этого везде мир. Господи, сохрани светило мира" (Деяния. IV, 72-73).

Если Собором Ефесским 431 г. были осуждены крайности Антиохийского богословия и был нанесен серьезный удар Антиохийскому патриарху, то Халкидонский Собор 451 г., осудивший крайности Александрийского богословия, можно сказать, похоронил славу Александрийского патриарха. С устранением Александрийского монофизитства и Антиохийского несторианства утверждается, как идущее средним путем, — греческое православие. С потерею значения Александрийским и Антиохийским патриархом — естественно возвышается Константинопольский. Папа Лев I это предвидел, почему он и не желал Собора на Востоке. Константинопольский Анатолий сразу учел великие выгоды для Константинопольского патриарха от падения Александрийского, и он именно постарался с исключительной хитростью провести пресловутый 28-ой канон. Он хорошо понимал, что папские легаты ни в каком случае не захотят принять подобный канон. Они вообще уклонялись от обсуждения церковно-практических вопросов, говоря, что "не получали таких приказаний." И когда, после составления догматического определения, греки настаивали на необходимости перейти к каноническим вопросам, то папские легаты оставили заседание в уверенности, что без них дело не будет; тем более, и сановники также оставили собрание. Однако, последние, повидимому, были в полном контакте с Анатолием. Легаты ошиблись. Греки без них сделали канонические постановления. Их протест, в начале 16-го заседания, сановники удачно ликвидировали (Деяния. IV, 159, 165-166), хотя легаты пред ними и всем Собором заявили: "Мы признаем их (т.е. каноны, определенные в их отсутствие) составленными вопреки канонам и церковному благочинию." Главное содержание и характерные выражения 28-го канона таковы: "Во всем (πανταχου) после определениям св. отец и признавая читанное ныне правило 150 боголюбезнейших епископов, бывших в Соборе во дни благочестивыя памяти Феодосия, в царствующем граде Константинополе, новом Риме (εν τη βασιλιδι Κωνσταντινου πολει νεα Ρωμη) то же самое и мы определяем и постановляем о преимуществах (περι των πρεσβειων) святейшия Церкви того же Константинополя, нового Рима. Ибо престолу ветхого Рима отцы прилично дали преимущество, поелику то был царствующий град Следуя тому же побуждению и 150 боголюбезнейших епископов предоставили равные преимущества святейшему престолу нового Рима, праведно рассудив, да град, получивший честь быть градом царя и синклита и имеющий равные преимущества с ветхим царственным Римом, и в церковных делах возвеличен будет подобно тому, и будет второй по нем (δευτεραν μετ' εκεινην υπαρχουσαν. Со стороны восточных были попытки перетолковать предлог "пета" в смысле времени: Константинополь получает равные права с Римом, только во времени позже него. Но уже Зонара критикует такое понимание и поясняет fierd в смысле понижения, см. болгар, перевод "Правилата" I, 635, ср. 644). Посему токмо митрополиты областей — Понтийския, Асийския и Фракийския, и такожде епископы у иноплеменников (εν τοις βαρβαρικοις) вышереченных областей да поставляются от вышереченного святейшего престола св. Константинопольской Церкви..." Как бы введение к этому канону образуют правила 9 и 17, где клирику, недовольному судом своего епископа, дается право обжаловать свое дело или пред "экзархом великой области" или "к престолу царствующего Константинополя."

Пред составлением канонических определений папские легаты намеренно оставили собрание, чтобы иметь развязанными руки для последующего протеста. Повидимому, и императорские сановники, ввиду возможного, предвиденного протеста, тоже покинули заседание, чтобы с большим правом выступить посредниками в этом деле. В начале 16-го заседания они заявили свой протест (Деяния. IV, 165) пред уполномоченными императора в том смысле, что "к определениям 318-ти и 150-ти сделаны прибавки: то, что теперь упоминается, не было внесено в соборные каноны" ... В доказательство последнего епископ Пасхазий прочитал в латинской редакции от V-го века встречающейся у Блаженного Иеронима и папы Иннокентия I (См. подробно у проф. Гидуляева. Митрополиты, стр. 309-310), 6-ое правило 1-го Вселенского Собора.

Латинская редакция	Греческая редакция
"Римская Церковь всегда имела преимущество. Пусть же и Египет сохраняет то, чтобы Александрийский епископ имел власть над всеми, потому что и римскому епископу это обычно."	"Да хранятся древние обычаи, существующие в Египте, чтобы Александрийский епископ имел власть над всеми, потому что и римскому епископу это обычно."

Вслед за Пасхазием секретарь Собора Константин по кодексу, поданному архидиаконом Аэцием, прочитал 6-ое правило в восточной редакции, и кроме того первые три правила Константинопольского (II-го Вселенского) Собора. Первая половина прочитанного имела смысл коррективa, а правила Константинопольского Собора 381 г. доказывали уже преимущества Царьградского епископа, ибо 3-е правило того Собора гласило: "Константинопольский епископ да имеет преимущество чести (τα πρεσβεια της τιμης) по римском епископс, потому что град оный есть новый Рим." После этого сановниками были допрошены отцы, по своей ли воле они подписали означенное (28-ое) правило? Все отвечали: "по доброй воле" (Деяния. IV, 167). Тем не менее, протест римских легатов был фактом, с которым так или иначе нужно было считаться. Первую попытку уладить дело представляло собою послание от Собора к папе Льву, писанное по всей вероятности Константинопольским архиепископом Анатолием (Деяния, IV, 179-180); потом Анатолий писал лично от себя, прося папу утвердить 28-ой канон. Папа был неумолим. В своих письмах к императору и императрице, Анатолию и Юлиану от 22-го мая 452 г. он подробно изложил те основания, которые заставляют его отказаться в признании канона 28-го. Канон 28-ой надолго остался под подозрением и часто не вносился в сборники (См. подробности у Hergenrother'a. Photius. B. I. s. 85, Hefele, Conciliengeschichte. B. II. s. 503, 529-536. Проф. **Гидулянов**. Восточные патриархи 748-722. — **Болотов** IV, 309; Harnack. Lehrbuch. I[4] s. 389. 390).

Из других постановлений Собора имеет значение оправдание Феодорита и Ивы и каноническое утверждение патриархов — Иерусалимского и Константинопольского. Следует заметить, что вообще Собор не мало времени уделил церковно-каноническим делам. Занятия отцов в данной области, — как впрочем и в догматической деятельности, — являются в значительной мере вынужденными: разные лица подавали свои прошения императору, а он передавал их для рассмотрения Собору, как высшей инстанции.

Как уже сказано **Диоскор**, обвиненный (на 3-м заседании) не в ереси, а в нарушении дисциплины, был сослан в Гангру, где и умер в 454 г. Другие главы разбойничего Собора, вроде Ювеналия Иерусалимского, были помилованы. Домн Антиохийский и Ириней Тирский, ранее низложенные, не были восстановлены, но получили пенсию.

Значение Халкидонского Собора.

Определение Халкидонского Собора не было компромиссной формулой. Четыре голых негативных понятия — неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно — были лишены конкретного содержания. Из моста, который давала верующему его вера, из моста от земли к небу они сделали линию, тонкую как волос, по которому могут подняться, попасть в рай разве только исповедники ислама (Ср. Harnack. Lehrbuch. I, s. 391; Гидулянов, стр. 720)... **Халкидонский Собор стал знамением прекаемым**. Более столетия церковная политика императоров и внутренние отношения Церкви вращались около одного вопроса: принимать или не принимать Халкидонский Собор? Этот вопрос оказался связанным с 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 вв. императоры почти насильственно, или по печальной необходимости втягивались в споры о Халкидонском Соборе. В данное время — признавать или не признавать Халкидонский Собор — это значало для государя в сущности, — крепко ли на его главе надета диадема, твердо ли он держится на троне против внутренних врагов и насколько мощные силы он может противопоставить внешнему неприятелю. Самый факт этих пререканий о Халкидонском Соборе и именно — об его вероопределении говорит об его высоком догматическом достоинстве. По своей непререкаемой определенности Халкидонский ορος равносилен Никейскому символу. Догматическое вероопределение было выражено в Халкидоне с такою ясностью, что этот Собор нельзя было не признать, в действительности отрицая его (т.е. лицемерным образом). С тремя короткими словами этого ορος'а: εν δυο φυσεσιν — не могло ужиться никакое монофизитское убеждение; все равно, как ни один арианин не мог согласить никейского ομοουσιον со своими убеждениями. Монофизитство нашло себе опору в национальной розни, которой не могли преодолеть ни греческая культура, ни римское владычество. Несторианство казалось величиною незначительною: оно ограничивалось лишь одною народностью; несториане назывались Халдейскими или Сирийскими христианами, или христианами Фомы. Монофизитство же захватило несколько народностей — сирийцев, коптов, армян, эфиопов (абиссинцев). Число сирийских яковитов до 80 тысяч. Из прежних несториан, с 1665 г. к ним примыкают христиане св. Фомы до 200 тысяч. Всех монофизитов до 6 миллионов, абиссинцев до 3 миллионов, армян до 2 1/4 миллионов. Есть еще униаты.

История монофизитов после Халкидонского Собора.

Национальный и политический сепаратизм туземного населения в диоцезах восточных и египетском получал теперь подкрепление в религиозной распре из-за Халкидонского Собора. Вопрос о привлечении несогласных теми или другими способами, являлся поэтому одним из самых важных вопросов внутренней политики императоров. Некоторые из них, ради унии с монофизитами, готовы были пожертвовать Собором. Но для Константинопольского патриарха отвергнуть Собор — значило бы отказаться и от утвержденных этим Собором за ним прав (кан. 9,17 и 28). С другой стороны, за Собор решительно стоял папа, так как с вопросом об его авторитете был тесно связан вопрос об авторитете Льва и его томоса.

В живой жизни недовольство решениями Халкидонского Собора выразилось по местам в протестах, в открытых выступлениях против епископов, подписавших Халкидон.

I. Так в Палестину явился бывший на Халкидонском Соборе Александрийский монах Феодосии и стал утверждать, что Собор исказил веру и впал в несторианство, а Иеруса-

лимский патриарх Ювеналий изменил своей пастве. Феодосии насильно захватил кафедру в Иерусалиме, и только через два года был изгнан императором Маркианом (Zacharias. Rhet. III, 3-9; Mansi. VII, 484-496; 513-517).

II. Преемник Диоскора **Протерий**, избранный в конце 452 г. или в начале 453 г., встретил против себя открытое возмущение, только на время подавленное оружием.

6-го февраля 457 г. умер император Маркиан (а Пульхерия в 453 г.). Преемником Маркиана был **Лев Фракианин** (457-474 г.). Он принял царское венчание и помазание от руки Константинопольского патриарха Анатолия, 30-го апреля 457 г. и с тех пор эта церковная церемония (Записано современником Юстиниана, магистром Петром у Constantin. Porphyrogen. De ceremoniis. 410-417) стала обычною и обязательною для последующих византийских монархов. Лев Фракианин был царь строго православный, друг духовенства и усердный почитатель Халкидонского Собора.

В Египте монофизиты, узнав о смерти Маркиана и воспользовавшись отсутствием военачальника Дионисия, завладели главною церковью в Александрии и поставили себе патриархом инока **Тимофея**, прозванного за его хитрость **Элуром** (Αιλουρος — вертун, хвост, кот). Тимофей Элур был посвящен двумя епископами, не признававшими Халкидонского Собора. При возвращении в Александрию военачальника Дионисия произошел бунт, во время которого был убит Протерий (Так рассказывает о кровавом событии Захария — ритор, современник Юстиниана I — III; II; IV, 1-3. У Захарии заимствовал Evagrius. Eccl. Hist. II, 8 Migne. Patrolog. gr, LXXXVI 6, с. 2521 и 2524). Православные, за подписью 14-ти епископов и 6-ти клириков, обратились к императору с жалобою. Из создавшегося положения, новый император, повидимому, вышел весьма удачно — передал церковный вопрос на суд самой Церкви. Именно, император обратился к митрополитам и влиятельным епископам с циркуляром, в котором ставил три вопроса: 1) Как смотреть на Тимофея Элура? 2) Признавать ли Хал-кидонский Собор, который сторонники Элура отвергают? 3) Не нужно ли созвать новый Вселенский Собор? (Evagrius II, 9. Migne LXXXVI" с. 2528, 2530). Против Тимофея почти все епископы выразились отрицательно; и только критские епископы, хотя и с некоторыми оговорками, заявили: "О Тимофее же... мы определяем, что он тверд на престоле." Новый Собор считают излишним; авторитет Халкидонского Собора признают наравне с Ефесским. Собор Пергский в Памфилии II, признавая Халкидонское вероопределение совершенно точным выражением догмата, высказался однако за то, что его не следует уравнивать с Никейским символом.

Император Лев, особенно побуждаемый папою Львом, стал твердо на сторону православных и сослал Тимофея Элура в Херсон Таврический (Zacharias IV, 19). Патриархом Александрийским был поставлен **Тимофей Селофакиан** (460-482 г.) (Евагрий II, 11; Migne. LXXXVI[6], с. 2533). Он был человек уступчивый и отнюдь не склонен был проводить политику последовательной защиты Халкидонского Собора.

III. **В Антиохийском патриархате** господствовали подобные же неустройства. Монах Петр (γναφευς, сукновал), прозванный так за свое ремесло, усердный монофизит, прибавивший к трисвятой песне выражение "распныйся за ны" — явился в 467 г. искателем Антиохийской кафедры, при живом православном патриархе Мартирии. Последний, может быть опасаясь участи Протерия Александрийского, добровольно оставил кафедру в 471 г. со словами: "от клира непокорного, от народа непослушного, от Церкви, утратившей свою чистоту, отступаюсь, оставляя за собою только достоинство священства." Однако, недолго и Петр Гнафевс оставался на кафедре; он бежал, боясь царского гнева.

Колебание в полемике относительно монофизитов начинается со времени преемников Льва († 18 января 474 г.). Лев был женат на Верине, у которой был брат Василиск. Стар-

шую дочь свою Ариадну он (Лев) выдал за Исаврийского князя Тарасикодису, который принял имя Зинона. Лев сделал своим наследником — своего внука 6 лет — также по имени Льва, сына Ариадны и Зинона. — По смерти деда Лев был объявлен консулом, а его отец соправителем. На 11-ом месяце Лев умер. Зинон остался один на троне. Он не был популярен и считался малоспособным. На этом был построен замысел Василиска, брата Верины, чтобы, свергнув Зинона, воцариться самому. Предприятие его имело успех, хотя и кратковременный: он царствовал 20 месяцев (от января 475-476, IX). Василиск думал использовать для своей цели религиозное разделение между подданными — он формально перешел на сторону монофизитов и в этом смысле издал указ — εγκυκλιον (Zacharias V, 2, p. 60-62; **Евагрий** III, 4). Тимофей Элур был им торжественно вызван из изгнания на кафедру, а Антиохийский Петр Гнафевс явился сам. Это Василиск делал в предположении, что монофизитство — большая сила. Но он неверно рассчитал. По крайней мере, в столице благоволение Василиска к монофизитам встретило противодействие в лице патриарха Акакия и столпника Даниила, покинувшего столб и явившегося в город для обличения Василиска. На их стороне был и верующий народ. При таких трудных обстоятельствах Василиск круто повернул в сторону православия. Он публично объявил себя православным и подтвердил анафему на Нестория, Евтихия и других еретиков. Это он изложил в новом указе αντιεγκυκλιον. Но было уже поздно. Народ не поверил ему, и он был низвержен. Император Зинон, вновь восшедший на престол, заявил себя строго православным. Однако, по политическим обстоятельствам это оказалось скоро неудобным. По совету столичного патриарха Акакия, Зинон счел необходимым успокоить монофизитов уступками на словах, не нарушая в сущности Халкидонского Собора. В этом духе был составлен и обнародован в 482 г. пресловутый ενωτικον, адресованный к церквам, подведомственным Александрийскому патриарху. Энотикон признает нормальными вероизложениями — символы Никейский и Константинопольский, постановления Ефесского Собора (1) и 12 глав Кирилла. Нестория, Евтихия и их единомышленников анафематствует. О Халкидонском Соборе Энотикон не упоминает совсем; в нем не Встречаются Выражения ни φυσις, ни υποστασις, ни προσωπον.

Текст Энотикона, с незначительными вариантами, сохранился у Zacharias (сирский текст и немецкий перевод — s. 75-77), у Евагрия III, 14 (Migne. Patrolog. gr. LXXXVI[6], cc. 2620. 2621, 2624) И у Liberatus. Breviar. c. XVI (Patrolog. lat. LXVIII, c. 1022), Он читается так: “Признавая началом, основанием и непреоборимым оружием нашего царства веру, которая в истине и правде утверждена наитием Бога (δια της θειας επιφοιτησεως, divina inspiratione) 318 св. отцами Собора, состоявшегося в Никее, и подтверждена св. отцами, в числе 150, на Соборе в Константинополе, мы днем и ночью, речью и законами ревностно преследуем одну цель, чтобы повсюду апостольская и кафолическая мать нашего царства, множилась в мире и согласии...” Далее заявляется, что Никейский символ признавали также отцы Собора в Ефесе, которые судили Нестория. “Мы анафематствуем Нестория вместе с Евтихием, принимая также 12 глав, которые составлены боголюбезной памяти Кириллом, епископом кафолической Александрийской Церкви. Мы исповедуем, что Господь наш Иисус Христос, единосущный с Отцом по Божеству и единосущный нам по человечеству, снисшедший и воплотившийся от Марии Девы Богородицы, есть один, а не два. Одному мы приписываем чудеса и страдания, которые Он добровольно претерпел плотью. А разделяющих, или сливающих, или вводящих призрачность воплощения не приемлем, ибо безгрешное по истине воплощение от Богородицы не произвело в Сыне прибавления. Осталась Троица и после воплощения одного из Троицы, Бога-Слова. Всякого же, кто иначе мудрствовал... в Халкидоне или на каком ином Соборе, анафематствуем, а особенно Нестория и Евтихия...

Как всякое компромиссное средство, ενωτικον не удовлетворил ни одну ни другую сторону — ни православных, ни монофизитов; он был принят лишь слабыми в вере или в ереси. Папа же Энотиконом был глубоко оскорблен.

Папа **Симплиций** (468-483 г.) спрашивал Зинона и Акакия: по какой причине умолчано о Халкидонском Соборе, как Вселенском. . . Преемник Симплиция, папа Феликс III (483-492 г.), энергично обличал Зинона за издание Энотикона. К этому присоединилось еще неудовольствие папы по поводу занятия Александрийской кафедры. В последнем случае дело было так: По смерти Тимофея Элура (†477г.), естественным представителем Александрийской кафедры являлся Тимофей Селофакиан. Его появление вызвало в Александрии раздоры, несмотря на его кроткий характер и нелюбовь к спорам. Раздоры не прекращались до самой смерти его (весною 482 г.). Александрийцы выбрали на его место пресвитера Иоанна Талайю, а умеренные с монофизитами еще по смерти Тимофея Элура избрали ему преемником Петра Монга. Последний имел доступ к архиепископу Акакию и был им признан, следовательно Иоанн Талайя, по Акакию, был излишен. Он бежал в Рим, к папе, с жалобою. Папа направил громадные усилия возвратить ему кафедру и, между прочим, писал Акакию об этом, а потом предоставил ему кафедру в Италии. Между тем, Петр Монг вошел в сношение с Антиохийским Петром Гнафевсом занявшим кафедру после Каландиана. Все трое — Константинопольский Акакий, Александрийский Петр Монг и Антиохийский Петр Гнафевс — признали Энотикон Зинона и между ними водворился мир. Папа знал — кто такой Петр Гнафевс, и союз с ним Акакия представил Константинопольского патриарха в очень сомнительном, даже подозрительном виде. Недовольный патриархом Акакием за признание Энотикона, игнорировавшего Халкидонский Собор, и его союзом с Петром Монгом, папа поставил дело о нем на Римском Соборе 484 г. Патриарх Акакий был осужден и анафематствован. Последний тем же ответил по адресу папы и вычеркнул имя папы из диптиха. Вследствие этого произошел разрыв между Римскою и Восточными Церквами, который продолжался 35 лет (484-519 г). (Theophanes. Chronographia. De Boor. 1883 Г. Lipsiae 1883 p. 132), хотя дипломатические сношения не прекращались и за это время.

Смерть Петра Гнафевса, последовавшая в 488 г., Акакия и Петра Монга — в 489 г., а императора Зинона в 491 г. не изменили общего положения дел. Преемник Акакия, Фравита, в течение очень краткого времени занимавший кафедру, имел переписку с папою и отстаивал Энотикон. Его преемник Евфимий был сторонником Халкидонского Собора и внес имя папы в диптихи своей Церкви. Но этого было мало для Рима: требовалось осудить Акакия и исключить его имя из церковных диптихов (Patrolog. lat. t. LVIII, c. 697. Felicis epistola XII).

Преемником Зинона был **Анастасий Диррахит** (491-518 г.). Хотя при венчании на царство, он дал патриарху Евфимию письменное исповедание веры с признанием Халкидонского Собора (Theod. lat. II, 6 Evagr. III, 32); но скоро он перешел к сохранению status quo: он предписал признавать Халкидонский Собор там, где он признавался, и позволил отвергать его там, где доселе не признавали его. Историк Евагрий характеризует Анастасия, как человека миролюбивого и не желавшего никаких нововведений. Его религиозная политика удовлетворяла среднее нейтральное большинство. Но существовали еще крайние монофизиты — акефалы и решительные ортодоксы — акимиты. Акефалы — это монахи и чины клира, ярые противники Халкидонского Собора, не принимавшие Энотикон и отрицавшие патриарха. Во главе их были пресвитеры Юлиан и Иоанн и софист Павел (Zacharias VI, 1. p. 86). Акимиты — это Константинопольские монахи, рьяные защитники Халкидонского Собора, находившиеся в сношениях с папою. Акимиты — ακοιμηται, не усыпающие. Патриарх Евтимий стал на сторону последних, и лишен был кафедры в 496 г. На его место был возведен прежний скевофилакс **Македоний**. Македонии (496-511 г.) также очень ско-

ро начал обличать царя в его равнодушии к православию. В 511 г. царь низложил и Македония. Вновь поставленный патриарх Тимофей оставался на кафедре до своей смерти в 517 г. Преемником его был Иоанн II Каппадокиянин (518-520 г.).

Смертью императора Диррахита (†518 г). Прекратилась династия, начатая Львом (с 457 г.). Преемником его стал славянин из Дардании **Юстин I** (518-527 г., Justinus), безграмотный старец (68 лет). По своим догматическим убеждениям Юстин был строго православным. Его же современник, патриарх Иоанн, вступив на кафедру, при Анастасии, в угоду императору, отрекся от Халкидонского Собора. Вот почему строгие приверженцы православия теперь начали вести дело снизу, стали действовать чрез народную толпу, которая на 6-ой день по смерти Анастасия, 15 июля, явившись в Храм св. Софии, требовала анафемы всем, отвергавшим Халкидонский Собор. От патриарха требовали формального признания Халкидонского Собора (Mansi VIII, 1057-1065). Созванный патриархом Иоанном Собор из 40 епископов осудил всех отвергавших Халкидонский Собор и в частности осудил Севера, патриарха Антиохийского, и оправдал память умерших поборников православия и определил внести в диптихи отцов четырех Вселенских Соборов. Мощи патриархов — Евфимия и Македония, лишенных кафедры при царе Анастасии за защиту православия, — были перенесены в столицу. Патриарх Иоанн отправил послание к папе Гормизде. Он сообщал ему о принятых на Соборе решениях и извещал о внесении его имени в церковные диптихи. Патриарх просил папу прислать легатов для скрепления восстановленного единства Церкви. Император с своей стороны просил папу о том же (Mansi VIII, 435-436). Посольство прибыло в Рим 20-го декабря 520 года. Ответное посольство папы Гормизды в Константинополь было встречено за 10 миль от Царьграда громадной церковной процессией со свечами и вступило в столицу 25-го марта 519 г. На следующий день делегаты были приняты царем с большим почетом. Они предъявили папскую грамоту; как условие примирения с Восточною Церковью требовалась анафема не только на еретиков и на всех противников Халкидонского Собора, а также защитников патриархов Акакия, Диоскора, Тимофея Элура, Петра Монга, Петра Гнафевса, Фравита, Евтимия, Македония. От епископов требовалась личная подпись под этою грамотою (VIII, 447). Многие епископы и архимандриты монастырей не хотели давать личной подписи, считая достаточной подпись патриарха. Но легаты настаивали на этом требовании папы, и после препирательств дело было улажено. 27-го марта, в день Пасхи, в храме св. Софии, при всеобщем ликовании народа, совершилось совместное церковное служение.

Во исполнение своей миссии по такому важному делу, как примирение Востока с Западом, легаты оставались на Востоке больше года. Здесь они были втянуты в так называемый **теопасхитский спор** (Труды Киевской Духовной Академии 1913, I, 529, “Теопасхитские споры.”). Виновниками его были монахи, прибывшие из Скифии с обвинениями в неправославии на своих епископов. В противовес формуле, введенной Сирийскими монофизитами: “Распныйся за ны” (эти монахи ввели другую: “Один из Троицы плотью пострадал,” unum de Trinitate crod-fixum esse) и требовали присоединения этой формулы к Халкидонскому вероопределению. В Константинополе нашлись лица сочувствовавшие им, таков был особенно знаменитый полководец Виталиан. Но папские легаты стали на сторону несогласных с ними. Тогда монахи написали папе Гормизде, а потом и сами отправились к нему. Видя колебания папы, скифские монахи обратились к Африканским епископам, сосланным в Сардинию. Последние вполне поддержали их... В 533 г. Юстиниан I издал эдикт, узаконявший формулу скифских монахов. В ответ папа Иоанн II прислал в 534 г. послание с признанием её. Первоначально отрицательное отношение папы к формуле

скифских монахов, между которыми самыми замечательными были **Леонтий Византийский** (485-543 г). и **Максенций**, понятно из того, что они стремились истолковать Халкидонский Собор в смысле Кирилла. Важнейшим понятием для них было — **одна ипостась**: человеческая природа во Христе не есть ανυποσασις, ни даже υποστασις просто, а ενυποστασις, т.е. что она имела свое υποστηναι в Логосе. Во время пребывания папских легатов в Константинополе умер 25-го февраля 520 г. Иоанн. Его преемником был синкелл **Епифаний**. Посольство папы покинуло Царьград весною 521 г. Еще ранее к папе было отправлено греческое посольство с просьбою ограничить свою анафему лишь патриархом Акакием, но папа был неумолим (Mansi VIII, 509-510). После этого, по всему Востоку начались преследования непризнававших Халкидонский Собор. Число бежавших преимущественно в сирские пустыни и сосланных епископов доходило до 54. Преследованию подверглись также и монахи по всему Востоку. Они были тверды в своем осуждении Халкидонского Собора и "нечестивого" послания папы Льва. В пустынях Сирии они основывали опять общины (Zacharias, VIII 5 p. 157).

Антиохийский монофизитский патриарх Север (512-538 г.), удалившись в Александрию, однако и оттуда продолжал руководить своею паствою. Другой видный вождь монофизитства Ксенай или Филоксен был сослан в Гангры, где и провел остаток своей жизни под стражею (Zacharias, VIII, 5 p. 158). Египетские же монофизиты чувствовали себя в полной безопасности. Ибо значение Египта, как житницы Константинополя, и наиболее доходной провинции империи, требовало особой осторожности со стороны центрального правительства. Занявший в 519 году Александрийскую кафедру, монофизит Тимофей IV не только сам сидел твердо, но даже оказывал приют беглецам, как выше упомянутый Север, или также видный монофизит, епископ **Юлиан Галикарнасский**. Здесь-то между Севером и Юлианом произошел догматический спор по поводу тленности или нетленности плоти Христовой.

Гонения на еретиков в Византии отразились на остатках ариан. Между тем, Теодорих, в то время владевший Римом, сам был арианин; поэтому, естественно, он пожелал заступиться за своих единоверцев. Ради этого он отправил посольство к Византийскому двору, во главе с папою Иоанном. Встреча главы Церкви была обставлена большою торжественностью. Император Юстин выехал за 10 римских миль от столицы и поклонился папе до земли. В день Пасхи 525 г. 30 марта, папа служил обедню в храме св. Софии на латинском языке в сое-лужении патриарха и других епископов (Chronica minora II, 102). Ариане были изъяты от действия общих законов. Однако оказанные почести папе показались Теодориху подозрительными. По возвращению в Равенну, папа был заточен в тюрьму, где и скончался (Ibidem. I, 329).

Учение монофизитов и деление их.

"Монофизитство, говорит проф. Болотов (Лекции IV), как доктрина, слагается из двух моментов: материального и формального. Первый решает вопрос о характере, качестве человеческой природы во Христе; второй занимается количественной стороною, утверждает во Христе бытие одной природы, а не двух. Отвергать прямо непререкаемый факт присутствия во Христе человеческой природы, веруя в "единую" Его природу, было бы очевидно невозможно. Наше обычное популярное представление, будто бы по монофизитскому учению человечество во Христе поглощено Божеством, превратилось в Божество, слилось с Божеством, — приписывает монофизитам то, чего они не утверждали." Монофизиты не только избегали, но и отвергали выражения — τροπη (превращение), μιξις

(смешение), συνχυσις (слияние). Не отрицая человечества во Христе, монофизиты предполагали однако оправдать, доказать свой догмат о единой природе Христа, дав особое выяснение Его человечества. Виновник монофизитства, Евтихий учил, что Иисус Христос "из двух природ" (εκ δυο φυσεων), а после единения, или воплощения у Него уже одна природа — μετα την ενωσιν μια φυσις. С материальной стороны он держался мысли об иносущии тела Христова нашему (телу), отвергая впрочем мысль о том, что оно было принесено с неба. **Диоскор** ближе других стоял к Евтихию, как это можно видеть из его письма, написанного из Гангры, куда он был сослан и где и умер в 454 г. Он не находил возможным называть кровь Христа единосущною крови людей по природе. Но с другой стороны, он признает Христа единосущным людям чрез восприятие плоти. **Тимофей Элур** уже дальше стоит от первоначального монофизитства, хотя довольно близко к Диоскору. "Одна природа во Христе, единственно Божество Его, хотя Он и воплотился непреложно." Человечество Христа —— это не ουσια и не φυσις, νομος οικονομιας. Точка зрения на человечество Христа у Тимофея Элура неустойчивая, подобная Диоскоровой. Он значительно подчеркивает единосущно плоти Христа с человеческою, хотя бы в первом моменте. Однако, чрез это Тимофей Элур и Иерусалимский антилатриарх Феодосии далеко ушли от первоначального монофизитства. С другой стороны, он не признавал близким к своим воззрениям и Кирилла Александрийского, обличая его в противоречиях. Епископ Иерапольский **Филоксен** (Ксенай) в истории развития монофизитской доктрины замечателен тем, что первый ввел формулу "одна природа (т.е. Иисуса Христа) сложная, двойственная, μια φυσις συνθετος, μια φυσις διττη." Эпоху в истории монофизитства составило выступление **Севера** (Σευηρος), патриарха Антиохийского (512-538 г.), давшего свое имя тому умеренному направлению, которое получило после него преобладание. С воцарением Юстина, он бежал в Александрию. При Юстиниане он был вызван в Константинополь для переговоров об единении (в 535 г). и осужден Собором 536 г. в Константинополе; умер он в Египте в 538 г. К Энотикону Зинона Север относился совсем отрицательно, так как в нем не было анафемы на Халкидонский Собор. Он называл ενωτικον — διαιρετικον и κενωτικον, Не соединительным, а разделительным посланием. Халкидонский Собор Север порицал не за то, что Собор, рассуждая об единении, говорит о двух природах: "Никто не выставляет против него такого бессмысленного обвинения, и сами мы признаем во Христе две природы — сотворенную и несотворенную." Халкидонский Собор, по мысли Севера, подлежит анафеме за то, что он не последовал учению св. Кирилла, не сказал: Христос εκ δυο φυσεων, что из обеих один Христос, отступил от выражений — μια φυσις του Θεου Λογου σεσαρκωμενη ενωσις καθ' υποστασιν, συνοδος φυσικη.

Когда Север был в Александрии, ему пришлось вступить в спор с Юлианом, епископом Галикарнасским по следующему поводу. Один монах в Александрии спросил Севера: следует ли считать тело Христа тленным, или нетленным? "Экс" — патриарх отвечал: "по учению св. отцов, оно тленно." Но когда предложили этот вопрос Юлиану, он ответил в противоположном смысле: "по учению св. отцов, оно нетленно." Это и послужило к литературной полемике между последователями того и другого авторитета. Севериане обзывали последователей Юлиана "афтардокетами," а последние со своей стороны нарекли их "фтартолатрами." Первые находили, что Юлианисты своим учением о нетленности восстанавливают древний докетизм. Последние же полагали, что точка зрения Севера ведет к такой нелепости, как поклонение тленному веществу.

Вопрос, разделивший монофизитов на две партии — о тленности (φθορα) или нетленности αφθαρσια тела Христа не был логически неразрывно связан с монофизитством. Сле-

дует заметить, что при этом φθορα понималось не в смысле окончательного разложения тела на составные элементы, что в этом смысле плоть Христа не испытала тления — в этом были все согласны. Дело шло о том, подлежал ли Христос по своей человеческой природе вообще тем условиям тленной жизни в настоящем мире, которая характеризует настоящее обусловленное грехом состояние мира и человека, иначе — были ли Ему присущи человеческие “страсти” (ανθρωπινα παθη) и именно, так называемые “безгрешные страсти” (παθη αδιαβλητα): состояния — печаль, страх, и потребности — голод и жажда, сон и утомление, которые признаются у человека следствием греха (Zacharias IX, 10-13 (s. 178-188). Послания Севера и Юлиана).

Император Юстиниан I-й (527-565 г.).

Император Юстиниан очень интересовался религиозными вопросами, имел познания в них и был отличным диалектиком. Он, между прочим, составил песнопение “Единородний Сыне и Слове Божий.” Он возвысил Церковь в юридическом отношении, даровал широкие права епископам, заботился о материальном состоянии Церкви. Он известен и как храмоздатель. Он, например, заново реставрировал знаменитый храм св. Софии, построенный Константином Великим, пострадавший от пожара после низвержения св. Иоанна Златоуста и сгоревший во время бунта νικα, почти до тла.

Как будто бы по взаимному соглашению, — а Прокопий так дело и представляет, — Юстиниан был покровителем православных, а императрица Феодора — защитницею монофизитов (Ср. Проф. Болотов. Лекции IV, 379).

Гонения на монофизитов, поднятые при Юстине, продолжались и при Юстиниане. Однако, бесцельность их последний ясно сознавал, и в 531 г. прекратил насилия, разрешив изгнанным вернуться в их церкви и монастыри (Zacharias. VIII, 5 s. 160), при чем епископов приглашал прибыть к нему. Император надеялся достигнуть единства путем выяснения пунктов разногласия в личных собеседованиях. Восточные епископы прислали ему свое изложение веры (Zacharias. IX, 14. s. 189-196). В Константинополе же находилось и много видных представителей монофизитской Церкви. Император решил устроить диспут — собеседование между православными и монофизитами, пригласив по 6 представителей с той и другой стороны. Первая роль между православными выпала на долю Ефесского епископа Ипатия. Один из 6-ти монофизитских епископов Филоксен, сын сестры Ксеная, был убежден доводами епископа Ипатия и воссоединился с православной Церковью (Сведения о диспуте сохранены у одного участника, епископа (в Родоне) — Mansi VIII, 817-836). Диспут происходил, вероятно, зимою 532-533 г.; в связи с этим диспутом стоял указ императора Юстиниана о вере, от 15-го марта 533 г. (Codex Just. I, 1.6), к населению Константинополя и главных городов империи. 26-го марта того же года Юстиниан издал рескрипт с изложением вероучения на имя патриарха Епифания, в который было включено Выражение “τον σαρκωθεντα… και ενανθρωπησαντα και σταυρωθεντα ένα είναι της αγιας τριαδος. Извещая патриарха Епифания об издании вероопределения, император прибавляет, что он довел обо всем до сведения Римского папы, так как “он есть глава всех святейших Божьих священников” и всегда сдерживает авторитетом своего престола все ереси в восточных областях (Codex Just. I, 1,7,2 — I, 1,6,6 — I, 1,8.14). Формула Юстиниана стоит в связи с теопас-хитскими спорами скифских монахов, к которым сначала Юстиниан относился отрицательно, а потом стал на их сторону. Папа после некоторых колебаний признал, как уже замечено, теопасхитскую формулу Юстиниана, по совету диакона Карфагенской Церкви Ферранда (Patrol, lat. LXVII,

889-908). Ответ папы императору послан 25-го марта 534 г. (Вера императора изложена у Mansi VIII, 803-806).

После смерти патриарха Епифания, 5-го июля 535 г., кафедру занял Анфим, епископ Трапезунта. Почти одновременно произошла перемена и на римской кафедре: на место умершего папы Иоанна П, был поставлен 3 июля 535 г. папа Агапит. Юстиниан, немедля, отправил ему свое исповедание веры и получил его одобрение (Mansi. VIII, 845-848). Однако, новый Константинопольский патриарх Анфим был в большом подозрении относительно своих верований. 20-го февраля 536 г., по распоряжению римского царя Феодагота, папа Агапит прибыл в Царьград для предотвращения надвигавшейся войны. Осведомленный относительно верований и полемики патриарха Анфима, он потребовал его низложения. Император уступил и предложил папе самому назначить патриарха. Папа поставил пресвитера Мину и посвятил его 3-го марта 536 г. Вскоре после этого, заболел сам папа Агапит и умер 22-го апреля 536 г. 2-го мая, новый патриарх составил Собор, при участии и западных епископов, прибывших с папою. На этом Соборе Анфим, Север, Петр и монах Зоара были преданы анафеме (Mansi. VIII, 873-1150).

На место умершего папы Агапита в Риме **избрали Сильверия**, сына папы Гормизды. Но в Византии этому не сочувствовали, ибо уже узнали о нежелании нового папы возвышать 1-ю Юстиниану и об его несговорчивости по монофизитским делам. Подходящим антипапою явился апокрисиарий при Константинопольской кафедре диакон Вигилий, принадлежавший к римской знати и человек очень честолюбивый. Он вошел в тайное соглашение с императрицею и уехал в Италию с поручением императрицы к полководцу Велизарию возвести его в папы. Велизарий, искусственно обвинивший папу Сильверия в измене, в сношении с готами, низложил его и возвел на его место 22-го ноября 537 г. папу Вигилия. В исполнение своих обязанностей Вигилий отказался от требования анафемы на Евфимия, Македония и Фравиту, ограничив её одним Акакием, признал особые права за епископом 1-й Юстинианы и послал письма к монофизитским патриархам — Феодосию, Анфиму и Северу с анафемою на Павла Са-мосатского, Диоскора, Феодора и Феодорита и “всех тех, кто чтил или чтут их положения” (Это было тайною; письмо было послано чрез жену Велизария Антонину — Liberat. Brev. c. XXII).

Гонимых монофизитов деятельно поддерживала **Феодора**. Так после Константинопольского Собора 536 г. низложенного Антима императрица приняла в свой дворец, где он тайно жил до самой её смерти (548 г.). Когда Север (†540 г.) пред указанным Собором прибыл в Константинополь, то был приглашен императрицею жить во дворце. Как в Константинополе, по смерти Епифания, кафедра, по влиянию императрицы, была замещена Антимом; так и в Александрии, по смерти Тимофея, не без содействия императрицы же, в 335 году, на кафедру вступил **Феодосий**. Несогласная часть населения избрала патриархом **Гаяна**. По настоянию диакона Пелагия, апокрисиария папы Вигилия, Феодосии был вызван в столицу в 538 г. Он отказался признать Халкидонский Собор. В 540 г. он “bin сослан в крепость **Деркос**. Вскоре он однако был возвращен в столицу. Место его занял православный Павел. Последний был обвинен в разных жестокостях, при исполнении своей миссии — утверждении Халкидонского Собора, и был низложен в 543 г.; место его занял Зоил.

На Востоке монофизиты подвергались энергичному преследованию со стороны патриарха Антиохийского **Евфрема** (526-545 г.). В Сирии ему удалось значительно ослабить монофизитскую Церковь. Сирийские арабы твердо стояли на стороне монофизитов. По их просьбе, константинопольские монофизиты выслали в 542 г. им двух лиц — Феодора и

Якова Барадея. Первый был посвящен в епископы Востры, второй — Эдессы. Яков обошел все восточные области и повсюду вос-становлял расстроенный преследованиями и отпадениями клир монофизитских Церквей. Так в течение нескольких лет возродилась новая иерархия монофизитской Церкви по всему Востоку (**Иоанн Ефесский**. Comment. 159. Liberati Breviar. c. XXIV).

Эдикт относительно Оригена. В конце IV-го и начале V-го века Александрийскую и Палестинскую Церковь волновал и оригенистический спор о человеческом образе Бога. Во второй трети VI-го века в Палестине снова возникли оригенистические споры уже по другому вопросу, о воскресении и загробной жизни, отрицании вечных мук грешников (Эсхатологическое учение Оригена известно под именем теории αποκαταστασις των παντων т.е. восстановление при конце мира всего существующего; как в начале создания все было "добро зело," был только мир чистых свободных духов, и лишь потом, вследствие охлаждения любви к Богу, некоторые πνευματα стали ψυχαι и для них потребовались тела, а некоторые духи дошли даже до демонического падения). Последнее учение разделяли некоторые монахи Новой Лавры Святого Саввы. Сам св. Савва сдерживал монахов. Но после его смерти в 532 г. споры оживились. Последователями оригенизма оказались два таких лица, как Дометиан, епископ Анкирский и Феодор Аскида, епископ Кесарии Каппадокийской. Споры монахов продолжались около 10-ти лет. Один из ближайших учеников св. Саввы, Геласий, изгнал оригенистов из великой Лавры; они нашли себе убежище в новой Лавре. В 542 г. комиссия, состоявшая из Антиохийского патриарха Евфрема, Иерусалимского Петра, сына Евсевия, Ипатия Ефесского и апокрисиария — диакона Пелагия, по указанию императора, производила расследования о деяниях Павла Александрийского. Оригенисты принесли епископу Евсевию жалобу на притеснение, и были восстановлены в своих правах (Житие св. Саввы, глава XXV). Этим спором заинтересовался и Пелагий сам и сумел заинтересовать императора. Последний ревностно занялся изучением творений Оригена и сочинил ученый трактат, в котором осудил его учение, как еретическое. Этот трактат был приложен к письму на имя патриарха Мины с просьбою рассмотреть в собрании пункты учения Оригена и высказаться по поводу их (Justiniani Imperatotris. Liber adversus Origenem. (Patrol, gr. LXXXVI, 1, 845-993)). **Собор состоялся в 543 г**. С предложением императора осудить отдельные пункты в учении Оригена и анафематствовать с "безбожным Оригеном" и всех его единомышленников согласились и под ним подписались патриархи Рима, Константинополя, Александрии, Антиохии и Иерусалима (Liberati Breviar. c. 23). Этот решительный шаг против Оригена породил еще большие волнения.

Спор о трех главах. В числе подписавших императорский эдикт против Оригена был и Феодор Аскида, сам оригенист. Нерасположение к нему диакона апокрисиария Пелагия в этом деле сыграло свою роль. Теперь стремление Феодора Аскиды было направлено к тому, чтобы отвлечь внимание императора от Оригена. И это удалось ему. Он хорошо знал, что император никогда не оставлял мысль — какими-нибудь способами привлечь к Церкви монофизитов и что в последнее время он задумывал сочинение против монофизитов (Ibidem, c. 24). Избавляя императора от его утопического плана, Феодор Аскида предложил ему сделать нечто реальное, хотя и в другом направлении. Не сочинение против монофизитов писать нужно, а устранить то, что в особенности их делает врагами Халкидонскому Собору, будто бы последний не хотел осудить несто-рианства и принял в общение Феодорита и Иву. Между тем, Феодорит писал в защиту Нестория против Кирилла; однако, был принят в число отцов Халкидонского Собора, правда, после произнесения публичной анафемы на Нестория, но его еретические сочинения не подверглись осуждению. Точно также на этом Соборе было доложено явно еретическое письмо Ивы Эдесского к

персу Марию. Хотя оно было признано содержащим ересь, но не вызвало осуждения со стороны Собора. Наконец, Собор 451 г. не произнес никакого осуждения на творения учителя Нестория, Феодора, епископа Мопсуэстийского, совершенно несогласные с учением Кирилла. Сочинения этих писателей ревностно распространялись по Востоку в видах полемики против Халкидонского Собора. Феодор Аскида внушил императору мысль, что осуждение этих сочинений и их авторов устранит для монофизитов самую возможность нападок на Халкидонский Собор и тем самым будет содействовать воссоединению их с господствующею Церковью. Мысль упала на вполне подготовленную почву и принесла свои, хотя и не вполне доброкачественные, плоды. Императрица поддержала эту мысль, и Юстиниан принялся за новый ученый труд, возымевший уже практическое действие (Liberat. Brev. c. 24). Разобрав сочинения Феодора Мопсуэстийского, письмо Ивы и полемические против Кирилла сочинения Феодорита Кирского, Юстиниан нашел в них еретическое учение. Затруднение было в одном, можно ли осуждать лиц после смерти. Здесь выступил Константинопольский апокрисиарий при Амасийском епископе — Евтихий и сослался на пример царя Иосии, раскопавшего могилы языческих жрецов (**Евагрий**. Ц. История IV, 38; (Migne. Patr. gr. LXXXVI,[6] 2776; рус. пер. 2381). Ссылка Евтихия показалась всем убедительною, не исключая самого императора. Последний высоко оценил Евтихия, и после смерти Мины возвел его на патриаршую кафедру.

В 544 г. был издан Юстинианом указ с его характерными тремя пунктами или главами (τρια κεφαλαια. Словом κεφαλαιον, capitulum, обозначали краткую формулировку анафематствованного положения. Таковы были 12 “глав” Кирилла против Нестория. Но в данном случае понимали под главами трех авторов). По уцелевшим из него фрагментам у Факунда Гермионского, суть его состояла в следующем: 1) “Если кто называет правильным нечестивое письмо к Марию, написанное, как говорят, Ивою, или защищает его и не анафематствует, как худо отзывающееся о св. Кирилле, который говорит, что Бог-Слово сделался человеком, и порицающее 12 глав того же св. Кирилла и нападающее на первый Ефесский Собор, а Нестория защищающее и Феодора Мопсуэстийского похваляющее, тот да будет анафема.” 2) “Если кто не анафематствует Феодора Мопсуэстийского и его догматов и тех, кто или мудрствовал или мудрствует подобно ему, анафема. 3) Анафематствовался и Феодорит с его сочинениями. Затем в эдикте стояло: кто утверждает, что мы это изрекли с целью уничтожения или устранения святых отцов, бывших на Халкидонском Соборе, тот да будет анафема” (Facundi: Pro defensione trium capitulorum concilii Chalcedonensis libri XII ad Justinianum imperatorem, Patrol, lat. LXVII, 527-852, II, 3 c. 567. X, 7. cap. 791 — Подробный разбор сочинения Факунда см. у проф. А.П. Доброклонского — Сочинение Факунда, епископа Гермионского в защиту трех глав. Москва. 1888).

После издания эдикта, верные Халкидонскому Собору находились в очень мучительном состоянии. Эдикт, разумеется, был политическим шагом, сделанным под влиянием известных обстоятельств. Приверженцы Халкидонского Собора теперь были поставлены пред альтернативой: или осудить три главы и чрез это корректировать, исправить Вселенский Халкидон-ский Собор, или оставаясь всецело верными Халкидонскому Собору, защищать сомнительное (т.е. “три главы”). Все патриархи Востока испытывали громадное затруднение при получении императорского эдикта, и однако, все подписали, даже Ефрем Антиохийский (См. много интересных — глубоких и оригинальных — замечаний или рассуждении по новому эдикта о трех главах у Harnacka D.G. II, 419-420).

Однако, со стороны западных последовал решительный протест против данного эдикта — прежде всего, в Константинополе, от апокрисиария Стефана и Медиоланского епископа Дация. Не раз упоминаемый Пелагий решительно осудил эдикт и запросил по этому поводу диакона Карфагенской Церкви Фульгенция Ферранда. Последний резко по-

рицал эдикт, отрицая смысл и надобность обличать заблуждения и анафе-матствовать людей, умерших в мире с Церковью (Fulgentii Ferrandi. Ep. I (Patrol, lat. LXVII, 921-928)). Юстиниан очень нуждался в согласии главы Западной Церкви, папы Вигилия, в свое время давшего много обещаний Византийскому двору. Юстиниан пожелал приезда папы в Константинополь. Последний, сочувствуя западному духовенству в его отрицательном отношении к указу императора, медлил исполнить пожелание императора. Юстиниан спешил. По его распоряжению, колеблющийся папа был схвачен в церкви св. Цецилии и в ноябре 545 г. доставлен на остров Сицилию, где он встретился с Африканскими епископами и оставался целый год. В Константинополь он прибыл в начале (25-го января) 547 г. Несмотря на радушную встречу с императором, папа начал решительно проводить свое воззрение на эдикт. Он отрешил Мину за подписание эдикта; последний с своей стороны прервал сношения с папою, вычеркнув его имя из диптихов. Раскол продолжался до 29 июня, праздника Петра и Павла, когда общими усилиями удалось склонить папу к примирению с Миною (Theophan. Chron. 225, 227). В начале 548 г. папа организовал соборные заседания из приехавших с ним Африканских епископов и тех восточных, прибывших в Царьград, которые еще не подписали эдикта, — в общем в собрание входило до 70-ти епископов. На этих собраниях сам Вигилий, по Факунду, выступал, как judex, а самые собрания были judicia. По вопросу о трех главах не было достигнуто ни устного, ни письменного согласия. Однако, в угоду императору и императрице папа 11-го апреля 548 г. издал от своего имени “Judicatum” с осуждением трех глав, в виде послания на имя патриарха Мины. Почти весь Запад оказался против папы; даже сопровождавшие его диаконы — один из них племянник — Рустик и Се-вастьян отделились от него. Африканские епископы, во главе с Репаратом Карфагенским, отлучили самого папу (Patrol, lat. LXIX, 55-59. — Mans; IX. 151-156. — Vict. Tonn, s. a (Chron. min. II 202)). Испуганный такими последствиями от изданного документа, папа упросил императора вернуть ему “Judicatum.” Однако, император взял в августе 550 г. клятвенное обещание с папы содействовать решению вопроса в желательном для императора смысле на предстоящем Соборе; а папа уговорил императора не предпринимать ничего решительного против трех глав без соборного обсуждения предмета. Однако, благодаря тому же Феодору Аскиде, император не сдержал своего слова. По его предложению, император написал свое исповедание веры — omologia pistevw с 13-ю анафематизмами против трех глав. И это был второй указ против трех глав, изданный, вероятно, в 551 г. Текст этого эдикта дошел до нас (Mansi IX, 537-582).

По издании эдикта, в жилище папы, во дворце Плакиды, состоялась большая конференция из греческих и латинских епископов, пресвитеров, диаконов и клириков. Папа Вигилий и епископ Даций предостерегали от принятия эдикта. Феодор Аскида совершенно напротив — торжественно в церкви принял императорский эдикт, ему последовали многие другие епископы, а главное — патриарх Мина. Александрийский патриарх Зоил, отказавшийся принять эдикт, был смещен и заменен Аполлинарием, Император был разгневан Вигилием и Дацием. Последние, боясь насилий, укрылись в базилику Петра названную Ormisda, ибо она находилась во дворце “Ормизда,” откуда папа 14-го августа письменно подтвердил свое выступление против императорского эдикта (Mansi IX, 50-60; Harduin III, 3-10), и 17-го августа отлучил Феодора Аскида, Мину и их приверженцев. Вскоре по переселении папы, в церковь явился отряд солдат, чтобы извлечь папу из его убежища. Путем переговоров и насилий удалось убедить папу вернуться во дворец Плакиды. Однако, папа здесь чувствовал себя пленником. Он видел враждебное отношение к себе императора и, опасаясь за свою жизнь, он снова бежал ночью 23-го декабря 551 г. в Халкидон, где он

нашел убежище в храме св. Евфимии, в том самом, где некогда происходил Халкидонский Собор. Твердый и готовый претерпеть всякое насилие, лапа был теперь силен в своем несчастном положении. Рим был в руках Тотилы, и это обстоятельство создавало необходимость для Юстиниана мириться с тем папою, какой был на лицо. Папу снова с увериениями и клятвами упрашивают водвориться во дворец Плакиды, в Константинополе, вынуждают у него подписи и опять оскорбляют его. В августе 552 г. умер патриарх Мина, преемником его был Евтихий. Он не торопился входить в сношение с Вигилием, и только 6-го января 553 г. он подал папе православное исповедение веры, подписанное еще Аполлинарием Александрийским, Домном Антиохийским и Илией Фессалоникийским. Вигилий был им удовлетворен и считал раскол прекращенным. Тогда император нашел время благоприятным для Вселенского Собора. Однако, папа желал Собора не в Константинополе, а в Италии, или Сицилии, чтобы могли ознакомиться лучше с делом западные епископы. Император же настоял на своем.

Пятый Вселенский Собор 553 г. в Константинополе.

Текст пригласительных грамот епископов на Собор не сохранился (Греческие акты этого Собора утрачены. Мы теперь располагаем латинским переводом, сделанным одновременно с заседаниями Собора для сведения папы Вигилия и использованным вскоре одним из его преемников — Пелагием (578-590 г.)). В мае 553 г. в Константинополе открылся пятый Вселенский Собор. Он был очень непродолжителен. Заседания начались 5-го мая и продолжались лишь до 2-го июня; их было всего 8. Местом соборных деяний была церковь, при покоях епископов. **Председателем Собора был Евтихий**. Кроме него, из видных лиц присутствовали — Домн Антиохийский, Феодор Аскида, Евстахий Иерусалимский, 6 западных епископов, а потом 8. Всех отцов сначала было 151, а потом число их возросло до 164.

План соборных занятий подробно намечался в послании на открытие Собора. В нем он выразил свою верность четырем бывшим Вселенским Соборам и изложил возникновение дела о трех главах. Он выставлял дело так, что будто бы несториане и доселе производили агитацию и, не смея заявить прямо, распространяли свои воззрения при помощи сочинений Феодора Мопсуэстийского, Феодорита Киррского и Ивы Эдесского. Император указывал, что он уже оповестил епископов относительно трех глав, и несравненное большинство их согласилось с эдиктом императора. Сравнительно долго останавливается император в своем послании на отношении папы к трем главам. Обращаясь к отцам, император говорит: “Просим вас рассмотреть, что нечестиво написано Феодоритом против правой веры и первого Ефесского св. Собора и против памяти св. Кирилла и против 12-ти его глав и что тот же Феодорит написал нечестиво в защиту Феодора и Нестория и их хулений против святой памяти Кирилла. Просим также сделать исследование и о нечестивом послании, которое написал Ива к персу Марию; в нем составитель его отрицает, что Бог-Слово сделался человеком и что святая славная Приснодева Мария есть Богородица.” Касается император и вопроса о том, можно ли осуждать после смерти еретиков и их творения; вопрос решается, конечно, в положительном смысле (Mansi IX p. 178).

Кроме послания Юстиниана, на первом заседании прочитаны были послания Евтихия и Вигилия и отправлено было к последнему торжественное посольство из 20-ти человек с 3-мя патриархами во главе для приглашения его на Собор. Вигилий отказался явиться ссылаясь на недомогания. 6-го мая депутация снова явилась к Вигилию и повторила свою просьбу. На этот раз папа указал на то, что с ним очень мало западных епископов, и он не может явиться на Собор, но подаст письменное решение дела, для чего он просил императора дать ему отсрочки 20 дней. Депутаты указали папе, что он сам в письме к Евтихию

обещал явиться на Собор; ссылка его на маленькое количество западных епископов не имеет значения, и на прежних Соборах было мало западных; притом, в вопросе о вере, в чем должны быть единодушны Восток и Запад, решительно неважно, откуда и сколько епископов прибыло. 7-го мая было 3-е посольство к папе во главе высших сановников — judices. Вигилий опять не согласился прибыть на Собор. 9-го мая были прочитаны исповедания веры епископов.

Собственно вопрос о трех главах решался на заседаниях 12, 17 и 19 мая. Сначала обсуждали вопрос о Феодоре; прочитали сомнительные места его сочинений (7) и его символ .. . После Феодора, подвергли обсуждению вопрос о Феодорите. Прочитали четыре главы из сочинения его против анафематизмов Кирилла и некоторые отрывки из других его сочинений. Выяснилось, что он выражается еретически. Этим закончилось пятое заседание 17-го мая. 19-го мая рассматривали послание Ивы к Марию, какое, разумеется, было признано неправославным, “во всем противным” (per omnia contraria) Халкидонскому ορος.

Прежде произнесения соборных решений о трех главах, папа Вигилий отправил императору 25-го мая составленное им Constitutum de tribus capitulis помеченное 14 мая и подписанное еще 16-ю епископами. Папа осуждал еретические места из сочинений Феодора, как уже почившего предоставляя его суду Божию. От осуждения Феодорита и Ивы папа уклоняется и даже возражает против него потому, что они анафематствовали несторианство и были приняты Халкидонским Собором. В заключение папа запрещает рассуждать о трех главах иначе, чем как он предписывает властью апостольского престола. Но император даже не принял к себе папского посла. В ответ папе было сказано, что если в его документе содержится то же, что папа и прежде высказывал, то этот документ является лишним; если же заключается противное, то папа осуждает сам себя. На 7-ом заседании (26-го мая), об этой попытке папы сообщил отцам, посланный от императора, квестор Константин. Вместе с тем, он представил 7 документов, доказывающих виновность папы: письмо папы Вигилия к императору Юстиниану и императрице Феодоре, осуждение им Рустика и Севастьяна, письма его епископам — Валентиниану Скифскому и Аврелиану Арльскому, клятвенное обещание, данное им императору, что он будет содействовать осуждению трех глав, сакру императора Юстина от 7-го августа 520 г. На основании этих документов, Собор признал папу подлежащим низложению и исключил имя его из диптихов. На последнем 8-ом заседании (21-го июня) прочитано было окончательное постановление Собора: “три главы,” т.е. личность и сочинения Феодора, сочинения (некоторые) Феодорита и письмо к Марию Ивы — были анафематствованы. На 8-ом же заседании был анафематствован и Ориген, как еретик... Вообще против догматических заблуждений было постановлено 14 канонов, большею частью буквально сходных с теми, какие находились в ομολογια πιστεως Юстиниана (См. заседание VIII, анафем. 11: “Если кто не анафематствует Ария, Евномия, Македония, Аполлинария, Нестория, Евтихия и Оригена, с нечестивыми их сочинениями, и всех прочих еретиков, — тот да Зудет анафема” — Mansi IX, 384 B. Деян. Вселенского Собора V, 190. Canones concilii V contra Origenem. Mansi IX, 396 B. — 400 E. Собственно осуждение Оригена состоялось на одном из заседаний, предшествовавших открытию Вселенского Собора. Fr. Diekamp. Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahirhundert und das funfte allgemeine Concil. Münster i. W. 1899. s. 131, 137).

На Востоке решения Собора были встречены без протестов. Римская Церковь в большинстве не была согласна с ним. Так Рустик и Феликс писали сочинения против Собора. Вигилий и некоторые другие его единомышленники были сосланы. Но уже 8-го декабря 553 г. Вигилий в письме к Евтихию признавал свой протест против осуждения трех

глав незаконным, и это признание повторил 23-го февраля 554 г. в особом Constitutum. Ему позволено было вернуться в Рим, но дорогою он умер в Сицилии.

Надежды, которые возлагал Юстиниан на осуждение трех глав в отношении Востока, не оправдались. Монофизиты по-прежнему не хотели знать Халкидонского Собора. Кроме мо-нофизитов (особенно яковитов) воинствовавших и резко отделявших себя от господствовавшей Церкви, которую они считали еретическою, повсюду на Востоке было много людей и общин, которые оставляли Халкидонский Собор под сомнением. Их называли "колеблющиеся," διακρινομενοι — haesitantes. (Leont. Byzant. De sectis VI, Patrolog. gr. LXXXVI, 1.1227). На почве разногласий между православными и монофизитами по всему Востоку возникали время от времени столкновения, оканчивавшиеся нередко кровавыми беспорядками. Юстиниан, все более и более отдаваясь своей страсти к богословствованию, обрабатывал трактаты для вразумления монофизитов. В самом конце своего царствования он, под воздействием окружавших его людей, заинтересовался тем вопросом, который разделил некогда Александрийскую Церковь, вопросом о тленности или нетленности тела Христа. Император склонялся на сторону Юлианитов. Изложив учение о нетленности тела Христова в эдикте на имя патриарха, он потребовал от него подписи (Evagrius IV, 39). Тщетно патриарх Евтихий просил императора взять назад свой еретический эдикт. Юстиниан твердо стоял на своем. Он сослал патриарха в Амасию (Vita Eutychii, c. XXXI. Patrolog. gr. LXXXVI, 2, c. 2317). Его преемником был поставлен схоластик Иоанн (Evagrius IV, 38). Но и он не склонен был принимать императорский эдикт. Особенно же сильно протестовал Александрийский патриарх Анастасий. Нового патриарха Царьградского и его преемника по Антиохий-ской кафедре Анастасия ожидала тяжелая участь. Только смерть императора — 14 ноября 565 г. — спасла Церковь от очень серьезных волнений.

Император Юстин II-й (565-578 г.) предал забвению упомянутый только что указ Юстиниана (Evagrius V, II) и издал свой эдикт о правой вере в очень осторожных выражениях и с запрещением "препираться о лицах и словах (Последний эдикт у Евагрия V, 4). Монофизиты не приняли эдикта, ибо он не осуждал Халкидонского Собора. Император Тиверий (578-582 г). удерживал патриархов Иоанна и Евтихия от преследования монофизитов, говоря: — "с меня довольно войны с персами." Император Маврикий (582-602 г). строго держался православия, и все 4 патриарших трона на Востоке имели своих представителей, находившихся во взаимном общении и единении с Римской Церковью.

Монофелитский спор.

Вопрос о действиях и воле Иисуса Христа был дальнейшим и естественным раскрытием догматической истины о соединении в лице Иисуса Христа двух естеств — Божеского и человеческого. Спор о трех главах стоит не на своем месте; он является эпизодом в раскрытии христологического вопроса и обязан своим возникновением воле, или точнее, искусственной политике императора Юстиниана I. Не только в догматическом смысле монофелитский спор тесно примыкает к Халкидонскому богословствованию, но и в историческом. Уже в споре Севера и Юлиана вопрос о действиях Иисуса Христа был поставлен очень определенно. Решение христологического вопроса на Халкидонском Соборе — в смысле двух естеств и одной ипостаси — являлось как бы отвлеченным, метафизическим, теоретическим. Естественно было желать разъяснения вопроса в смысле психологическом: в каком отношении к природам и ипостаси находятся различные проявления богочеловеческой жизни Спасителя. Можно сказать a priori, в решении данного вопроса могли намечаться два пути: а) считать единым носителем всех Божественных и человече-

ских решений и действий только Божественную ипостась, или б) остановить внимание на двух цельных природах во Христе, которым свойственны два рода действий (δυο ενερφειαι). Волю можно было приписать, отнести в первом случае Божественному лицу Иисуса Христа, т.е. считать её единою. Но, можно было усвоять её, как неотъемлемую принадлежность каждой из двух природ, т.е. полагать во Христе две воли. Имея в виду аналогию с жизнью Божества, последнее решение вопроса должно быть признано более верным, ибо в Божестве, при трех лицах и едином существе, исповедуется единая воля. Значит, воля есть принадлежность природы, а не лица. Поэтому и во Христе должны быть две воли, а не одна. В первом смысле решение вопроса сделали еретики монофизитски настроенные — **монофелиты**. Второе решение вопроса отвечало Халкидонскому вероопределению и было истинным.

Из прений Максима Исповедника (Maximi opera. Patrolog. gr. XCI, c. 333) с Константинопольским экспатриархом Пирром так представляется происхождение монофелитства — сначала в форме монергизма. Сириец по происхождению, Константинопольский патриарх Сергий, изыскивал средства и пути для примирения монофизитской Церкви с православной. Когда-то на рубеже VI и VII вв. египетские богословы, раскрывая quasi-Кириллово выражение μια φυσις ου Θεου σεσαρκωμενη, пришли к выводу об единстве энергий, во Христе. Патриарх Евлогий Александрийский (580-607 г.), современник папы Григория I, отнесся отрицательно к таким рассуждениям. Вот за этот-то вопрос и ухватился патриарх Сергий, находя его далеко не разъясненным в Св. Писаниях. Около 616 г. чрез Сергия Макарона, епископа Арсинои в Египте, он обратился с запросом к епископу Фаррана в Аравии, на Синайском полуострове, **Феодору**, спрашивая его о выражении μια ενεργεια, которое будто бы встречается в послании Константинопольского патриарха Мины к папе Вигилию. Повидимому, около этого же времени, Сергий писал и одному ученому монофизиту — **Георгию Арсу**, прося его подобрать отеческие свидетельства в пользу μια ενεργεια. О последнем письме узнал Александрийский патриарх Иоанн Милостивый, отобрал его и хотел возбудить дело о низложении Сергия. Однако, этому помешало нашествие персов на Египет, что имело место летом 619 г. (а умер Иоанн 12 ноября 619 г). Последнее обстоятельство и определяет более или менее точную начальную дату монофелитских споров. Вероятно, не дождавшись ответа от Георгия, Сергий отправил ответное ему письмо Феодора Фарранского и письмо Мины к папе Вигилию и к известному тогда монофизиту Павлу Одноглазому, конечно, в целях унии монофизитов с господствующею Церковью. Последний прежде всего желал патриотических свидетельств в пользу положения δυο φυσεις, εν θελημα.

Хотя патриарх Сергий в своем официальном изложени о происхождении монофелитства представляет все дело случайным для Константинопольской Церкви, зависевшим только от императора, однако, на самом деле именно он, Сергий, подготовил почву для переговоров императора Ираклия (610-641 г.). Для последнего уния с монофизитами была делом политической важности, ибо он находился в жестокой войне с персами, и единомыслие граждан империи было ему необходимо. Попытки заключить унию предпринимаются в направлении Армении, а не Сирии и Египта, как ранее. Это объясняется происхождением самого императора из Каппадокии, области соседней с Арменией, в которой его отец занимал пост правителя.

По случаю войны с персами, император находился в 622 г. в Армении. Встретившись в Феодосиополе или Корине (Эрзеруме) с главою севериан, Павлом Одноглазым, император предложил унию господствовавшей Церкви с его пасомыми на основе, подготовляе-

мой Сергием, т.е. признании, при двух природах во Христе μια ενεργεια. Павел несочувственно отнесся к предложенной унии. В связи с этим, был издан эдикт императора на имя Аркадия, епископа Кипра, с воспрещением учения о двух энергиях во Христе. На Кипре, со времени императора Тиверия, была колония армян. Однако, мысль об унии не оставляла императора. В 626 г. находясь в Лазике, Ираклий вступил в переговоры по тому же самому делу с **Киром**, митрополитом Фазида. Последний сначала также несочувственно отозвался о будущей унии, ссылаясь на Халкидонское определение, которое дает предпосылки для учения о двух энергиях. Однако, император советовал ему по поводу этих вопросов списаться с Сергием. Этому совету он последовал. Сергий препроводил Киру, в качестве материала, обращение патр. Мины к папе Вигилию (Письмо Сергия к Киру — Mansi XI, 525-527, и письмо Кира — ibidem. 560-561. — Подлинность письма Мины Вигилию была подвержена сомнению на VI-ом Вселенском Соборе). В 631 г. Кир был назначен патриархом Александрийским, и с энергией принялся за осуществление программы императора. В 633 г. ему удалось заключить унию с местными многочисленными монофизитами на основе 9-ти пунктов, κεφαλαια, из которых важнейший 7-ой гласил: “Один и тот же Христос и Сын совершает Божеское и человеческое единым богомужным действием, ενεργουντα τα θεοπρεπη και ανθρωπινα μια θεανδρικη ενεργεια. Принятие на соборе этих положений было завершено торжественной литургией 3-го июня, в главном храме Александрии, на которой из рук Кира причастились “все клирики феодосиан города Александрии, вместе со всеми гражданскими и военными сановниками и многочисленными тысячами народа” (Так об этом свидетельствует сам Кир — Mansi XI, 562-564). О достигнутом успехе были извещены и император, находившийся в Эдессе, и патриарх Сергий.

Однако, радость главных виновников унии омрачалась несогласием с ними монаха **Софрония**, позже патриарха Иерусалимского. Ознакомившись еще до издания с 9 κεφαλαια — пунктами, он решительно не советовал Киру обнародовать их, находя их пропитанными аполлинаризмом. После издания их он отправился в Константинополь к патриарху Сергию. Последний сначала хвалил православие Софрония, а потом узнав из письма Кира об его противоречии в деле унии, резко изменил свои отношения. Софроний отправился из Константинополя на родину в Палестину. Там, в Иерусалиме был свободен патриарший престол еще со смерти Модеста (†6 декабря 630 г.). Софроний, известный своею ученостью и блестящим ораторским талантом, скоро после прибытия, был избран на свободную кафедру, в самом конце 633 г. Это обстоятельство очень встревожило Сергия. Доселе в своей деятельности не считавшийся с Римом, Западом, он хотел теперь предупредить папу и настроить его против Софрония, который естественно должен был отправить послание в Рим от избравшего его Собора (συνοδικη). В Риме в это время был папою Гонорий, человек очень недалекий, но считавший себя ученым. Сергий, был сам человек неглубокий, однако сумел обойти папу. Он пишет папе послание, знакомя его с делами на Востоке (Mansi XI, 529-537. Послание составлено в чрезвычайно осторожных выражениях. Излагая историю возникновения спора о единой энергии во Христе, он выставляет на первый план инициативу императора; отзываясь с похвалою о богословских познаниях Ираклия, он сообщает о встрече его в Армении с Павлом-северианином, об указе Аркадию Кипрскому, о сношениях с Киром в Фазиде и своей переписке с последним. Он, указывая на послание патриарха Мины к папе Вигилию, сослался на авторитет самого папы Льва Великого, в знаменитом томосе которого можно находить как бы подтверждение нового догмата, и именно: agit enim utraque foirma cum alterius communione, quod pro.pnum est, Mansi IV, 1375. Сергий счел нужным упомянуть и о протесте Софрония, который будто-бы не прислал ему своей синодальной грамоты), и в сущности на протяжении целого послания полемизируя с православным учением Софрония; он не скрывал от папы, что Софроний оспаривал правильность выражения о Христе “μια ενεργεια” и очевидно боясь, что доводы Софрония могут быть убедительны и

в глазах папы, с которыми он выступит естественно в своем συνοδικη, Сергий уже заранее сдает позицию. Он пишет: “Согласно с учением всех Вселенских Соборов, единый и тот же Господь Иисус Христос производит все Свои действия; потому не следует рассужпдать ни об одной, ни о двух энергиях и довольствоваться признанием одной воли (εν θελημα)”” во Христе. Выражение “μια ενεργεια” хотя и встречается у некоторых отцов, производит на неопытных устрашающее впечатление, т.к. они полагают, что этим выражением отрицается двойство природы во Христе. С другой стороны, и выражение “два действия” соблазняет многих, так как оно ни у одного отца не встречается и ведет к заключению о двух, противоположных друг другу волях и чрез это вводит двух волящих, что совершенно нечестиво. “Сергий спрашивает Гонория — как быть. Недальновидный папа попался в ловушку. Он дал тот же самый ответ, какой ему подсказывали в письме:” Единое исповедуем хотение Господа Иисуса Христа (εν θελημα αμολογουμεν του Κυριου Ιησοθ Χριστου).

После обмена посланиями между Сергием и Гонорием стало известно “общительное послание” (συνοδικη) нового Иерусалимского патриарха Софрония, посвященное выяснению догматических вопросов того времени. По своему содержанию синодальное послание Софрония предоставляет обстоятельный богословский трактат, в котором предстает в полном блеске богословская ученость автора и сила его диалектики. “Он (Иисус Христос) познается нераздельно в двух природах и действует натурально по двум своим естествам... Един и тот же Христос производит Божеское и человеческое, но κατ’άλλο και αλλο. Это именно и значит то, что сказал Лев: та и другая сторона действует (производит) то, что ей свойственно (agit utraque forma, quod proprium est)” (Sophronii Epistola Synodica. Migne. Patr. gr. LXXXVIII, 3, 3148; Mansi XI, 831-853).

Протест со стороны Софрония против унионных формул имел своим последствием, если не приостановку, то крайнюю медленность в развитии событий, несмотря на сочувствие им Папы и Патриарха. После обнародования 9-ти глав естественно было ожидать декрета императора. Однако, издание его имело место уже после смерти Софрония (†637 г.). Только в 638 году появилось “Изложение веры” — (εκθεσις της πιστεως) императора Ираклия. В основе этого памятника лежало послание Сергия. “Совершенно нечестиво — сказано в экфесисе — признавать во Христе двух, противоположно волящих. Если Несторий не осмеливался говорить о двух хотениях, а напротив указывал на тождество воли, то, таким образом, возможно для православных признавать во Христе две воли? Нужно строго держаться церковного учения и признавать во Христе воплотившемся только единую волю” (Mansi X, 991).

Еще в своем ответе Кириллу Александрийскому, Сергий внушал ему избегать выражений о двух или одной энергии во Иисусе Христе (Mansi XI, 562-564). Теперь Сергий окончательно решил заменить ενεργεια словом θελημα, как доказывает экфесис. Поэтому εκθεσις знаменует собою новый — второй период в монофелитском споре — из монэргестического он стал монофелитским. Вопрос об одной или двух энергиях выступает в истории ранее, нежели вопрос об одной или двух волях. Это объясняется сравнительною легкостью их: ενεργεια есть жизнь вообще; θελημα (воля) есть жизнь духа. Воля имеет важное значение в личной жизни человека подле его самосознания. Воля это “я,” обращенное ad extra; тогда как сознание и самосознание — это “я,” обращенное к внутреннему человеку. Однако, же не нужно отождествлять воли с личностью.

Вскоре после издания экфесиса, скончался папа Гонорий (в октябре 638 г.). Преемник Сергия, Пирр принял экфесис, как и Александрийский Кир. Но в Риме, при новых папах встретил решительный протест. Папы — Северин, Иоанн IV и Феодор — были против

экфесиса. Они нашли себе поддержку в восточном Соборе (на острове Кипре), в 643 г. Между тем император Константин или Констанс (внук Ираклия от старшего его сына Константина, царствовавшего только 103 дня) и новый Константинопольский патриарх Павел являлись защитниками экфесиса.

Сильную поддержку Рим и восточные епископы получили в северозападной Африке, где Собор епископов в 646 г. протестовал против экфесиса. Здесь в это время действовал против монофизитства **Максим Исповедник**. Максим Исповедник (ок. 580) и **папа Мартин** являются центральными фигурами в монофелитском споре и жертвами его, т.е. мучениками. В молодости, Максим занимал должность секретаря при Ираклии, потом принял монашество и скоро сделался настоятелем Кризопольского монастыря в Константинополе. Повидимому, после издания экфесиса он покинул Константинополь и отправился в северозападную Африку. В июне 645 г. он имел к Карфагене диспут по вопросу о волях и действиях Иисуса Христа с пришедшим туда экс-патриархом Пирром, в присутствии епископов и наместника Африки Григория. Пирр признал себя побежденным — (скорее по политическим соображениям, ввиду того, что Григорий задумывал отложиться от Византии, а он был православным), и в Риме присоединился к Церкви. Однако, прибыв в Равенну, Пирр снова сделался монофелитом. Замысел Григория к этому времени потерпел неудачу.

Ввиду сильной оппозиции экфесису, Константинопольский патриарх Павел и император Констанс изъяли его из обращения и заменили в 648 г. т**ипосом** (τυπος περι της πιστεως), имевшим уже характер эдикта, а не догматического трактата. Чрез издание типоса была сделана попытка возвратить дело к тому положению, в каком оно было до начала, запрещались споры не только об энергиях, но и о волях. Эти запрещения санкционировались страшными угрозами — лишениями сана, звания и конфискацией имущества.

В Риме место умершего папы Феодора занял бывший в Константинополе апокрисиарием **Мартин**, посвященный 21-го июня 649 г. помимо утверждения императора. Мартин не принял типоса и созвал **Лютеранский Собор** в октябре 649 года из 150 епископов, большей частью — западных. Здесь были обвинены восточные патриархи — Сергий, Кир, Пирр и Павел; православное учение о двух волях и действиях было изложено в особом символе и ограждено, кроме того, в особом ορος'е (стр. 450) анафемами из 20-ти пунктов.

Император Констанс вознегодовал на папу. Он пытался арестовать его чрез своего военачальника Олимпия еще во время Латеранского Собора. В 653 г. императорский посланник Каллиона насильно схватил папу и доставил в Константинополь, где он был посажен в тюрьму. В декабре того же года над папою состоялся суд. Его обвиняли в политической измене, сообщничестве с Олимпием. Тогда сорвали с папы одежды, издевались над ним, а в тюрьме, куда его снова перевели после суда, обращались с ним весьма жестоко. 26-го марта 655 г. его отправили в Херсонес Таврический, где он умер 16 сентября того же года.

Не был забыт и другой сильный враг монофелитства — Максим Исповедник. Он проживал в Риме в уединенной келий с двумя верными учениками, — оба Анастасия, — один пресвитер и апокрисиарий Римского Престола, другой диакон. Его в Италии арестовал византийский экзарх и доставил в Константинополь в начале 655 г. (Acta s. Maximi. c. IV, 5. Patrol, graeca XC, 113-120). Здесь его подверг допросу тот же самый сакеларий, который допрашивал и папу Мартина. Максиму также были предъявлены обвинения политического характера и приверженность к оригенизму. Он отверг их. После допроса, его отвели в тюрьму, куда явились к нему патриций Троил и царский стольник Сергий Евкрат и убеждали его принять типос. Максим остался непреклонен. После нового допроса, летом 655 г.

Максим был сослан в город Визию (во Фракии), а Анастасий в Месемврию, другой — в Перветис. В начале 662 г. Максим снова со своими учениками был вызван в столицу, опять судим, подвергнут бичеванию и отсечению правой руки. Сосланный после этого в землю Лазику, он умер 13 августа 662 г.

Казалось, что упорство противников монофизитства было сломлено окончательно; даже Римские папы — преемники Мартина — перестали протестовать. В 668 г. император Констанс был убит заговорщиками, и престолом удалось овладеть **Константину Погонату**. Новый император отнюдь не был склонен к монофизитству. Когда возгорелась снова борьба по этому вопросу между Римским папою и Константинопольским патриархом, то он выступил примирителем их. Именно, в 678 г. император обратился к папе Домну с просьбою прислать двух — трех Римских квиритов и до 12-ти западных епископов в Константинополь на конференцию для миролюбивого обсуждения спорных догматических вопросов. Письмо императора в Риме было получено уже новым папою, Агафоном (678-682 г.). Папа ответил императору после соборных совещаний с епископами. В Константинополь была отправлена депутация с посланиями от отцов Собора и самого папы. В своем послании папа излагает учение о двух волях на основании предания Римской Церкви, послание заканчивается длинным списком выдержек из святоотеческим писаний (Mansi IX, 238-258).

В сентябре 680 г. прибыли в Константинополь Римские делегаты. Место монофелитского патриарха Феодора занял Георгий (1 ноября 679 г.), правда, не вполне православный, но примирительно настроенный к Риму.

VI-й Вселенский Собор 680-681 г.

10-го октября 680 г. был издан манифест императора на имя патриарха Георгия с оповещением о прибытии представителей папы и предложением собрать Собор с участием восточных патриархов (Mansi XI, 201-204).

На призыв патриарха Георгия к подчиненным митрополитам, а также по приглашению в это время проживавшего в столице Макария Антиохийского, — в Константинополь съехалось весьма много митрополитов и епископов. Прибыли сюда и местоблюстители Александрийских и Иерусалимских патриархов — пресвитеры Петр и Феодор. Из задуманного в начале совещания составился Вселенский Собор.

Председателем Собора был сам император, хотя и не на всех заседаниях, именно на первых одиннадцати (1-11) и на последнем (18); на остальных заседаниях делом руководили уполномоченные императором сановники. Собор открылся 16-го сентября 681 г. Заседания происходили в судебной палате императорского дворца, т.е. Трулле (τρουλος). Несмотря на то, что сам император был председателем Собора, отцам Собора предоставлялось так свободно и пространно высказываться, как быть может ни на каком другом Соборе. Представителями папы Агафона были пресвитеры — Феодор, Георгий и диакон Иоанн. Они сидели по левую сторону от императора и подписались первыми под соборными определениями. Сам же император подписался после всех и иначе чем епископы. Последние начертывали “ορισας υπεγραψα, — определив подписал”; а император: “ανεγνωμεν και συνηνεσαμεν — мы прочли и согласились с этим.” Папские делегаты открыли Собор запросом: около 46 лет тому назад, Константинопольские патриархи — Сергий, Павел, Пирр и Петр, а также Александрийский Кир и Феодор Фарранский и другие, ввели некоторые новые выражения, противные православной вере, и произвели смуту во Вселенской Церкви учением об единой воле и едином действии; “пусть представители св.

Константинопольской Церкви скажут, откуда явилось это нововведение?" (Деяния. В русском переводе. Казань. 1882. VI, 24)

Ответчиком выступил не Константинопольский Георгий, а Антиохийский Макарий со своим учеником Стефаном, конечно, от лица монофизитов: "Мы не делали никаких нововведений в учение, но как приняли от Вселенских Соборов и св. отцов... о воле действий, так и уверовали, веруем и проповедуем и готовы отстаивать это." После такого заявления, естественно, должно было начаться и началось чтение актов предшествовавших Вселенских Соборов. На первом заседании были прочитаны акты лишь III-го Вселенского Собора (Новое доказательство, что значит, не было актов от I и II Вселенских Соборов). На 2-ом заседании читались акты IV-го Вселенского Собора, на 3-ем акты V-го Вселенского Собора. Здесь нотарий Антиох прочитал в самом начале такое заглавие: "Слова, блаженной памяти Мины, архиепископа Константинопольского к Вигилию, блаженнейшему папе Римскому о том, что во Христе одна воля." Римские легаты заявили о подлоге этого документа. Их заявление признано было верным, как и другое по поводу неправильно приписываемых папе Вигилию 2-х статей к Юстиниану и Феодоре из 7-го деяния Собора.

По прочтении соборных деяний, император так резюмировал дневной порядок: "Узнав теперь содержание прочитанных соборных книг, пусть скажут св. Собор и славнейшие судьи: есть ли какое-либо сделанное этими соборами определение, доказывающее, что в домостроительстве Господа нашего Иисуса Христа одна воля и одно действие, как обещали почтенные архиепископ Антиохийский Макарий и единомыслен-ные с ним благочестивейшие мужи?" Ответ последовал отрицательный. Тогда император предложил Макарию и его единомышленникам "представить свидетельства св. отцов в доказательство того, что во Христе была одна воля и одно действие." Они обещали это сделать, но просили отсрочку. Ввиду этого, 4-е заседание Собора было посвящено чтению послания папы Агафона и Римского Собора. На 5-ом и 6-ом заседаниях были прочитаны выдержки (извлечения) из отцов, сделанные в трех свитках Макарием и другими в доказательство монофелитства. На 7 заседании им возражали папские легаты на основании собранных ими данных. Заседания 8, 9 и 10 были употреблены на проверку данных, представленных той и другой стороною. Причем Собор согласился с заключением папских легатов. На этих заседаниях было принято послание и Агафона; за него высказался даже Георгий Константинопольский. Макарий же решительно заявил: "я не скажу, что два естественные хотения, или два естественные действия в домостроительстве **воплощения** Господа нашего Иисуса Христа, хотя бы меня разрубили на мелкие части и бросили в море." На заседаниях 11-14 читались разные, относящиеся к вопросу о волях, документы: послания патриарха Софрония, Сергия, Гонория, Кира, Пирра, Павла, Петра, выдержки из сочинений Максима и Стефана. На 15 и 16 заседании обсуждалась вредная для православия деятельность фанатика монофелитства, монаха Полихрония, и ему дозволено было проделать, в доказательство истинности монофелитского учения, свой дерзкий опыт над умершим, кончившийся полным его посрамлением. Наконец, на двух последних заседаниях 17 и 18 (16-го сентября) было прочитано определение Собора. Анафема произнесена была на Феодора, Сергия, Гонория, Пирра, Павла, Кира, Петра, Макария (Еще на 14-ом заседании на место Макария был рукоположен игумен Феофан), Стефана и Полихрония. В своем догматическом определении, отцы, по примеру Халкидонского Собора, повторили символы — Никейский, Константинопольский, заимствовали значительную часть из определения IV-го Вселенского Собора и взяли несколько фраз из оρος'а V-го Вселенского Собора. Собственное же свое определение о двух волях во Христе Собор выразил так: "Проповедуем также, по учению св. отцов, что в Нем и две естественные воли или хотения, и два естественные действия

нераздельно, неизменно, неразлучно, неслиянно (και δυο φυσικας θελησεις ητοι θεληματα εν αουτω και δυο φυσικας ενεργειας αδιαιρετως, ατρεπτως, αμεριστως, ασυγχυτως). И два естественные хотения не противоположенные одно другому, как говорили нечестивые еретики — да не будет! Но Его человеческое хотение не противоречит и не противоборствует, а следует, или лучше сказать, подчиняется Его Божественному и всемогущему хотению" (Mansi XI, 632-653).

На вопрос императора, все ли так веруют, раздались единодушные крики в подтверждение общего согласия. Приняв хартию, император дал свою подпись (Mansi XI, 697-712), и из собрания понеслись возгласы: "Многие лета императору! Ты разъяснил сущности (τελειοτητες) двух природ Христа Бога. Храни, владыко, светоч мира! Новому Маркиану, Константину вечная память! Ты разогнал всех еретиков."

Император (Император увековечил память о Соборе, приказав изобразить его на картине, которая была написана (или сделана мозаикой), в передней части дворца на стене) утвердил постановления Собора особым декретом. В Рим были посланы извещения о результатах соборных деяний — папе и Римскому Собору — отцов Собора и самого императора. В этих извещениях наиболее щекотливым пунктом было сообщение об осуждении папы Гонория. Однако, Римский первосвященник Лев II (преемник Агафона 110 января 681 г.) имел мужество принять его спокойно и со всею ясностью выразиться о печальном факте в послании к испанским епископам.

(Однако, для католического мира это событие поразительное: как Вселенский Собор мог произнести анафему на папу? Этот вопрос получил особую остроту со времени Ватиканского Собора. Чтобы избежать неприемлемых выводов, вытекающих из такого факта, Ц. Бароний и его единомышленники утверждали, что акты Собора, содержавшие анафему на папу Гонория, фальсифицированы. В то время как другие думали, что акты подлинны; но Собор осудил Гонория не за ересь, а за нерадивость, Nachlassigkeit, потому что он молчал, когда следовало говорить. Тем и другим отвечал проф. Пеннаки, Pennachi. Он доказывает что акты VI-го Вселенского Собора подлинны, и папа осужден как еретик, formalis... Известный Гефеле, Conciliengeschichte B. III 1877, ss. 290-313, обстоятельно рассуждая о causa Honorii приходит к выводу что он заблуждался лишь в выражении, im Ausdruick, а в истине он был ортодоксален, er war in Wahrheit orthodox).

Лет через 30 монофелитство было торжественно восстановлено, а VI-ой Вселенский Собор осужден.

После низвержения династии Ираклия, в лице Юстиниана II, престол занял армянин **Филиппик Вардан** (711-713 г.). Он был воспитан в монофелитской семье; учителем его был Стефан, ученик Антиохийского Макария. Какой то псевдо-Авва предсказал ему еще за 10 лет долгое царствование и взял с него клятву, что он, сделавшись императором, опять водворит монофизитство. Став императором он заявил, что не вступит в императорский дворец раньше чем не будет уничтожено изображение VI-го Собора в передних покоях дворца и оно было сбито со стены. В январе 712 г. он созвал Собор, на котором осудил VT-ой Вселенский Собор и издал томос с монофизитским учением. Но, уже 3-го июня 713 г., Филиппик был низвержен, а с ним погибла и его безумная попытка. Рим не признал Собора. А бывший на нем Иоанн Константинопольский писал папе, что Собор лишь οικονομικως уступил императору. Занявший место Филиппика, Анастасий первою заботою своего правления считал восстановление мира в Церкви. Признание VI-го Вселенского Собора, или восстановление его, произошло одновременно с венчанием императора Анастасия II на царство. Герман, епископ Кизический, бывший также на Соборе 712 г. занял в 715 г. 11 августа, место умершего епископа Иоанна. На Константинопольском Соборе 715 или 716 г. Герман восстановил православие и предал анафеме монофелитов.

Ввиду того, что ни на V-ом, ни на VI-ом Вселенском Соборе не было постановлено никаких правил относительно церковной жизни, сын и преемник Константина Погоната — Юстиниан П (685-711 г). в 691-692 году созвал новый Собор для составления канонов.

Как дополнение к V-му и VI-му Соборам этот Собор назывался πενθεκτη συνοδος, quini-Sexta (пято-шестой). На нем составлено было 102 канона. Восточная Церковь им приписывает авторитет Вселенских определений, неразрывно связывая их с VI-м Вселенским Собором. Но Западная Церковь их считает простым постановлением Восточной Церкви; тем более, что некоторые каноны содержат полемические выводы против Западной Церкви (пр. 3,13).

Иконоборческий спор.

Почитание священных изображений ведет свое начало с первых времен христианства. В первые века священные изображения были **символического характера**; в IV-ом и V-ом в. совершается переход к **исторической иконописи**. Законность и важность исторических священных изображений — в лицах и событиях — некоторыми не признавались, и с их стороны раздавались протесты. Эти протесты приобретали особую силу в тех случаях, когда иконопочитание сопровождалось суеверными обычаями, или обращалось в идолатрию. Здесь нарушалась вторая заповедь закона Божия. В числе лиц, отвергавших иконопочитание был церковный историк Евсевий. До нас сохранилось его послание к императрице Констанции, сестре Константина Великого, вдове императора Ликиния. Из него видно, что Констанция просила Евсевия прислать ей икону Спасителя. Евсевий находит её желание предосудительным: “так как ты писала относительно какой-то будто бы Христовой иконы и желала, чтобы я прислал тебе такую икону, то какую же икону разумеешь ты, которую называешь Христовой? Истинную ли и неизменяемую и заключающую в себе сущность Божества, или же представляющую то естество Его, которое Он воспринял ради нас, облекшись плотью, как бы одеждою рабского вида? Кто же в состоянии изобразить мертвыми и бездушными красками и тенями издающий сияние и испускающий блистательные лучи, блеск славы и достоинства Его? Даже избранные ученики Его не могли взирать на Него на горе. Конечно, ты ищешь икону, изображающую Его в образе раба и во плоти, которою облекся ради нас; но мы научены, что и она (плоть) растворена славою Божества, и смертное поглощено жизнью” (Деяния VII-го Вселенского Собора, стр. 530-531). Употребление икон Евсевий называет “языческим обычаем” (ελληνικη συνεθεια) Также Епифаний Кипрский — вторая половина IV-го в. и начало V-го в. — отрицательно относился к священным изображениям. Он разорвал встреченную им в одном селе Аноблате завесу с изображением человека — Христа или Святого, признавая это противным Писанию. В восточном искусстве, например, Сирийском и частью в Коптском вообще отмечают нерасположение в древнейшее время к изображению человеческих фигур; там ограничивались символическими изображениями и орнаментикой. В Греции, конечно, было иное: олимпийские человекообразные боги охотно изображались художниками и вообще греческое искусство было на служении греческой религии. Но чрез это греческое искусство надолго скомпрометировало себя в глазах христиан. Пользоваться греческим искусством для христианских целей — казалось возвращаться к язычеству. На Западе также можно отметить случаи неодобрительного отношения к иконопочитанию, повидимому, только, впрочем, в случаях не христианского отношения к иконам. Еще Собор Эльвирский — 305 г. — постановил не допускать священных изображений в церквах. “Принято — гласило постановление — чтобы живописи в церквах не было, и чтобы не служило предметом почитания и обожания то, что изображается на стенах” (к. 36, Canon 36: “Placuit picturas in ecclesias esse non debere, nequod colitur aut adoratur in parietibus depingatur”). В конце VI-го в. на Западе имел место такой случай. Серен, епископ Маргельский, видя неразумное боготворение икон своей

паствой, сорвал иконы и выбросил вон из церкви, чем произвел большой соблазн в народе. Папа Григорий Великий хвалил ревность Серена, но находил её не по разуму.

С течением времени число лиц высказывавшихся против иконопочитания не только не уменьшалось, но возрастало. Благоприятную почву для них создавали суеверия и неправильности в иконопочитании. Иконоборцы были и среди духовенства — даже епископов — и среди светских лиц. У них была своя особая идеология, которая выражена в определении иконоборческого Собора 754 года. Отсюда видно, что гонение на иконы, предпринятое императорами — иконоборцами в VIII-ом в. не есть явление совершенно неожиданное и при встрече с ним едва ли справедливо останавливаться в полном недоумении. Как ближайший повод к борьбе императоров с иконопочитанием, монашеством и пр. указывают (проф. Болотов и другие) на стремление их устранить влияние духовенства на жизнь государства. 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, принимает во внимание более, чем требования и задачи самой Церкви (государства?). При Юстиниане II духовенство стояло в Византии высоко и занимало даже высшие государственные должности... Иконоборство, таким образом, представляет собою аналогию с немецким Kulturkampf'ом и с борьбой французского республиканского правительства против клерикализма, против католичества, против христианской религии. В противоположность к церковному направлению, как его понимали предшествовавшие византийские правители, иконоборцы выступили с направлением “светским,” со стремлением “светским” и на самую Церковь (VII, 510-511). Профессор Доброклонский (Проф. **А**. **П**. **Доброклонский**. Преподобный Феодор, исповедник и игумен Студийский, том I, Одесса. 1913 г., стр. 27 и слл.), не без влияния со стороны западных ученых, обращает внимание на то, что Исаврийской династией предпринималась сложная реформа в государственной жизни, а иконоборчество было лишь одною из сторон её. Начертать план этих реформ трудно — тем более, что они едва ли все вполне обнаружились, ввиду неожиданного и энергичного им противодействия в пункте относительно устранения икон. То соображение, что император Лев Исаврянин мог заимствовать иконоборческие идеи у еретиков — монтанистов, новациан и перенести их в господствующую Церковь — опровергается тем простым фактом, что подобные заимствования вообще не имели места и невероятны сами по себе: к иноверцам, еретикам отношения были большею частью пренебрежительные.

Кратко, внешнюю историю иконоборческих смут можно представить в таком виде. Гонение на иконы начатое Львом — Исавром (716-741 г.), продолжено было и ведено с особой энергией его сыном Константином Копронимом (741-770 г.), не было отменено официально и его внуком Львом Хазаром (770-775 г.). Иконопочитание восстановлено было при Ирине (775-802 г.) и поддерживаемо было при преемниках её Никифоре (802-811 г). и Михаиле I (811-813 г.). Вновь началось гонение на иконопочитателей при Льве Армянине (813-820 г.) и продолжалось при Михаиле II (820-829 г.) и Феофиле (829-842 г.). После чего иконопочитание было окончательно утверждено в Церкви при Феодоре (843 г.).

Императоры иконоборцы, вообще говоря, были хорошими правителями и умными политиками. Первого императора, Льва Исавра, менее всего можно представлять атеистом, даже человеком просто индифферентным к религии. В 722 году он издал приказ о необходимости креститься иудеям и монтанистам. Он, вероятно, был религиозен не менее, чем всякий другой византиец в его время; но он не был мистиком, а рационалистом. Указ

его против икон был издан только в 726 г.; при этом, мотив был для него религиозный. Летом 726 г. произошло вулканическое извержение на Средиземном море. В этом увидели гнев Божий за почитание икон, и на особом совещании у императора решили начать борьбу с иконопочитанием. Однако, это государственное гонение на иконопочитателей было уже предварено движением против икон в области собственно церковной. Преследователями иконопочитателей был епископ Наколии Константин, епископ Клавдиопольский Фома и Ефесский митрополит Феодосии. Вопреки немецкому исследователю иконоборческой эпохи Шварцлозе, теперь отвергают сообщение о двух эдиктах против икон, будтобы изданных Львом Исавром (**Болотов**. Лекции. IV, 377). Эллада и Цикладские острова ответили императору отказом в верноподданничестве. Римские папы Григорий II и III были также против императорского эдикта. Папе Григорию II приписывается два послания императору, однако, подлинность этих писем отрицается, по крайней мере, в том виде, какой они имеют теперь. В акты VII-го Вселенского Собора они не внесены, и помещаются, как приложение к нему, или к ним.

Сильным обличителем иконоборцев выступил, живший вне пределов империи, **Иоанн Дамаскин**. Вскоре после издания эдикта 726 г. им было написано три слова в защиту икон. Против императорского эдикта высказался и патриарх Герман Константинопольский. Лев думал сначала склонить его на свою сторону и не лишал кафедры до 730 г.; уверившись в твердости его убеждений, заменил его **Анастасием**, синкеллом. Преемником Льва был его сын **Константин Копроним**. Воспитанный в иконоборческих началах, он был ревностным продолжателем дела отца. Однако, не так скоро он решился на такой важный шаг, как осуждение иконопочитания на Соборе. Лишь через 12-13 лет, в 754 г., он созвал в Константинополе Собор из 338-ми отцов. На этом Соборе было отвергнуто ико-но-почитание, и это решение было очень подробно мотивировано. Из него мы узнаем всю идеологию господствовавшей иконоборческой партии. Деяние иконоборческого Собора 754 г. было рассмотрено в 6-ом заседании VII-го Вселенского Собора и в актах его сохранилось.

В иконоборческих течениях можно различать три отдельных группы:

I. Одна группа ограничивалась отрицанием только иконопочитания удерживая употребление икон, — или для поучения простого народа, в замен книг, или для напоминания об евангельских событиях или подвигах Святых, или для украшения, подобно изображениям всякого рода (Mansi XIII, 364; Деяния VII, 579). Это была группа умеренных.

II. Другая группа стремилась к одухотворению и очищению христианской религии от грубых придатков, отрицала вместе с иконопочитанием и иконоупотребление, однако, удерживала употребление других Святынь, может быть устраняя только связанные с ними злоупотребления. Выражением её воззрений служит вероопределение Собора 754 г. из 338-ми епископов. Вместе с тем, оно является наиболее полным раскрытием и обоснованием иконоборчества в VIII-ом веке. Об этом несколько позже.

III. Третья группа, как можно предполагать на основании антиклерикального элемента в её воззрениях, состояла преимущественно из светских сторонников реформы — придворных, военных лиц, по профессии связанных с цирком и театром... Её сосредоточием и душою были императоры иконоборцы .. . Вопреки господствовавшему в обществе обрядовому направлению религиозной жизни, мы видим здесь крайне-враждебное отношение к почитанию и употреблению икон, неуважение к церковной утвари и храмам.

Наиболее солидно аргументировали свой протест против почитания икон, как замечено, принадлежавшие ко второй группе. Как основания общего характера против упо-

требления священных изображений богословы второй группы выставляли соображения богословско-философского характера: “неописуемость Христа по плоти.” Суть спора в том, что иконоборцы, на почве Халкидонского Собора, т.е. признавая Богочеловека за одну ипостась в двух нераздельных и неслиянных естествах, на этом именно основании считали невозможным и несовместимым учение о возможности описать, заключить Его образ в искусственное очертание. Изображать можно только видимое, чувственное, у святых можно только изображать лишь их телесную природу. Но зачем изображать то, что является преходящим? Для святых было бы унижением представлять их в том тленном теле, которые они уже оставили, будучи теперь облечены Божественною славою. По отношению к Иисусу Христу — Его изображение будет описанием лишь человеческой природы. Однако, нельзя изображать Его и вне человеческой природы, ибо эта природа не имела человеческой ипостаси и значит, признаков индивидуального лица (αχαρακτηριστος) Единственным истинным образом Христа, который Им Самим оставлен в Его воспоминание, иконоборцы признавали лишь Евхаристию.

Против дидактического значения икон иконоборцы возражали таким образом, что научение добродетелям святых происходит чрез созерцание духовного их образа, а не видимого, чувственного. Поклонение же обычным иконам есть возвращение к идолопоклонству. Из Священного Писания иконоборцы приводили места против идолов (Втор. 5:8; Рим. 1:23-25), о невидимости Бога (Ин. 8:18; 5:37), о хождении верою, а не видением (2 Кор. 5:7; Рим. 10:17) и о блаженстве верующих и не видевших (Ин. 20:29); из отцов Церкви — также против идолопоклонства (из творений св. Афанасия), о том что не следует заключать веру в красках, потому что должно запечатлевать в памяти духовный образ и подражать жизни святых (Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Василий Великий, Амфилохий); прямо против икон приводили письмо Евсевия к Констанции.

Против приведенных аргументов православные возражали. Конечно, Божество превышает ум человека и духовное не воспринимается само по себе чувствами; тем не менее божественное и сверхчувственное отражается до известной степени в чувственном и материальном, видимое может быть образом невидимого (εικονες εισιν τα ορατα των αορατων). И так как Человек есть духовно-телесное существо, то чувственные символы являются для него необходимыми, как средство для постижения духовного и возвышения к Божественному. Неописуемое Божество, конечно, не может быть изображено на иконе Христа. Но человеческая природа Его не является неописуемою, и не справедливо то, что будто она в нем лишена была индивидуальных отличий, была η καθολου φυσις. И в прославленном виде, по воскресении, Господь являлся ученикам и был видим ими, значит он изобразим.

Православное учение об иконах было раскрыто в творениях патриарха Германа, Андрея Критского, Иоанна Дамаскина, позже в произведениях патриарха Никифора (+ 829 г.) и Феодора Студита.

После Собора 754 г. открылись гонения против икон, иконопочитателей и особенно против авторитетных и сильных защитников их. Энергичными защитниками иконопочитания явились монахи, и преследование на них обрушилось с особенной силою. При Льве Хазаре (775-780 г.), хотя гонение на иконы не было прекращено, преследование монахов прекратилось. Они даже были допущены к занятию кафедр.

После смерти Льва, власть перешла к его супруге **Ирине** (780-802 г.). Она была, напротив, ревностной почитательницей икон. Иконоборческий патриарх Павел оставил Константинопольскую кафедру и ушел в монастырь оплакивать свои прегрешения, так как

раньше он был также почитателем икон. На его место был возведен **Тарасий**. Последний согласился занять кафедру под условием утверждения иконопочитания на Вселенском Соборе. Императрица сама сочувствовала этому. Созвание Вселенского Собора было решено. Ирина отправила приглашение к папе Адриану I (772-795 г.). Последний сам, разумеется, отказался прибыть, но прислал делегатов — протопресвитера Петра и игумена Петра и с ними послания императрице и патриарху. От восточных кафедр прибыли, в качестве представителей, пресвитеры — Иоанн и Фома. Собор был открыт 7-го августа 786 г. в Константинополе. Но он был “сорван” распропагандированными солдатами. Новый Собор был созван в Никее только чрез год и открыт 24 сентября 787 г. Представительствовал на Никейском Соборе 787 г. патриарх Тарасий. После вступительной речи председателя, начался суд над виновными епископами-иконоборцами. Они были разделены на три разряда, и все получили прощение от снисходительного патриарха. На это ушло три заседания — 24, 26 и 28-29 сентября. Вопрос об иконах был рассмотрен на дальнейших четырех заседаниях (1, 4, 6 и 13-го октября). С положительной стороны — на основании Священного Писания и Предания, — вопрос об иконах был выяснен уже на 4-ом заседании. Собор 754 г. был исследован и осужден в 6-ом заседании. На 7-ом заседании было составлено определение Собора о почитании икон, а на последнем или 8-ом было определено 22 правила или канона относительно дел церковных. Определение Собора начиналось словами: “Христос Бог наш, даровавший нам свет познания...” и суть его выражалась в следующих положениях: “Мы неприкосновенно сохраняем все церковные предания, утвержденные письменно и неписьменно. Одно из них заповедает делать живописные иконные изображения; так как это согласно с историей евангельской проповеди, служит подтверждением того, что Бог-Слово истинно, а не призрачно вочеловечился, и служит на пользу нам...” “следуя Божественному учению свв. отцов наших и преданию кафолической Церкви со всяким тщанием и осмотрительностью определяем, чтобы святые и честные иконы предлагались (для поклонения) точно так же, как и изображение честного и животворящего Креста, будут ли они сделаны из красок, или (мозаических) плиточек, будут ли это иконы Господа и Бога и Спасителя Нашего Иисуса Христа, или непорочной Владычицы, или честных ангелов и всех святых и праведных мужей. Чем чаще, при помощи икон, они делаются предметом нашего созерцания, тем более взирающие на эти иконы возбуждаются к воспоминанию о самих первообразах, приобретают более любви к ним и получают более побуждений воздавать им лобзание, почитание и поклонение, но никак не то истинное, которое по нашей вере приличествует одному только Божественному естеству.”

Вопрос об иконопочитании после VII-го Вселенского Собора.

После Собора 787 г. иконоборчество еще не теряло надежды на торжество и время от времени делало попытки к восстановлению своего господства в Церкви.

Одна из таких довольно успешных попыток, была предпринята в царствование императора Льва V Армянина (813-820 г.), популярного полководца. В военной среде иконоборческие тенденции были еще очень распространены; о времени Константина Копронима здесь хранилась память, как самом светлом периоде в истории империи, и неудача позднейших времен поставлялась в связь с восстановлением иконопочитания. Такому образу мыслей сочувствовал и Лев. В мае 814 г., он поручил молодому ученому Иоанну Грамматику подобрать святоотеческие места против икон. Ему помогал в этом деле епископ Антоний Силейский. В конце этого года солдаты — иконоборцы подвергли поруга-

нию икону Спасителя над воротами дворца. Император велел убрать её и вообще поднять иконы повыше, чтобы их не чествовал народ. Патриарх Никифор отказался сделать это и ночью устроил Собор из 70-ти епископов, завершившийся молитвою во Храме св. Софии о предотвращении надвигающихся на Церковь бедствий.

На другой день, патриарх Никифор должен был явиться к царю; его сопровождали и участники Собора. Один из них — Феодор Студит — обратился к царю со смелою обличительною речью. Для осуждения патриарха Никифора, был составлен Собор, патриарх Никифор был признан незаконным. Он был лишен кафедры в марте 315 г. и был сослан...

Преемником ему был избран Феодор Каситер — государственный сановник. Феодор Студит, устроивший торжественный ход с иконами вокруг своего монастыря 25 марта в неделю Вай, не признал нового патриарха. После Пасхи, в апреле 815 г., патриарх Феодор созвал Собор в Софийском храме, отверг II-ой Никейский Собор и признал Вселенским Собор 754 г. На защитников иконопочитания теперь было открыто гонение. Феодор Студит отправлен был в ссылку, были сосланы и другие иконопочитатели. Кара постигла многих монахов, епископов, сенаторов, патрициев и простых мирян. Их подвергали биче-ваниям и истязаниям.

Лев был убит в 820 г. Место его занял **Михаил** (820-829 г.), человек индифферентный к религиозным делам. Сын его Феофил (829-842 г.) сочувствовал иконоборцам. Известный Иоанн Грамматик сделался при нем патриархом.

Феодора, жена Феофила, была иконопочитательницей и, по смерти мужа, позаботилась о восстановлении икон. Иоанн Грамматик должен был оставить кафедру, на которую был возведен монах **Мефодий**. Под его председательством был созван Собор. Он восстановил светлую память второго Никей-ского Собора 787 г., VII-го Вселенского.

11-го марта 843 г. было впервые отпраздновано торжество Православия.

Иконоборчество на Западе.

Римская Церковь, во время иконоборческих движений на Востоке, всегда высказывалась в защиту икон, и папы давали у себя приют всем гонимым на Востоке за иконопочитание.

Однако и на Западе Церковь не была единомысленною в этом вопросе. Здесь своеобразное место занимала Франкская Церковь, руководимая Карлом Великим и его придворными богословами. Они не признавали ни Собор 754 г., ни 787 года.

Папа Адриан I, получив акты Собора 787 г., отправил Карлу латинский перевод с них, сделанный не совсем удовлетворительно. Карл передал акты для рассмотрения своим богословам, а также писал в Англию королю Оффе, откуда было получено письмо с опровержением их со стороны Алкуина, находившегося тогда в Англии. Около 790 г. было составлено учеными сочинение от имени Карла в 4-х книгах, 120-ти главах, это так называемые “Libri Carolini:” первые две наполнены предварительными сведениями об обстоятельствах, предшествовавших Собору. Критика Соборных деяний ведется в 3-ей и 4-ой книгах. Франкские богословы идут средним путем, не соглашаясь с Соборами ни 754 г., ни 787 г. Иконы не суть идолы, как полагал Собор 754 г. и потому не должны быть уничтожаемы. Но не следует воздавать им и того почитания, какое предписано Собором 787 г. В латинском переводе отношение к иконам Собора 787 г. обозначено термином adoratio. Но, adoratio приличествует лишь Богу. От него отличается venerado, воздаваемое святым, их мощам, св. Кресту, св. Писанию и священным сосудам. Но к иконам не приложимо ни adoratio, ни veneratio. Их нельзя чествовать, ни поклонением, ни светильниками. Иконы

можно иметь для напоминания о предметах религии и для украшения; но будут они — или нет, — это для веры безразлично; нет в них безусловной необходимости и как в средствах к религиозному поучению. Анафема на почитающих иконы должна быть признана несправедливою. Западные богословы хотели бы держаться при этом точки зрения Григория Великого, который одобрял запрещение неподобающего почитания икон (adoratio), но порицал в то же время уничтожение их, в письмах к Серену Марсельскому.

Но полемика Франкских богословов была напрасною; отцы Собора различали между λατρεια (adoratio) и προσκυνησις τιμητικη которое почему-то было переведено неправильно adoratio, а не как следовало бы — veneratio.

Карл имел желание склонить на свою сторону папу и послал ему резюмэ I-IV Libri Carolini в 85 тезисах.

Павликиане.

Павликианство представляет собою с некоторыми изменениями продолжение манихейства, при всех суровых законах, неизменно тайно распространявшегося на Востоке. Обновленная секта, по греческим сообщениям, получила свое имя от братьев Павла и Иоанна, сыновей манихеянки Каллиники. По другим более новым сведениям, павликиане своим именем обязаны тому предпочтению какое они оказывали, вместе с маркионитами, апостолу Павлу перед прочими апостолами, так что предстоятелей общин и самые общины они называли именами лиц и общин подведомственных апостолу Павлу. Возводят иногда их учение и наименование на Павла Самосатского.

Один сириец, по имени Константин, происходивший из дуалистическо-гностической, быть может Маркионитской общины Мананалиса, близ Самосат, распространял после 650-656 гг. свое учение в Кивосе (Kibossa) в Армении, как бы настоящий, истинный ученик апостола Павла **Сильван** и приобрел много последователей. Он действовал в течение 27-и лет, пока император Константин Погонат не послал против него своего чиновника Симеона, который приказал схватить его, умертвить и общину разогнал (в 684 г.). Но через 3 года сам Симеон бежал из Византии в Кивосу, доказал себя, как павликианин, собрал рассеянных членов секты и под именем Тита стал их учителем и предстоятелем. Вследствие внутренних раздоров о секте стало известно в 690 г. императору Юстиниану II, и он приказал сжечь наиболее упорных её приверженцев, — прежде всего Симеона и его близких. — Новым предстоятелем секты был армянин Павел (1 ок. 715 г.), который устроил свое место пребывания в местечке Фанарее. Скоро снова начались в секте разногласия. Два сына Павла, **Гегнезий** (наз. Тимофей) и Феодор оспаривали друг у друга предстоятельство. Гегнезий отправился в Константинополь к императору Льву III (в 717 г.), где ему удалось обмануть патриарха и получить защитительное письмо от императора. Он отправился в Мананалис, который еще находился под Византийским господством, и достиг преимущества над своим братом Феодором. После смерти Тимофея (Гегнезия), его сын Захарий и воспитанник Иосиф образовали опять партии. Приверженцы первого сделались жертвою сарацин, а сам он едва спасся бегством. Иосиф, назвавший себя Епафродитом (†775 г.), был счастливее, он распространял свою секту в Антиохии Писи-дийской, вообще по Малой Азии и основал много общин, которые все назывались именами Павловых общин. Константин V, который завоевал в 752 г. Мелитену и Теодосполис, приказал переселить некоторых из них с другими жителями во Фракию, благодаря этому их представители скоро появились в Царьграде. Иосифу наследовал Боанес (†801), прославившийся своею безнравственностью. При нем моральное одичание в секте стало столь значитель-

ным, что секта утратила свою привлекательность и быстро пошла к падению. Но к её счастию во главе её появился талантливый и деятельный Сергий с именем Тихона и сделался реформатором партии. Однако, его реформы не всем пришлись по душе и от него откололись Ваниты. Его последователи — Сергиаты — почитали его как Параклета, в которого вселилась душа Тихона. Он сам себя называл горящею свечою, добрым пастырем, руководителем тела Христова, который будет пребывать со своими до конца мира. Его последователи были морально крепкими. Они могли бы искоренить ваанитов, если бы последних не спас известный Феодосии.

Историческая судьба этой секты зависела от отношений к ней Византийских императоров. Император Никифор (801-811 г.) защищал павликиан и даже покровительствовал им. Император же Михаил I (811-813 г.) уже наказывал смертью наиболее энергичных и смелых вожаков из павликиан. Лев V (813-820 г.) послал епископа Фому и монаха Паракендокеса к ним, как судей и следователей, но павликиане их убили. После этого многие из них убежали в Сарацинскую часть Малой Армении, где Эмир Мелитенский указал им для поселения городок Аргаум (Argaum). Отсюда они хорошо, по-восточному организовались, делали частые набеги в римскую область и уводили оттуда пленных целыми толпами. Выше упомянутый Сергий был убит, в 835 году, одним христианином кафоликом из Никополя. С его смертью секте угрожало раздробление, но как политическая величина она не сделалась менее опасной для Византийских императоров. При императрице Феодоре в 844 г. многие павликиане были казнены. Это благотворно повлияло на их внутреннюю жизнь. Во главе их стоял некто Карвеас (Karbeas), и при нем сергиоты и ваниты объединились. Он построил много крепостей; из них самой опасной для византийцев была Теприка (Tephrika), построенная на арабской территории. Отсюда, как и из Амары и Аргаума, Карвеас, соединившись с арабами, делал военные нападения на Византийское царство. После смерти Карвеаса, предводителем павликиан сделался его приемный сын **Хризохер** (Chrisochares). Он в 867 г. сделал набег на Ефес. Но в 871 г. был убит византийцами. С этого времени секта потеряла свое политическое значение. Однако, она держалась в греческих владениях до конца XI-го века. В X-ом в. при Иоанне Цимисхие её приверженцы были большей частью переселены во Фракию, чтобы там защищать границы царства.

Учение павликиан, в сравнении с манихейством, не отличается никакой оригинальностью. В основе его лежит тот же °ороастров 1) **дуализм**, что и у манихеев, 2) презрение к материи, 3) прославление грехопадения, как восстания, по внушению благого Бога, против заповеди злого Бога, 4) докетизм в христологии, 5) непочтительное отношение к Деве Марии, 6) отрицание Ветхого Завета и кафолических посланий, особенно от Петра, 7) отвержение в религии обрядовой стороны — богослужения, таинств, почитания святых мощей. По утверждению павликиан, Христос не мог креститься водою, так как Сам Себя называл живою водою. Хлеб и вино, во время Тайной Вечери, Он в действительности не предлагал и под ними разумел Свое слово. Внешнее пресвитерство, заклейменное в лице иудейских священников обличениями Спасителя (“горе...”), они отвергали; предстоятелей нужно называть товарищами и писателями. Основатели и первые предстоятели (включительно и Сергий, письма которого многими считались за боговдохновенные) имеют достоинство апостолов и пророков. После них стоят **синекдики** (миссионеры) с коллегиальными советами во главе общин, которые могли иметь своих пастырей и учителей. **Моральные** понятия павликиан был совершенно превратны. Всякие лукавства в отношении веры — отречение от неё, искажение — допускались ввиду нужды, равно как и внешнее участие в

кафолическом культе. Пост отвергался, брак дозволялся, кровосмешение встречалось нередко. На богослужебных собраниях допускалось много безнравственного, особенно у ваанитов. Сергий это отчасти удалил, отчасти постарался скрыть.

Итоги. Общее развитие догматики на Востоке до Св. Иоанна Дамаскина (включительно).

Чрезвычайно разнообразной, необычайно интенсивной и многоплодной деятельности Церкви в период Вселенских Соборов подвел итоги, в половине VIII века, св. Иоанн Дамаскин. Догматика Дамаскина — это как бы последнее заветное слово золотого богословского периода всем последующим догматикам, которые могли в ней находить для себя живой пример и урок того, как и в каком духе нужно им самим продолжать вести дело своего научного исследования и уяснения догматов так, чтобы соблюсти благо веры и в то же время удовлетворять современным требованиям науки. Но Восток, в силу случайных исторических обстоятельств и вследствие упадка просвещения в Греции, в развитии догматических вопросов далее не пошел. Отказавшись от живого развития догматических истин, Восток почил на механической верности древнему отеческому периоду и на мертвенном хранении полученного от них наследства. В одной из Восточных Церквей, именно Русской, еще с XVII-го века начали пробуждаться догматические интересы, которые с течением времени развивались и крепли. В течение XIX-го века была переведена и изучена древнеотеческая письменность. На ряду с этим, было обращено внимание и на западную богословскую науку. И вот под влиянием этого изучения, а также собственного творчества, со второй половины XIX-го века и начала XX-го столетия начали появляться в России солидные богословские монографии, а иногда даже целые системы, обращавшие на себя внимание даже западных ученых. Но эта деятельность была прервана с крушением Русского государства и Церкви в 1917 г.

Догматическому труду Иоанна Дамаскина предшествовали такие систематические опыты:

I. “Строматы” **Климента Александрийского** (†217 г.) далеко еще не представляют системы: здесь догматические вопросы не выделены из исторических, нравственных, философских; между отдельными частями нет внутренней связи и последовательности; при этом философскому элементу дается перевес над богословским в ущерб вере.

II. Несравненно выше стоит “о началах” (περι αρχων) **Оригена** (†251 г.), — сочинение, проникнутое одною целью — в возможно-полном и связном виде представить существенное и основное в учении христианском и все это философски осмыслить. Излагая в 12-ти книгах преимущественно догматические истины, в 3-ей книге Ориген переходит к моральным положениям; в 4-ой книге идет речь о Священном Писании, как источнике тех и других истин. Недостаток сочинения — увлечение в некоторых случаях философскими мыслями, вследствие чего некоторые положения Оригена не могут быть приняты с церковной точки зрения.

III. “Катехизические поучения” **св. Кирилла Иерусалимского** раскрывают догматическое учение по членам символа веры; “таиноводственные” — учение о таинствах, главным образом — крещении, миропомазании, Евхаристии. Принципы выдвигаемые св. Кириллом — Священное Писание, Священное Предание и вселенское учение Церкви — совершенно правильны. Но у Кирилла нет полноты христианского учения, разграничения догматических истин от моральных, канонических, литургических. В общем поучения св. Кирилла носят проповеднический, нравоучительный характер, а не систематический.

IV. **Св. Григорий Нисский** в своем “великом огласительном слове” обстоятельно, научно и глубокомысленно раскрывает некоторые догматы, которые были предметом богословского внимания в его время — именно о Пресвятой Троице, воплощении, крещении, Евхаристии и последней судьбе человека.

V. **Блаженный Феодорит** посвящает 23 главы в своем сочинении “Против ересей,” в 5-ой книге изложению догматического учения; однако, хотя он пишет ясно, но излагает не полно и без точного разграничения истин.

VI. Монах **Викентий Леринский** в своем “Conmiunitorium” (Наставление) дает важные теоретические руководственные предпосылки, при изложении догматов.

VII. **Блаженный Августин** написал: 1) Enchiridion ad Lau-rentium (Руководство для Лаврентия), отличающееся более катехизическим характером, чем научно-систематическим. 2) De doctrina Christiana (0 христианском учении), сочинение, имеющее герменевтическую цель, а не раскрытие догматов веры. 3) De civitate Dei (0 граде Божием), преследующее цель не догматическую, а философско-историческую.

VIII. Затем, должны быть упомянуты труды **Геннадия** Массалийского (†495 г). “De dogmatibus ecclesiasticis,” от VI-го века Фульгенция, епископа Руспенского “De fide seu de regula verae fidei,” Юнилия Африканского — “De partibus divinae legis”; от VII-го века — **Исидора** Севильского — “Libri senten-tiarum” (книги мнений), по Августину, и **Леонтия** Кипрского “Loci communes” (общие места).

Иоанн Дамаскин родился в конце VII-го или начале VIII-го века и умер точно неизвестно когда, — по одним в 749 г., по другим — в 754 г., по третьим — в 777 г. Он был сыном (христианского) чиновника при дворе калифа Абдел-Малека — Сергия, а дед его назывался Мансур. Повидимому, и сам Иоанн состоял на службе калифа. Своим ученым образованием он обязан западному (сицилийскому) монаху Косме. Свою светскую жизнь и чиновничью карьеру он переменил на жизнь ученого монаха в монастыре св. Саввы во Иерусалиме. Отсюда он поражал письменно, а потом, во время своих путешествий, приведших его в Константинополь, и лично врагов иконопочитания.

Кроме знаменитых трех слов в защиту икон, Иоанну Дамаскину принадлежат полемические сочинения против манихеев, сарацин, яковитов (монофизитов) и несториан, догматические трактаты, гомелии и похвальные слова.

Главным сочинением Иоанна Дамаскина считается “Источник знания” — “Πηγη γνωσενς” Это догматическая схема или даже система, составленная по отцам Церкви и имевшая определяющее значение для последующего развития восточной догматики. Это сочинение разделяется на три части: 1) Κεφαλαια φιλοσοφικα, 2) Περι αιρεσεων, 3) Εκδοσις ακριβης ορθοδοξου πιστεως.

Первая часть философско-диалектическая — дает логические дефиниции, которые должны послужить догматике, — языческие достижения, которые должны послужить абсолютной христианской истине, как невольники царю. Аристотель, Порфирий призываются послужить Христовой истине. Вторая часть содержит историю еретиков на основании греческих ересеологов. Эти две части служат как бы философской и исторической пропедевтикой к 3-ей части. Эта последняя часть распадается (Последнее деление принадлежит не самому Иоанну, а сделано в века схоластики) на 4 книги и 100 глав и представляет собою изложение церковного учения веры, по свидетельству выдающихся отцов — особенно Восточной Церкви, Греческой, а отчасти и Латинских. По своей схеме она ближе всего к богословскому “compendium” у Феодорита в его 5-ой книге против ересей. Первая книга трактует о Боге и Его свойствах, как и о троичности; вторая книга — о творении природы

и человека и о грехопадении последнего; 3-ья книга — о воплощении и спасении. 4-ая, наконец, учит о благодати и благодатных средствах. В общем это остроумный, ясный и ученый труд, как монументальное, заключительное сочинение всего патриотического периода. Несколько подробнее:

В 1-ой книге (I-XIV гл.) говорится о Боге, Его непостижимости, бытии, единстве, троичности лиц в Боге, Его свойствах. О Святом Духе (1, VII гл.) сказано: “Должно же, чтобы Слово имело и Духа... Узнав о Духе Божием, сопутствующем Слову и показывающем Его деятельность, не понимаем Его, как не имеющего личного бытия дыхание... Но понимаем Его, как силу самостоятельную, которая сама по себе созерцается в особой ипостаси, и исходящую от Отца и почивающую в Слове и являющуюся выразительницей Его, и как такую, которая не может быть отделена от Бога, в котором она есть, и от Слова, которому она сопутствует, и как такую, которая не изливается так, чтобы перестать существовать.” — (1, VIII гл).: “Веруем и в Духа Святого, Господа Животворящего, от Отца исходящего и в Сыне почивающего. От Отца исходящего и чрез Сына раздаваемого и воспринимаемого всею тварью. О Духе же Святом говорим, что Он от Отца и называется Духом Отца. Но не говорим, что Дух от Сына; Духом же Сына Его называем: “аще же кто Духа Христова не имать, говорит божественный апостол, сей несть Егов.” И исповедуем, что Он чрез Сына открылся и раздается нам: “ибо дуну, говорит, и глагола Своим ученикам: приимите Дух Свят, подобно тому, как из солнца и солнечный луч и свет, ибо само оно есть источник солнечного луча и света; и чрез солнечный луч нам сообщается, и этот есть освещающий нас и воспринимаемый нами.”

Глава V.
Христианское Богослужение.

Христианский культ представляет собою свободное творчество человеческого духа. Поэтому естественно в него могут входить и входят элементы и составные части, общие и иудейскому и языческому культам: ничто человеческое не чуждо ему. Первоначальный культ, как мы видим, имеет много сходного с иудейскими синагогальными богослужениями. Однако, христианское богослужебное творчество не есть что-нибудь произвольное, фантастическое, экстравагантное, оно управляется или подчиняется христианским принципам.

Поклонение Богу должно быть “духом и истиною” (Ин. 4:24). “Дух и истина” — вот основные принципы христианского богослужения. “Дух,” т.е. духовное, мистическое, таинственное, возвышенное. “Истина” — верное, точное выражение или отражение духа, характера, содержания христианской религии, истинная символизация.

Главное содержание христианской религии — Сын Божий, вочеловечившийся для спасения людей. Воплотившийся Бог — центральный предмет христианского культа. Здесь “дух и истина” церковного богослужения: “дух и вера” в существующего от вечности и вечно рождающегося от Отца Сына Божиего; “истина” в том, что Сын Божий ради человеческого спасения принял истинную (а не призрачную) человеческую плоть; в этом заложена глубокая основа христианского символизма. Развитие христианского догматического учения и богослужебного культа шло параллельно.

В течение особенно двух веков IV-го и V-го учение о Сыне Божием поглощало все внимание целого христианского мира. К раскрытию этого учения было привлечено все то, что могла дать эллинская образованность, наука, философия, Диалектика. Развитие христианского вероучения происходило тогда при полнейшей свободе, при самой благоприятной атмосфере — не только при признании христианства свободной религией, но и покровительственной, но и господствующей, и государственной (особенно со времени Феодосия I). В эти же века и христианский культ достигает своего блестящего развития. Прекращение гонений, оживление богословия под влиянием христологических споров и расцвет монашества не могли не оказать самого благотворного влияния на развитие богослужения в IV-ом и V-ом в. Если уже к концу III-го века создается в некоторых Церквах твердый и сложный чин, кроме литургии, и для утреннего, как важнейшего богослужения, то в два следующие века такой чин слагается уже почти для всего нынешнего круга суточных служб. И хотя этот чин различен у отдельных Церквей и последующему времени он передал далеко не все из своего состава, тем не менее к началу VI-го века по всему Востоку вырабатывается тот довольно однообразный и устойчивый тип богослужения, или вернее — несколько таких типов, из видоизменения или слияниями которых к началу IX-го века наметился в существенных чертах нынешний чин суточного богослужения. Кроме богослужебных чинов, в богослужение входят таинства, обряды, весь вообще сложный ритуал. Для создания этих частей культа сыграло свою громадную роль таинство воплощения, все то глубокомистическое, таинственное и возвышенное в нем, пред чем в недоумении, в благоговении останавливается и человеческая мысль и воображение. Тварное возвышается к небесному и пополняется вечною, всемогущею силою Божества, смертное воспринимается бессмертным. Задачею христианского культового творчества являлось поставить в связь с горним миром все то, что так или иначе касается христианской жизни в её широте и глубине. Обратить внимание на эту таинственную сторону в христианском учении, и особенно с IV-го века, располагало и побуждало бывших язычников, образованных греков, и именно с IV-го века устремившихся в христианскую Церковь, воспитанное ими еще в греческом культе чувство или влечение ко всему мистериозному в олевзинских и других таинствах греческих и восточных культов. Особенно соответствовали настроениям эллинов-христиан и были доступны для понимания их, таинства — крещение и причащение. В первом случае, предварительное оглашение и только потом допущение к таинству; во втором случае деление на несколько разрядов или ступеней — оглашенных, вместе стоящих и верных, совершение таинства при запертых дверях (Ср. возглас: “двери, двери, премудростью вонмем.”) — все это вызывало аналогичные воспоминания о порядках и действиях в древних, мистических культах, и знание последних помогало восприятию и усвоению первых. Историк Мёллер отмечает тот факт, что даже язык, образы выражений и приемы древних мистерий были перенесены на христианские таинства. Доказательство этого он видит и в “disciplina arcana” в Христианской Церкви, расцвет которой падает на время, когда не было уже более никаких конкретных побуждений скрываться ни от язычников, ни от иудеев.

Все духовное, таинственное облекалось в **образ**, в **символ**; для выражения невидимого создавалась форма, внешний чувственный знак. Здесь приходили на помощь христианским нуждам все искусства и знания античного мира — и архитектура, и скульптура, и ваяние, и живопись. Соответственно богатству и пышности Византийской жизни, и культ приобрел все великолепие и блеск. Тогда явилась опасность, искушение увлечься символом, внешним, чувственным знаком и забыть его духовное значение. И этой опасности не

избежали, этому искушению подверглись целые слои общества и особенно народные массы. Отсюда явился некоторый фетишизм в религий. Была и другая опасность. Высоко чтя своего Спасителя Иисуса Христа, Христианская Церковь прославляла и тех, кто во времена гонений пострадал за Христа — претерпел пытки, был мучим и даже не редко поплатился своею жизнью. Эти лица были возведены в чин мучеников, исповедников, угодников Божиих, святых. Но не во всех разум, или "ум Христов." Некоторые, обращавшиеся в Христианскую Церковь, чувствовали неудовлетворенность, при христианском монотеизме, и вот для этих то людей христианские святые заполнили в их воображении оставшиеся праздными места многочисленных языческих богов.

Чрез все это получилась, наряду с христианским высоким служением Богу в "духе и истине," как говорят некоторые немецкие историки, "Christentum zweiter Klasse" — религия преимущественно простых народных масс. Против этого-то "христианства второго разряда" и восставали, в свое время, прежде всего императоры-иконоборцы и иконоборческие епископы.

Свобода культового творчества, сказали мы выше, регулировалась принципами "духа и истины." Мало того, она нормировалась и определенными предписаниями Соборов (Никеиский канон. 20; Лаодик. 15 и другие), предстоятелей, епископов; иначе бы своеобразности, разнообразию в богослужении не было бы предела. Однако, при этом не ставилась, как цель, полная нивелировка богослужебного чина; национальное, местное, так или иначе, влияло при создании церковного культа и давало себя знать в тех или иных особых обрядах, обычаях. В конце концов, образовались **два главных типа богослужебного культа — восточный и западный**. Различие их отразилось даже в характере иерархического действия: на Западе создался тип активного иерарха, на Востоке — пассивного. Западный служитель Церкви стремился чрез, так сказать, opus operatum добыть, получить благодать и использовать её в культовых действиях. Восточный иерарх, путем богато-развитого обряда сложного символа, привлекая на богослужение верующих, уже чрез простое участие их в нем, думает приобщить их Божественной благодати, исполнить ею их.

Суточное, седмичное и недельное богослужение.

Главными источниками христианского богослужения в IV-ом веке служат: 1) Апостольские постановления, 2) Путешествие по святым местам (Peiregrinario ad loca sacra), приписываемое обыкновенно Сильвии Аквитанской, 3) древнейшие иноческие уставы и 4) творения св. отцов и писателей Церкви

I. Древне-христианский обычай — в определенные часы дня возносить молитву Богу — получает с IV-го века вполне законченный вид и закрепляется, особенно благодаря влиянию со стороны монашества. Христиане молились именно в 3, 6 и 9-ый час, особенно в монастырях (См. у Pseud-Athanas. De virgin, n. 1220 (Migne. gr. XXVIII, 265, 276) названы hora tertia, sexta, попа, duodecima, μεσονυκτιον и προς ορθρον См. Иероним, Иоанн Златоуст). Часто и народ принимал участие в этих молитвах, преимущественно вечером и перед восходом солнца, так как полунощницы сохранились в употреблении во многих Церквах (Basil. Epistola 207, c. 3; Socrat. VI, 8). На этих службах читались вслух псалмы и церковные молитвы, нередко с этим соединялось благословение епископа и участие клириков — пресвитеров и диаконов. Согласно с римским обычаем деления ночи на 4 стражи, в первые три — вечером, в полночь и при крике петуха — обычно пелись три псалма; 4-ая стража — уже заря, раннее утро (matutines), тогда воспевались хвалебные псалмы (laudes). С V-го века молитва удержалась лишь в эту последнюю стражу, при чем и ранние, утренние псалмы соединялись вместе — и читались и пелись. Общее чувство греховности часто выражалось в этой ночной молит-

ве, почему с псалмами соединялись иногда поучения. Кто не шел в церковь, тот молился в это время дома. Для монахов и духовенства предписывалась молитва в день семь раз, согласно Пс. 118:164. Из них в городских и сельских церквах привились только утреня и вечерня, более или менее торжественные с участием народа (Апостольские Постановления. VIII, 35-39. Во время этих служб проповедей не произносилось). Но и это постепенно забывалось, исчезало, так что потом начали удовлетворяться тем, что внушали верующим уже в своих домах молиться утром и вечером.

II. Теперь впервые находит обоснование пост в среду и пяток. В Апостольских Постановлениях сказано (VII, 24): “Поститесь в среду и пяток; поелику в среду произнесен суд на Господа, а в пяток, потому, что в оный претерпел Господь Крестную смерть при Понтии Пилате.” По Сократу (Сократ. Ц. История V, 21), в Александрии чтили эти дни службою без Евхаристии. Вероятно эта служба — литургия без Евхаристии — и дала начало литургии преждеосвященных даров, которая в некоторых древнейших памятниках усвояется святому Марку и апостолу Петру, проповедовавшим в Александрии, а также Афанасию Великому (And. Maji. Spicileg). Наоборот, суббота среди седмичных дней была сравнительно праздничным днем (Апостольские пост. VIII, 33; **Сократ**. Ц. История VI, 8; Лаод. пр. 49). На Западе ежедневно совершалась “месса,” а потом этот обычай перешел и на Восток (Basil, epistola 93. — Кирилл Александрийский на Лк. 2). Впрочем, в разных местах обычаи были различны (Drews. Eucharistie. Realencyklopadie, Hauck. V, 569). Только в течение Пятидесятницы, от Пасхи до Троицы, имело место повсюду ежедневное полное богослужение с Евхаристией; напротив, во дни Четыредесятницы, или Великого поста, евхаристическая жертва ограничивалась лишь субботою и воскресением (Лаод. Канон 49). Эти богослужения по преимуществу сопровождались **проповедью**. Практический экзегезис всех библейских книг со стороны великих отцов Церкви предполагает или свидетельствует, что они имели поводы в известные недели продолжительно проповедовать (повидимому, их lectio continua произносились независимо или и помимо воскресного богослужения). Мужи, как Августин, проповедовали по несколько раз в день.

III. Воскресные дни, естественно, отличались торжественным богослужением, особенно утренним. Утреня часто предварялась полунощницею, пред рассветом дня. После пения утреннего (Пс. 63) и вечернего (Пс. 141) псалма, молились, по приглашению диакона, об оглашенных, трудящихся, крещеных и кающихся; после отпуска их, по возгласу диакона, молились об верующих, которые были благославляемы епископом, с возложением на них рук. Возгласом диакона “идите с миром” кончался праздник (Епифаний. Изложение веры с. 23). В Испании и Галлии к этому присоединялась еще молитва Господня “Pater noster.” В недельные и другие праздничные дни молящийся народ за богослужением принимал участие в пении. Это имело целью удовлетворить естественную потребность к музыке и пению и дать исход полемическому стремлению против еретиков. По Сократу (**Сократ**. Ц. История VIII, 8) и Созомену (**Созомен**. Ц. История VI, 8) ариане в Константинополе “во все значительные праздники, равно как в первый и последний день седмицы сходились ночью в парадные портики и, разделившись на лиги, пели песни на два хора, припевы же приспособляли к своему учению; а по утру, возглашая их всенародно, отходили в назначенные места и там устраивали церковные собрания.” В противовес этим арианским бдениям, св. Иоанн Златоуст “стал побуждать народ к подобным же псалмопениям”; “православные собрания скоро стали многочисленнее и благолепнее арианских.” Теперь, повидимому, окончательно утвердился в Восточных Церквах обычай — начинать празднование с вечера. “Бог взвел народы из тьмы неведения и из сени закона в свет богопознания и

евангелия; посему очень целесообразно предписал день Его воскресения начинать с вечера" (Pseudo-Athanas. Patrol, graeca XXVIII, 630). На Западе борьбу против ариан в богослужении ввел **Амвросий**. Августин (Confessiones IX, 6) сообщает о том, как Амвросий в своем споре с Юстиною заставлял народ бодрствовать с ним в церкви, ввел псалмопение по обычаю восточных. В особенности замечательны были полунощницы на большие праздники и дни мучеников.

Среди седмичных знаменательных дней с первым днем — называемым воскресение (η κυριακη ημερα) связывалось воспоминание о воскресении Иисуса Христа. Это основа всех праздников. С IV-то века он очень возрос в своем значении. Здесь Церковь многим обязана светскому правительству, гарантировавшему покой и святость воскресения законодательным путем. По Евсевию (Euseb. De vita Constantini IV, 17-20) он предназначался для молитвы Господней. Своим законом от 321 г. Константин Великий запретил суд и ремесленные производства в воскресный день (dies soils). Важность и святость воскресного дня была подтверждена законом 368 и 386 г. (I, 1.3 Codex Theod. VIII, 8).

Сравнение некоторых данных сирийской дидаскалии — памятника конца III и начала IV-то в. и случайных упоминаний писателей III-го и IV-го в. дает возможность начертать схему литургии начала IV-го века. Прежде всего, читались отделы из Ветхого Завета, между чтением отдельных частей имело место псалмопение; затем читался отдел из книги Деяний, или из Апостольских Посланий и Евангелие, после чего следовало назидательное поучение, большею частью в связи с прочитанным Евангелием, произносимое епископом или пресвитером. После этого оглашенные и кающиеся уходят из церкви, так как мессе (Слово "missa" — "messa" оглашенных, в смысле "отпуска" (mitto) из богослужебного собрания, удержалось до конца IV-го в. Но missa в смысле литургии верных, т. е. совершения Евхаристии не встречается раньше Константиновского времени) оглашенных конец. Приступают к совершению литургии верных. Она начинается всеобщею молитвою. Диаконы переносят жертвенные дары в алтарь. Потом возносятся молитвы за Церковь и целый мир, за духовных и светских властей. Тогда лишь следует собственно праздник жертвы — Евхаристия, — сопровождаемый молитвами епископа и ответами общины, т.е. присутствующих; потом епископом произносится еще торжественная евхаристическая молитва о преломлении хлеба и приобщении; к нему-то и приступали при пении псалмов. После этого, читалась заключительная молитва и совершалось торжественное благословение. Нет возможности выяснить и доказать появление тех или иных литургических молитв, возгласов, словом, формул и действий — ни относительно времени, ни места, ни авторов. Имея ввиду согласие литературного чина в восточных и западных источниках, мы должны относить составление его к глубокой древности, в особенности — появление евхаристической молитвы. Отдельные епископы к этому главному остову могли делать добавления, например, на Востоке увеличили число молитв. Приношение жертвенных даров со стороны верующих считалось делом чести, преимущества и потому все что-то приносили. В молитве умершие мыслились участниками с живыми, в надежде воскресения. Вот почему они поминались на литургии.

Годичный круг праздников.

Начиная с Филиппова или Рождественского поста вплоть до Пятидесятницы, Церковь вспоминает священно-исторические события, имевшие целью спасение людей, как откровение триипостасного Бога миру. Рождество Христово, крещение, страдания, воскресение, вознесение на небо и сошествие Святого Духа — вот цепь великих событий, которую уже указывал Иоанн Златоуст и которая исходит, начинается от Рождества, как река вытекает из своего источника. Сущность же празднований как седмичного, так и годичного круга

лежит в одном и том же — именно, в воспоминаниях о страдании и воскресении Иисуса Христа.

В настоящем периоде, кроме Пасхи и Пятидесятницы, выступают уже и другие дни-праздники, и церковный год растет и расширяется.

I. Праздник **Пасхи** в своей церковно-догматической сущности был определен еще во II-ом веке. По древнему обычаю, этому празднику предшествовал **пасхальный пост** — позднейшее название — Quadragesima, Четыредесятница, который в различных Церквах продолжался различное время: одни постились три недели, другие — шесть или даже семь. При чем у восточных исключались суббота и воскресение, как не дни постов; а западные постились и в субботу, так что восточным нужно было больше времени, чтобы получилось 40 (36) (Десятая часть года) дней. В это время (В седмицу предшествующую посту, люди часто спешили насладиться удовольствиями и развлечениями разного рода; отсюда ведут начало карнавалы) запрещались шумные удовольствия, свадьбы, даже празднование дней святых, воздерживались от вина и мяса, прилежно посещали церкви и слушали проповеди. Св. Иоанн Златоуст постом поучал ежедневно. Пост иногда совершался так строго, что пищу вкушали лишь в поздние часы (О постах см. **Сократ**. Ц. История V, 20, 22; **Созомен**. Ц. История VII, 18, 19; Св. **Иоанн Златоуст**. Advers. Judaeor. том. 3, т. 3; **Лаодикийский** канон. L-LXI Амвросий, Августин, Иероним, Лев Великий, **Епифаний** — Haer. LXX, 12 и LXXV, 3). Кроме того предпасхальный пост рассматривался, как особое время для приготовления оглашенных и время покаяния для всех. Великий пост кончался **великой страстной седмицею** (εβδομας μεγαλη αγια, hebdomas cruds, passionis). Тогда особенно строгий пост наблюдался не только в два последние дня, in quiibus ablatus est sponsus (Мф. 9:15 “и отъемлется жених.”), но, согласно апостольскому установлению (Epiphanius. Expositio fidei c. XXI), начиная с понедельника. Не только всякие развлечения — возможно и занятия прекращались (Отсюда ιβδομας απρακτος см. Иоанн Златоуст гомил. 30 на Бытие, глава 1), лишь дела благотворительности не только позволялись, но и поощрялись; верующие собирались на ежедневное богослужение. Катехизическое поучение, ввиду наступления дня обычного крещения, достигало высшей степени своего напряжения.

Предшествующий великому страстному понедельнику недельный день носил название недели, еще со времени Иоанна Златоуста (Св. Иоанн Златоуст. Гомилия на εις εβδομ. Μεγαλ. См. также проповедь Епифания на Ин. 12:13), — недели Ваий (εορτη των βαι’ων). После мессы или литургии в этой день совершалась процессия с пальмовыми ветвями в память входа Господня в Иерусалим. Так было, по Сильвии Аквитанской, в Иерусалиме и в других церквах. Кирилл Скитопольский IV-го в. также упоминает об этом обычае. Ко дню Ваий было приурочено предварительное возвещение кающимся прощения. От древности особенно священным днем св. великой седмицы считался **четверток**, как день установления Евхаристии (August. Epist. 54, 6; 3 Карфаген, соб. к. 29), в особенности в Африканских Церквах он чтился двумя Евхаристиями — утренней и вечерней. Вместе с тем он был часто днем испытания оглашенных (dies competeatium), днем прощения для кающихся (dies absolutionis) (Особенно в Африке. Augustin. Epist. 54, 10; 55, 33). Кроме того четверток ознаменовывался омовением ног (dies pedilavii). К этому дню приурочивалось еще, особенно в Риме, освящение мира. Вследствие всего этого, великий четверток назывался η μεγαλη или αγια πεμπτη, dies Jovis sancta. Богослужение в понедельник, вторник и отчасти в среду есть последование или подражание порядку папы Льва Великого. Он имел обыкновение всякий год в конце великого поста пред Пасхой изъяснять страдания Спасителя. Он начинал в воскресение пред Пасхою, т.е. в неделю Ваий и, будучи не в силах в одной речи исчерпать предмет, он продолжал изложение предмета в понедельник, вторник и кончал в сре-

ду, как день стояния. **Пяток** пред Пасхою, как день приготовления παρασκευη, день Христова распятия, dies crucis или πασχα σταυρωσιμον, день смерти Христа — был днем глубочайшего траура и покоя, без малейшей торжественности, дне строжайшего поста; поэтому он согласно апостольским постановлениям (Книга V, 18) проходил без евхаристической жертвы, только в Сирии вечером допускалось евхаристическое приобщение вне, на кладбищах, в воспоминание сошествия Иисуса Христа в ад к умершим (Св. Иоанн Златоуст. Гомилия о Кимитирии и распятии. Patr. graeca IX, 2, 393). **Великая суббота** уже в предполуденные часы имела оживленный характер, ибо это был день окончания оглашения и произнесения символа (abrenuntiatio et redditio symboli), на Востоке в этот день происходило крещение оглашенных.

День **Святой Пасхи**, как подвижной праздник, не так легко поддавался определению его срока или точной даты. Известный спор папы Виктора I с Малоазийскими церквами не привел к добрым последствиям. Малозийские христиане по-прежнему праздновали Пасху с иудеями 14-го нисана, в какой бы день это число ни падало, и тогда же кончался пост. Это были так называемые квартодециманеры (четыредесятники). Христиане — западные, греческие и египетские — праздновали Пасху в 1-ое воскресение после 14-го нисана и тогда же прекращали пост. Западный Арльский Собор 314 г. в первом своем каноне определил, чтобы Пасха во всем мире (per omnem orbem) была празднуема в один день, о котором должен сообщать “всем” римский епископ “по своему обыкновению” чрез окружное послание. Но так называемое Римское исчисление не согласовалось с восточным, точнее, с Александрийским, ибо в основе лежавший месячный круг (там 16, здесь 19 лет) и исходный пункт — весеннее равноденствие (там 1, здесь 21 марта) — были различны. Поэтому, влияние Собора на Восток не простиралось, и была нужда в общем законодательном постановлении. Кроме того, во всем диоцезе Востока господствовала квартодециманская практика (Святой **Афанасий**. Послание к Африканской Церкви. Глава II). В Никее была отвергнута последняя, как еретический юдаизм, Александрийскому счислению было дано преимущество пред западным, но Риму предоставлено было право всеобщей публикации (Leon. ep. 121. Ambros. Ep. 23, 1), и этот результат соборных рассуждении был сообщен всему миру чрез соборное послание и указ Константина Великого. Как кафолическая Церковь имела единого Спасителя, так и единственный праздник нашего спасения (Socrat. Ц. История I, 9; **Евсевий**. Vita Const. c. II, 17). Между тем, с одной стороны, Александрия не предоставила Риму или не уступила ему разглашение, объявление, но твердо следовала древнему обычаю пасхального цикла, в особенности во время великих догматических споров и знаменитых Александрийских пап — Афанасия и Феофила (Смотри пасхальные послания их); с другой стороны, Рим крепко стоял на своем обычае; в силу этого различие было столь значительным, что хотя Сардикийский Собор 343 г. установил единение в этом вопросе на 50 лет, при всем том, например, в 387 г. Пасха праздновалась в Риме на пять недель раньше, чем в Александрии. Тогда Феофил Александрийский, по указанию императора Феодосия I, приготовил пасхальную таблицу на 95 лет (436-531 г.), её потом сократил Кирилл Александрийский. Лев Великий занимался вопросом о праздновании Пасхи в 445 г. (Epist. 137. 138. 142), относительно времени он соглашался с восточными, но считал за нужное передать работу ученому человеку. Его архидиакон Иларий обратился к Аквитанскому Викторину, который в 457 г. составил пасхальную таблицу, причем близко подошел к Александрийцам. А Дионисий Малый в этом направлении пошел еще дальше. Рим и Италия приняли поправки Дионисия Малого к циклу 95 лет; Галлия же осталась при таблице Викторина. Бритты восприяли 84-летний цикл Сульпиция Севера.

Праздник Пасхи, посвященный радостному событию воскресения Христова, открывался полунощницею, которая в Иерусалиме начиналась (По Peregrinatio Silviae) в субботу после обеда и продолжалась всю ночь до пения петуха. Хотя с этою службою соединялся последний акт покаяния и крещения оглашенных, господствующее настроение было радостное по поводу победы Спасителя над смертью; в эту же ночь верующие ожидали и второго пришествия Господня (Lactant. Div. Inst. VII, 19; Иероним на Мф. 25:6). От первого причащения в пасхальную ночь и до следующего воскресения для общины и для неофитов длился праздник радости целые 8 дней, который не прерывался работою, как и страстная седмица. Празднование состояло в ежедневных богослужениях и в делах милосердия. Государственная власть давала свободу и амнистии заключенным (L, 3 и 7 Cod. Theodos. IX, 38 V, 367 и 384; L. 6f (7 f) Cod. Justin. III, 12 v. 389 и 392).

Пасхальная седмица простиралась, в некотором роде, на 50 дней. Все это время принято называть **Пятидесятницей**. Никейский Собор запретил в это время зрелища (L, 5 Cod. Theod. XV, 5). Ежедневно совершалась Евхаристия. Последний же день Пятидесятницы был днем **излияния Святого Духа**, как μεγιστη εορτη (Euseb. Vita Constant. C. IV, 64), или μητροπολις των εορτων (Иоанн Златоуст. Гомилия II на Пятидесятницу, к. I). Начинался этот "величайший праздник" полунощницей с крещением оглашенных, и празднование его, как и Пасхи, длилось 8 дней. В круг Пятидесятницы входило с IV-го века повсюду празднование **Вознесения Господня** (εορτη της αναληψεως) в 40-ой день после Пасхи — день также прославляемый особым богослужением, воздержанием от работ, даже для рабов (Иоанн Златоуст. Гомелия II; **Сократ**. Ц. История VII, 2. Апостольские Постан. V, 69).

8-ой день после Пятидесятницы греческая Церковь делает праздником мучеников и всех святых (κυριακη των αγιων μαρτυρησαντων. См. речи Иоанна Златоуста и Ефрема Сирина). В течение всей Пятидесятницы как и в воскресные дни молились стоя, без коленопреклонения (Никейский канон 20).

Западная Церковь на 1-ое мая относила начало Христовой проповеди (festum initii praedicationis Domini).

Круг Рождественских праздников.

1. Церковному прославлению события явления Бога во плоти значительно раньше, не меньше, как на два века, предшествует воспоминание и празднование его, около половины II-го века, у гностиков — василидиан и, вероятно, валентиниан (Климент Александрийский. Строматы 1, 21). Нет ничего удивительного в том, если праздник Крещения Господня и Рождества Христова, еще во второй трети II-го века, праздновали гностики. Известно, что гностики во многих отношениях упредили, предвосхитили развитие форм церковной жизни (Проф. М. Поснов. Гностицизм II-го в., стр. 647-655). Появлению, "рождению" одного из высших эонов — Христа Иисуса в мире демиурга, гностики придавали чрезвычайно большое значение, хотя плоть его считали эсферическою, правда, так учили одни гностики; другие же утверждали соединение зона Иисуса с человеком в Крещении (Ibid., стр. 543). Следовательно, два различных акта из жизни Иисуса гностики представляли несколько смутно, что, впрочем, не влияло на их главную мысль — отметить явление Христа на земле. Из примера гностиков объясняется, почему Церковь Восточная на первых порах, даже до конца IV-го века, часто праздновала вместе, одновременно и Рождество и Богоявление. Точное разделение этих праздников во всей Христианской Церкви произошло в самом конце IV-го или даже в начале V-го века. Происхождение Рождества Христова и Крещения Господня нужно искать в двух различных пунктах: на Западе в Риме и на Востоке в

Сирии. Праздник Рождества Христова был занесен из Рима на Восток, а праздник Богоявления появился впервые на Востоке. Однако, в половине Ш-го века Запад еще не знал праздника Рождества Христова. Это следует из того, что в “Пасхалии” (De Pascha computus), в приложении к сочинениям Киприана (издание Hartel'я) появившемся в 243 г. на Западе, сказано, что Спаситель родился 28-го марта (L. Duchesne, Origines du culte chretien, 1889, p. 247); между тем, как праздник Рождества Христова Западная Церковь относила к 25-му декабря. Самое древнее свидетельство в пользу празднования Рождества Христова содержится в хронологическом собрании Филокалия от 354 г: “8 календ январских родился Христос в Вифлееме Иудейском”; из диптиха заканчивающегося 352 годом (Ibid., L. Duchesne, p. 248). Твердую дату за празднование Рождества Христова, хотя и в связи с Богоявлением, заимствуют из одной речи папы Либерия (352-366 г.), произнесенной им при пострижении в монахини сестры арх. Амвросия в 353 г. Однако, можно думать, что уже в 354 г. Рождество Христово праздновалось в Риме отдельно от Богоявления (Uscher, Weihnachtsfest., s. 281).

С Запада праздник Рождества Христова был перенесен на Восток. Доказательством этого может служить речь Иоанна Златоуста, произнесенная им в сане пресвитера Антиохийского в 388 г. и озаглавленная, как речь на “день рождения Спасителя нашего Иисуса Христа... несколько лет тому назад перенесенный с Запада” (Migne. Patr. gr., t. XLIX, C. 351-2).

“Можно считать теперь вполне твердо установленным, говорит Karl Holl (Die Entstehung der vier Fastenzeiten, s. 3), — что римский праздник 25-го декабря, около 378 г., был впервые принят в Антиохии и в Малой Азии и в ближайший год был перенесен Григорием Назианзинским в Константинополь. Но это отнюдь не означало победы 25-го декабря на целом Востоке. В Египте этот праздник был принят только около времени унии, в 433 г. св. Кириллом. Еще упорнее оказался **Иерусалим**, где праздник введен в последней трети VI-го века при помощи Юстина II. Проповедь Софрония на праздник Петра и Павла 28 декабря есть древнейшее твердое известие, которым мы владеем о празднике 25-го декабря во Иерусалиме (Migne. Patr. gr., t. XXXVIII. C. 313, n. 3). Вероятно, празднование начато после Собора 381 г. в Константинополе, откуда распространилось и по другим городам. Позже других, праздник Рождества Христова ввели Церкви — Египетская, в начале 30-ых годов V-го века, и Иерусалимская — в середине V-го века.

2. Апостольские Постановления, памятник сирийского происхождения конца IV-го и начала V-го века, св. Ефрем Сирии, св. Епифаний Кипрский и многие другие восточные отцы подробно говорят о другом христианском празднике, который они называют η των επιφανιων εορτη, и ημερα των φωτων, и αγια Θεοφανια, и γεννησις του Χριστου. Сущность этого првздника составляло ни крещение на Иордане, ни рождение Христа, но Епифания, как явление, нисхождение Бога и Божества Света на землю. С ним соединялось представление и о чуде в Кане Галилейской, и о чудесном насыщении 5-ти тысяч пятью хлебами, и о поклонении волхвов. Однако, господствующий тон этому празднику давали — Рождество Христово и Крещение. Этот праздник явился на Востоке в первой четверти IV-го века, до Никейского Собора: его еще не знали донатисты, отделившиеся от Церкви после 313-316 г. (Ср. S. Augustini Oirat. CCII). Но ариане уже праздновали его. Арианский император Валент (364-378 г.), находясь в начале 372 г. в Кесарии Каппадокийской, 6-го января явился в церковь со своими придверными (Св. Григорий Oratio. XLII, n. 52).

О праздновании Епифаний на Востоке свидетельствуют речи Ефрема Сирина (†373-го г.), сообщения Аквитанской паломницы и слова Григория Богослова. 38-ая речь его озаглавливается Εις τα Θεοφανια ειτουν Γενεθλια του Σωτηρος. Она Начинается изречения-

ми, составившими наш первый Рождественский ирмос: “Христос раждается, славите. Христос с небес, срящете. Христос на земли, возноситеся. Пойте Господеви вся земля...” В этом же слове св. Григорий говорит: “Ныне праздник Богоявления или Рождества” (Migne. Patr. gr. t. XXXVIII, c. 313, n, 3)...

Апостольские Постановления (Кн. VIII, 33) говорят одновременно о празднике Рождества и Крещения, но и проводят разделение между ними и указывают различные даты для празднования.

Запад познакомился с этим праздником впервые на Никейском Соборе. О посвящении ему на Западе особого дня, в январе, свидетельствует поступок кесаря Юлиана, который в январе 360 г. находясь в Париже, принял участие в праздновании.

Запад, заимствовав дату 6-го января — Эпифании, сообщил мало-помалу этому дню иное содержание, именно поклонение дитяти Иисусу восточных магов, которые со временем превратились в трех царей. Августин в своих 6-ти словах на этот праздник говорит только о поклонении волхвов.

Праздник Рождества Христова сначала праздновался ночью, отсюда немецкое Weihe-Nachte, Weihnachten. В Иерусалиме, по свидетельству Аквитанской паломницы, еще накануне епископ и община отправлялись в Вифлеем, чтобы там в церкви, построенной на месте пещеры — совершить полунощное богослужение, а утром чтобы быть и праздновать в Иерусалиме; празднование отличалось чрезвычайно торжественным характером (Епифаний. LI, 22.16). Этот праздник, соответственно Пасхе, праздновался 8 дней.

Таким образом, к концу IV-го века произошла, так сказать, нивеллировка, обмен между Востоком и Западом. Неримский мир взял у римского дату для праздника Рождества Христова (По свидетельству Иоанна, епископа Никейского, не известно на чем основанному, Римская Церковь начала праздновать Рождество Христово при папе Юлии (337-352 г.)); Рим же обогатил свой декабрьский праздник венцом тесно связанных с ним праздников, заимствовав главный праздник 6-го января. Заимствование Востоком у Запада римского празднования Рождества Христова объясняется тем обстоятельством, что в борьбе с арианством все более и более усиливавшееся значение явления Бога во плоти, естественно, требовало отдельного праздника Рождества Христова, посвященного пещере и яслям. Кроме того, здесь нужно принять во внимание общее влияние Рима на Восток в ГУ-ом веке, о чем особенно свидетельствуют письма Василия Великого (М. д. Василий Вел., первый ввел этот праздник в Каппадокии) к папе Дамасу и унионная политика императора Феодосия I. Словом, в IV-ом веке центр празднования переносится на 25 декабря, и этот день становится праздником для всего христианства (Григорий Великий вводит в 379 г. праздник Рождества Христова, как праздник “теофании” в отличие от “епифании,” как праздника “света” (речь 38; Migne XXXVI, p. 349 ср. 313.327). В 382 г. его празднует “нормальный теолог” Григорий Нисский (слово на Крещение Спасителя. Migne XLVI, 580, 701). В 388 г. его прославляет в Антиохии, как “мать всех праздников,” св. Иоанн Златоуст, хотя по нему, некоторые и оспаривали право на праздник, введенный не раньше 10 лет (Migne XLIX, 351)).

К 31-му декабря относилось воспоминание проповеди покаяния Иоанна Крестителя. Чрез 40 дней после Эпифании праздновался, 14-го Февраля, υπαπαντη, лат. Purifkatio, т.е. **встреча Господа** Симеоном и Анною (ср. Лк. 2:22). Так было во Иерусалиме. В Армянской и Несторианской Церкви на этот день полагали рождение Иоанна Крестителя.

Мы отметили два цикла праздников — Рождественский и Пасхальный; иногда выделяют и присоединяют еще третий — **Пятидесятичный**. Этот третий цикл начинают **праздником Вознесения**, которому предшествовали три дня поста с паломническими путешествиями и молениями (rogadones). Это было введено в Церквах Галлии в 469 г. епи-

скопом Мамертом (Mamertus) Виенским (Viennen.), а позже подтверждено и соборными определениями. В конце VI-го века (590 г.) папа Григорий Великий ввел в Риме литании; с VII-го века литании вводятся и на день св. Марка (25-го апреля).

1) С того времени, т.е. с конце IV-го века, когда стали праздновать Рождество Христово 25-го декабря, праздник Сретение — латинское Purifkatio, греческое — υπαπαντη, естественно перенесли на 2-ое февраля. Сначала он был введен во Иерусалиме, со времени же Юстиниана по всему Востоку. В Sacramentarium Gelasianum, т.е. папы Геласия (конец V-го в.) он назван “очищение Марии.”

2) Праздник Благовещения Святой Марии, “Annunciatio”
— праздновался 25-го марта на Востоке и на Западе; в Испании с 656 г. 18-го декабря.

3) Праздник Преображения Господня появился на Востоке в V-ом — VII в. и праздновался 6-го августа.

4) Блаженное Успение или взятие на небо Марии (Assumptio), κοιμησις της Θεοτοκου праздновавшееся еще при императоре Маврикии (конец VI-го века) было прославлено во Иерусалиме Модестом и другими торжественными речами.

5) Праздник Креста, в честь обретения Креста Христова 14-го сентября, ведет свое начало от первой половины IV-го века и есть собственно (по Дюшену) ежегодное воспоминание обретения Честного Животворящего Креста Господня (σταυροφανεια) в связи с этим — построения, на месте обретения, Константином Великим на Голгофе базилики — Храма “Воскресения Христова” в 335 г. В этом, т.е. первом году это событие было торжественно отпраздновано Тирским Собором епископов (осудившим св. Афанасия). Историки V-го века Сократ (Сократ, Ц. История 1, 17) и Созомен (Созомен, Ц. История 2, 1) подробно рассказывают об обретении Креста Христова. Как видно, этот праздник, возникший на 3 столетия раньше взятия персами и возвращения от них Честного Креста Господня, не мог иметь никакого отношения к этому последнему событию первой трети VII-го в. Святой Крест был вывезен из Иерусалима, при папе Захарии в 614-ом г., после взятия персами Иерусалима и был снова возращен чрез 15-17 лет, при Модесте в 630 г. По сообщению монаха монастыря Св. Саввы, Антиоха Страпина, император Ираклий “со Святым Крестом” вступил в Иерусалим 21-го марта 630-го г. Значит, это событие связано или даже, именно, вспоминается на 4-ой неделе Великого Поста (а не 14-го сентября). Этим объясняется, что копты праздник Креста Господня почитают 6-го марта.

6) Праздник входа Господня во Иерусалим (неделя Ваий) установлен во Иерусалиме в IV-ом веке, как это ясно из “Путешествия Сильвии.” Однако, точнее определить время его появления пока невозможно. Во всяком случае в 70-ых годах IV-го века по сообщению св. Ефрема Сирина (†379 г.), в Ефесе имела место процессия с пальмовыми ветвями. Однако, из двух поучений Иоанна Златоуста на это воскресение следует, что в Константинополе до конца 4-го в. еще не знали этого праздника. На Западе с последним воскресением пред Пасхой связывалось не радостное воспоминание входа Господня, а этот день считался траурным, как стоящий вначале страданий Господних — Passio Domini. Папа Лев Великий (†461 г.), именно с этого дня приступал к изъяснению Евангелий о страданиях Спасителя. Но вот в Испании в 6-ом веке, по свидетельству готской литургической книги Ferodn (liber ardimem), совершалось в этот день освящение пальмовых ветвей, что совпадает с Peregrinario Silviae. Следовательно, на Западе этот праздник появился только в VI-ом веке.

Почитание мучеников, святых, Пресвятой Девы Марии и ангелов.

Если поклонение Богу во Святой Троице являлось удовлетворением общей христианской потребности во спасении, то почитание святых, Пресвятой Марии и ангелов служило, так сказать, индивидуализацией христианского культа, шло навстречу конкретным, личным желаниям верующих. В основе почитания святых лежит идея морального идеала, который видели осуществленным в Пресвятой Деве, ангелах и святых. В силу этого на них смотрели как на существ, способных нам — людям помочь своим ходатайством пред Богом, потому что они могли "спострадать" нам немощным. Но не только это. Они, как подобные нам, имели силу помочь на пути к совершенствованию и вследствие своей твердой ограниченности, не на пути общего абсолютного совершенствования, где единственно "возможно" Богу — Ср. Мф. 5:48, — а в том или другом специальном отношении, одной стороной своего совершенствования, как ограниченных существ (Ср. Евр. 11:40; 12:1). Наше поклонение Богу и святым, существенно различны между собою. Богу мы **служим** и кланяемся в абсолютном смысле этого слова. Богу свойственна λατρεια, adoratio. Матерь Божию, ангелов, святых мы чествуем свойственным ограниченным существам поклонением, что обозначалось греками τιμητικη προσκυνησις, латинянами — veneratio.

Исходным пунктом **культа святых** является взгляд на мученичество, как высший подвиг дерзновенного христианского исповедания, который отверзает мученикам двери рая (**Тертуллиан**: "О воскресении плоти" глава XLIII, русский перевод 274-75) говорит: "Никто, удалившись от тела, не пребывает тотчас у Господа, кроме того, который для награды за мученичество посылается верою"). Мученики за христианскую веру считались достойными вечной памяти. После победы христианства над язычеством в IV-ом веке, гонения на христианскую веру прекратились, не стало больше и мучеников. Тем более возрастал авторитет и поклонение древним мученикам. Им было определено место тотчас после апостолов; **мученики** были квалифицированы и окружены ореолом **героев Церкви**. В общем, а иногда и конкретном смысле, их смерть ставилась в связь с основанием тех или других христианских общин, как смерть апостолов Петра и Павла в связь с основанием Римской Церкви. Имена мучеников приурочивались к определенным городам. (Евсевий проводит некоторую параллель между героями ηρωες, — имена которых связывались с известными городами, странами, — и христианскими мучениками, чествуемыми в определенных местах И городах (Praeparatio evangelica XIII, 11). На гробах мучеников собирались в день их кончины, который считался днем их рождения (dies natalis) в вечную жизнь; там совершались всенощные бдения и торжественные богослужения, произносились похвальные слова и речи в память мучеников (Ср. Lietzmann. Petrus und Paulus in Rom., s. 81). На гробах мучеников строились капеллы, воздвигались церкви. Из них самою знаменитою является, конечно, базилика апостолов Петра и Павла в Риме.

Отдельные праздники подобного рода, особенно **чествование апостолов**, встречаются еще в IV-ом веке. На Востоке, во многих местах, в течение святок, от 26-го декабря до 1-го января, чествовали святых Стефана, Иакова, Иоанна, Петра и Павла. В Риме и вообще на Западе падало воспоминание обоих апостолов на 29 июня; эту дату, в конце концов, заимствовал и Восток. Скажем подробнее. В 258 г. 29-го июня при Каллисте (257-258 г.), в Риме имело место **перенесение реликвий святых Петра и Павла** в Сан-Себастиано. Однако, чрез 50 лет спустя воспоминание дня 29-го июня в этом смысле было утрачено. Почти с 300 г. эту дату стали рассматривать, как **день их общего мученичества** (Migne. Patr. graeca XL, C. 263). Восточная практика, ни в какой мере, не соответствовала этой дате. Для **Малой Азии** показателен так называемый сирийский — в действительности из Никомидии происходящий — мартиролог, он свидетельствует, или констатирует, общий праздник для обоих апостолов 28-го декабря. О следовании этому обычаю внутри страны говорит

проповедь Астерия Амассийского (Созомея. Ц. История VIII, 17). По Созомену (Uscher. Weihnachtsfest, s. 255), в Δρυς'е в Халкидоне была построена вельможею Руфином церковь в честь апостолов Петра и Павла. Наряду с этим на Востоке одновременно распространялся другой обычай — разделить апостолов и Павлу указать **особый день**. Так, в Каппадокии праздновали, как это видно из проповедей Григория Нисского, Петра с Иаковом, Иоанном вместе 27-го декабря, а Павла 28-го декабря. Более других настаивала на особом дне для апостола Павла Антиохийская Церковь. Еще Иоанн Златоуст в общих словах указывает на день перед 1-ым января, как праздник апостола Павла (Lietzmann. Petrus und Pau'lus, s 93). Такое же положение дел оставалось неизменным в Антиохии до начала VI-го века. В так называемом октоихе патриарха Севера следуют непосредственно за песнями перво-мученику Стефану, песни на святых апостолов, а потом на апостола Павла (28 декабря). Эта практика имела место и у сектантов, вышедших из Антиохийской Церкви. Напротив того, **Иерусалим** и литургически зависимая от него Армения стояли на стороне обычаев, исходивших от сирийского мартиролога. Древний армянский Lectionar обозначает 28-ое декабря — **общим праздником** Петра и Павла и признает для них только этот один праздник (за праздником первомученика Стефана 27-го декабря, следует 28-го декабря праздник в честь апостолов Петра и Павла). 29-ое июня, как праздник Петра и Павла, выявляется впервые во Иерусалиме лишь к концу VII-го века (См. изданный Кекелидзе канонар). Совершенно ясное свидетельство за то, что римская дата 29-го июня была воспринята в Константинополе, имеется от начала VII-го века от императора Ираклия (Migne. Patr. gr. XCV, C. 1005 B); по всей вероятности, празднование было усвоено на столетие раньше, например, с конца V-го века при императоре Анастасии.

Для Александрии, к сожалению, нет свидетельств. 22-го февраля в Римской Церкви был торжественным днем кафедры Петра (Festum cathedrae Sancti Petri). Чествование других апостолов носило первоначально местный характер, именно, в тех церквах, где покоились их смертные останки, и в тех, которые были посвящены их имени.

Праздники **в честь мучеников**, этих, по сознанию всей Церкви, свидетелей веры чрез собственную кровь, — также имели местный характер; они чествовались, главным образом, в церквах, которые были основаны на их гробах. С распространением почитания мучеников и особенно с развитием обычая строго хранить и чествовать реликвии их (все предметы, которые были в соприкосновении с гробницами мучеников), — праздники в честь мучеников приобретают все большую и большую популярность, так что знаменитые свидетели веры своею кровью стали чествоваться и за пределами тех мест, где находились их гроба. Потом, по крайней мере в Греческой Церкви, установили особый день чествования всех мучеников — именно в 8-ой день после Пятидесятницы (По Иоанну Златоусту — Migne. Patr. gr. XXX, 705).

После прекращения гонений на христианскую религию, естественно, не стало более мучеников за веру. Но была потребность к почитанию богоугодных людей. Тогда от мучеников перешли к святым, т.е. лицам, выделявшимся из окружающей их среды чрез свои аскетические подвиги. Позднее начали определенно искать таких лиц среди **анахоретов** — **монахов**. К ним присоединили выдававшихся **епископов** и церковных мужей. В создании себе культа святых народ далеко не всегда руководился должными принципами и правилами. Народу свойственно поступать без критики, принимать на веру. Вообще же почитание и призывание святых, особенно мучеников, в Церкви развивалось постепенно, рекомендовалось отцами Церкви и защищалось от упреков со стороны язычников, манихеев и других еретиков. Прославляли их добродетели, выставляли их, как образцы для

подражания, призывали их как заступников, ходатаев пред Богом, устрояли для них особые базилики и капеллы.

Для почитания **библейских личностей** оставался один только шаг. Праведные люди в Библии являются близкими к Богу, ибо они связаны или с Божественным откровением, или историей спасения. Тем более многие из них были мучениками, как братья Маккавеи, Иоанн Креститель, св. Стефан, некоторые апостолы, или страдальцами, как пророк Иезекииль, Даниил. Таким образом, чрезвычайно был легок переход от почитания христианских святых к чествованию библейских лиц не только Нового, но и Ветхого Завета.

В круге святых и библейских лиц, особенным почитанием пользовалась **Пресвятая Дева Мария**. Издавна создалась популярная легенда о Святой Марии, Её рождении и воспитании при Храме. Она подготовила христианское настроение к тому времени, когда Церковь, так сказать, официально, открыто приступила к созданию Её культа в конце IV-го и начале V-го века. В проповедях св. Амвросия, Иоанна Златоуста, Августина, Пресвятая Дева изображается как тип девственного идеала женской чистоты и фактической безгрешности (Ариане, как Евдоксий и Евномий (Филостр. VI, 21) иначе учили. **Епифаний** (ерес. 78) обзывает таких — инокомысливших "антидикомапианитами," как живших в Аравии и относит их к злым еретикам. На Западе Блаженный **Иероним** поролся против Гельвидия; ученика арианина Авксентия, и против Иовиана, отрицавших девство Святой Марии). Амвросий и (та). Августин проводили параллель между Евою и Марией и к Ней относили Быт. 3:15 о сокрушении главы змия.

В V-ом веке под влиянием христологических споров был поставлен конкретный вопрос об участии Святой Девы в деле нашего спасения. Тогда возгорелся спор о Theotokos. Тогда именно особенно усилилось почитание Святой Марии в Ефесе, Александрии и других местах.

Празднования **в честь Пресвятой Девы Марии** можно констатировать не позже конца IV-го века. Начались они в Антиохии. Правда, св. Иоанн Златоуст в своих проповедях не упоминает о празднике в честь Святой Девы 15-го августа, после названном κοιμησις, но это чистая случайность. Несто-риане имели праздник в честь Богородицы и, конечно, они заимствовали его у Церкви, от которой отделились. Несториане праздновали его в пятницу после Богоявления. В яковитском календаре от 675 г., праздник Марии полагался 26-го декабря, и эта дата долго удерживалась при появлении других. Однако, несторианская дата есть древнейшая; с нею совпадает другая яковитская дата, относящая праздник Пресвятой Марии к 15-му января, а копты — к 16-му января. Яковитская же дата стоит в связи с праздником Рождества Христова 25-го декабря. Около 460 г. дошло в Иерусалим, собственно в Вифлеем, празднование Святой Марии 15-го августа (Μνημη της Θεοτοκου); но это был праздник прославления Святой Марии по связи с событиями. Обозначение 15-го августа днем смерти Девы Марии было дальнейшим этапом в еортологическом развитии после 460 г. При этом трудны для разрешения два вопроса: 1) почему празднование перенесено на 15-ое августа и 2) почему с ним соединено представление о смерти Богородицы? — Впервые этот праздник проник в Константинополь в конце VI-го века. По Никифору Каллисту (H.p., XVII, 28 — Migne. Patr. gr. CXLVII, 147, 292 A), император Маврикий установил 15-ое августа, как общий праздник κοιμησις της Θεοτοκου. В Риме Dormitio Beatae Virginis установлено при папе Сергии I (687-701 г.), очевидно, заимствовано из Константинополя.

В христианский культ были введены и **ангелы**. В Священном Писании они выступают, как посредники между Богом и людьми и представляются, как покровители народов и отдельных лиц. Учение об ангелах развито в послепленной иудейской апокалиптической литературе; упоминаются не редко ангелы и в Новом Завете, при чем отмечается (особен-

но в послании к Колоссянам) заблуждение в данном пункте со стороны сектантов, особенно у гностиков — евионитов. Епифаний упоминает о секте ангеликов (ересь 60). О христианском почитании ангелов говорит еще св. Иустин (Апол. I, 6). Амвросий Медиоланский поучает не страшиться призывать ангелов (De vid. 9). В честь ангелов строили богато украшенные церкви, капеллы, алтари, особенно часто во имя Архангела Михаила (Дидим. De trinitate II, 7). Созомен (Созомен. Ц. История 2, 3) знал в Константинополе Μιχαηλιον и там творились многочисленные чудеса.

Почитание реликвий. Путешествие по святым местам. Иконы.

Святые приближают к людям Божество и располагают Его к ним. Но они принадлежат далекому горнему миру. Является потребность хранить и почитать что было близко к ним, что окружало их. Из книги Деяний известно, что тень апостола Петра исцеляла больных (5:15); головотяжи и убрусцы апостола Павла оказывали чудодейственную силу (19:11-12). За известными останками стоят сами праведные люди, а за ними Бог. Отсюда создалось чествование мощей и вообще останков святых. Под влиянием таких религиозных представлений, возникает естественная потребность быть в тех местах, где жили и подвизались, праведные люди, видеть дома, кельи, где они жили, пить от источников, из которых они пили. Отсюда развиваются путешествия ко святым местам, прежде всего в “Святую Землю,” где родился, жил, учил и пострадал Спаситель. От IV-го века известны путешествия с Запада на Восток Сильвии Аквитанской, Блаженного Иеронима, Руфина, знатных римских дам — Плакиды и других. Жена императора Феодосия II, Евдоксия, также путешествовала и жила в Святой Земле, а ранее её св. Елена, мать Константина.

В IV-ом веке прокладывают себе путь с большим трудом, но все-таки постепенно вводятся иконы Спасителя, Божией Матери, Апостолов и Святых, не в смысле портретов, или исторических назидательных картин, а в смысле предметов для поклонения.

Церковное песнопение с IV-XI-го веков.

Важнейшею составною частию христианского богослужения является **песнопение**. Пение употреблялось в Церкви с самого начала появления её богослужения. Оно имело место и у еретиков, например, последователей Вардесана (**Ефрем Сирин**. Гимн. VLIII; **Созомен**. Ц. История III, 16; **Блаженный** Феодорит. Ц. История IV, 29), у Ария (Арий, как известно, составил сборник различных песней под именем θαλεια, одна их муз. См. **Афанасий Великий**. Против ариан, слово 1. **Аполлинарий** написал “Новую псалтырь,” Григорий Богослов ел. LI), у донатистов (Донатисты пользовались также гимнами для распространения своего учения) и других. И православная Церковь в характере своего пения, в местах его развития и во времени исполнения имела в виду это обстоятельство.

Торжество, праздника возвышалось благодаря церковному пению. Псалмы пели уже издавна. На Востоке, с IV-го века особенно выдавались Диодор и Флавиан, как покровители псалмопения — и именно, антифонного пения (**Василий Великий** Epist. 207, C. 3 (Migne. Patr. gr. t. XXXII, 764). **Иоанн Златоуст**. Ис. 6.1. — Гом. 1 (Migne. Patr. gr. t. LVI, 97). На послание к Коринфянам гомил. XXXVI; **Иларий** на пс. 65; **Кассиан**. De inst. coenib. II, 8. **Сократ** (Ц. История VI, 8) возводит переменное пение к Игнатию Богоносцу, а **Феодорит** (Ц. История II, 19. 34) на Флавиана и Диодора. По Феодору Мопсуэстийскому (у Nicet. Tnes. orthod. fidei V, 30) они пересадили к грекам то, что было в употреблении у сирийцев). Во многих церквах псалмы пелись всеми присутствовавшими (симфоническое пение). Это мало-помалу вывелось. Начали петь во многих церквах разделившись на два хора (антифонное пение); или также так, что община отвечала (повторяла, следовала) предшествующему в пении клиру (пение гипофоническое). Первоначально пение было

весьма простое, более речитативное, затем постепенно была введена искусственная модуляция; однако, пение оставалось одноголосым и не сопровождалось инструментом. Вопреки еретикам, которые умели привлекать к себе верующих чрез вновь сочиненные гимны (гностики, потом ариане), многие епископы запретили в Церкви употребление частных псалмов и гимнов, что было мало полезно; другие, напротив того, противопоставили еретическому пению христианские песни, как св. Ефрем Сирии (†378 г.), затем Исаак Великий (†466 г.), между греками — оба Аполлинария, Григорий Назианзинский, Василий Великий, Иоанн Златоуст, Синесий; однако, их песни не внесены в церковное употребление.

В борьбе с еретическими песнопениями более других прославились, как отчасти уже замечено, Афанасий Великий, св. Ефрем Сирин, Григорий Богослов (†389 г.), св. Иоанн Златоуст (†407 г.). Святой Афанасий и Иоанн Златоуст боролись более путем организации богослужения. Последнему предание приписывает введение в богослужение тропарей, акафистов; при чем, может быть, имеется в виду только перенесение их из Антиохии в Константинополь. Ефрему же Сирину копты и сирийцы усвояют свыше 10-ти тысяч гимнов. В “актах святого Ефрема” говорится, что “он возвышенными и духовными песнями своими преподал учение о Рождестве Христове, Крещении, посте, страдании (Христовом), воскресении, вознесении и прочих таинствах Божественного промышления; сюда же присоединим и другие гимны — о мучениках, о покаянии, об умерших (Assemani. Bibliotheca orient, I, 47). Некоторые из гимнов св. Ефрема Сирина на праздники употребляются и ныне ма-ронитами (сирийскими монофелитами). Св. Ефрему приписывается также около 50-ти песен в честь Богоматери. Может быть, потому, что написаны на сирском языке, гимны св. Ефрема не вошли в церковное употребление. **Григорию Назианзянину** приписывается около 12-ти гимнов, из них упомянем “Гимн Богу” и “Гимн Христу после безмолвия (поста) на Пасху,” в котором прославляется творчество — промыслительная деятельность Бога и воплощение. Этот гимн отвлеченного содержания, а потому не принят в богослужение. Но некоторые места из слов Григория Назианзянина заимствованы, как церковные песни, например, “Христос раждается.”

Собственно только в VI-ом веке песенное творчество на Востоке достигло бессмертия. Оживление его в начале VT-го века в Константинополе связано с именем **Преподобного Авксентия**. Исторически достоверное предание позволяет связывать с его именем древнейший из дошедших до нас видов церковной песни — тропарей и стихир. Этот подвижник, по словам его биографа, для сходившегося к его пещере народа “составлял тропари из двух-трех речений, весьма приятные и полезные, хотя и простые, и заставлял петь их гласом самым простым и безыскусственным” (Bolland. Acta sanctorum II, 770; **Арх. Филарет**. Историческое обозрение песнопевцев. Стр. 196). Создателем церковных песен, известных под именем кондаков (От οικος, дом: κονταξ,, палка; κοντακιον, свиток), считается **Роман** Сладкопевец (VI-ой век), сириец родом, певец в Константинопольской церкви Св. Софии. Первым кондаком его, спетым, по преданию, по особому небесному вдохновению, был кондак на Рождество Христово “Дева днесь...” Потом кондаки составляли — **Сергий**, патриарх Константинопольский (610-638 г.), референдарий и диакон в Святой Софии.

Первым творцом канонов, повидимому, был св. Софроний, патриарх Иерусалимский (†637 г.), родом из Дамаска. Он составил трипеснцы на все дни 40-цы покаянного характера и на воскресение Христово, ныне не употребляемые. Св. Андрей из Лавры св. Саввы, впоследствии — архиепископ Критский (†712 г.) должно быть первый стал писать полные каноны, но начал он с трипеснцев страстной седмицы. Еще должны быть упомянуты — св. **Герман**, патриарх Константинопольский, лишенный кафедры в 730 г. императором

иконоборцем Львом III, св. **Косма, епископ Маюмский**, старший воспитанник и подвижник по обители св. Саввы, св. Иоанна Дамаскина, — написал каноны, трипеснцы или четверопеснцы на все дни Страстной седмицы и на двунадесятые праздники — Рождества Христова, Крещения, Пятидесятницы, Успения и других. Святой Иоанн Дамаскин (†780 г.), сначала министр Дамасского калифа, потом инок обители св. Саввы и исповедник за иконы, написал воскресные каноны октоиха на 8 гласов и каноны на двунадесятые праздники.

Во все время развитие церковной гимнологии шло параллельно нарастанию праздников. Деятельность церковных песнописцев направлялась на обогащение октоиха, триоди и минеи. Так было с IV-го века, так продолжалось в IX, X и последующих веках.

Во главе песнопевцев этого периода должен быть поставлен **Феодор Студит** (†826 г.). В октоихе ему принадлежат степенны, в троиоди — трипеснцы на все рядовые дни (понедельник — пятница) 40-десятницы и четверопеснцы на все рядовые дни (понедельник — пятница) 40-десятницы и четверопеснцы на обыкновенные субботы 40-цы, — всего 39 канонов.

Брату его преподобному **Иосифу Студиту**, соисповеднику за иконы, архиепископу Солунскому, в триоди принадлежат первые трипеснцы, стихири на “Господи воззвах” и седальны на те же дни 40-цы. **Феофан Начертанный** (†843 г.), из Лавры св. Саввы, исповедник за иконы, епископ Никейский, написал для октоиха каноны 8-ми гласов ангелам, апостолам, усопшим и многим другим. **Георгий**, сначала хартофилакс св. Софии, потом митрополит Никомидии, проповедник, друг патриарха Фотия, написал для триоди канон на неделю мытаря, для минеи каноны Введения, для праздников Сретения и Благовещения и других. **Митрофан**, епископ Смирнский, сторонник патриарха Игнатия в его споре с Фотием, написал для октоиха троичные каноны. **Иосиф Песнописец** (†883 г.), много пострадавший в течение долгой жизни за иконы, наполнил октоих до настоящего его вида покаянными канонами на понедельник и вторник, канонами Предтечи, Кресту, св. Николаю и всем святым. Из составителей гимнов еще должны быть упомянуты — Сергий Иерусалимский инок, **Кассия** или Икасия, едва не ставшая женою императора Феофила (829-842 г.), основательница одного из Константинопольских монастырей, — **Игнатий**, митрополит Никейский IX-го века, автор канона Одигитрии (на 22-ое октября; 8-го и 28-го июля), император Лев VI Мудрый; автор евангельских стихирей, император Константин VII Багрянородный (†959 г.), сын Льва VI (†916 г.), автор воскресных экзапостиляриев, **Симеон Метафраст** (т.е. перелагатель житий святых) (†940 г.); **Георгий Скилица** XI-го века, автор канонов великомученику Георгию 23-го апреля и Димитрию Солунскому 26-го октября; **Иоанн**, митрополит Евхаитский XI-го века, между прочим составивший каноны трем святителям по 30-ое января и Феодору Тирону.

Западные песнописцы.

На Западе история пения имела другую судьбу. В Риме в IV-ом веке была учреждена школа пения (schola cantorum), которая объединила низших клириков. IV и V-ый век являются в Западной Церкви особенно продуктивными в области составления церковных песнопений, более производительными, чем на Востоке.

Как наиболее выдающиеся западные гимнологи могут быть названы здесь следующие — Иларий Пиктавийский (Пуатиейский †367 г.), папа Дамас (366-384 г.), св. Амвросий Медиоланский (†397 г.), Блаженный Августин (†430 г.), Пруденций, Фортунат. Но латинские гимны IV-го и V-го века, как и следующих веков, не приурочены к священным вос-

поминаниям дня. Этому же периоду принадлежит великий гимн “Тебе Бога хвалим” надписанный в Римских богослужебных книгах именем Амвросия и Августина. По одному преданию, он был написан св. Амвросием в благодарность за окончательную победу над арианством. По другому сказанию, он был воспет вдохновенно св. Амвросием и Августином, во время крещения последнего первым, когда они стояли в источнике.

Как на Востоке (чрез Иоанна Дамаскина), так и на Западе в период VI-VIII-го в. был окончательно установлен круг богослужебных напевов. На Западе это дело приписывается папе Григорию I. По словам жизнеописателя его диакона Иоанна (IX в.), св. Григорий собрал напевы, возникшие веками в Церкви, и удалил менее ценное, а остальные исправил и восполнил недостающие; результатом его работы был новый Антифонарий. Он же основал в Риме школу певцов (Migne. Patr. latina. t. LXXV, c. 90). Из данного периода нужно вспомнить **Бе́ду** Venerabilis (†735 г.), хотя его книга “Liber hymnorum” утеряна, **Павла Ворнефрида** (†790 г.), **Алкуина**, аббата Туринского, придворного ученого при Карле Великом (†867 г.), **Павлина** Аквилейского (†802 г.), **Рабана** Мавра (†856 г.) и других.

Церковные Таинства.

Как известно, о всех семи таинствах упоминается уже в первые три века, хотя они не исчислялись и не выделялись формально из ряда других священнодействий, но идея таинства везде достаточно была подчеркнута.

Теперь посмотрим, какие перемены произошли в каноническо-обрядовой стороне этих таинств, начиная с IV-го века.

1. **Таинство Крещения**. Первоначально крещение совершалось естественно над взрослыми, после принятия ими христианской проповеди, покаяния и известного катехизического подготовления. Но с появлением христианских семейств начали крестить также и младенцев. Проследить историю, даже фиксировать появление этого обычая — нет возможности. Известен лишь тот факт, что на Карфагенских Соборах III-го века шли споры о крещении младенцев.

Чрез указанный факт образовались **два различных понимания таинства Крещения**. Допускавшие возможность крещения младенцев держались в то время как бы магических представлений о сущности крещения и церковных действий вообще, а также разделяли взгляд о причастности детей, чрез наследственность, первородному греху, препятствующему на пути к совершенству (ср. Карф. пр. 7). С другой стороны, нужно было считаться с фактом вступления в Церковь взрослых целыми толпами, при чем мудрая педагогическая серьезность не позволяла быстроты в действиях, наоборот, понимание крещения, как великого акта покаяния и облагодатство-вания внушало даже возможное замедление. В IV-ом веке сближение крещения с актом вступления в классические мистерии еще более утверждает понятие о крещении, как посвящении в вечную жизнь, как “одежда нетления” (Василий Вел. epist. 292 — Migne. Patr. graeca t. XXXII, 1033), как “печать бессмертия” (Euseb. De vita Constantini IV, 62), — поэтому нет желания отодвигать его к концу жизни. Но с другой стороны с IV-го века требовали от Церкви широко отворить свои врата для всех, кто часто вынуждены были политикою христианских государей, без свободного расположения, принимать христианство.

Решением этого серьезного раздвоения и выходом из смутного состояния был **катехуменат**, как желательно быстрое, но предварительное и неполное христианизирование или христианизация.

Принятие в катехуменат уже “делало христианами” еще без совершения крещения, чрез одно руковозложение, и это последнее рассматривалось, как замена того первого (**Эльвирский** Собор (канон 39): “placuit eis (sc. Gentilibus) manuirn imponi et fieri christianos.” Арльский Собор 314-ГО г. канон 6-ой: “De his qui infirmitate credere vo'lunt, placuit eis debere manum imponi.”). Значит, оглашение (катехуменат) являлось некоторым, так сказать, “суррогатом,” чем-то предварительным по отношению к таинству крещения; а крещение завершением священного акта, как τελειωσις. Это постепенное вступление в христианскую Церковь — сначала только оглашенные, а потом уже верные, πιστοι, — вызывало в памяти как бы аналогичные явления, пакты, при вступлении в языческие мистерии — сначала αμυητοι, потом συμμυστοι. Подобное же явление было и в иудейской религии, в роде “прозелитов врат,” “прозелитов правды,” или “боящихся Бога.” Конечно, числившихся христианами, но еще не принявших крещение, было не так уже много, как обыкновенно думают. Но были такие, которые откладывали крещение. Разумеется, последний факт отнюдь не благоприятствовал мысли — введению в Христианскую Церковь чрез крещение еще младенцев. Григорий Богослов (Orat. XL, 28 Migne. Patr. gr. XXXVI, 400) рекомендует скоро крестить младенцев лишь в случаях опасности для жизни в состоянии их; а иначе ожидать три года. De Rossi из римских надписей делает общий вывод, что детей крестили от 6-9 лет (Возгоревшийся в начале V-го в. Пелагианский спор также мог олагоприятствовать лишь обычаю отсрочивания крещения детей). Из Peregrinatio Silvae следует, что в Иерусалиме крещение взрослых было делом самым обыкновенным. Апостольские Постановления (Апостольские Постановления VI, 15) дают понять, что многие считали крещение излишним. Не только личная история христианских императоров, но также жизнь отцов Церкви, о которых нам единственно известны подробности, доказывают, как распространен был обычай замедления крещения (procrastinatio baptism!) и, следовательно, очень продолжительный период пребывания в катехуменате. Константин Великий крестился на смертном одре от Евсевия Никомидийского, Констанций крестился в Антиохии от Евзония, в ноябре 361 г., когда он собирался в поход на Юлиана. Феодосии Великий был крещен в Фессалонике в 379 г. от Ахолия, когда он смертельно был болен. Но вот факты еще более значительные. Епископский сын Григорий Нисский и сын благочестивых родителей Василий Великий крестились только по окончании светского образования; Амвросий Медиоланский, как и Нектарий Константинопольский восприяли крещение после избрания их на епископские кафедры. Св. Иоанн Златоуст, как и Иероним, хотя происходили из христианских семейств, крестились уже взрослыми, как и брат Амвросия Сатир (Satyrus) и сестра св. Григория Назианзинского, Горгония, несмотря на то, что были уже известны своим благочестием. Когда мальчик Августин заболел с опасностью для жизни, благочестивая, заботливая мать Моника позволила ему принять только посвящение в катехуменат.

Таким образом, вступление в христианство совершалось чрез два главных акта — прохождение катехумената и принятие таинства крещения. Катехуменат или оглашение — состоял из трех моментов: 1) засвидетельствование, или заявление с своем желании вступить в Христианскую Церковь пред епископом или замещающим его пресвитером или диаконом, — преимущественно, пред таким лицом, которое имеет своею задачею именно поучение вступающих в Церковь, в присутствии других лиц. Затем следует поучение основным истинам христианским — **догматическим и нравственным**. 2) Торжественное **посвящение** чрез o'bsignatio, т.е. крестного знамения на лбу и груди, как знака Христовых страданий, как предварительного запечатления христианского состояния. Поэтому в Апостольских Постановлениях (3.17) называется σφραγις. Кроме того, **возлагаются руки**, при чтении молитвы (Ср. **Евсевий**. De Vita Const. IV, 61; Апостольские Наставления VII, 39).

На Востоке еще был **акт отречения** (7-ое правило Константинопольского Собора 381 г) с дуновением в лицо, уши, как при крещении, а на Западе, по крайней мере в Африке, **предложение освященной соли**, по аналогии с последующей Евхаристией. 3) 3-ий момент состоял в изъяснении смысла полученных знаков и был аналогичен или параллелен мистагогическому наставлению при таинстве крещения.

Следовательно катехуменат (о катехуменате см. **Блаженный Августин** "De rudibus catechizandis" и Кирилла Иерусалимского), как предварительное научение относительно сущности христианского учения и предварительное посвящение, как бы в некоторое отражение христианского таинства — налагал обязанности и давал некоторые церковные права. Оглашенный мог и должен был присутствовать в церкви до Евхаристии и подчиняться покаянной дисциплине. Затем следовал полный прием в христианскую общину **чрез таинство крещения**. Если оглашение имело значение χριστιανους ποιειν, то крещение было заключительным актом введения в христианскую общину πιστοποιειν. В крещении также можно подметить три отдельных акта:

1. **Непосредственное приготовление к таинству крещения**, так называемые competentes, φωτιζομεωοι, "просвещенные," которые уже объявлены к крещению в конце наступающей четыредесятницы. Их имена после некоторого испытания вносились в церковные матрикулы, отсюда получались уже πιστοι. Сущность этого акта заключалась в том, что он был введением в **христианскую веру и христианскую жизнь**. Он состоял в **исповедании символа и в отречении от князя века сего**, или в abrenuntiatio satanae и redditio symboli (Const. Apost. VII, 40); то и другое совершалось, как на Востоке, так и на Западе, в великую субботу и все это составляло введение к крещению.

2. **Собственно акт крещения** (μυησις) состоял а) из отречения от сатаны и сочетания со Христом (αποταγη и συνταγη-επαγγελια) б) затем на Востоке происходило помазание тела крещаемого елеем, потом следовало освящение воды с призыванием Святого Духа, в) заключительное действие состояло в троекратном вопрошении о вере (interrogatio de fide) обнаженного крещаемого, стоящего в воде и троекратном ответе, при погружении в таинственную воду; причем вопрос и ответ так быстро следовали друг за другом, что каждому вопросу соответствовало погружение. Непосредственно к этому примыкал положительный момент — сообщение Духа чрез рукоположение, но очень рано является и другое — помазание миром, и последнее действие вытесняет первое.

3. **Мистическое наставление после крещения**. Седмица после Пасхи отличалась торжественностью и посвящалась неофитам — не только на Востоке, — что мы видим из пяти тайноводственных слов Кирилла Иерусалимского, — но и на Западе. Тогда им изъяснялся таинственный смысл христианских обрядов и таинств. На это употреблялось время от крещения до первого причастия.

Обозревая в общем вступление неверующего в Христианскую Церковь, мы должны отметить пять главных моментов в катехуменате: изучение морального закона, символа и молитвы "Отче наш," как предварительные моменты, и крещение с причащением, как два заключительных акта.

Кроме повечерия Пасхи, временем для крещения было и повечерие Троицы.

Таинство Евхаристии образует центр воскресного богослужения, около которого располагаются остальные части — молитвы, чтение, песнопения и проповедь. Все эти элементы в общем входили в воскресное богослужение и в первые три века, теперь замечается только поворот от **поучительности, назидательности к большей мистериозно-**

сти и тайной дисциплине. Богослужение распадается на две части: первую открытую, доступную для всех, более поучительную (μαθησις) и вторую закрытую, торжественную часть (μυστηρια). Разделяющей линией между ними служит момент, когда все, не имеющие права присутствовать на второй части, оставляют храм. Существенным пунктом второй части является **Евхаристия**. Это прежде всего **праздник благодарения** (Ср. Дидахэ, С. IX) за дары творения мира и за дело спасения людей, за телесную и духовную пищу.

Приношение земных даров, как жертвы любви, которые находили свое широкое применение в агапах, но также отчасти сохранялись для богослужебной Евхаристии и шли во благо нуждающимся и больным (Св. Иустин еще в 1, 67). С другой стороны, Евхаристия была **жертвенной трапезой** для приносящих свою часть и участвующих в общении со Христом, — была напоминанием Его Крестной жертвы, которая вместе с тем служила к питанию и сохранению новой жизни чрез общение со Христом, при единении членов между собою. Эта жертвенная трапеза была залогом будущего Царства Христова и пищи (питания) бессмертия (Так еще у св. Иоанна 6 гл., у Игнатия, Иустина, Иринея).

Кратко все богослужение состояло:

I. 1) Из библейских чтений и пения псалмов, — 2) проповеди, которая достигла апогея своего развития в 350-450 г., — 3) отпуска в конце 1-ой части, или молитв отпуска (απολυσεις, missae. Апостольские Постановления VIII, 6-9);

II 4) просительных молитв и 5) Евхаристического акта: приготовления к нему, освящения даров и вкушения их.

По сравнению с предшествовавшим периодом, во внешнем ходе богослужения замечается сокращение актов приготовительного и вкушения, и наоборот, расширение акта освящения, что нужно относить за счет усиления мистериозных действий пресвитеров и на счет самодействия общины. К концу VI-го в. различие между литургией оглашенных и верных утрачивает свое значение.

Евхаристическая литургия.

На Востоке, в важнейших церковных митрополиях, образовались собственные литургические обычаи для Евхаристических празднеств; они возводились на апостолов или апостольских учеников, а частью на знаменитых епископов. 1) Так литургия Церкви **Иерусалимской** приписывалась св. Иакову; 2) Церкви **Антиохийской** — по Клименту, но также Иакову. В Константинополе тоже возводили литургию на последнего, но регулярно пользовались 3) литургией **Иоанна Златоустого**, затем 4) литургией **Василия Великого**, которой подражали и сирийцы с коптами. Копты пользовались еще литургией, приписываемой Григорию Назианзянину. **Александрийская** Церковь возводит свою литургию 5) на **Марка**, или на Кирилла. От египетских яковитов, абиссинцы заимствовали 10-12 литургий. Несториане называли свои литургии по их апостолам, особенно **Авдея** и Марии, по Диодору, Феодору и Несторию. Армяне обладали, кроме литургии Иакова, еще одной особой литургией, даже более старой — с очень выразительными молитвами.

На Западе являлась господствующею **Римская литургия**. **Миланская** литургия приписывалась св. Амвросию, она родственна восточным. В остальных странах Запада литургии часто менялись, как например, в Испании. Древняя **Галликанская** литургия имеет много сродства с Миланскою.

Агапы в данный период жизни Церкви уже не имели места. Однако, продолжения их в жизни Церкви желали и императоры Константин и... Юлиан. Первые сведения об уничтожении агап имеем от Собора Лаокикийского, гл. прав. 27-28 (См. толкование на них епи-

скопа Никодима Милоша). Святой Иоанн Златоуст, говорит об агапах, как обычае уже отжившем. На Западе они запрещены позже, Карфагенским Собором 418 г., а окончательно — Оксеррским Собором в 584 г. Помощь бедным раздавалась при погребении мертвых, заменяя собою как бы агапы (См. Августин. Epistola 22, 3).

Брак. Как ранее, так также и теперь, брак заключался с благословения Церкви и отличался особой торжественностью. У восточных браку регулярно предшествовало обручение, обет (Verlobniss); при венчании на брачущихся возлагали венцы или короны. Перемена колец и связывание рук жениха и невесты белым или красным платочком показывало или означало обязанность верности и неразрывность брачного союза. На Западе венчание большею частью совершалось за литургией, когда брачущиеся и причащались; им делались подношения. В честь церковного благословения, брачущиеся должны были воздерживаться в первую ночь от плотского смешения. Второй и каждый следующий брак не одобрялся, хотя и признавался законным. На Востоке на второбрачных не возлагали венцов и подвергали их покаянию. Но второй брак считался расторжимым в случае прелюбодеяния; на Западе и факт прелюбодеяния кого-либо из супругов не расторгал брака.

Таинство покаяния. К концу IV-го века, при папе Нектарии, в Константинополе назначались особые пресвитеры для тайной исповеди, а в начале V-го века **публичная** исповедь на Востоке исчезает. На Западе она существовала и в V-ом веке; многие Соборы занимаются упорядочением покаянной дисциплины. Действие покаяния не простиралось на грехи к смерти — peccata ad mortem. С VI-го века возникли покаянные книги. На Востоке одна из таких приписывается Константинопольскому патриарху Иоанну IV-му Постнику (†595 г). — ακολουθια και ταξις επι των εξομολογουμενων. Это руководства для пресвитера, при совершении таинства покаяния. Они содержат молитвы покаяния, то исповедальные и отпустительные формулы, то все роды грехов, соответственно запретительным церковным канонам.

Таинство елеосвящения, или последнее помазание, рассматривается в связи с покаянием. На Западе масло для помазания освящалось епископом, на Востоке это право предоставлялось и пресвитерам. Последнее помазание “Соборование” преподавалось, кроме верных христиан, только тем из грешников, которые уже примирились с Церковью. Последнее помазание рассматривалось в неразрывной связи с покаянием. Поэтому его нельзя было преподавать не только детям, но также и только что крещеным, хотя бы они были опасно больны.

Погребение. Христиане простирали свою нежную заботливость и на мертвых. Мыли и очищали тела умерших, часто помазывали и бальзамировали их, в белых одеждах полагали на одры (постели); нередко их сравнительно долго оставляли на носилках, в особенности, когда умершим был князь, епископ, пресвитер. В день погребения умершего, родственники одевались в лучшие одежды, — черный цвет не одобрялся, хотя в конце концов и победил.

Трупы умерших переносились в кимитирии, при пении молитв и псалмов, с преднесением светильников, масличных и пальмовых ветвей (Св. **Иоанн Златоуст**. Иов, бес. I; на евр. бес. IV; **Августин**. De civitate Dei II, 13; **Евсевий**. Ц. История VII, 22, — об обычае бальзамировать. См. Athanasius. Vita Antonii n. 90. Migne. t. XXVI, 969). Кимитирии находились вне городов. Подземные кимитирии оставались в употреблении еще в IV и V-ом в. Наверху их часто строились церкви. На гробах читались молитвы и говорились речи; последние произносились и в церквах, при погребении выдававшихся лиц. Обедни в память умершего совершались в третий, девятый и 30-ый день и в годовой день смерти; при этом раздавалась часто богатая

милостыня. Определение траурного времени Церковь предоставляла обычаю и общему законодательству. Агапы в честь умерших долго еще удерживались в различных странах.

Богослужебный устав.

В истории развития христианского богослужения особую и чрезвычайно большую роль сыграло монашество. Из него наполнялись ряды высшей иерархии, оно питает просвещение и литературу, но в особенности велико его влияние на богослужение. Главная работа здесь должна быть отнесена на счет палестинского и синайского монашества. В палестинских монастырях центральною фигурою является преподобный **Савва Освященный** (532 г.). В монастырях служебный устав был готов уже к IX в. С этого времени ему оставалось определиться только в самых мелких частностях и подробностях. И тогда устав принял вид и характер толкового Типикона. Было два главных устава — Типикон Иерусалимской Церкви и великой Константинопольской.

Места христианского богослужения.

Великая перемена, происшедшая в положении Церкви в IV-ом в., обнаружилась на глазах всех в устройстве многочисленных и богато-украшенных **церковных зданий**. Не вредя единству и не изменяя сущность христианского богослужения, развилось богатое разнообразие в церемониях, в молитвах; всё, что могло быть откуда-нибудь принесённым к украшению и возвышению обрядовых действий и святых мест, всё это привлекалось на службу Церкви. И таким образом, мало-помалу, гораздо более, чем это имело место в язычестве, религия украшалась и прославлялась чрез искусство; но и само оно чрез христианство омолаживалось, преображалось и одухотворялось. Христианство дало искусству высокое освящение; в то же время, как само получило от него внешнюю красоту и новый повод (возможность) проникнуть глубже в сердца людей и со всех сторон обновлять их своею творческою силою.

Обыкновенною формою церкви является **базилика**, унаследованная от предшествовавшего периода, как продолговатая зала (в основе план античного дома. См. о построении церквей Апостольские Постановления II, 57; **Евсевий** Ц. История X, 4). Начиная с IV-го в. появилось много христианских церквей. Первыми строителями являются сам император Константин и его мать Елена. Они построили церкви во многих местах св. Земли, в Мамвре, в Вифлееме, на Масличной горе, на пещере Гроба Господня, а затем в Константинополе. Освящение вновь воздвигнутых церквей происходило с большою торжественностью. Это был христианский праздник; к нему приурочивались Соборы епископов. Новопостроенные церкви богато украшались и наделялись различного рода льготами и привилегиями — и не только церкви, но и клир. Храмоздательством занимались и последующие императоры, особенно в VI-ом в. император Юстиниан I. Кроме продолговатой базилики, издавна практиковалась для церкви и круглая форма с сводчатым верхом, заменяющим крышу, и с куполом; это так называемое центральное построение, также имевшее античную основу (Как ротонды в теремах и ηρωα). Церкви такого рода употреблялись для баптистерий (крещален) и в качестве церквей-памятников на гробах. Между прочим, такой формы церковь воздвигнул Константин на Гробе Господнем. Этот стиль стал господствующим. Он представлял христианским художникам случай чрез удачное расчленение внутренности здания, создавать художественные памятники. Скоро он стал применяться при построении и обычных церковных зданий. Так, императором Константином была построена великолепная церковь в Антиохии и храм 12-ти апостолов в Константинополе, именно этого типа (De vita Constant.

III, 50; IV, 58-60). Кроме того, в таком же стиле была маленькая церковь в Назианзе (Григорий Наз. Orat. 18, 39; Григорий Нисский, письмо 25). Трудности, какие возникали при этом, состояли в попытках связать, объединить продолговатую базилику с центральным, круглым построением, задача в сущности противоречивая, а потому трудно выполнимая. Первые подобные ощутительные попытки падают на время четвертого и шестого веков (Например, ротонда св. Стефана в Риме). На Востоке и в последующее время продолжали идти этим путем — примирение двух различных форм в одном типе. Запад же, за исключением мест греческого влияния (например, в Равенне), остался верен базилике, как нормальному типу церкви.

Христианское искусство.

Являлась естественная потребность часто громадные здания христианских церквей украсить не только внутри, но и снаружи, или иначе оживить христианский культ. Ввиду этого, скульптура и живопись из катокомб, кимитирий выходят на открытые общественные места, чтобы послужить украшению христианских храмов. Конечно, орнаментика зданий это часто далеко не то, что вполне гармонирует с зданием, как бы вырастает из него, а нередко является будто бы навязанным, приклеенным, без внутреннего соотношения. При украшении христианских храмов скульптура оттесняется на задний план. Внутренним украшением церкви являлись колонны связанные архивольтами или архитравами и снабженные богатыми колонками. Отделение алтаря от остальной части храма, устройство абсиды, кафедры для епископа — все это предмет для приложения христианского искусства и украшения церкви.

В особенности широкое приложение у христиан нашла живопись; картинами украшались и жилища и церкви. Живопись была и аллегорическая и историческая, и для людей необразованных она служила средством научения, назидания (Относительно икон см. **Августин**. C. Faust. 22, 72; De cons. Evang. c. X, 16. Григорий Нисский. Orat. de s. Theod, c, II, — **Паулин Нолан**. Carm. natal. 9; In s. Felicem 7 И 10; Ep. 30 (al. 12); **Пруденций**. Peri steph. hymn. X, v. 10; XI, v. 127). Употребляли не только образ Креста (Св. Иоанн Златоуст. Гомилия на св. Матф. LIV, п. 4), но и изображения Христа, апостолов и других святых. На Востоке и на Западе в большом употреблении была мозаика, которая чрез свою строгую торжественность, разнообразие и игру красок особенно соответствовала спокойному, величественному, но очень сложному христианскому культу. Своды абсида и триумфальных дуг, полукругов, украшались мозаикой. Изображения славы Христа в апокалипсисе Иоанна Богослова давали часто мотивы для других больших композиций на алтарных сводах. Сюжетом легко могли служить различные сцены Ветхого и Нового Завета, а также изображения из жизни святых. Литургические книги украшались миниатюрами, а также и другие предметы христианского богослужения покрывались живописью. Далеко в меньшей степени, особенно на Востоке, применялось ваяние. Однако, и на Востоке оно встречалось на саркофагах; резные, богатые украшения из слоновой кости покрывали диптихи; рельефными фигурами украшались церковные сосуды — чаша (calix), из золота или серебра (очень редко из стекла), дискос; копье и др.

Глава VI.
Нравственная жизнь.

Та отчужденость Церкви от света и замкнутость её в своей внутренней жизни, какие имели место в первые два, даже три века, разумеется, должны были исчезнуть, когда с IV-го века она вышла из катакомб на форум и вступила в союз с государством. Но, Церковь это сделала не потому, что она отказалась от своих принципов и омирщилась; нет, она оставалась сама собою и напротив приняла на себя **гигантскую задачу** — перевоспитать античный языческий мир в своей христианской школе, из языческого мира пересоздать в христианский мир, создать, вместо языческой, христианскую культуру. Задача колоссальная, требующая для своего выполнения не столетия, а тысячелетия! И здесь отнюдь не предстоял путь равномерного развития, постоянного прогресса, а ломанная, кривая линия, с удалениями, отступлениями от цели вместо приближения к ней. Как евреи, вышедшие из Египта, вместо того, чтобы достигнуть Земли Обетованной в несколько дней, блуждали до вступления в нее 40 лет. Во всеобщей мировой эволюции человечества на путь к Богу (ср. Деян. 17:26-27), Средние века как будто бы приблизились к решению великой христианской задачи; новые же опять далеко отброшены назад.

Еще с III-го века Церковь ослабила свою аскетическую строгость, когда за известные три peccata ad mortem (уклонение в идолопоклонство, за убийство и прелюбодеяние) полагалось строгое покаяние в течение всей последующей жизни и только перед смертью примирение и приобщение Святым Дарам. Перемены в покаянной дисциплине, в смысле смягчения её, производили и отдельные епископы и целые Соборы. Первый пример принципиального смягчения дисциплины мы встречаем в Римской Церкви, когда папа Каллист (217-222 г.), по поводу одного случая, определил, чтобы блудники после того, как они пройдут длинный путь публичного покаяния, получали прощение и принимались в полное церковное общение. Около этого времени в Африке и, вероятно, в других местах, вошло в обычай принимать во внимание ходатайства исповедников за грешников и, после некоторого покаяния с их стороны, воссоединять их с Церковью. Этот обычай получился в борьбе Церкви с ригористическим монтанизмом. Дальнейшее смягчение в церковной дисциплине произошло в половине III-го века и было вызвано обстоятельствами Декиева гонения. Всем христианам, ради слабости отпавшим от веры, была открыта возможность снова вернуться в Церковь, при соблюдении покаянной дисциплины. Епископы и Соборы были заняты тогда выработкою покаянных правил, то более снисходительных, то суровых. Однако, общим правилом было для всех, в случае вторичного отпадения от веры, бывший член Церкви исключался из нее навсегда. Смягчение дисциплины в отношении к блудникам и идолослужителям не везде было одинаково и часто страдало противоречиями (См. **Ориген**. De Orat. c. XXVIII). Несравненное большинство следовало практике Римской Церкви.

Публичное покаяние и с IV-го века полагалось за известные три преступления: убийство, идолослужение и блуд. В начале IV-го века на испанском Эльвирском Соборе оно было расширено и на некоторые другие весьма предосудительные грехи — как-то разбой, лихоимство, ложное свидетельство, клятвонарушение и тому подобное (См. Соборы — **Эльвирский**, канон 20, 61, 66, 74 и **Арльский**, канон 12; **Григорий Чудотворец** Epist. Canon. C. II, III, VIII; **Неокесарийский Собор**, канон 2. — Василий Великий Epist. 160). Эльвирский Собор обнаруживает стремление возвратиться к древней строгости и за многие беззакония наказывает более или менее продолжительным исключением из христианского общества (См. каноны 1.2.6.12.17 и др). Однако, он представляет собой исключение. Соблюдалось правило: кто

публично чрез свои грехи подал соблазн для других, тому или на того возлагается и публичное наказание. В собрание верующих, кающиеся являлись с остриженными волосами и посыпанной пеплом главой, в ветхом одеянии. Они бросались на колени перед верующими и просили их молитвы (Tertul. De pudicit. C. XIII; **Евсевий**. Ц. История V, 28). Пост был для них суров, а молитвенные упражнения часты. Болезнь и усердие в покаянии вели к сокращению покаянного срока и смягчению покаянных мер. Духовные лица, на положении публичных грешников, исключались из своего звания. Еще в III-ем веке, в различных странах Востока, особенно в Малой Азии — кающиеся были разделены на несколько ступеней — слушающих, припадающих и стоящих с верными. **Слушающие** должны были пребывать за богослужением в катехуменате. Другие грешники могли оставаться за богослужением и после литургии оглашенных, но только в положении **коленопреклоненных** или припадающих (Собор Анкирский. канон 16). **Стоящие с верными** должны были оставлять богослужение уже пред самым причастием (Собор Анкирский. канон 25). В IV-ом веке к ним присоединилась новая степень — плачущие (προσκλαιοντες. Соборы Анкирский и Неокесарийский упоминают: audientes ακροωμενοι substrati υποπιπτοντες consistentes, συστασις; — о плачущих Basil. Magn. Epist. con. 3; Epist. 217; ad Amphil. c. 75, Migne XXXII, 804). На Западе эти классы были неизвестны. За публично кающимися наблюдал епископ с подручными ему пресвитерами. С IV-го века в отдельных церквах Востока появился **пресвитер покаяния** (πρεσβυτερος επι της μετανοιας. Sozomen. Histor. eccles. VII, 16), как вполне закономерное явление. Пред прохождением публичного покаяния требовалась правдивая и искренняя исповедь, а за грехи, подавшие повод к публичному соблазну, публичное оплакивание, и только тогда епископом налагалось соответственное наказание.

Что касается **духовных**, то, иногда, к ним каноны были как будто снисходительнее, чем к светским, а иногда строже. Так, за все те грехи, за которые отлучали светских лиц от Церкви, духовных лиц лишали только церковного звания. В половине III-го века у Киприана (ep. 65) духовные лица подвергаются наказаниям за грехи одинаково с светскими. Собор же Эльвирский (канон 18) нарушавших брак епископов, пресвитеров и диаконов навсегда отлучал от церковного общения и даже на смертном одре не давал прощения. Строг к клирикам и Собор Неокесарийский (Канон 1. ср. Петр Александрийский, канон 10). По апостольскому правилу (25) духовные лица, прошедшие публичное покаяние, уже не возвращаются в клир. Того же требует Африканский Собор (канон 27). С другой стороны, несколько позже, спорили о том, подлежат ли духовные лица публичному покаянию. Папа Сириций и Лев I хотели подчинять клириков высших ступеней только приватному покаянию, хотя вообще духовные лица за проступки запрещались временно в служении или совсем низлагались (Siric. ad Himer. c. XIV; Leo M. Epist. 167).

В конце IV-го века патриарх Нектарий официально отменил должность пресвитера для публичного покаяния и предоставил каждому избирать себе пресвитера для тайной исповеди. Чрез это требуемое для многих грехов публичное покаяние было оставлено. На Западе к делу покаяния и с IV-го века относились серьезнее, там продолжали существовать и после IV-го века епископы и пресвитеры, специально ведавшие делом публичного покаяния, хотя там и не знали различных ступеней покаяния Восточной Церкви.

С VI-го века появляются при монастырях **покаянные книги**, как руководство для пресвитеров при совершении таинства покаяния (На Востоке первые из таких книг приписываются Иоанну III Постнику (†575 г.)). Они содержали молитвы, формулы исповеди и отпущений.

В особенности **покаянная дисциплина** привилась и развилась на Западе. Там на нее смотрели, как на “могущественнейшее средство” к руководству верующими (W. Möller. Lehrbuch II, 109. 208). С VIII-го века в Западной Церкви вводятся **епископские синодальные**

суды (bischofliche Sendgerichte), которые происходят от древнецерков-ных визитаций; но, при Карле Великом, соответственно всему его духу теократического королевства, они получили характер политического и церковного учреждения в целях педагогического воспитания народа. Епископ, или заменяющий его с большими полномочиями архидиакон, ежегодно, в сопровождении королевского Missus'a, должен объезжать свой округ. В каждой общине тогда были поставляемы 7 неподкупных лиц (testes synodales, Sendschoffen). После визитаций клира епископом, следовала ревизия светских — мирян. Следствию подлежали грубые проступки — воровство, убийство, разбой. Церковное наказание тут соединялось с гражданским. При этом часто применялось требование покаяния и денежный штраф. Крайней мерою наказания считалась экскоммуникация, или отлучение. Пипин в 755 г. подтвердил, что отлученный не должен был входить ни в одну церковь, ни один христианин не должен его приветствовать, есть и пить с ним. Как и в древнее время, за все открытые, публичные грехи, полагалось публичное покаяние и публичное прощение. В франкской Церкви, рядом с публичной, в VIII-IX-ом в. вводится и **частная исповедь**. Парижский Собор от 850 г. в каноне 6 говорит: “Если кто-нибудь исповедуется тайно и добровольно, то и покаяние его совершается в тайне; если напротив того, он публично открыто обнаруживается, то и покаяние его бывает публичное пред Церковью, по известным ступеням.” Тайная исповедь получает душепопечительный характер и направляется даже **на мысли человека**. Алкуин считает обязанностью пресвитера изучить, глубоко познать, главные грехи и их последствия, чтобы уметь рекомендовать людям средства к улучшению. Значит, исповедь начинает распространяться (ас нею и покаянная дисциплина) на внешнюю и внутреннюю жизнь. Но отсюда вовсе еще не вытекала необходимость исповедовать свои грехи перед пресвитером. Верующие считали своею обязанностью прямо перед Богом исповедовать свои грехи. Однако, тогда же начали внушать мысль, что прощение от Бога подается чрез человеческое дело смирения и добровольного раскаяния. Шалонский (Synode de Chalons, В 813 Г., канон 33) Собор говорит: “Исповедь перед Богом истребляет грехи; но то, что происходит пред пресвитером, научает нас, как уничтожаются грехи.”

Однако, покаяние и покаянная дисциплина со всеми её мерами воздействия и наказания имели, так сказать, **негативный**, отрицательный характер. Необходимо поставить вопрос, какими **положительными мерами религиозно-нравственного воздействия располагала Церковь в деле воспитания верующих**.

I. Здесь, прежде всего, должно упомянуть об известном и хорошо организованном **катехуменате**, разросшемся в некоторых церквах в целые **огласительные** училища. Там именно изучались основы христианской веры и нравственности — заповеди, Молитва Господня, Символ Веры, а потом тайны христианской веры. Впрочем, оглашение как известный институт процветало, главным образом, в IV-ом и V-ом веке, когда взрослые, иногда целыми массами, нередко не по искреннему убеждению, а в видах карьеры, устремлялись в Церковь.

Еще с самого начала жизни Церкви, а тем более с IV-го века и в дальнейшее время, в христианскую Церковь вступали еще младенцами, после совершения над ними таинства крещения. Как же воспитывала в христианстве Церковь младенцев? По Апостольским Постановлениям (II, 57; VIII, 11-12), дети регулярно посещают богослужение, принимают участие в таинствах, особенно в таинстве причащения, при этом, родителям строго внушаются их обязанности в отношении детей. Но всего этого мало, чтобы дать детям то **христианское образование**, какое отвечало бы принципам христианства, как религии света и ра-

зума. В этом деле пришло на помощь Церкви **монашество**, каковое из своего лона износило **начатки христианской школы и воспитательные средства**. Таких школ было больше, чем обыкновенно думают. Они были по всему Востоку — ив Египте, и в Палестине, и в Сирии, и в Малой Азии. Некоторые вступали в монастыри со своими детьми. Василий Великий считал обязанностью монахов принимать в монастырские школы детей-сирот (См. великие монашеские правила. Вопр. отв. 15). Вероятно, из таких детей получались "κοιωα τεκνα της αδελφοτητος." Случалось, что сами родители передавали своих детей в монастыри. Что и в западных монастырях в данное время существовали начальные школы, это не может подлежать сомнению (Ср. Moeller I, 807).

Нужно иметь в виду, что дело положительного религиозно-нравственного воспитания и воздействия на верующих в Церкви в IV-ом в. уже не было достаточным. Церковь очень рано обращается в правовой институт и учреждение для христианского культа. Поэтому обязанность Церкви или её представителей заботиться об индивидуальном образовании, воспитании (νουθετειν), пещись о душах отдельных верующих — отступила на задний план. Казалось, все силы представителей Церкви уходили все больше и больше на управление гигантским аппаратом. Оставалось воспитание чрез **богослужение**, к посещению которого Церковь обязывала и напряженно стремилась к тому, чтобы воздействовать на жизнь и внутреннее состояние, сердце народа, чрез культ, которому был придан таинственный, мистический характер и который отличался торжественностью. Последняя цель, невидимому, удавалась: участие народа в догматических спорах показывало, как он интересовался церковными делами. Однако, едва ли можно сомневаться, что таких средств для нравственно-религиозного воспитания в духе Евангелия было недостаточно. Конечно, никто не может отрицать глубокой назидательности христианского богослужения в торжественные или печально-торжественные времена, как Страстная седмица; но в другие времена года, оставалась только проповедь, да и она часто отсутствовала. Не только при посещении богослужения, но даже и перед принятием Таинства Причащения царило равнодушие, безразличие, невнимание к богослужению и разговор об обыденных делах, смех, злословия и тому подобное. Все это было предметом строгих бичеваний со стороны Иоанна Златоуста (Гомилия III, 4 на Ефес. 1:23; XXXVI, 6 на 1 Послание к Кор. 17:33).

Состояние религиозно-нравственной жизни вообще с IV-го по XI-ый в.

Один протестантский историк выражается так, что Церковь данного периода имела пред собою исполинскую задачу победить языческий мир; однако, она вступила в битву с ним тупым оружием. Этот афоризм справедливо отмечает упадок нравственного идеала в жизни Церкви в IV-ом веке. Причины этого упадка лежат, главным образом, во внешней перемене состояния христианской религии со времени Константина Великого.

I. С прекращением гонений, в жизни верующих замечается некоторое усыпление и беззаботность; христиане стали менее бдительны о спасении собственных душ. Св. Иоанн Златоуст отмечает запустение храмов и, как уже сказано, какое-то равнодушие и безразличие, даже при принятии Святого Причащения. Блаж. Иероним замечает, что Церковь, после века мучеников, стала potentia quidem et divitiis major, sed virtutibus minor — велика могуществом и богатством, но бедна добродетелями.

II. В Церковь устремлялись многие по нечистым побуждениям, из корыстолюбия и честолюбия; они образовали собою класс мнимо-верующих.

III. Религиозные споры и разделения, даже между епископами и духовными, производили чрезвычайно неблагоприятное впечатление на народ, при чем, последний также часто втягивался в религиозную борьбу.

IV. Нападение варваров и опустошение римского государства, сопровождавшееся насилиями, настолько глубоко, даже болезненно, поражали христиан, что многие теряли веру в Провидение.

V. Остатки язычества — в виде суеверия, дурных обычаев, привычек или пороков, значительно тормозили привитие христианских начал.

VI. Раннее проникновение в клир честолюбия, корыстолюбия, духа властности и других пороков, разлагающим образом влияло на христианскую паству.

Принимая во внимание только что указанные и другие причины упадка христианской религиозно-нравственной жизни в IV-ом веке, однако, мы не находим возможным признать вполне спокойно-объективною ту оценку её, какую встречаем в гомидиях Иоанна Златоуста, в письмах Блаж. Иеронима, в Исповеди Блаж. Августина или изображении Сальвиона. Конечно, мы, отделенные веками от той эпохи, мало имеем фактов для основательной оценки религиозно-нравственной жизни тех времен. Но не подлежит сомнению, что у указанных свидетелей и других им подобных, преобладает при взгляде на дело монашеско-пиетическая точка зрения, т.е. несколько ригористическая, пессимистическая. Этим лицам, в душе монахам и аскетам, предносился идеал христианской жизни, и с ним они подходили к действительной жизни.

При помощи тех немногих фактов, какими располагает историк — и то, главным образом, для IV-V-го века — попытаемся изобразить влияние христианства на жизнь личную-семейную, и на социально-общественную.

I. Еще в IV-ом веке мы встречаем истинно святые семейства и подлинно христианских матерей. Так, св. Нонна со своим супругом Григорием Старшим воспитала таких детей, как знаменитый Григорий Назианзянин, Кесария и Горгонию. Светит своим благочестием и богатой одаренностью и семейство Василия Великого: его отец Василий и мать Емилия, его братья — Григорий Нисский, Петр Севастийский и сестра Макрина. Св. Иоанн Златоуст имел мать Анфусу, Блаж. Августин — Монику — обе воистину христианские великие женщины. Блаж. Феодорит также матери обязан своим глубокорелигиозным воспитанием. Вот почему в IV-ом и последующих веках не было недостатка в пастырях, твердых верою и чистых в моральных заповедях жизни, как Афанасий, Иоанн Златоуст, Кирилл, Иоанн Дамаскин, Феодор Студит, св. Игнатий, и др. Изобиловал такими мужами и Запад. Эти мужи и им подобные выступали против господствовавших пороков в своих проповедях и письменных трудах. Они создавали и на Соборах спасительные правила и прилагали их к жизни. Народ чувствовал нравственную мощь этих великих пастырей.

II. Церковь пробудила сознание человеческого достоинства в рабах и ... в женщинах и требовала признания этого со стороны всего общества. Она не знала различия между господином и рабом и нисколько не расценивала в жизни последнего ниже первого. И женский род — пол она поставила на подобающее ему место. Рождение и воспитание детей она считала высоким призванием матери; и назначение женщины она отнюдь не ставила ниже положения мужа, мужчины. Для лиц беспомощных, вдов, сирот, пленных и невольников, бедных, прокаженных, Церковь приносила большие жертвы и устанавливала благодетельные порядки.

Не было недостатка за данный период в исповедниках и мучениках. Не говоря уже о мучениках Персии, их было много и в пределах самой Византийской империи, в особен-

ности, в эпоху догматических и иконоборческих споров. Много страдали христиане при Юлиане и Валенте. VIII-ой век украшен такими великими мучениками, как папа Мартин I и Максим Исповедник. А в последующее время выступили, например, патриарх Герман, Софроний, Иоанн Дамаскин, и Феодор Студит.

Монашество.

При значительном упадке религиозно-нравственной жизни верующих с IV-го века, возникшее с того времени монашество явилось той великой силой, которая привлекала благодать Божию к христианскому миру. Монахи были теми праведниками, благословением которых, по Премудрому, стоит град, и недостаток которых был причиною гибели Содома и Гоморры.

Монахи — это, конечно, люди, возвышавшиеся над общим уровнем христианского общества; не прав, разумеется, один историк, открывший в христианском учении “Die doppelte Sittlichkeit.” Но, верно то, что в христианском учении дано, так сказать, minimum требований, необходимых для всякого христианина, а для тех, кто “Еще хощеши совершен быти,” указан идеал, бесконечный путь для совершенствования.

Еще в Священном Писании (Евр. 5:13-14; 1 Кор. 14:20; Еф. 4:13; Флп. 3:15) есть разделение между “младенцами по вере и совершенными мужами.” Дидахэ (6) говорит: “Если ты можешь нести целое ярмо Господа, то ты совершен; а если не можешь, то делай по крайней мере то, что можешь.” Второе послание Климента (С. 7) гласит: “Дай нам сражаться, чтобы увенчаться короной; если мы все не заслужили короны, то хоть приблизимся к ней.” Александрийские богословы делали разделение между простыми христианами и христианами — “гностиками.” Ориген для одних считает обязательными “praecepta,” а для других рекомендует “consilia.”

Отсюда видно, что монашество, как стремление к высшему пути служения Богу, могло выйти и действительно вышло, родилось в самой Христианской Церкви.

Посмотрим, при каких исторических обстоятельствах это произошло.

Под влиянием отчасти иудейских чаяний торжествующего Мессии, первоначальные христиане ожидали в самом скором времени “парусии,” т.е. пришествия Иисуса Христа. Результатом таких верований было особое настроение в среде первых христиан — отказ от обычных условий жизни, от ежедневной работы и напряженное желание видеть Господа, грядущего “на облацех,” “во гласе архангела.” Однако, время шло и неумолимо разбивало болезненной фантазией созданные мечты. Но вот, в середине II-го века, появляется монтанизм с новым **пророчеством** изливающегося Духа Божия и с предсказаниями близкого пришествия Иисуса Христа, к которому нужно подготовиться путем строгого покаяния и аскетических подвигов. В половине III-го века, пресвитер Новациан проповедует ригористическую строгость жизни.

Церковь осуждает и хилиазм, и монтанизм, и новацианство. Однако, это не уничтожает того аскетического течения, которое жило среди верующих с самого начала. Конечно, неоплатонизм, неопифагорейские и другие аскетические течения язычества, могли отчасти питать подобное направление среди христианства.

Аскетические стремления и известные формы их проявления, как девство, посты, бдения — имели место и в первые три века христианской эры; но о монашестве в собственном смысле, как сознательном удалении из мира в пустыню, в уединение, можно говорить только с IV-го века. Есть мнение, что монашество нужно ставить в непосредственную связь с гонением императора Декия, когда христиане, скрываясь от преследователей,

убегали в пустыню и, возлюбив её, остались там, позже к ним пришли и другие. Это мнение основывается на легендарном сочинении “Vita Pauli” приписываемом блаж. Иерониму. Но нет возможности согласиться с этим: монашество в христианской жизни не есть явление случайное. В сущности монашество есть протест против какой бы то ни было связи, общения Церкви с миром и светской культурой. Еще в 1-ом веке среди верующих, под влиянием парусии, т.е. ожидания скорого второго пришествия Иисуса Христа, создавалось настроение полного разобщения с миром и отказа от обыденных дел; в Солунской общине оно дошло до крайности (ср. 2 Фес. 2 и 3 глава). Во II-ом веке это настроение нашло себе отражение в монтанизме, который требовал полного разрыва Церкви с миром и культурою и побуждал к покаянию и аскетическим подвигам. Последователи Новациана также отличались Ригористическим характером. Отсюда понятен быстрый рост монашества именно в IV-ом веке, когда христианство было признано дозволенной религией, и Церковь вышла из катакомб и кимитирий на форум и открытые, публичные места. Если ранее, за исключением крайних эксцессов, монашеское настроение могло жить в согласии, в мире с Церковью катакомб, то теперь, когда Церковь вошла в общество, всецело проникнутое языческими верованиями, представлениями, нравами, обычаями, — оно никак не могло более оставаться в Церкви, признанной государством и покровительствуемой им. Ввиду такого “омирщения Церкви” нужно было порвать с Церковью и бежать в пустыню. Но отсюда, как из факта, следовало что, значит, Церковь, как учреждение для спасения людей, или недостаточна, или излишня.

Против иерархического лозунга — extra ecclesiam nulla salus — удалявшиеся в пустыню, по преимуществу светские лица, как бы выставляли другой: extra или juxta ecclesiam vera salus... Но в действительности нет серьезных, вполне сознательно обоснованных доказательств в пользу мысли, что сами отшельники **субъективно** рассматривали свое удаление от мира, как сознательный протест против Церкви, вышедшей из катакомб и вошедшей в союз с миром. И сама Церковь отнюдь не видела в монашестве явление, враждебное ей. Монашество, несомненно, глубоко проникало в принципы христианского учения (хотя иногда и не было чуждо крайностей аскетизма) и, руководясь его духом, внимательно наблюдало за созиданием Церкви и её развитием в правовой и культовый институт. И если монашество при этом замечало недостаточно внимания к внутреннему, индивидуальному религиозному сознанию и жизни, то заявляло свой протест против превалирования и доминирования формы над жизнью. Отсюда не только было возможным, но и весьма желательным, “**примирение**” монашества с Церковью и чрез то восполнение церковной жизни монашеской практикой, внимательной к личной индивидуальной особе и её настроениям. Это примирение имело свое большое значение и для монашества, ибо в чистом виде оно стремилось к спасению отдельных лиц, а не христианского общества в целом. Конкретным доказательством солидарных отношений между представителями Церкви и монашества могут служить факты еще из жизни св. Афанасия и Антония Великого. Архиепископ Афанасий во время своих последних изгнаний уходил в Египетскую пустыню и считается “εις των ασκητων.” Преподобный Антоний — основатель на Востоке отшельнического монашества, два раза оставляет пустыню и появляется в Александрии, чтобы защитить Церковь от внешних и внутренних врагов (Один или первый раз, во время Максиминова гонения, а другой — во время арианских смут, когда ариане распустили слух, что он учит о Сыне так же, как и они. Смотри жизнь Преподобного Антония. Глава XLVI и LXIX. Русский перевод творений св. Афанасия ч. 3, стр. 218 и 233). Живые же примеры за объединение в одном лице монашеских идеалов и иерархических стремлений, предлагают в своей жизни — св. Василий Великий, Григорий Богослов и отчасти св. Иоанн Златоуст. Василий Великий изучил монашество,

постиг сущность его и пережил его в своем полном опыте, удалившись для этого в пустыню с своим другом Григорием Назианзянином. В своих “больших или малых монашеских правилах” и отчасти в своих письмах (Монашество углубляло нравственное сознание Церкви. На место церковного учения о **фактических** грехах, как смертных грехах, монашество поставило свое учение о главных грехах, как могущественных враждебных **наклонностях**, которые **внутренне** присущи каждому человеку и борьба с которыми должна составлять задачу его жизни. По Цоклеру (Zöckler. Evagrius Ponticus. 1893 München), Эвагрий Понтийский первый, кто дал классификацию 8-ми главных грехов. Пахомий, а за ним и Василий (Reg. brev. tract. 227 и 229), потребовали в своих монастырях исповеди монахов; требовалось чтобы каждый монах исповедовал мысли своего сердца (помыслы) пред старшими братьями или настоятелем. Из монастырской практики исповедь затем стала институтом Церкви) Василий Великий дал идеологию монашества и рисует целый строй монашеской жизни.

История монашества.

Родиною монашества является Египет, Нильская долина. Историк восточного монашества Бесс (S.M. Besse. Les Moines d'Orient. Париж 1900, p. 2) видит в этом как бы награду Египту за то, что он приютил гонимого Иродом Христа-Младенца. Оставляя в стороне легендарное сочинение Иеронима “Vita Pairii,” обычно считают **отцом монашества** — собственно отшельничества, анахоретства, — св. Антония Великого (251-356 г.), родом копта, жизнь которого описана св. Афанасием, архиепископом Александрийским. Он родился от христианских родителей в селении Кома, близ великого Иераклеополиса, в Среднем Египте. Будучи 20-тилетним юношей, находясь однажды в церкви, он был глубоко захвачен и взволнован евангельским чтением о богатом юноше (Мф. 19). Он роздал свое имение и начал упражняться в аскетизме, под руководством одного опытного аскета. Но вот он внезапно оставляет аскета и скрывается в гробнице, а потом поселяется в запущенной, оставленной крепости, где он прожил много лет в глубоком уединении, лишь время от времени снабжаемый хлебом. После 26-тилетней жизни в пустыне, он с 306 г. начал собирать вокруг себя учеников. Его призыв нашел отклик, особенно после знаменательного факта появления его, в гонение Максимина, на улицах Александрии для укрепления братьев-христиан в истинной вере. Люди всех состояний начали стекаться к нему, и он их утверждал и воодушевлял чрез молитву и давал душепопечительные советы. Местопребывание свое он имел в это время в Писпире, который лежал в 30-ти километрах от Нила. Отсюда он предпринимал частые путешествия для посещения эремитских колоний своих учеников. Слава Преп. Антония была так велика, что даже император Константин почтил его своим письмом. Во время христианской борьбы Антоний еще раз появился на стогнах Александрии, чтобы дать свидетельство верным и обратить язычников. Пред своею смертью, он отправившись нашел себе глубоко-уединенное место, где и почил в 356 г., бывши 105-тилетним старцем. Свою овечью шубку и мантию оставил защитнику веры, св. Афанасию, дружественно к нему расположенному и описавшему потом его жизнь. Антоний не дал никакой организации монашеству. Его колонии эремитов, которые носили имя μοναστηρια (С. 44), объединяли единомышленников в совершенно свободный союз под душепопечительным руководством св. монаха. Приписываемые св. Антонию правила, хотя они очень древни и происходят из Египта, ему не принадлежат.

Сведения о дальнейшем распространении монашества мы черпаем в “Historia monachorum” Руфина, в “Historia Lausiaca” Палладия, в сочинениях Кассиана, особенно в “De institutione coenobiorum,” Libr. I-II, в “Vita Pachomii” и др.

Еще при жизни св. Антония, и быть может даже независимо от него, **Аммоний** или Амун основал в Нижнем Египте колонии эремитов. Он отец **Нитрийского монашества**.

Вынужденный жениться, он, в день брака, убедил свою жену к девственному образу жизни. После 18-тилетнего супружества, его жена переменила дом своего мужа на союз девственниц; а Аммоний отправился в Нитрийскую горную страну, лежавшую на 40 римских миль на юг от Александрии. На западном берегу Нильской дельты лежала солончаковая степь с каменными по местам скалами; сюда собирались многочисленные ученики Аммония, жившие вместе или поодиночке в жилищах из обожженных кирпичей. По Палладию, в его время, в Нитрийских пустынях проживало до 500 эремитов. В просторной церкви собирались монахи в субботу и воскресение на общее богослужение. Каждый монах должен был приобретать себе пропитание и одежду своим трудом. Работали до 9 часов вечера, а потом пели разные гимны и псалмы.

Аммоний умер раньше Антония. Между его учениками известны Серапион, Кронид, Дидим (не слепец); к позднейшему поколению принадлежат Памбо, Вениамин, Аполлоний, который раньше был купец, а среди монахов помогал, как врач. Здесь также нужно упомянуть о 4-ех “длинных братьях” — Аммонии, Диоскоре, Евсевии и Евтимии. Они были почитателями Оригена. Когда архиепископ Феофил в 399 г. объявил Оригена еретиком, то он поднял гонение на них.

На 10 миль южнее от Нитрийской пустыни, в местности называемой Κελλια, образовалась знаменитая колония эремитов, называемая **Скитскою пустынею**. Здесь образ жизни был еще проще, жили иногда в кельях, вырубленных в скалах, или сложенных из досок. **Макарий Египетский**, или Макарий Великий, был по Кассиану первый, основавшийся здесь, как эремит. По Руфину (С. 28), он ученик Антония; однако, это стоит не “твердо” (Сократ. IV, 23). Он был аскетом от юности; но в пресвитеры был посвящен против своей воли. По Палладию, он 30-ти лет бежал в Скитскую пустыню. Он владел харизмом (даром) исцеления и пророчества. В скитских монашеских общинах он исполнял богослужебные обязанности. 50 гомилий, оставшихся от него, свидетельствуют об его глубоком мистическом настроении. Время рождения его полагается в 293 г., или 297 г., бегство в пустыню в 323 или 327 г., год смерти 383 или 387 г. К современникам Макария Великого относятся ефиоплянин **Моисей**, который ранее был разбойником (Созомен. VI, 29), **Пиор и Макарий Младший**. Последний происходил из Александрии, первоначально был пастухом, в 40 лет пришел в пустыню. Он отличался необыкновенными физическими силами и выносливостью. Он мог не спать по 20 ночей. Он умер лет 10 спустя после Макария Великого, почти 100-летним стариком. Его два ученика **Евагрий** Понтийский и Марк Еремит известны писательским искусством. Евагрий в своих сочинениях проводил крайнюю теорию аскетизма, что человек чрез очищение от страстей может достигнуть невозмутимой безгрешности и совершенства. В Скитской пустыне еще до сих пор находится монастырь св. Марка, и семь развалин бывших монастырей, свидетельствующих о богатой монашеской жизни, некогда развивавшейся здесь.

Но не только Нитрийская и Скитская пустыни, весь Египет к концу IV-го века был покрыт кельями эремитов, или колониями киновитов.

Основателем **общежительного** монашества, или киновитства (κοινος βιος), считается **св. Пахомий** (282-346 г.), ближайшим учеником которого был Феодор. Св. Пахомий основал на Тавенском острове реки Нила и в Фиваиде (Верхний Египет) монастыри. Его заслуга заключается в том, что он дал крепкую организацию неустроенному еще обществу эремитов; он обнес стеной келий анахоретов и ввел у них дисциплину. Его наставления — это древнейшие монашеские правила, еще примитивные и недостаточные; но они, все-таки, подчиняют жизнь монахов определенным здоровым нормам. Они ставят в прямую

обязанность монахов труд и молитву, содержат указания относительно одежды монахов, пищи и сна; чрез запрещение приема внешних лиц, Пахомий старался обособить, уединить монастыри от мира. Монахам запрещено было оставлять монастыри; при единственных вратах сидел вратарь.

Женские монастыри. Первый женский монастырь основал св. Пахомий для своей сестры Марии. Отсюда пошли и другие женские монастыри. Богатая римлянка — **Мелания Старшая**, приятельница Руфина, основала монастырь на Масличной горе, а римлянка Павла (†404г). учредила монастырь для нонн. Позже **Мелания Младшая** (†439 г). прославилась основанием многих монастырей. Западные монахи и нонны жили в Палестине в полном подражании египетским образцам. Блаж. Иероним перевел для Павлы расширенные правила св. Пахомия. Сириец Афраат упоминает о женских союзах, дававших обет проводить безбрачную жизнь.

Из Египта монашество распространилось на **Синайский полуостров**, где мы, несколько позже, встречаем двух выдававшихся аскетических писателей: Нила Синаита (†430г). и Иоанна Лествичника (†580 г.).

Если в IV-ом веке классическою страной монашества был Египет с Нильскою долиною, то в V-ом — VI-ом веках, центр монашеской жизни переносится на Восток, в **Палестину**. Расцвету монашеской жизни здесь помогло и то обстоятельство, что с конца ГУ-го века и далее начались паломничества в Палестину. Пришедший из Египта в первой половине IV-го века ученик св. Антония — **Иларион** из Газы, основал пустынножительство на юге страны. Об его учениках, живших в Вефилии и Герарах, рассказывает Созомен (**Созомен**. Ц. История VI, 32). О других палестинских подвижниках рассказывает Палладий в Hiscoria Lausiaca. Около середины IV-го века возникли в Палестине многочисленные монастыри (Basilius. Epist. 207. 223-226). Там одинаково привились оба вида монастырской жизни — и анахореты (αναχωρειν) и киновиты (κοινοβιον). Они были подчинены одному экзарху (αρχιμανδριτης, от μαντρα — хлеб); эти архимандриты были избираемы большинством монахов и утверждаемы Иерусалимским патриархом. Самыми выдающимися архимандритами Палестинского монашества были Каппадокийцы — Феодосии (414-519 г.) и Савва (439-532 г.). Последний основал 7 лавр (λαυρα=vicus) в Палестине, из которых λαυρα μεγιστη, где сам Савва жил до смерти, была самою знаменитою и находилась близ Иерусалима.

В Лавре св. Саввы, в начале VII-го века монах **Антиох** писал свои Пандекты на Священное Писание, столь замечательное собрание сентенций для монахов (Migne. Patr. gr. t. LXXXIX, 1427). С 536 г. начались оригенистические споры; они привели в движение монастыри и лавры Палестины. V-ый Вселенский Собор объявил Оригена еретиком. Чрез 8 месяцев монахи νεα λαυρα, как мыслившие по Оригену, были изгнаны военной силой. В VII-ом веке Палестина была завоевана арабами. Монахи и монастыри продолжали существовать, являясь даже оплотами христианства. Однако, связь монашества с другими христианскими странами, как Востока так и Запада, прекратилась, и монашество в Палестине стало замирать.

После Египта, **Сирия** есть ближайшая страна, где монашество ранее других выступает и достигает великого расцвета. Даже не легко решить вопрос, было ли сюда монашество пересажено из Египта, или не развилось ли здесь самостоятельно, из аскетических начал. Сириец Афраат рассказывает об братских союзах мужчин и женщин. Они назывались “обособленными,” уединенными, ибо, по обету, они проводили безбрачную жизнь.

По Феодориту, **Иаков Низибийский** (Феодорит. Φιοθεος ιστορια c. 1. P.G. LXXXII), прежде чем он в 309 г. стал епископом Низибийским, будто бы уже проводил отшельническую

жизнь в Курдских горах вместе с **Эвгеном**, основателем Персидского монашества. По открытому Bedjan'ом житию Мар-Евгена (Mar-Evgin, Evgenius), последний родился в Египте, близ Суеца. Он промышлял ловлею перлов из воды, а потом поступил в монастырь св. Пахомия в Тавене. Во главе 70-ти монахов он отправляется в Месопотамию и на горе Ицле (Izla), на юг от Низибии, основывает пещерный монастырь. Скончался он в 363 г. Быть может, Мар-Евген родствен с Аоном Созомена (VI, 33). Между монастырскими отцами Эдессы и Остроены следует упомянуть **св. Юлиана**, современника Юлиана Отступника (Hieronym'us. A'd Paulinum, ep. 58). Основателем монашества в Армении, Южной Пафлагонии и Понте был **Евстафий**, позже епископ Севастийский (**Созомен**. 3, 16). К знаменитым аскетам Сирии принадлежит св. Ефрем Сирянин (**Созомен**. Ц. История 3, 14).

Каппадокии привили монашество **Василий Великий, Григорий Богослов**, и **Григорий Нисский**. Василий сначала основательно познакомился с знаменитыми аскетами Сирии и Палестины. Быть может он был склонён к монашеству своей матерью Емилией, сестрою Макриною, живших по-монашески, а также Евстафием Севастийским. Василий Великий имеет в истории монашества славу организатора восточного монашества. Известные его “Большие и малые монашеские правила” (οροι κατά πλατος и οροι κατ’ επιτομην. Migne. Patr. gr. t. XXXI). Доселе Представляют собою единственные правила греческого монашества.

В сущности св. Василий проводил идеал монаха, начертанный и воплощенный в “Vita Antonii.” Монах — истинный христианин. Аскетизм состоит не в отдельных аскетических действиях, а в святости, в благочестивом настроении, направлении целой личности. Вместе с любовью к Богу, монах должен проявлять и любовь к ближним (Reg. fust. tract, interrogat. 7; ср. ep. 22: περι τελειοτητος βιου μανοχων) Он желает видеть монастыри не в пустынях, а вблизи городов и сел; однако, он не вменяет монашеству в обязанность воздействовать на Церковь — ни в религиозно - реформаторском, ни в социально-практическом смысле. Любовь к ближним у Василия, по пониманию Но'11'я, относится только к монастырским собратиям. Монашество, по Василию, не должно означать унижение, умаление, лишение природы, а возвращение к ней, не противоположность, а завершение, “восполнение античной мудрости.” Убегая от извращенной и отравленной культуры, монах находил в уединении чистую природу.

Монастырская внутренняя жизнь, по Василию, должна слагаться таким образом: Каждый, желающий вступить в монастырь, должен передать имущество и ничего с собою в монастырь не приносить (Reg. brev. tract, inteirrogat. 8 и 9). Принятию в монастырь предшествует строгое испытание кандидата (inteirrog. 112; fust. tr. 10). Беглые рабы не должны быть принимаемы (Reg. fust. tr. 11); супруги принимаются только с добровольного согласия (Reg. fust. tr. 12). Дети принимаются в монастырь на воспитание, а потом могут и оставаться в монастыре (Reg. brev. tract. 15).

Во главе монастыря стоит предстоятель. Но это не иерархическое звание, каковое для предстоятеля не требовалось. Предстоятель располагает полной дисциплинарной властью (Reg. brev. tract. 82 и 126). Жизнь монахов состоит в труде, особенно земледельческом (ibid., 85 и 96; fus. tr. 38), и в молитве. Для каждого монаха предписывается, в течение суток, 6 обязательных часов молитвы — утром, в 3-ий час, 6-ой и 9-ый, вечером и в полунощь. О пище лишь определено, что она должна быть умеренной и не должна служить чревоугодию (Reg. brev. tract. 18). Вкушение вина было безусловно воспрещено (tract. 9)..

О монашестве в древнее время, на **Балканском полуострове**, в греческой части, нет сведений. Палладий (Historia Lausiaca C. 142-146) говорит о нескольких женщинах аскетического образа жизни — об Олимпиаде, Кандиде, Геласии из Константинополя; но о них упоминает и св. Иоанн Златоуст, значит, это относится к довольно позднему времени. Но есть известия и о более древних временах. По свидетельству двух Никифоров, в древней Византии, на круглом холме Петрион, возвышался монастырь. Его будто бы основал еще епископ Кастин около 240 г., в первый год своего епископства (Du Cange. Constantinopolis christiana. ib. IV, n. 14, p. 101. см. у аббата Marin. Les moines de Constantinople. 1897. p. 2) и передал его св. Епифанию, “великому и весьма знаменитому мученику” Халкидона, культ которого вскоре сделался самым популярным между византийцами. Шестью веками позже в этом

именно монастыре окончил свою жизнь монах по принуждению, 4-ый сын императора Василия Македонянина (Так говорит Du Cange. Y. Marin, p. 3). После того, как Египет и Палестина перестали быть главными центрами монашеской жизни на Востоке, становятся такими **Константинополь**, а немного позже, **Афон**.

От Константина Великого до Василия, основателя Македонской династии, от епископа Кастина до Фотия, религиозные дома и монастыри умножились в Византии до бесконечности. Многие мужи, даже из высшего правительственного класса, находили в монастырях единственное убежище... В 430 г. пришел в Константинополь авва Александр и привил здесь **акиматенство**. Акиматены поставили себе задачею непрерывное служение Богу — молитву день и ночь. Три сменяющие друг друга хора возносили Богу хвалу днем и ночью. Римским консуларием Студием основанный около 460 г. монастырь акиматенов "Студион," во время иконоборческих волнений, благодаря своему настоятелю Преподобному Феод ору (т 826 г.), сыграл громадную роль. Золотым веком для основания монастырей было царствование Юстиниана (527-565 г). (Marin. p. 38. 19).

С середины 1X-го века населяется отшельниками Афон (В сочинении **Порфирия** Успенского "Восток Христианский." Афон. История Афона, гл. 2. Афон Христианский. Киев 1897 г. — говорится, что предание относит монашество на Афоне к древним временам, к V-VI-му в. Но если там что-нибудь и было в этом роде, то все уничтожили арабы, во время своих нашествий в 670 и 776 г. (ч. 2, стр. 124). По предположению Порфирия, вскоре после этого опустошения, Афон был отдан императором Константином Погонатом для обитания монахам. Иверский монастырь будто бы был построен грузинами вскоре после 780 г., во имя Иоанна Предтечи. Первым анахоретом Афона был св. **Петр**, будто бы проживший на Афоне 53 года (681-734 г.), — это первый безмолвник — ησυχαστης. В 830 г. Афон снова подвергся арабскому опустошению (Порфирий — ч. III, 24). Вполне достоверные данные на Афоне начинаются с половины IX-го века. От этого времени известен замечательный подвижник Евфимий (с 857 г.). Грамотою императора Василия Македонского в 872 г., весь Афонский полуостров предавался во владение монахов. См. Иван Соколов. Состояние монашества в Византийской Церкви с половины IX-го до начала XIII-го века (842-1204 г.). Казань 1884 г. стр. 217), и в нем начинают появляться лавры. Первый монастырь был основан в 963 г. Во время исихастских споров здесь выразился еще раз энтузиастический элемент греческого монашества. Первым главным основателем и устроителем монашеской жизни на Афоне и законодателем был Афанасий (†1000 г.), подвизавшийся во второй половине X-го в.

На Афоне было много и латинских монахов и мирян из Рима и Амальфии, привлеченных славою Афона, как монашеского рая. Они сначала подвизались в греческих обителях, а потом воздвигали свои собственные монастыри, как Римский, посвященный свв. апостолам Петру и Павлу, и Амальфийский, — посвященный Пресвятой Деве Марии.

В конце X-го века, в 980-997 гг. был возобновлен на Афоне **Ватопедский монастырь**, первоначальная история которого очень неясна. Вообще в это время было построено много новых и восстановлены старые монастыри.

В начале XI-го в. Афон сделался одним из видных монашеских пунктов, хотя бедствия его еще не кончились. Так в 1044 г. он опять подвергся опустошению со стороны арабов и заселению со стороны мирских людей. Под влиянием этих бедствий Афонские подвижники отправили посольство к императору Константину Мономаху с просьбою прийти к ним на помощь. Император отправил к ним монаха **Косьму Цинцулука**. Последний изгнал с Афона мирян и дал Афону новый устав, составленный с согласия и одобрения всех Афонских игуменов и благочестивых монахов. Устав был утвержден Константином Мономахом в 1046 г. В этом уставе Афон называется Το αγιον ορος.

Из великих братьев — славянских миссионеров, св. Мефодий (†885 г.) всецело принадлежит Византийскому монашеству, так как несколько лет был иноком в одном из мо-

настырей **Олимпа Вифинского**, откуда и выступил на миссионерское поприще. **Константин**, хотя и не был Византийским монахом — но постригся с именем Кирилла лишь пред самой смертью в Риме (†869 г.), — однако, подвизался на Олимпе вместе со своим братом Мефодием.

Монашество на Западе.

Нет сомнения, что западное монашество не есть самостоятельное явление, а принесено с Востока; здесь оно скоро укрепилось и богато развилось. Восточный строй монашеской жизни, перенесенный на Запад, был основательно переработан в духе и направлении западной жизни. Монашество сделалось на Западе громадною культурною силою и в церковной и в миссионерской и в социальной жизни. Но златой век западного монашества падает не на древний период церковной жизни, а, главным образом, на средние века.

Блаж. Иероним свидетельствует, что св. Афанасий, во время второго своего изгнания в Рим (341-343 г.), принес в Италию сведения об отшельнике св. Антонии и монастырях св. Пахомия. Кроме того, Палладий говорит, что один монах из Египта — Исидор, около 350 г., был в Риме. Первые монастыри возникли на Западе в 70-ых годах IV-го века. Св. Мартин (†397 г). основал несколько монастырей в Галлии. Во внутреннем устройстве жизни подражали сначала египетским и палестинским образцам. Но скоро начались уклонения в приложении старых правил, изменения и создание новых правил, согласно с местным условием жизни. Первый, кто предпринял на Западе, кодификацию постановлений относительно монашеской жизни, был **Иоанн Кассиан** (ок. 360-431 г.), по национальности скиф (родился по нижнему течению Дуная). Он, подобно Блаж. Иерониму, служил соединительным звеном между Западом и Востоком. Происходя из пограничной полосы между тем и другим, он сначала влекся к Востоку. Около 15-20 лет он провел в монастыре в Вифлееме и между анахоретами нижнего Египта, всегда вместе со своим другом Германом. Около 400 г. он попал в Константинополь, где был поражен обаятельностью личности св. Иоанна Златоуста и стал диаконом при нем и его учеником. После катастрофы, разразившейся над его патроном, Иоанн Кассиан удалился на Запад, к папе Иннокентию I. Последнюю треть своей жизни он провел на Западе, сделался там пресвитером и основал монастырь в Массилии. Его сочинение “de insdtuds coenobiorum” (Migne. Patr. lat. t. XLIX), написанное пред 426 г. представляет собою правила, узаконения относительно монашеской жизни, почерпнутые из восточных отцов и собственного опыта; оно известно на Западе под именем “Regu'la Cassiani.” — Эти “правила Кассиана” имели значение на Западе до IX-го в. Наряду с ними пользовались вниманием и правила Василия Великого, в переводе Руфина, и постановления св. Пахомия в переводе Блаж. Иеронима. Но не недоставало места и другим попыткам к урегулированию монашеской жизни. Между ними, получили общее признание в течение VII и VIII в. правила **Бенедикта Нурсийского**, жившего в VI-ом веке (490-543 г.). Он смягчил строгость требований от монахов на Востоке и уделил больше внимания духовному труду. Всякий, соответственно своим силам и способностям, работал на поле, занимался каким-нибудь ремеслом, или переписывал книги. Победу этим правилам обеспечил папа Григорий Великий (590-604 г.). Благодаря преобразованию монашества по смыслу новых правил, еще со времени папы Бонифация (608-615 г.), западное монашество становится культуртрегером в широком смысле этого слова. Монахи св. Бенедикта расчищали леса, обращали пустыни в пашни, работали, как миссионеры, перенесли христианство в северную Европу, заботились о преподавании древнего греческого христианского богословия и остатков древней культуры в школах, чрез книги, ими же пере-

писанные. Однако, в VII-VIII-ом в. западные монахи и монастыри теряют свою самостоятельность, подпадают под власть епископов и — что еще хуже — под власть королей и князей. Начался упадок монашества. **Бенедикт Аннианский** (750-821 г). боролся за поднятие монашества, за его первоначальную самостоятельность и независимость. Но существенную помощь не только монашеству, но и всей католической Церкви принесла **Клюнийская конгрегация**, основанная в 910 г.

Историческое значение монашества и урегулирование жизни его со стороны Церкви.

Еще с V-го в. монашество становится громадной реальной силой в жизни Церкви, это в эпоху её догматической борьбы. Всем известна та роль, которую сыграл авва Далмаций в деле Кирилла Александрийского. Со времени так называемого “разбойничего Ефесского Собора” 449 г. монахи, в силу особого рескрипта императора Феодосия II, получают право представительства на Вселенских Соборах. (На Ефесском Соборе 449г. таким — первым представителем был авва Варсума). Роль, какую сыграли монахи в истории догматических и иконоборческих споров — одно из главных и ярких явлений тех веков (V-VIII в.). Достаточно упомянуть такие светлые личности, как Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Феодор Студит, чтобы проникнуться полным уважением пред этим великим, морально крепким институтом.

Однако, громадная сила монашества, выступавшая мало дисциплинированной, почти стихийной (Правда, еще Василий Великий, а раньше Пахомий, организовал монашество. Но отношения его к внешнему миру еще оставались не затронутыми), встревожила высших представителей Церкви. Вот почему Халкидонский Собор 451 г. обратил на монахов строгое внимание и в 4-ех канонах (4, 8, 23 и 24) старался регламентировать их жизнь. По смыслу этих канонов, монастыри и все вообще монахи подчинялись епископу данной области. Без епископского разрешения не мог быть построен ни один монастырь. Невольники не должны были делаться монахами без разрешения своего господина, и пр. В связи с Халкидонскими Соборами издал законы о монастырях император Юстиниан I (527-565 г.). Он пытался институт монашества ввести в государственный организм и координировать его со всеми другими частями и отраслями государственной жизни. Впоследствии, в конце VII-го в., Собор Трулльский счёл нужным еще раз постановить новые каноны — 40-49 и 35 — относительно жизни монашествовавших. Потом, в конце VIII-го в. УП-ой Вселенский Собор опять издал несколько правил о монашестве, 2, 17-11. Нужно упомянуть еще о “Студийских Постановлениях” — Constitudones Studitanae (Migne. Patr. r. t. XCI a), которые хотя и не писаны рукой Феодора Студийского, но к нему возводятся. Кроме того, в древнем периоде церковной истории мы встречаемся с монашеским вопросом на двукратном Соборе 861 г. пр. 1-7. Наконец, к истории древнего монашества и к его развитию относится новелла 964 г., изданная Никифором Фокою (963-969 г.), которою устанавливались преграды чрезмерному умножению монастырей и увеличению монастырских владений. Данное указание было отменено новеллою Василия II Болгароктона в 988 г.

Великий Церковный Раскол.

“Разделение Церквей.”

Чтобы не смущать догматистов и не быть безответными на их недоуменные вопросы об единой Церкви, мы считаем более правильным назвать грустный факт, имевший место во вселенской церковной жизни в IX-ом веке, великим церковным расколом. Для этого есть все основания, а главное — и Восточная и Западная Церковь признают друг друга апостольски-преемственными и владеющими благодатными средствами спасения.

Этот чрезвычайно сложный исторический факт разветвляется своими корнями не только в христианской почве, но выходит за её границы, проникая в классический мир. Это Рим воспитал у своих граждан чувство превосходства над всеми. Он ярко выражается в известных изречениях неопределенной древности: “Roma locuta — res decisa (causa finita), urbs Roma caput mundi regit orbis frena rotundi.” Civis romanus — звучало очень гордо и вызывало к себе почтительное отношение. Обаяние Римом не только сохранилось у древних народов, принявших христианство, но перешло к варварским народам поселившимся на развалинах Римской империи. И не удивительно. Римское единое государство, римская культура — это не были пустые, праздные слова, но понятия с исключительно ценным содержанием. Осененный и обвеянный славою старого Рима и епископ Римский, как уже отмечено в предшествующем изложении, занял издавна выдающееся положение в Христианской Церкви. Римский епископ считал себя призванным заботиться “о мире всего мира и благосостоянии св. Божиих Церквей.” Еще в конце 1-го века, в лице Климента, римская община желает подавить иерархические волнения и нестроения в Коринфской Церкви и водворить в ней мир. Тоже делает позже и другой римский епископ Сотир, увещевая к согласной жизни чуждую ему общину. Папа Виктор I добивается у императора Коммода освобождения христиан, работавших в качестве рабов, в мучительных условиях, в рудниках Сардинии. Этот же папа заботится об единстве христианских обычаев во всем христианском мире, по поводу праздника Пасхи. Папа Стефан стремится выработать правильный взгляд на крещение еретиков опять во всей Христианской Церкви. Папа Дионисий был встревожен жалобами на мнимое неправославие архиепископа Дионисия Александрийского. Чрез Римский Собор и свое частное письмо к нему, он тактично старается наставить его на истинный путь.

Вот немногие факты из влиятельной деятельности Римского епископа в течение первых трех веков. Но что подобных фактов могло быть и в дестки раз более, это доказывается отношением к Римской общине со стороны других Церквей и отдельных иерархов за данное и последующее время. Еще в начале II-го века, св. Игнатий называет Римскую Церковь “председательствующей в Римской стране” и “предстоящей в любви,” которой он поручает свою Сирскую Церковь, осиротевшую за его похищением из её среды.

Дионисий Коринфский благодарит Римскую Церковь за её древний обычай — оказывать всем братиям различные благодеяния и посылать воспомоществование многим Церквам. В деле хранения истинного учения, Римская Церковь пользовалась непререкаемым авторитетом. Сюда спешат, отвергнутые своими Восточными Церквами, гностики, чтобы найти оправдание своих мнений и поддержку своей деятельности в общении с Римской Церковью. Сюда же направляются с Востока и представители истины церковной, чтобы поразить врагов там, где они ищут опоры, и проповедовать христианское учение в центре тогдашнего мира. В полном согласии с указанными фактами, св. Ириней объявляет Римскую Церковь центром, масштабом истины христианской (Adv. haer. III, 3; 2-3). Также учит и св. Киприан, называя Римскую Церковь “matrix et radix ecclesiae catholicae.”

С IV-то — IX-го века, во время Вселенских Соборов, хотя трудность продолжительной борьбы с еретиками понес и силу догматической мысли обнаружил Восток, однако и Запад ничего не потерял в своем значении; наоборот, папа в это время много выиграл и среди варварских народов и на христианском Востоке. Завоевывая древний мир, варварские народы были сами духовно побеждены им — именно, его идеями единства под господством Рима и универсализма христианства, представляемого папою. Глубоким и символическим фактом последнего всегда остается отступление от Рима диких полчищ Аттилы, по просьбе папы Льва I. Не принимая постоянного живого участия в догматической борьбе и работе Востока, папа, тем не менее, напряженно следил за нею и никогда не упускал случая высказать во-время ясных определенных мыслей, которые иногда разрастались до целых трактатов, ни подсказать удачных выражений, оборотов речи, которые могли разбивать фокусы еретической системы. Папы почти всегда удачно становились на сторону ортодоксально мыслящих, входили в их печальное положение и оказывали им деятельное содействие.

Начало разногласий прежде всего на Востоке, а затем в отношениях между Востоком и Западом, было положено учреждением Константинопольской архиепископии, а потом и возвышением её, как столичной. Вплоть до Константинопольского Собора 381 г., II-го Вселенского, первой кафедрой на Востоке считалась Александрийская. Названный Собор своим третьим каноном, как известно, сразу возвысил Константинопольского архиепископа, продвинув его среди восточных на первое место, как “епископа нового Рима,” т.е. как столичного. Мало того, отцы Собора явно унизили Александрийскую кафедру, не признав даже законным епископом выдвинутого ею кандидата на Константинопольскую кафедру в лице Максима-киника (пр. 4). Это было сигналом борьбы между Александрийской и Константинопольской кафедрой, кончившейся полной победой Константинопольского архиепископа над Александрийским папою на IV-ом Вселенском Соборе. С того времени Царьградский архиепископ и канонически и фактически стал первым епископом на Востоке. Права его закреплены 28 каноном Халкидонского Собора. Не довольствуясь этим, Константинопольский архиепископ, мало-помалу, вступил в соперничество даже с Римом. Александрийский епископ, почти до конца IV-го в. считавшийся первым на Востоке, да и после, подчинялся каноническому авторитету и первенству Римского папы, как это видно с одной стороны, из сношений Дионисия Римского с Дионисием Александрийским, с другой, — из отношения Кирилла Александрийского к папе Келестину по делу Нестория. По-видимому, совсем иначе понимал свое положение архиепископ Константинопольский. Несмотря на очень определенно-выраженный канон (3), указывавший Константинопольскому архиепископу место после Римского Папы τα πρεσβεια της τιμης μετα τον της Ρωμης επισκοπον: тем не менее, появились попытки перетолковать “ματα” (после) римского — в смысле хронологическом, а не в разрядном. Попытки были, очевидно, многочисленны и настойчивы, если древние толкователи канонов — Зонара, Аристин и Вальсомон подробно докладывают о них и даже борятся с ними, как особенно Вальсамон. Отсюда понятно почему Римский папа Лев I чрезвычайно неохотно согласился, по просьбе императора Маркиана, на Собор в Халкидоне: он понимал настроение тогдашнего архиепископа Константинопольского Анатолия. Предчувствия его не обманули. Появился 28 канон. Однако, и по этому канону, архиепископ Константинопольский “второй по нем,” т.е. папе Римском. То же говорит и 36 правило Трулльского Собора и 132 новелла Юстиниана I. Но, Константинопольский архиепископ, опираясь на Византийского императора, не хотел признавать канонического первенства Римского папы. Низложенный с кафедры архиепи-

скопом Феофилом, архиепископ Иоанн Златоуст, еще обращается с Жалобою к Римскому папе Иннокентию I; но уже Несторий Какадл. четверть века спустя, ведет себя совершенно независимо. даже вмешиваясь, в качестве судьи, в дело римской кафедры пелагианах. Первый серьезный конфликт у архиепископа Константинопольского с папою произошел в последней четверти V-го века, по поводу издания императором Зеноном ενωτικον в 482 г., автором которого называли Константинопольского епископа Акакия. Тогда возник первый раскол между Римской и Константинопольской Церковью, продолжавшийся 35 лет (482-519 г.). Натянутые отношения между Римом и Константинополем были при Юстиниане и папе Вигилии, и в конце VI-го века по поводу наименования Константинопольского патриарха Иоанна II “вселенским патриархом,” и во время монофелитских споров и иконоборческих смут.

Папы, пользуясь своим географически-политическим положением, держались независимо от Византийских императоров. Они не только, подобно восточным патриархам, не подчинялись императорским эдиктам по делам веры и Церкви, но открыто протестовали против них. Это стоило смерти папе Мартину I, а менее чем чрез 100 лет спустя, папы поплатились за это целым Иллириком. Последнее обстоятельство побудило их к героическому шагу: папы окончательно разорвали с Византийскими императорами и признали Франкских королей наследниками Римских кесарей. Это произошло конкретно в день Рождества Христова 800 г., когда Карл Великий был коронован Папой Львом III в качестве Римского императора.

К IX-му веку, со второй половины которого начинает усиленно разыгрываться церковная трагедия, так определялось культурно-политическое и церковно-административное положение греко-римского мира.

I. Начавшееся с IV-го века, с перенесением столицы на Восток, воздействие (реакция) латинского просвещения на эллинистическое образование, привело еще в V-ом веке к взаимному национальному обособлению христианского Востока и Запада. Сперва недовольство между римлянином и эллинистом выразилось в том, что первый не хотел знать греческого языка, второй — латинского. Знание римлянином греческого языка стало редкостью. “Разделение языков” повело к взаимному непониманию в мыслях, идеях и духовному своеобразию в дальнейшем развитии. По словам Григория Богослова, восточные стали считать западных “иноземцами.” В указанной борьбе восточные, как это обычно бывает с полемистами, зашли значительно дальше тех границ, которые нужно было защищать, они уклонились от эллинистической культуры и создали **византийскую**.

Хотя Византия не опиралась, как Рим, на определенную нацию, — ибо эллинизм есть понятие духовно-культурное, а не национальное; однако на Востоке были не только выдающиеся роды, но и целые нации, в интересах которых было закрепить дело Константина Великого и не позволить возвратить столицу в Рим. Усиленная деятельность в этом на появлении отразилась и на идеологии, и на эллинистической культуре, создав на её место византийскую, как духовную вязь и единство между гражданами восточной половины империи. Византинизм воспринял в себя и претворил все известные ему культуры; он сохранил все виды искусства, науки, права, но лишь придал всему этому своеобразную окраску. Отличительная черта византийской культуры — это глубокая религиозность, даже с отпечатком аскетизма. Напуганные бурным развитием богословско-философской мысли в IV-V веке, повлекшей за собой смуту не только в церковной, но и в государственной жизни, византийцы создали богословие, характеризуемое традиционализмом и консерватизмом. Вооружаясь против либерализма, даже широкого философствования в богословии, стре-

мились, так сказать, к воцерковлению научного богословия. Внешним выражением такого стремления явилось отвержение оригенизма и установление V-ым Вселенским Собором определенного круга “избранных отцов.” Вместо Оригена выступают теперь Areopagitica, давшие византийскому обществу то, чего ему недоставало — философию, которая заменила “не-церковный гносис Оригена” и удовлетворяла мистическим вопросам византийцев. Богословская мысль, особенно в после-юстиниановской эпохе, заметно мельчает, чуждается созидательной работы и постепенно замирает в слепом повторении готовых фраз и положений. Христологический вопрос, усердие к разработке которого не иссякло в VI-VII в., постепенно уже выходит из фазы своего глубоко-жизненного сотериологического освещения и переходит в фазу тонкой, но сухой диалектической работы. Боязнь самостоятельной и свободной мысли, страх пред новшествами и забота о неприкосновенном сохранении прежнего богословского наследия, ярко выраженная в постановлениях Трулльского Собора (пр. 1-2; ср. 19), давали себя знать отчасти и ранее; еще после Халкидонского Собора идея Вселенского Собора сделалась практически неприемлемой, нежелательной.

II. Римские папы, как уже указано, никогда не были в дружбе с императорами Византийскими, ибо их взгляд об отношении Церкви к государству был всегда далек не только от подчинения василевсам, но и от “союза” с ними. Исторические обстоятельства показали, что папам не было смысла держаться того государства, императоры которого угрожали чистоте веры и принуждали Церковь повиноваться своей воле, если — тем более — они не были в состоянии защитить Рим от вторгавшихся варваров. В столетие споров из-за икон и давления лангобардов, папство разорвало связь с Византийским государством и избрало себе в помощь германского короля Запада, объединив свои интересы с франкской династией, главу которой, в лице Карла Великого оно возвело на трон римских императоров. На это событие мало обращают внимания; но фактическое значение его в деле канонического примата пап на Востоке, в смысле почти полного упадка его, — огромно.

Император Никифор (802-811 г.) запретил Византийской Церкви сноситься с Римскою, потому что, как сказано в письме патриарха Никифора (806-815 г.) к папе: “Вы (римляне) сами отделились от Церкви” (Mansi B. XIV, p. 53). В факте коронования папою Карла, восточные увидели посягательство на их права, как единственых правомочных ромейских владетелей — Римских кесарей. Поэтому и последующие Византийские императоры не могли, ни забыть, ни простить папам, указанного факта. На Константинопольском Соборе 869-870 г. на домогательство папских легатов, чтобы Болгария осталась под юрисдикцией папы, последовал определенный отказ, ясно обоснованный: “это совсем непристойно, чтобы вы, которые отказались от греческой империи и связали себя союзом с франками, сохраняли бы свои права на управление в нашем царстве” (Vignoli. Liber Pontificalis B. III, 250). Та же мысль повторяется и позже в ответе (Vignoli. Liber Pontificalis B. III, 250) архиепископа Никомидийского епископу Ансельму Гавелдергскому, имевшему в половине XII-го в. миссию в Константинополь по поручению Лотаря.

Глубокое недовольство Византийских императоров Римскими папами, невидимому, особенным образом соответствовало настроению Константинопольского архиепископа. Царьградский патриарх, как духовный сановник, собственно был “без роду, без племени.” Он обязан своим возвышением только столичному граду, а не апостольской кафедре. Правда, будто бы еще с VI-го века принято было ссылаться на апостола Андрея, как основателя Византийской Церкви. Однако на чем оно основано и кто верил такому преданию! Тем не менее Константинопольский патриарх считал себя в праве подчинить своей власти

древние, несомненно апостольского происхождения, патриаршие кафедры — Александрийскую, Антиохийскую и Иерусалимскую. Это подчинение фактически началось с VII-го века, а в конце IX-го века оно нашло себе выражение в законодательном памятнике, т.е. Епаналоге. Там, между прочим, написано: “Престол Константинопольский украшающий столицу, признан первым в Соборных постановлениях, последуя которым Божественные законы повелевают, чтобы возникающие при других кафедрах несогласия доводились до сведения и поступали на суд этого престола. Каждому патриарху принадлежит забота и попечение о всех митрополиях и епископиях, монастырях и церквах, а равно, суд, рассмотрение и решение дел; но предстоятелю Константинополя предоставлено на пределах других кафедр, где не последовало еще освящение храма, дать ставропигию; и не это лишь, но и рассматривать и исправлять возникающие при других кафедрах несогласия.” Это обстоятельство — властвование Константинопольского патриарха над восточными древними патриархатами — значительно позже, около половины XI-го века, подчеркивает папа Лев IX в своем письме к Антиохийскому патриарху Петру, убеждая его, что Антиохийская кафедра занимает третье место после Римской (и Александрийской) и должна “всемерно защищать” его, а затем на то же указывает в своем письме патриарху Михаилу Керулларию. Последнему папа пишет: “Ты усиливаешься лишить патриархов Александрийского и Антиохийского древнейших преимуществ и, вопреки всякому приличию и закону, подчинить их своей власти.”

Считая почему-то строго каноническим и вполне отвечающим идее соборного управления Церковью — подчинение ему восточных патриарших кафедр, — Константинопольский патриарх, наоборот, свое каноническое подчинение Римскому предстоятелю, согласно всем соборным постановлениям, отводившим ему второе место, лишь после Римского, рассматривал прямо противозаконным и ни с чем несообразным и провозглашал себя будто бы вполне самостоятельным. Впрочем, так представлял дело Константинопольский патриарх лишь людям, националистически настроенным, или профанам, не понимавшим смысла церковного канонического управления. Однако, есть некоторые основания думать, что сам-то Константинопольский патриарх и Византийский царь сознавали каноническое соотношение Константинопольской Церкви с Римской. В доказательство этой мысли можно привести два факта из позднейшей истории — один из 30-ых годов X-го века, а другой из первой четверти XI-го столетия.

По сбивчивому рассказу западного посла епископа Люитпранда Кремонского, император Византийский Роман I (920-944 г.) добивался у владетельного римского сенатора Альбрехта за известное финансовое вознаграждение, чтобы папа отказался на все будущие времена от права папства давать патриарху Константинопольскому pallium (Legatio, C. LXII. Norden, Das Papsttum, s. 11). Очевидно, мы здесь имеем дело с простым заблуждением писателя, ибо папа никогда не пользовался правом давать палий греческими патриархам, или хотя бы утверждать их. Но зерно истины здесь в том, что император Роман признавал примат за Римским папой и при удобном случае хотел купить для своего сына, юного патриарха Феофилакта, полную независимость от папы (Ср. W. Norden). Этот случай вполне проясняется и восполняется таким фактом церковной жизни в царствование императора Василия П. Рудольф Глабр, Клюнийский монах, рассказывает: “Около 1024 г., Константинопольский предстоятель Евстафий (1019-1025 г.) со своим царем Василием и некоторые другие греки составили совет о том, как бы получить согласие Римского первосвященника на то, чтобы Константинопольская Церковь в своем пределе (in suo orbe), как Римская во вселенной (in universo), была и называлась Вселенской. Они тотчас отправили послов, ко-

торые понесли в Рим много различных даров, как к Римскому первосвященнику, так и к другим лицам, которые могли со своей стороны оказать содействие" (Migne. Patr. lat. CXLII, p. 671). Из письма, обращенного к папе, ясно, что в Константинополе хотели от Рима полного невмешательства папы в восточные дела: папа и на Западе и на Востоке признается единственным владыкою Западной Церкви; но пусть же он согласится признать Константинопольского патриарха в той же роли на Востоке (По выражению Брейе, здесь шла речь об "автономии."). Современный данным событиям папа Иоанн XIX, непризнанный немецким королем Генрихом III и находившийся в тяжелых материальных условиях, готов был удовлетворить искательства патриарха и Византийского двора. Однако, общественное мнение не позволило ему сделать этого. Папа давно уже перестал быть privata persona, его имя принадлежало целому западному миру. В особенности наблюдала за папами, глазами Аргуса, Клюнийская реформаторская партия. Едва деловые сношения папы с Византией стали известны в обществе, как во Франции и Италии преимущественно, приверженцы реформы подняли бурю. Многие или лично отправились в Рим, или обратились к папе письменно. Между ними самым значительным явлением, по выраженным мыслям, было письмо папе со стороны аббата Виллерма или Вильгельма.

Известен еще один случай в этом роде. Последнюю попытку добиться у папы единовластительства и полной самостоятельности, или независимости от Римской Церкви на Востоке, повидимому сделал патриарх Михаил Керулларий. Письма в таком роде, от только что названного патриарха папе Льву IX не сохранились; но из ответного письма папы патриарху Михаилу Керулларию ясно следует, что подобное письмо было написано. Именно, в ответном письме папы читаем: "ты (т.е. патриарх Михаил) писал нам, что если Римская Церковь, чрез наше посредство, приняла твое имя, то наше имя, чрез твое посредство, было бы принято во всей вселенной — не чудовищно ли это, любезнейший брат?" (Migne. Patr. lat. t. CXLVIII, C. 776).

При таком положении дел неудивительно, если некоторые русские исследователи-богословы и светские (например, Барсов, Суворов, Грибовский) обострение столкновений Констан тинопольского патрнарха с папою видят в том, что Константинопольский патриарх хотел быть "Византийским папою," хотя бы и вторым по нем.

Вот, в общем, в каком положении находились политическое положение и идейно-церковные, административно-канонические, религиозные течения ко второй половине XI-го века в жизни Восточной и Западной Церкви. Основы для великого раскола в Церкви были заложены еще давно; время и развивающиеся события не устранили, не сгладили их, а лишь подчеркнули, обострили. Один историк так определяет взаимоотношения между Восточной и Западной Церковью к данному времени: "Со времени Халкидонского Собора, окончательно уравнявшего (?) канонически Константинополь с Римом, Церковь Греческая все более становится, в своих стремлениях, узко-национальной, все яснее отождествляет идею Вселенской Православной Церкви с идеей ромейской византийской нации, 'обзывая еретическим все не-ромейское. Рим, подчинивший себе молодые национальные Церкви Запада, и Константинополь. Национально-церковно-иерархическими стремлениями к господству оттолкнувший от себя оберегавшие свою изначальную независимость национальные Церкви Востока, — стоят друг против друга, ревниво наблюдая один за другим, то вспыхивая враждой, то протягивая друг другу объятия во имя вселенского единения. Нить связывающая греческий Восток и латинский Запад, то до крайности натягивалась, то немного ослаблялась; разрыв её был вопросом только времени" (профессор М. Е. Ковальницкий, в иночестве архиепископ Одесский Димитрий).

Трагическая драма, которая вскрыла уже существовавший в Церкви раскол и обусловила собой дальнейшие открытые неприязни в жизни восточных и западных христиан, состояла из двух актов и разыгрывалась, с значительными интермедиями, в течение двух столетий: с половины IX-го в. до половины XI в. Первый акт имел место в IX-ом веке, главными действующими лицами были папа Николай I и патриарх Фотий, — второй — в XI-ом веке с главными его участниками — папой Львом IX и патриархом Михаилом Керулларием.

I. Главным образом, монашество, вынесшее на своих плечах штурм гонений за иконы, давшее много мучеников и исповедников, пользовалось в Византийском царстве еще с конца VIII-го века, в особенности в IX-ом веке, со времени торжества православия (843 г.), необычным авторитетом. Монахи стали не только самыми желательными, но почти и единственными кандидатами для епископских кафедр.

Константинопольскую кафедру с 842-го г. занял благочестивый исповедник **Мефодий** (842-846 г.). Его заместил **Игнатий**, сын императора Михаила II, с ранней молодости постриженный в монашество, славившийся своим аскетическим направлением и твердостью воли. Однако, его постановлением была недовольна одна церковная партия, во главе которой стоял Григорий Асбеста, архиепископ Сиракузский. Вскоре обнаружила себя против нового патриарха и придворная партия, возглавлявшаяся братом царицы, кесарем Вардою, которая поставила себе целью устранение регенства Феодоры, матери юного императора Михаила III (842-867 г.). Варда был человек порочный, и молодого императора старался подчинить себе, развивая и **потворствуя** его страстям. По общему суждению, Варда находился в связи с женой своего умершего сына Петра. Игнатий всенародно обличил его в этом грехе и лишил причастия в день Богоявления. Вражда против Игнатия сразу усилилась — Варда соединился с Григорием Асбестою. В конце 855 г. Михаил III, при содействии своей партии, лишил власти свою мать, став сам полновластным царем; а от патриарха Игнатия царь вскоре потребовал — насильно постричь в монашество его мать и сестер, заставив их таким образом навсегда отказаться от трона. Патриарх Игнатий не захотел согласиться на это. Этого его враги не могли простить ему. 23-го ноября 857 г. он был, против его воли, низложен и отправлен в ссылку на остров Теревинф. Господствующая партия, очевидно, была свободна от, почти всеобщего, почтения к монахам, и на место патриарха поставила светское лицо, государственного секретаря, Фотия. Фотий был человек талантливый, много ученый и занимал высокий государственный пост. Его патриаршество едва ли вплело много роз в венок моральной личности его, но свидетельствует об его способности к обаятельному обращению с нужными ему лицами и едва ли о полном равнодушии его к власти и чести, из-за которых он мог бороться до конца. Игнатий имел громадную партию почитателей среди духовенства, монахов-студитов, и мирян, которые, разумеется, не могли отнестись ласково к Фотию, шедшему занять место живого достойного лица, отторгнутого от кафедры без всякой вины, насильственно. Давая себе полный отчет в обстоятельствах, при которых он вступает на кафедру, Фотий высказал обещание почитать св. Игнатия, как своего отца. И многие поверили ему в этом и отчасти успокоились. Но дальнейшие события показали, что Фотий или не мог, или не хотел, выполнить этого своего обещания. От патриарха Игнатия требовали добровольного отречения; но он не соглашался. Его приверженцы собрались в храм св. Ирины и, обсудив дело об “узурпаторе,” предали Фотия анафеме. Фотий, со своей стороны, противопоставил ему собор во храме св. апостолов, где была произнесена анафема на Игнатия. Приверженцы патриарха Игнатия подверглись притеснениям и гонениям со стороны Варды, так что да-

же Фотий просил его, хоть и безуспешно — пощадить их. Результатом этого было быстрое уменьшение приверженцев св. Игнатия; их осталось из епископов лишь 5 человек. Из них замечательнейшие — Митрофан Смирнский и Стилион Неокесарийский. При дворе жизнь приняла праздный и порочный характер. Молодой царь, забыв о делах правления, предавался кутежу и кощунствам, при чем осмеивались даже церковные таинства.

Своевременно сообщив восточным патриархам о своем вступлении на патриаршую кафедру, Фотий почему-то медлил уведомить об этом Рим. Это очень характерно. Рим узнал из писем Фотия и императора об иерархических переменах только чрез три года (857-860 г.). Следует обратить внимание и на то, что обращение Фотия в Рим последовало не ранее, как патриарх Игнатий апеллировал к папе. Потом, его послание отнюдь не имело **характера обычной энтронистики**. В своем письме папе, Фотий представлял свой символ веры, указывал на то, что он поставлен на кафедру против воли, когда его "предшественник" сложил свое достоинство и жаловался на трудность своего положения. Явно Фотий желает от папы уладить возникший конфликт. Папа Николай I и ранее мог слышать о константинопольских событиях; ближе познакомившись с делом, он созвал Собор (в сентябре 860 г.), на котором было постановлено отправить в Константинополь двух легатов — епископов Родольфа и Захарию, которые должны были изучить дело Игнатия и доставить папе на разрешение; с Фотием указано было обращаться, как с светским человеком и посвящение его не признавать.

Отнюдь не отрицая канонического первенства за Римским папою, однако, нужно признать постановления Собора имеющими повышенный тон и начальственный характер. На это могли повлиять лжеисидоровы декреталии, появившиеся в половине IX-го века и впервые использованные именно папою Николаем I. Папские послы были торжественно встречены, водворены в столице и окружены лишь приверженцами Фотия. Если верить латинским сообщениям, они просто были, в **конце концов**, подкуплены. Вот почему на Константинопольском Соборе 861 г. они приняли сторону Фотия и, превышая свои права, признали правильным его постановление, а Игнатия лишенным кафедры. Фотий, понятно, имел большой интерес, чтобы папа согласился с постановлениями этого Собора и одобрил деяния своих легатов; тем более, что между составленными Собором канонами (17) некоторые соответствовали папским желаниям, например, канон, чтобы прямо в патриархи не ставить светских лиц (послед. 17 правило). Насильственно низложенный на Соборе патриарх Игнатий послал свою апелляцию папе, чрез архимандрита Феогноста. Император и Фотий также писали папе. Это послание Фотия замечательно своим либерально-философским взглядом на обряды. "Что утверждено определением Вселенских Соборов, то все должны сохранять. Но что какой-нибудь из отцов постановил частным образом, или, что узаконил Местный Собор, то хотя и не доказывает суеверия соблюдающих это постановление, но зато и не соблюдающие его не подвергаются за несоблюдение опасности... Так у нас, постящихся, лишь один субботний день, поститься в прочие субботы подлежит осуждению; Другие постятся более, чем в одну субботу, и тамошнее предание, в силу обычая возобладавшее над каноном, считается свободным от порицания. В Риме ни один священник не может жить в законном браке: а мы научены лишь единобрачных возводить в сан священника" (Mansi, t. XVI). Вот что, между прочим, писал папе Фотий.

Получив донесение о Соборе, папа Николай I в начале 862 г. созвал свое духовенство и, в присутствии Византийского императорского посла с письмами от императора и Фотия, объявил, что он не давал своими легатам полномочия решать дело и что он не соглашается на низложение Игнатия и возведение Фотия. Это было изложено в особом посла-

нии от 18 марта 862 г. “Ad omnes fideles,” прежде всего направленном к восточным патриархам. Арх. Феогност мог доставить папе апелляционную записку патриарха Игнатия лишь позже, в конце 863 г. Ознакомившись с делом по такому важному источнику, папа, в апреле 863 г. на Соборе Италийских епископов, осудил Фотия и низложил его: напротив, высказался за законность патриарха Игнатия. О своем постановлении папа сообщил императору, Фотию и всем верующим. Фотий папского низложения не признал, а император, конечно, под влиянием Фотия, написал папе резкое, обидное письмо. На это письмо папа ответил императору сдержанно, однако защищаясь от нанесенных оскорблений.

Вскоре, одно событие дало Фотию случай возбудить в Византийских христианах враждебное чувство к папе Николаю I. В 865 г. были крещены болгары духовными лицами, присланными из Константинопольской патриархии. Новопросвещенным патриарх Фотий написал один довольно обширный догматико-этический трактат, адресовав его болгарскому князю Борису; недостаток этого трактата в его отвлеченном, ученом характере, мало понятном только что вступившим в лоно Христианской Церкви. Вскоре, конечно, по политическим соображениям, Борис пожелал вступить в союз с Римской кафедрой — просил папу прислать духовных лиц и послал несколько вопросов, запросов (106) относительно христианской веры и жизни. Папа ответил ему просто и обстоятельно, отправив свои ответы с епископом Павлом и Формозою. Последний очень понравился Болгарскому князю, и он просил папу оставить его в Болгарии. Однако, папа судил за лучшее послать ему других епископов — Доминика и Гримоальда.

Принятие папою под свое церковно-административное ведение Болгарии привело Фотия в крайнее негодование. В самом конце 866 г., или раннею весною 867 г., Фотий отправил окружное послание к восточным патриархам, которых он приглашал в столицу на Собор — судить папу. Он жаловался на то, что латинские миссионеры затоптали засеянную в Болгарии ниву, обещавшую обильную жатву Евангелию, что они как дикие вепри вторглись в виноградник Господень, чтобы болгарский народ, едва два года пред тем познавший истинную веру из Византии, вести на путь смерти. Именно, латинские миссионеры склонили болгар: 1) поститься в субботу, 2) отделив первую седмицу Четыредесятницы от остального поста, они увлекли их к едению молока, сыра и пресыщению подобными вещами, 3) расширяя им путь к отступлениям, они склонили болгар гнушаться живущих в законном браке священников, 4) миропомазанных пресвитерами они не убоялись помазать вторично, 5) не ограничившись указанными отступлениями, миссионеры достигли самой вершины нечестия: дерзнули исказить извращением смысла и привнесением слов св. символ, утверждая неслыханное, что Дух Святой исходил не только от Отца, но и от Сына. Пункт об исхождении Святого Духа подвергнут у Фотия подробному рассмотрению. Фотий выдвигает против Filioque доводы троякого рода, чисто логического характера reductio ad absurdum, и библейско-пророческого, ссылаясь на Св. Писание и Предание. Кроме перечисленных обрядовых, догматических заблуждений Римской Церкви, Фотий указывает и другие: стрижение бороды, возвышение диакона прямо во священники и далее, по его словам, располагает еще письмами из пределов Италии с жалобой на папу Николая I. Если сами архипастыри будут не в состоянии прибыть в Царь-град, то пусть пришлют своих представителей. Таково было желание патриарха Фотия. Хотя, в данном воззвании, при перечислении заблуждений Римской Церкви, Фотий стоит в полном противоречии с самим собой, или со своим взглядом, приведенным в послании к папе, после Собора 861 г. и не прав относительно Filioque, введенного в Римской Церкви лишь в начале XI-го в.; однако, он считается первым идеологом восточного православия, точно форму-

лировавшим отступления Римской Церкви. Созываемый патриархом Фотием Собор должен был состояться летом 867 г., так как в сентябре того же года произошел уже дворцовый переворот. Михаил III смещен Василием I Македонянином. На этом Соборе был осужден и предан анафеме папа Николай I. Акты об этом были посланы в Рим, а к немецкому королю Людовику II было сделано обращение — привести в исполнение над папою приговор Собора.

Латиняне обвиняют этот Собор в страшных фальсификациях. До нас не дошло актов от этого Собора: один их экземпляр, посланный в Рим, был сожжен в Риме в 869 г., а другой, на Константинопольском Соборе 869 г.

В конце сентября 867 г. Михаил III был убит, и воцарился Василий Македонянин. Одним из первых его деяний, было низложение патриарха Фотия. 24-го сентября Василий провозгласил себя царем, а 25-го сентября лишил кафедры Фотия. Вероятно, император хотел сделать приятное народу, снова возводя на кафедру человека высоких моральных качеств, св. Игнатия.

Для полного упорядочения церковных дел, император и патриарх писали в Рим, где уже умер (†13 ноября 867 г.) папа Николай и вступил его преемник Адриан И, прося нового папу прислать легатов. В Константинополь были отправлены епископ Донат, Стефан и диакон Марин. Они были торжественно встречены в Константинополе. 5-го октября 869 г., в Константинополе открылся Собор по делу восстановления Игнатия. Желавшие участвовать в Соборе должны были подписывать libellus satisfactionis, документ, привезенный легатами от папы. Он заключал в себе изложение веры и проклятие всех еретиков, последними из которых были иконоборцы и фотиане. Этот порядок вызвал среди членов Собора значительные трения. 10-ое и последнее заседание Собора имело место 28 февраля 870 г., под председательством императора Василия I и его старшего сына Константина. На этом заседании было принято 27 канонов, по греческому счислению 14. Из них 17-ый канон (греческий 12) считает излишним присутствие на Соборе светских представителей, за исключением Вселенских Соборов. Наконец, вне заседаний, в марте 870 г., был разрешен болгарский вопрос на одной небольшой конференции, состоявшей из императора, патриарха, папских легатов, представителей патриарших кафедр и болгарских легатов.

Новая перемена в настроениях болгар — отказ от Рима и возвращение к Византии — опять диктовалась политическими соображениями. На как будто бы недоуменный вопрос болгарской делегации: к какой Церкви они должны принадлежать — к Византийской или Римской — им было сказано в ответ положительно: к Византийской, — это несмотря на протесты Римских легатов. Еще в 870 г. Игнатий посвятил болгарам архиепископа; латиняне же должны были оставить Болгарию.

Низложенный Фотий энергично работал над своим восстановлением. Он создал в царе расположение к себе и удивление перед своею ученостью. Царь обращался к нему за разрешением различных вопросов, а потом взял его во дворец в качестве воспитателя своих детей. Когда патриарх Игнатий умер 23 ноября 877 г., то Фотий был бесспорным заместителем его. Он всячески добивался сочувствия ему со стороны своих противников вообще, и в особенности со стороны папы. Не упоминая о смерти патриарха Игнатия, император по указанию Фотия пишет письмо папе Иоанну VIII (872-888 г.), прося его прислать легатов для устранения последних расколов и успокоения Церкви. Делегатами были посланы епископы Павел и Евгений. Они были крайне удивлены, когда узнали, по прибытии в Константинополь, о смерти Игнатия и возвышении Фотия. Во всяком случае, они не имели инструкций от папы войти в общение с Фотием. Началась новая переписка Визан-

тии с Римом, чрез которую императору и Фотию удалось убедить папу, находившегося в стесненных обстоятельствах, признать Фотия. Папа послал в Константинополь кардинала Петра, который соединился там с двумя другими легатами. Все они совсем ничего не знали по-гречески. Это обстоятельство, по латинским заявлениям, сделало возможным извращение действительного положения вещей и, вследствие этого, невыполнение легатами инструкций и данных полномочий от папы. Собор открылся в ноябре 879 г. Соборные акты определенно говорят, что Фотий “Вселенский патриарх,” председательствовал на всех заседаниях; папские же легаты сидели рядом с ним. Заседания соборные завершились в марте 880 г., просто каким то апофеозом Фотия. Не сразу папа Иоанн VIII разобрался в актах и донесениях Собора. Когда же все понял, то осудил своих легатов и предал анафеме Фотия.

После Собора 879-880 г., Фотий достиг зенита своей славы и влияния; он был так велик и важен, как еще ни один епископ нового Рима до него. Но, все человеческое — не прочно. В конце августа 886 г., умер император Василий I; его место занял его сын Лев VI Мудрый, воспитанник Фотия. Тем не менее, вскоре по восшествии на престол, он лишил кафедры Фотия и поставил в патриархи своего 16-тилетнего брата Стефана, еще отцом предназначенного для этой цели. Затрудняющий своим объяснением факт свержения Фотия императором Львом, находит свое естественное оправдание в том, что величие Фотия стало опасным для царской власти (см. его идеологию в законодательном сборнике Епаногоге). Если еще опытный и умудренный жизнию император Василий мог по-мериться силами с Фотием, то было очень опасно иметь такого соперника молодому царю Льву VI. Это предвидел и Василий, почему и стал подготовлять к духовной карьере своего младшего сына. Если патриарх Михаил Керулларий в половине XI-го века готов был сделать опыт овладеть и государственною властью, то почему этого не мог предпринять, при благоприятных обстоятельствах, Фотий? Это падение Фотия было окончательным, и его звезда закатилась в безвестности (†897 г.).

Как видим, во второй половине IX-го века начавшиеся частые, оживленные взаимоотношения между Римской и Византийской Церквами имели, к сожалению, не мирный, а полемический характер. При чем следует обратить внимание на то, что раздор вращался более между личностями, чем между Церквами. Игнатий, Стефан приемлемы для Рима, Фотий и отчасти Николай — нет. Но еще тогда Фотий пододвигал догматическое основание для возможного разделения Константинополя с Римом.

Взаимоотношения между Римом и Константинополем продолжались и в X-ом в., хотя нельзя сказать, чтобы они имели вполне нормальный характер. К папе обращались лишь в делах сомнительного характера — в спорных случаях, или в таких, когда надеялись получить от него какие-либо права. Нужно заметить, что к концу 1X-го и в X-ом веке папство сильно ослабело, когда с умалением, а потом с исчезновением императорской власти, оно сделалось игрушкою в руках немецкой аристократии. Так, в начале X-го века обратился в Рим император Лев VI, когда патриарх Николай (896-906 г и 911-925 г.) отказался благословить его 4-ый брак. Легаты папы Сергия III (904-911 г.) дали благословение, но это повлекло в конфликту между папою и низверженным патриархом, протестовавшим потом перед папою Анастасием, по поводу поведения легатов. В 920 г., папа Иоанн X примирился с патриархом Николаем вторично получившим кафедру, хотя вопрос о 4-ом браке не вполне был выяснен между ними. Новый случай сношения с Римом имел место в 30-ых годах X-го века, когда в Италии управлял сенатор Альбрехт. Тогда папа искал против него союза с Византией. Император Роман (920-944 г). принял его в союз, но воспользовался

им для своих целей. Во-первых, легаты папы должны были совершить сомнительный канонический поступок — возвести его 16-ти-летнего сына Феофилакта на патриарший престол в 939 г. Во-вторых, Роман желал получить, повидимому, полную самостоятельность для Константинопольского патриарха в его управлении Востока. Косвенно был затронут папа эдиктом Никифора Фоки (963-969) г.). Последний потребовал через патриарха Полиевкта (956-970 г.), чтобы в греческих провинциях Апулии и Калабрии исключительно следовали греческому обряду и решительно отказались от всякого латинского влияния. В начале XI-го века папа Бенедикт VIII (1012-1024 г.), по просьбе немецкого императора Генриха, внес в символ Греческой Церкви, по выражению одного историка, "трагическое слово" — "Filioque." Патриарх Сергий II (999-1019 г.) вычеркнул тогда из диптихов своей Церкви имя папы. Однако, это не помешало новому патриарху Евстафию (1019-1024 г.), вместе с императором Василием II, обратиться в 1024 г., к папе Иоанну XIX по свидетельству Рудольфа Глабра, и ходатайствовать перед ним об "автокефалии" для Византийского патриарха, как об этом замечено уже ранее.

Последнее столкновение Византии с Римом в половине XI-го века. Так называемое разделение Церквей.

Несколько расшатанное политическим положением дел в Италии, а в Риме с XI-го века ослабленное и внутри недостойными представителями, заступавшими апостольскую кафедру старого Рима за это время, папство к середине XI-в. начинает быстро выправляться. Этому помогли в особенности Клюнийское реформаторское движение (с 910 г.), а потом тесная связь с немецкими королями. В лице Льва IX (1048-1054 г.), папство решительно стало на путь нравственной высоты и громадного церковно-общественного и политического значения. До своего избрания папою, Лев был немецким Тульским епископом Бруно. Он был родственником императора Генриха III (1039-1056 г.) и не только не домогался папской кафедры, но всеми силами отказывался от нее. Лишь после долгих увещаний и по настойчивому желанию Генриха, он решился принять папскую кафедру, оставляя за собою на время и Тульскую; при чем поставил два условия: во-первых, чтобы назначение Генриха было согласно с канонами и одобрено Римским клиром и народом, во-вторых, чтобы ему в спутники был дан Гильдебранд, будущий папа Григорий VII, с которым он не раз встречался при дворе и оценил его блестящие способности. Оба они были последователями клюнийских идей, т.е. были убеждены в необходимости радикального обновления папства и в высокой важности его в целом христианском мире. В одеждах кающихся во власяницах, с босыми ногами и посыпанными пеплом главами, совершали они свой путь и вступили в Рим при торжествующих кликах населения. Такой необычный парад сильно польстил гордости Рима и глубоко поразил их сердца; они немедленно провозгласили Бруно папою под именем Льва IX. С этой поры, возрождение папства стало на твердую почву. Борясь с симонией и браками духовенства, Лев старался увеличить уважение к папству, выступая защитником притесненных. Политическим врагом Рима и Италии были при нем норманы; будучи предоставлен, в борьбе с ними, Генрихом III своим собственным силам, папа не отказался от этой роли — защитника Рима и Италии против норманов. Отсюда понятно, почему он нуждался и домогался политического союза с Византией и не мог не желать мира с Константинопольским патриархом. Однако, по-своему убедившись, что Византийская Церковь относится к Римской без достаточного уважения, он порвал с нею всякие сношения, и сам умер вскоре после роковой битвы с норманами при Чивителло.

Как Николай I в лице Фотия, так и Лев — в лице Михаила Керуллария встретил себе сильного оппонента.

Михаил Керулларий (1043-1058 г.) был преемником на патриаршей кафедре Алексея, бывшего Студийского игумена. В его лице вступил на престол патриарх, который по своим дарованиям скорее был бы на месте на престоле императорском, чем патриаршем. Недаром его прочили в императоры, когда группа заговорщиков пыталась свергнуть с престола Михаила , Пафлагонского.

Михаил был аристократического происхождения и знатного рода; отец его занимал высокий сановный пост. Он был молод и холост; среди веселой богатой молодежи он выдавался своею серьезностью и самоуглубленностью; было ясно, что у него ум преобладает над сердцем. После неудачного заговора, летом 1040 г., Михаил Керулларий был лишен имущества и пострижен в монахи; тогда, за недостатком внешней деятельности, он углубил и развил свою духовную жизнь.

Когда в 1043 г. вступил на престол Константин IX Мономах, то Михаил Керулларий был в числе приветствовавших это восшествие. Они не встречались близко ранее, но, аристократичность происхождения обоих и общая предшествовавшая судьба гонимых, тесно связала их и Михаил скоро появляется при дворе, в качестве ближайшего советника царя, а потом занимает и патриаршую кафедру. При каких обстоятельствах стал Михаил Керулларий патриархом, по воле лишь императора, или по собственному домогательству, или по избранию клира и народа — вопросы очень интересные. Однако, для решения их нет данных в исторических источниках.

Обстоятельства, при которых у Михаила Керуллария произошло столкновение с Римом, являются такими сложными и запутанными, что их очень трудно прояснить. Перенести всю ответственность за печальные последствия от происшедших событий на патриарха Михаила Керуллария будет неправильным. Он не принимал никаких агрессивных-полемических мер по отношению к Риму в течение 9-10 лет своего патриаршества, когда (до 1048 г). римская кафедра худо представлялась. Это и понятно; данному спору, из-за каких бы тайных мотивов он ни проистекал, нужно было дать религиозную, догматическую окраску. Михаил Керулларий может быть лучше других понимал, что он никакой богослов. Если же, однако, по внешнему развитию событий, Михаил Керулларий первый выступил с неожиданным распоряжением в 1053 г. о закрытии в Константинополе латинских церквей и монастырей, совершавших Евхаристию, естественно, по латинскому обряду (Mansi XIX, 679; ср. письмо папы Льва IX к патриарху Михаилу Керулларию), то на это он имел достаточно побуждений. Дело в том, что в 40-ых годах XI-го века, папы, в союзе с немцами и норманами, вытесняли греков из Италии. Папа Лев IX поставил своей задачей, в завоеванных областях в Капуе и Салермо ввести латинский обряд, в надежде, что и вся нижняя Италия подпадет под его власть. Папа назначил архиепископа для Сицилии. Когда надежды папы не оправдались, когда ему этого сделать не удалось при помощи норманов, тогда он меняет политический фронт и начинает действовать за одно с византийским дукою (наместником) в Италии, с Аргирою. Последний был ломбардец родом и сначала действовал в союзе с норманами, а потом обратился к грекам и получил от них звание дуки и полководца в Италии; однако, он остался убежденным приверженцем римской догмы. Аргира несколько ранее жил 5 лет в Константинополе (1046-1051 г.) и имел случай беседовать с патриархом Михаилом Керулларием об опресноках. Беседы эти были очень редки, даже сопровождались оскорблениями и Аргиру патриарх несколько раз лишал причастия. Не удивительно, если при таком союзнике, папе легко удавалось в Италии распространять

латинский обряд и среди греков. Патриарх Константинопольский, разумеется, был осведомлен о том, и имел естественное желание, так или иначе, прекратить пропаганду. Он знал, например, чрез епископа Иоанна Транийского, что западные обычаи проникли уже в Лангобардскую и Норманскую Италию и теперь опасался за Византийскую нижнюю Италию. Вот при каких обстоятельствах Михаил Керулларий как бы был вынужден к насильственой мере — закрытию в Константинополе латинских церквей и монастырей. Он не остановился и на этой мере. В том же 1053 г., по поручению патриарха, Лев охридский составил послание против латинян, где в особенности порицались латинские опресноки и пост в субботу (περι τε των αζυμων και των σαββατων, de Azymis it Sabbatis). Это послание, от имени патриарха и Охридского архиепископа, было адресовано епископу Иоанну Транийскому, а чрез него всем епископам и "самому почтеннейшему папе" (По переводу Humbert'a: "Michael universalis patriarcha novae Romae et Leo Archiepiscopus Achridae metropolis Bulgarorum dilecto fratri Joanni Tranensi Episc... ad tuam sanctitatem et per te ad universes principes sacerdotum et sacerdotes Francorum, et monachos, et populos, et ad ipsum reverendissimum Papam, et memorari de Azymis et sabbatis...").
Предметы для полемики были взяты довольно невинные. Кто может подумать, что, например, опресноки могут лишить Святое Таинство Евхаристии свойственной ему благодатной силы, или, что пост в субботу угрожает человеческому спасению? Впрочем, чрез это послание собствено имелось в виду сохранить зону греческого влияния в южной Италии и защитить её от латинских натисков.

Однако, византийское правительство, в видах приобретения содействия папы для борьбы с норманами и для успешного заключения мира с императором германским Генрихом III, имело большой интерес, не только поддержать прежние отношения с Римом, а и улучшить их, путем возвращения папе патримоний в Апулии и Калабрии (Migne. Patr. lat. CXLIII, 777-780). В центре такой политики стоял, конечно, Аргира, но с ним вполне солидарен был и император Константин IX. Последний, разумеется, обратил внимание и патриарха на то, что диктовалось, в данное время, интересами политики. Впрочем, повод в настроении патриарха в отношении к Риму должен был произойти уже и потому, что в Константинополе получилось письмо от папы Льва IX на имя Михаила Керуллария и Льва Охридского. Оно собственно было некоторой уступкой патриарху, но столь неискусной, что казалось нападением. Главная идея письма — мир и согласие должны господствовать в Церкви. Аргументы сводятся, главным образом, к указанию на авторитет апостола Петра и тщете попыток тех, кто восстает против него. Во второй части письма, папа подробно говорит и изображает всех еретиков-архиепископов, сидевших на Константинопольской кафедре, и еретические движения и схизмы, связанные с нею. Здесь он не пренебрег и мифом, что некогда в Константинопольские патриархи была посвящена женщина. Говоря о преимуществах Римской Церкви, он воспользовался фальшивым документом Donacio Constandni, впрочем, до реформации всеми принимавшимся с bona fide. Заключение ясно: Константинопольская Церковь, даже весь Восток, столь много получившие от Римской Церкви, не только не должны направлять против неё никаких аттак, а должны почитать её, как свою мать.

Большое искусство письма в том, что он не принимает аттак, не оправдывается в соблюдении известных особых обычаев, а становится на почву историческую, где величие Римской Церкви отмечено золотыми буквами, и использует почти общее верование о тесной связи апостола Петра с римской кафедрой. Хотя ответного письма патриарха папе и не сохранилось, однако можно по некоторым данным заключить, что папе удалось до известной степени достигнуть своей цели — патриарх как бы потерял интерес к острой полемике и готов был, при известных условиях, идти на примирение с папою. Лев IX заявля-

ет в своем письме императору Константину IX: “Наш собрат Михаил Керулларий прислал нам письмо, чтобы убедить нас в согласии и единении” (греч. συμβασις). Та же мысль и в письме к патриарху: “Чрез свою ревность ты предупреждаешь наше самое интимное желание.” Но, разумеется, главной причиной примирительного письма патриарха к папе был известный интерес византийской политики данного времени по отношению к Италии. В своем письме к патриарху Петру Антиохийскому, Михаил Керулларий, между прочим, говорит по адресу папы Льва IX: “Я обнаружил перед ним добрые чувства на предмет помощи, какую мы ожидаем от него против Франков.” Император и Аргира могли и патриарху подать надежды, что Лев IX будет сговорчивее относительно прав Константинопольского патриарха, чем прежние папы. Вот почему патриарх Михаил Керулларий, повидимому, главным условием примирения и единения с папою, т.е. συμβασις, естественно выставляет уравнение в правах Константинопольской Церкви в отношении ко всему Востоку — с Римскою — в её отношении к целому Западу. Это ясно следует из таких оборотов ответного письма папы, где он, должно быть, пользуется буквальными выражениями из письма Михаила Керуллария. Именно там мы читаем: “ты писал нам, что если бы Римская Церковь чрез наше посредство приняла твое имя, то наше имя чрез твое посредство было бы принято во вселенной — не чудовищно ли это, любезнейший брат? Церковь Римская, глава и мать Церквей, не будет иметь членов и дочерей? И как же может она тогда называться главою и матерью?” (Migne. Patr. lat. t. CXLIII, C. 776) Очевидно, Михаил Керулларий добивался независимости от Римской Церкви и при таком условии, несмотря даже на опресноки (!), обещал **прославить** Римскую Церковь. Во втором письме (Гефеле (Conziliengeschichte B. IV, s. 773-4) предполагает, что первое письмо было написано, но не было отправлено, так как пред его отправлением явилось посольство из Константинополя с предложением мира и единения) папа Лев IX упрекает Константинопольского патриарха в подчинении своей кафедре восточных патриархов (Эта же мысль заключается и в письме папы к Антиохийскому патриарху Петру, где он приглашает его помнить о его третьем месте после римского). “Несправедливо также, что ты стремишься патриархов Александрийского и Антиохийского лишить их привилегий.” Явно, этот упрек находится в связи с мыслями и положениями письма Михаила Керуллария к папе. Кроме того, папа упрекает патриарха за титул “вселенский патриарх,” говоря, что он может быть приличен лишь папе, названному так еще на ГУ-ом Вселенском Соборе.

Значит, как папа ни сочувствовал и, отчасти, ни нуждался в союзе с Византией, однако, честь Римской кафедры для него была выше всего; переуступать своих прав он не хотел. Недаром он был последователем Клюнийских реформаторов. С другой стороны, и Константинопольский патриарх не видел никакого смысла поддерживать ту полемику, которая не только не приносила пользы Византийской Церкви, а даже была вредна. Следует так, что столкновение двух сильных характеров стало вопросом ближайшего времени.

Будучи сам очень слабым богословом, патриарх Михаил Керулларий поручил монаху Студийского монастыря, Никите Стифату, составить обличение против латинян. Он оперирует, впрочем, над теми же невинными предметами, как опресноки и субботний пост, прибавляя еще целибат.

В ответ на Византийское посольство к папе, приглашавшее его к союзу с Византией для изгнания норманов из Италии, в начале (Письмо переданное послами патриарху Михаилу Керулларию, было датировано “mense januario indict.” т.е. январь 1054 г.) 1054 г. были отправлены папские делегаты в Константинополь. Их было трое — кардинал Гумберт, канцлер Римской Церкви Фридрих и архиепископ Петр из Амальфии. Римские легаты, имея, разумеется, от папы очень определенные инструкции относительно Константинопольской Церкви и пат-

риарха, официально делали вид, что назначались только для императора. Они прибыли в Константинополь лишь в июне 1054 г. Им был оказан торжественный прием, и они были поселены в загородном дворце “Pigi.” На первом приеме легатов императором присутствовал и патриарх. Они отнеслись к последнему с важностью и холодно; даже не оставили своего высокомерия, когда сами посетили патриарха. Они как будто бы хотели показать, что они выше всей Византийской иерар-кии, как и патриарха, и явились лишь для суда и решения, как метко выражается Брейэ (L. Bréhier. Le Schisme Oriental du XI^{e} siécle. Paris, 1899, p. 107). Трактат Никиты Стифата против Римской Церкви сделался известным римским легатам еще до отправления их в Константинополь. Кардинал Гумберт успел уже рассмотреть его и написать на него опровержение, которое и привез с собою (Migne. Patr. Lat. t. CXLIII, p. 974). Вскоре по приезде, послы вместе с императором посетили Студийский монастырь. Здесь в присутствии императора устроен был коллоквиум с Никитою. Последний признал себя побежденным и отказался от своего трактата, который был торжественно сожжен на монастырском дворе. Гумберт, как человек высокого богословского образования, играл в Константинополе первую роль. Он же составил обличение на послание Льва Охридского к Иоанну Транийскому. К сожалению, Гумберт с самого начала взял тон, решительно не соответствующий примирению, не приняв при этом во внимание личных качеств и характера патриарха Михаила Керуллария. Привыкший к сервилизму греческих епископов, патриарх жаловался на папских легатов, что они не воздавали ему должного почтения. В письме к патриарху Петру Антиохийскому, патриарх Михаил Керулларий сообщает, что он, как бы воздавая им реванш, потребовал их на Собор и указал им место позади греческих архиереев. Разумеется, на такое унижение папские легаты не пошли. Тогда Михаил Керулларий прервал с ними всякое сношение. У легатов и императора явилась мысль созвать Собор и осудить Михаила Керуллария. Однако, они опасались, что их не поддержат восточные патриархи и Константинопольский народ. Относительно последнего, как показали ближайшие события, опасения были вполне основательны.

Хотя уже и в Константинополе узнали о смерти папы, 19 апреля 1054 г., однако послы действовали с прежним дерзновением. В субботу, 15 июля, когда под сводами Великой Церкви толпился молящийся народ, во время богослужения, папские легаты, разделяя толпу, прошли к самому алтарю, и оттуда обратились с проповедью к народу, жалуясь на упорство их патриарха. Затем, они положили на св. престол буллу экскоммуникации, которая касалась патриарха и его приверженцев. Потом они вышли из церкви, отрясая прах и восклицая по-евангельски: “Видит Бог и судит.”

Сначала все пораженные безмолвствовали, между тем иподиаконы подали буллу патриарху. Патриарх сперва отказался принять её, потом, боясь, чтобы она без него не была обнародована, взял и велел перевести на греческий язык. Текст её затем был помещен в соборном послании Михаила Керуллария. Она начиналась словами: “Город христианский и православный; Михаил же Керулларий, которого неправильно называют патриархом, напротив того...” Легаты видят у него тенденции к ересям, — количеством до 10-ти. Вследствие этого и во имя своих прав, которые им вверены, они произносят анафему на него, на Льва Охридского и на его канцлера Никифора и на их приверженцев, которых они причисляют к различным еретикам.

Повидимому, такой резкой мерой папские легаты имели в виду произвести волнения в народе против своего патриарха, как виновника разделения с Римом, а потом и низложение Михаила Керуллария. Однако, они ошиблись: волнения в народе поднялись, но не

против Михаила Керуллария, а против легатов и чуть не стоили им жизни. Послы быстро, через день, 17 июля оставили Константинополь. Вскоре после их отъезда, патриарх заявил, что желает беседовать с ними. Вероятно, он предвидел возможность (и желательность?) самосуда над ними со стороны Константинопольской толпы. Император 19 июля отправил им письмо в Салембру (Salembria), прося возвратиться. Они вернулись. Предчувствуя что-то недоброе, император поставил непременным условием его личное присутствие на предполагаемом коллоквиуме и призыв на него воинской охраны. При таких условиях беседовать патриарх отказался, говоря что он подозревает серьезные намерения на свой счет. Тогда император приказал легатам отправиться в обратное путешествие. Таким образом, страшный удар мщения не удался. Однако, после отъезда послов, в Константинополе поднялся такой мятеж, что он чуть не стоил не только короны, но и жизни Константину IX, а Аргира был лишен всех почестей и отправлен со своим семейством в изгнание. Затем, Михаил созывает Собор из членов всех партий греческой Церкви; на нем присутствовало 12 митрополитов и 2 архиепископа. Соборное постановление его есть собственно репродукция энциклики Фотия к восточным патриархам.

20-го июля, от трибунала патриарха, в присутствии 7 архиепископов, епископов и посланных императора, был произнесен приговор не только “против нечестивой хартии, но и против тех, кто трудился над её изготовлением — советом, или даже только голосом.” Чрез 5 дней, анафема была повторена торжественно, булла сожжена, за исключением одного экземпляра. Повидимому, патриарх Михаил происшедшее считал за разделение Церквей, как это отчасти показывает его переписка с патриархом Антиохийским Петром.

Выше было отмечено, что Петр, при своем вступлении на Антиохийскую кафедру, написал энтронистику (синодальное послание) папе Льву IX с обычным изложением веры. Папа ответил ему, похваляя его веру и увещевая его хранить права своей кафедры, как третьей после Римской (и Александрийской). Патриарх Михаил Керулларий, узнав об этой переписке, несколько был встревожен ею и с своей стороны написал (Migne. Patr. graeca t. CXX, C. 786-789, Cap. IX, XII И XIII) Петру Антиохийскому, как бы упрекая, или укоряя его, по следующему поводу: “До меня дошел слух, что ты, Александрийский и Иерусалимский иерархи — возносите имя папы по церковным диптихам. Это непонятное невежество. Известно, что со времени св. и Вселенского VI-го Собора и на все будущее время, имя папы в наших церквах было вычеркнуто из диптихов, по той причине, что тогдашний **Римский папа Вигилий** не пожелал прийти на тот Собор и провозгласить анафему на сочинения Феодорита и Ивы.” Как об одной из причин разногласия с Римом, Михаил упоминает и о Святом Духе, но повидимому, без особого понимания догматической важности этого предмета, ибо о Святом Духе он заводит речь посреди мелочных вопросов о брадобритии и ношении епископами колец. В ответном письме Михаилу Керулларию, Петр Антиохийский исправляет (Migne. Patr. graeca t. CXX, C. 796, 797, 800, 805) ошибку последнего, т.е. что папа Вигилий был современником V-го, а не VI-го Вселенского Собора. Но с другой стороны, сам, повидимому, смешивает VI-ой Вселенский Собор с Трулльским, ибо полагает промежуток между V и VI-ым Вселенским Собором в 139 лет. Кроме того, патриарх Петр не согласен с Михаилом Керулларием и относительно исчезновения имени папы из церковных диптихов, как будто бы после V или VI-го Вселенского Собора. “Да и сам я помню, пишет он, что при блаженной памяти моем предшественнике Иоанне, папа Римский тоже Иоанн — числился в церковных диптихах; и в Константинополе, где мне случилось быть 45 лет тому назад, при Сергии, имя папы произносилось; когда оно исчезло из диптихов, мне неизвестно.” На обрядовые разности рассудительный патриарх не обращает

внимания. Другое дело, прибавка к символу Filioque при чем Петр приписывает именно 1-му Вселенскому Собору установление учения о Святом Духе. Всякие уклонения латинян от чистой веры патриарх Петр объясняет и извиняет их деревенщиной, необразованностью (in barbaris gentibus). “Нам прилично, писал он Михаилу Керулларию, принимать в расчет доборое намерение (заблуждающихся) и там, где дело не касается ни Бога, ни веры, всегда склоняться к миру и братолюбию. Они наши братья, хотя, по грубости и неведению часто уклоняются от того, что прилично, следуя своей воле... Я выскажу свою мысль прямо: если они (латиняне) исправятся относительно прибавления к символу, то я не искал бы от них ничего более, оставляя безразличным в числе других и вопросы об опресноках!” В особенности замечательны, трогательны, такие глубоко христианские по духу любви к единению — выражения, обращения патр. Петра в Михаилу: “Увещаю и твое боголепное блаженство принять мою мысль, чтобы, всего требуя, не потерять всего.”

Если говорят, что история отнюдь не есть абсолютно безгрешная “magistra vitae,” что она допускает свои парадоксы, то одним из самых ярких доказательств этого служит событие колоссальной, но печальной важности — разделение Церквей.

Когда Луи Брейэ, специальный исследователь данного вопроса, говорит: “борьба между Церковью Греческой и Латинской казалась людям XI-го века одним из тех инцидентов, которые быстро забываются, так что считают их преходящими, а не живым событием в организме Церкви,” то он прав лишь со стороны фактической и принципиально-канонически-теоретической, а не исторической. Да, фактически и принципиально какое значение для всей Христианской Церкви могло иметь событие, какое произошло 16-25 июля 1054 г. между римскими легатами уже **умершего** (†19 апреля) к тому времени (к 16 июля) папы Льва IX и не имеющего еще себе заместителя — и между **Константинопольским только патриархом** с его подчиненным ему духовенством — при отсутствии других восточных патриархов, из которых один Антиохийский высказался против разрыва Церквей? И еще, что в то время, в июле месяце 1054 г., произошло в жизни Вселенской Церкви такого, что бы вынудило к такому ужасному шагу? В сущности событие 16-25 июля 1054 г. не было ли столкновением двух сильных, гордых личностей, как Гумберт и Михаил? И не преступная ли ошибка истории придавать или усвоять такому ничтожному фактически событию трагическое, прямо роковое значение в жизни Вселенской Церкви?!

История такую ошибку сделала.

Несмотря на известное послание патриарха Антиохийского Петра патриарху Константинопольскому Михаилу, а с другой стороны, несмотря на попытки императора Генриха III (в 1055 г). и папы Стефана IX (1057-1058 г.), в политических интересах — изгнания норманов из нижней Италии — приглашавшего к единению, — соглашения между Константинополем и Римом не состоялось. Константинопольскому Собору патриарха Михаила, от 20 июля 1054 г., было почему-то придано общее значение осуждения латинян, а в XIII-XV в. этот Собор стали считать даже Вселенским (Так назвал Константинопольский Собор Патриарх Иосиф в послании к Михаилу VIII Палеологу, доказывая его вселенский характер сравнением с III-им Вселенским Собором, где также не было папы (Кирилл Александрийский не считался уполномоченным папы Келестина). и патриархов Антиохийского, и Иерусалимского и Константинопольского). Однако, справедливость требует сказать, что никогда не было недостатка в предостерегавших и увещевавших голосах к церковному единению и миру, как например, Феофилакт Болгарский. Его послание относится к 1091-1092 г. Он прямо заявляет, что он не разделяет общепринятого мнения о разделении Церквей (Will. Acta et scripta. p. 252. 253 (§ 15)). Также ученый грек Никифор Влеммид XIII-го века всецело стоял на точке необходимости соединения Церквей. Он считается предтечей Лионской унии.

Хотя явно, что событие столкновения кардинала Гумберта с Константинопольским патриархом Михаилом получило решительно неподобающее ему историческое значение, однако, многие богословы, историки, забывая факты национальной ненависти между латинянами и греками в XI-XШ-ом веке, приведшие к религиозной нетерпимости (Профессор А.Л. Катапский. История попыток к соединению Церквей. СПБ. стр. 31-41), — употребляют все усилия доказать, что "разделение Церквей" имело свои серьезные причины и было безусловно необходимо.

Наиболее ясно и просто, в общем, **формулированы** "причины" разделения Церквей у профессора Скобаллановича ("Христианское Чтение" 1885, I-II); таковых по нему три — этнографическая, государственно-политическая и религиозная.

Этнографическая причина — это различие в гении, характере грека и римлянина, исторически проявившаяся бесспорно и признаваемая всеми.

Государственно-политическая причина — это перенесение столицы в Константинополь, при чем явились новые роды, даже целые народы, заинтересованные в существовании новой столицы на берегах Босфора и враждовавшие с Римом, как соперником.

Религиозные причины заключались в различии между Восточною и Западною Церквами, в некоторых религиозных верованиях, в канонических действиях, обрядах и обычаях. Трудно сказать, какие бы еще причины могли существовать вне круга такой общей формулировки.

Перейдем к оценке указанных причин:

I. Различие греков и римлян в их дарованиях, характерах и исторических судьбах, разумеется, суть факты; но оно не исключает не только религиозно-церковного единения, но и гражданского, государственного сожительства и солидарности. Часто, десятки различных племен и народов живут в одном государстве. Вспомним, например, Австро-Венгрию и Россию до мировой войны.

II. Существование старых и новых столиц в одном государстве, лежащих в разных местах — также явление очень не редкое и известное в жизни народов. Но, оно, отнюдь, не вело, а тем более, не вынуждало к разделению какого-либо политического образования или государства. Сколько столиц имеет Германия, или имела Россия. Да, в Византии явились народности, которым удавалось или посчастливилось видеть своих единоплеменников василевсами, как армяне, исавры, славяне, македонцы; они, конечно, интересовались пребыванием столицы на Востоке. Этим были заинтересованы, разумеется, и знатные роды как фокиды, куркусасы, и склиты. Однако, Россия состояла их трех ветвей русского племени — великорусского, малорусского и белорусского, и составляла одно государство. Существование в России различных удельных князей, как и в Германии владетельных герцогов, баронов, также и князей, отнюдь, не угрожало разделениями. Если возможно мирное существование разных племен, наций в одном государстве, если факт наличности нескольких столиц, народностей, владетельных родов, титулованных особ, в государстве у всех пред глазами, и он не вызывает собою государственных потрясений: тем более, указанные явления ни в каком случае не могут вызвать разделений в Церкви, в царстве "не от мира сего," где *"Нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного..."* (Гал. 3:28).

III. Теперь переходим к причинам религиозным в широком смысле этого слова.

Между ними первое место должно быть предоставлено предметам догматическим. Из таковых имеется различие в учении об исхождении Святого Духа: по восточному — только от Отца, а по западному — от Отца **и Сына**. На этот предмет возможны три точки зрения — по содержанию учения, потом формально, — каноническая точка зрения и истори-

ческая. Никто не может отрицать, что в восточных есть выражения и указания на некоторое участие и Сына в бытии, или исхождении Святого Духа.

1) Например, св. Афанасий говорит: “Дух Святой такое же положение и природу ραξιν και φυσιν имеет в отношении к Сыну, как Сын в отношении Отцу” (Epist. ad Serap., № 21). “Поелику Дух в Слове, то ясно, что как Дух чрез Слово был и в Боге” (εν τω Θεω ην δια του Λογου το Πνευμα, Epist. ad Serap., № 3). Св. Василий Великий пишет: “как Сын относится к Отцу, так и Дух к Сыну.” “Святой Дух познается по Сыне и вместе с Сыном” (ματα του Υιον και συν αυτω) и от Отца имеет бытие (Epist. 38). “Святой Дух чрез Сына соединяется со Отцем (de Spir. Sanct. s. XiVII, n. 47). Григорий Нисский приписывает посредничество в существовании Духа (της του Υιου μεσιτειας), что Дух является чрез Сына (δια αυτου του Υιου πεφηνεναι). В особенности у св. Епифания встречаются изречения, свидетельствующие об его близости к Filioque. По нему, Дух от Отца и Сына (παρα Πατρος και του Υιου) или: “εκ του Πατρος και του Υιου … εκ της αυτης ουσιας και Υιου … παρ’ αμφοτερων” (Ancorat., n. 71, 73; Adver. haeres. 74, n. 10). Св. Иоанн Дамаскин исповедует: “Веруем... и в Духа Святого, Господа и животворящего... от Отца исходящего и в Сыне почивающего... от Отца исходящего и чрез Сына раз даваемого и воспринимаемого всею тварью.”

Один из авторитетных новых богословов Восточной Церкви, преосвященный Сильвестр, не находит оснований видеть у восточных богословов ясно выраженным латинское учение per Filium или Filioque. Приведенные и другие места, выражения и образы, он объясняет в смысле **временного** посольства “Святого Духа от Отца чрез Сына, как в прощальной беседе (Ин. 14-16), или по домостроительству” (Ей. Сильвестр — Опыт православного догматического богословия, том II, стр. 461, 465 и др.). Однако, к Богу и к Божественной жизни не применимы наши категории пространства в времени. Поэтому, нельзя настаивать на таком толковании: εκπορευσις — означает вечное исхождение Святого Духа от Отца, а εκπεμψις — временное посольство Святого Духа от Сына. Весьма важно, природный грек св. Григорий Назианзянин рассматривает оба понятия, очевидно, как синонимические, если он исхождение Святого Духа от Отца обозначает словом — εκπεμψις (а Иоанн Дамаскин опять — εκπορευσις). Главное-то, подобные (как у Сильвестра И других) богословские толкования не имеют для себя авторитетного оправдания и подтверждения со стороны учащей Церкви на Поместных или Вселенских Соборах. Поэтому мнения богословов нельзя поставить выше общего единогласного учения громадной половины всей Вселенской Церкви, именно — Церкви Западной. А, между тем, на Вселенских Соборах Filioque не осуждено, как еретическое учение, хотя оно, появившееся в VI-ом веке, должно было быть известным отцам VI и VII-го Вселенского Собора. Приходить же путем логического вывода и выставлять его как аксиому, что де Filioque, как **прибавка** к символу вселенскому, как некоторое изменение его — чрез это самое осуждено — мы не имеем права.

2) В наших восточных собраниях канонов, третьему Вселенскому Собору приписывается 7-ое правило, запрещающее составление нового символа. Употреблять это правило в смысле аргумента против (прибавки) Filioque православным богословам нельзя по двум причинам. Во 1) Ефесский Собор 431 г. знал только символ Никейский и его ограждал, а о Никео-Царьградском символе на Соборе не было речи. Во 2), 7-ое правило было приготовлено по поводу заявления пресвитера Харизия о существовании какого-то “развращенного” символа (т.е. Феодора Мопсуэстийского) для доклада его в официальном заседании, однако последнее не состоялось, — и оно (правило) не было официально принято (под-

тверждено). Вот почему ссылку на 7-ое правило, со стороны Евтихия оспаривал Евсевий Дорилейский (Соборные Деяния III, 85-86). Поэтому у западных канонистов III-му Вселенскому Собору приписывается лишь 6 правил (см. например, Lauchert). Однако, Filioque есть добавка к символу, составленному на 1-ом Константинопольском Соборе, или II-ом Вселенском. Здесь, опять прежде всего нужно обратить внимание на то, что **I-ый Константинопольский Собор 381 г**. по своему заданию был только **Собором восточной половины Римской империи**, а не Вселенским; составленный на нем символ признан вселенским лишь на Халкидонском Соборе, т.е. 70 лет спустя. Затем, следует подчеркнуть отношение 1-го Константинопольского Собора к символу Никейскому: он внес в него много всяких поправок и изменений, не говоря о дополнениях. Что же вышло? **Поместный Собор** редактировал, **исправлял** документ, **текст Вселенского Собора**. Если так, то на сколько велика вина **Западной** Церкви, если она добавила одно слово к символу, составленному в **Восточной** Церкви на её Поместном Соборе?! ...

Такова церковно-каноническая точка зрения на дело. Остается историческая.

3) Впервые Filioque появляется в символе в V-ом веке в 569 г., в Испании на Толедском Соборе, вызванное полемическими собраниями в борьбе с арианами и имевшее в виду доказать арианам, что Сын ни в чем не меньше Отца, Сын равен Отцу, почему и Дух Святой также исходит от Отца, как и от Сына. С этого времени символ с Filioque начали петь и за богослужением. В течение VII и VIII-го века символ с Filioque был принят на Соборах и распространился во Франции и Англии.

В начале IX-го века западные монахи, бывшие в Иерусалиме и встретившие там возражение против символа с Filioque, вернувшись, обратились с жалобою к папе Льву III. Последний отослал их Карлу Великому, славившемуся своими учеными богословами. Сделав предварительные исследования, Карл с епископами на Соборе в Аахене, в 809 г. приняли символ с Filioque и это свое постановление отправили с теми же монахами к папе. Папа Лев III признал вполне правильным выражение с богословской точки зрения, но внести его в Никео-Царьградский символ отказался. Когда собственно Filioque было внесено в символ Римской Церкви, до сих пор остается невыясненным. Одни утверждают, что это сделано при папе Николае I (†867 г.), они, вероятно, имели в виду объяснить происхождение энциклики Фотия 866-867 г., где против Filioque отведено видное место. Было у Фотия и особое сочинение о Святом Духе. Другие относили это событие ко времени папы Христофора (†903 г.); третьи — ко времени папы Сергия (904-911 г.), когда и на Константинопольском престоле был также Сергий (999-1019 г.). Но большинство принимает, что Римская Церковь около времени 1014-1015 г., при папе Венедикте VIII, по просьбе германского императора Генриха II, позволила петь символ Filioque во время миссы. Однако, это событие имевшее место накануне разделения Церквей, не навлекло на себя главных полемических вышадов греков. Ни послание Льва Охридского к епископу Транийскому (греческое Trani), ни первый трактат Никиты Пектората, ни письмо патриарха Петру Антиохийскому не содержат никакого указания на то, чтобы Filioque сыграл большую роль при разделении Церквей. Главными полемическими вопросами того времени были — вопрос об опресноках и безбрачии духовенства. Правда, по свидетельству Аллария, Никита Пекторат писал трактат о Святом Духе и самый трактат он сохранил; правда и то, в латинской булле экскоммуникации в 7-ом члене греки упрекаются в том, что они, как пневматомахи и враги Божьи выбросили из символа исхождение от Сына (την εκπορευσιν τε του Υιου), — на что Михаил Керулларий отвечал в синодальном послании, воспроизводя соответствующие страницы из Фотия, — значит, отчасти вопрос о Святом Духе привлекал

внимание спорящих сторон: но он отнюдь не увлекал их и вообще с половины XI-го века он занимал далеко не первостепенное место (Вопрос о Filioque, так сказать, пренебреженный, оставленный в тени церковными и полемическими деятелями XI-го века, в последующее время занял первое место, чтобы в наше время, с 1870 г., уступить свою важность вопросу о непогрешимости папы, или догматическом примате. Уже Михаил Псёл, писатель XI-го века, называет вопрос о "Filioque," — "фундаментом веры." При заключении Лионской (1274 г). и Флорентийской унии (1439) Filioque выставлялось как главное препятствие. В самом конце XIX-го века Царьградский патриарх Анфим. отвечая на буллу папы Льва XIII к епископам Востока, опять таки подчеркивает всю серьезность разногласий по данному вопросу).

Другие отличия Римской Церкви от Восточной литургического, канонического и обрядового характера, как совершение Евхаристии на опресноках, возведение диаконов прямо во епископы, целибат, пост в субботу и другие — уже затронуты в VII-ом веке на Трулльском Соборе (пр. 3 и 13). Однако нет ни малейшего указания на то, что подобные "отступления" могут повести к разделению. В 3-ем каноне названного Собора Римская Церковь именуется "святейшею" (της Ρωμεαιων αγιωτατης Εκκλησιας). Потом, в послании патриарха Фотия 861 г. к папе Николаю I прямо сказано (разъяснено), что подобные различия имеют невинный характер — αδιαφορα. Конечно, в послании к восточным патриархам в 867 г. Фотий все эти "отступления" ставит в громадную вину латинянам. Однако, это нужно понимать в смысле полемическом, тактическом, а не серьезном повреждении в вере. Когда Фотий в 879-880 гг. был восстановлен в своем звании легатами папы Иоанна VIII, то он крепко забыл и припомнить никак не мог об "отступлениях" Римской Церкви, как будто бы их и не существовало. Патриарх Николай Мистик в конце IX и начале X-го века имел столкновение с Римом по поводу 4-го брака императора Льва VI; однако, обличая латинян за допущение 4-го брака, он ни одним словом не упомянул об их других уклонениях, а казалось, как было бы кстати! В чем нужно видеть, или где лежала истинная действительная причина Церковного раскола?

Доктор **А. Пихлер** (Dr. A. Pichler. Geschichte der Kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident. Munchen 1865 ss. 151, 72, 74. 197, 220) в своем двухтомном труде доказывает, что главной причиной великого Церковного раскола было образование франкской империи, как наследницы Римской, а потом ненормальное отношение Церкви к государству на Востоке — сервилизм со стороны правящего клира.

Проф. **А. Гарнак** (A. Harnack. Das Monchtum. Giessen. 1907, s, 6), не отрицая значение в деле разделения Церквей богословских споров, иерархического властолюбия и национальных резких особенностей, основную движущую причину данного явления указывает в различном ответе на вопрос **об идеале жизни**.

Мы лично, признавая громадное значение за фактом коронования папою Львом III — Карла Великого, склоняемся на сторону тех, кто видит причину великого Церковного раскола, в конце концов, в области каноническо-административной организации Церкви, именно, в борьбе за власть между папой Римским и патриархом Константинопольским. Конечно, для широких верующих масс, уже разделенных этнографически, географически и политически между собою, — все это прикрывалось религиозными мотивами — борьбою за чистоту веры, обряд и тому подобное. Даже больше можно сказать: эти массы, — а к ним принадлежало и духовенство и многие епископы, в особенности впоследствии, — в своем расхождении с Римской Церковью руководились и психологически отталкивались от неё именно религиозными мотивами, от души считая её, в своей sancta simplicitas, "еретической."

Но тем больший грех тяготеет на "соблазнителях," на тех, кто свои властолюбивые и честолюбивые замыслы умело закутывал в религиозное священное покрывало.

И здесь несравненно больше виновным является Константинопольский патриарх, чем Римский папа. Собственно папе, несомненно, принадлежал канонический авторитет на Востоке; многие Соборы, каноны и императорские эдикты и указы упоминают об этом. Фактически этот примат по временам расширялся до **догматического** примата: папа, иногда, призывался Востоком помочь ему в делах веры, сам писал догматические послания для Соборов и посылал вещих легатов. Вспомним, например, из IV-го века, о письмах Василия Великого к папе и то, что сказал Афанасий Великий о значении архиепископа Осия для Никейского Собора. Папа, действительно, иногда, как бы диктовал Востоку веру и суд над еретиками. Епископ Аполлинарий восточный — **впервые осуждается в Риме**, а потом уже на Востоке. Кирилл Александрийский на III-ем Вселенском Соборе, лишь как бы исполнил миссию папы, предварительно осудившего Нестория на Римском Соборе. Многочисленные отцы IV-го Вселенского Собора не прежде входили в церковь св. Евфимии для заседаний, как подписав, из которого были заимствованы потом существенные выражения для Халкидонского вероопреде-ления. Такую же почти роль сыграло послание папы Агафона для VI-го Вселенского Собора. Так, говорим, канонический авторитет папы над Востоком стоял твердо и вполне оправдывался им, его энергичной деятельностью и заступничеством за гонимых православных, всегда находивших у него приют. Припомним св. Афанасия, Маркелла Антиохийского, Павлина, Иоанна Златоуста, Иоанна Талайя и других, а позже, Студийских монахов, св. Феодора, св. Игнатия патриарха. Конечно, папы со времени заключения союза с франкским домом, появления лжеисидоровых декреталий и Donario Constantim, стремились к расширению, а главное, к усилению своей власти на Востоке. Это, разумеется, заслуживает решительно осуждения.

Но как действовал и противодействовал Константинопольский патриарх?

Поняв, что папы, со времени коронования Карла Великого в Римские императоры, навсегда сделались одиозными, политически преступными в глазах Византийских царей и отделение их вместе с тем и от Восточной Церкви считалось как бы уже совершившимся фактом, Константинопольский патриарх построил на этом всю свою программу фантастического возвышения. Первым пунктом в этой программе было освобождение от всякой канонической зависимости от Римского папы. Это то стремление, которое очень точно выражают, прилагая Константинопольскому патриарху эпитет “Восточный папа.” Вторую и последнюю задачу, составляло не только уравнение патриаршей власти с царской, но и возвышение над ней.

Над выполнением обеих задач — в особенности первой — с необычайной энергией, первый потрудился патриарх Фотий. Он хотел достигнуть полной самостоятельности путем жаркой полемики и открытой борьбы с папою. Для лиц, для которых имя Фотия, как патриарха, является “μεγα ονομα,” вечной заслугой Фотия останется сообщение этой в сущности борьбе за власть, характера религиозного, в смысле будто бы жестокой полемики против отступления Римской Церкви от чистоты веры. Мирным путем хотел достигнуть той же цели, полной независимости от папы, император Роман Ликонен (920-944 г). для своего сына патриарха Феофилакта (933-956 г.), Василий II для патриарха Евстафия и, наконец, патриарха Михаила Керуллария. Когда оказалось невозможным добиться от папы независимости, ни путем дипломатическим, ни деньгами или богатыми подарками, ни яростной полемикой, или жестокой войной, то Константинопольские патриархи предпочли совсем порвать с папою, как бы разделить неделимую, единую Церковь, но быть благодаря этому независимыми от папы, чем оставаться в общении с папами, но неизбежно чувствовать свою каноническую зависимость от них. Это ужасное дело Константинополь-

ским патриархам удалось совершить, благодаря тому, как сказано, что императоры Византийские возненавидели пап, после коронования ими франкского дома; а большинство верующих согласилось на этот разрыв потому, что он был им представлен, как нечто неизбежное для сохранения восточной веры от западных заблуждений.

Такой точки зрения на главную причину разделения церквей, как борьбу за власть, держится проф. Т.В. Барсов (Проф. Т.В. Барсов. Константинопольский патриарх и его власть над Русской Церковью. СПБ. 1878 г., стр. 121), проф. М.С. Суворов (Проф. М. С. **Суворов**. Византийский Папа. Москва. 1902 г. стр. 78. Такова же в сущности точка зрения и проф. Скобаллановича (Христианское Чтение 1884 г., 12 — 1885 г., I)), проф. Грибовский (Проф. **Грибовский**. Народ и власть в Византийском государстве. СПБ. 1897, стр. 365, 368), автор специального труда разделения Церквей Луи Брейэ (Louis Bréhier. Le schisme oriental du XI[e] siecle. Paris. 1899. p. 201, 203). Такова в сущности и точка зрения Гергенрётера (Hergenrother. Photius. 1867. Regensburg. B,1, 308-311), Гефеле (C.J. Hefele. Conciliengeschichte. B, IV. Wren. 1878, s. 767-777), Нор-дена (W. Norden. Das Papsttum und Byzanz. Berlin 1903. s.s, 9'31 (passim)), Пихлера (Dr. A. Pichler. Geschichte der Kirch'lichen Trennung. 1864, B, I-II) и других.

Освобождение от канонического авторитета папы не было главной целью стремлений Константинопольского патриарха, а только этапом. Его желанием было стоять выше Византийского императора. В Эпаногоге — втором и исправленном издании Прохорона — излагается Византийское учение о царской и патриаршей власти. Это учение принадлежит патриарху Фотию, который принимал деятельное участие в составлении и самой Эпаногоги (Иеромонах Каллист. Номоканон Фотия. Москва 1897 г., стр. 105). Положение Византийского патриарха и его отношение к государственной власти трактуется в первых 10-ти титулах Эпаногоги. В 7-ой главе 3-его титула Эпаногоги положение Константинопольского первосвященника, без всяких оговорок, приравнивается к положению царя: “Так как государство, на подобие человека, состоит из частей и членов, то наиважнейшими и необходимейшими членами являются царь и патриарх...” “Патриарх был живой и воодушевленный образ Христа, всеми своими поступками и словами выражающий истину.” Возвышая патриарха, Эпаногога не удовольствовалась расширением его прав в области церковного управления, она положила ограничения на саму светскую власть в пользу духовной, воспретив, например, узаконение мирского обычая, противного церковным канонам. Таким образом, Эпаногога выдвинула рядом с царем другую власть по значению не только равную, но в некоторых отношениях даже высшую. “В этом возвышении Константинопольского первосвященника, говорит проф. Грибовский (Проф. Грибовский. “Власть и народ,” стр. 347), ясно сказались западно-папистические стремления той части Византийского общества, которая продолжала жить преданиями романизма.” Действительно, выражения: “патриарх есть живой и одушевленный образ Христа, **всеми своими поступками и словами выражающий истину**,” способны дать основание не только папскому догмату о непогрешимости, но даже превзойти его, ибо говорят обо всех поступках и словах патриарха, а Римский догмат лишь ex cathedra.

Что патриарх Фотий не развивал лишь теории о высоте власти патриарха Константинопольского, а, повидимому, проводил свой взгляд в жизнь, — об этом могут свидетельствовать такие факты. Император Василий I, лежа на смертном одре, подозвал к себе сына Льва и учителя своих детей Стилиона и сказал им: “бойтесь Фотия, Сандаврена и их клевретов: они увлекли меня в бездну своими обманами” (Ibid., 372). Слова эти очень неясны, но, во всяком случае, они говорят не о добродетелях Фотия, а о каких-то его кознях. События ближайшего будущего, может быть, дают нам ключ к пониманию их в определенном направлении. Вступив на престол, Лев VI удаляет тотчас же Фотия с патриаршей ка-

федры, как чем-то опасного человека. Он возводит на кафедру своего младшего брата Стефана (886-893 г.), желая как будто бы хоть на первое время прибрать патриарший престол к своим рукам.

Не только не менее, но даже более ярким выразителем папистических стремлений на Востоке явился патриарх Михаил Керулларий (1043-1058 гг.). Патриарх Михаил держал в своих руках, по выражению Псёла: "дела Божеские и человеческие." Для характеристики Михаила Керуллария важна составленная, но не произнесенная речь упомянутого М. Псёла — это обвинение Михаила Керуллария, низложенного императором Исааком Комненом: "Я обвиняю архиерея в том, что ему не следовало... вмешиваться в государственные дела и заботиться о выборах царя... Он сделался тираном в отношении к двум царям (Михаилу VI Статриотику, 1056-1057 г., и Исааку Комнену 1057-1059 г.) **чтобы утверждать державу и дворец за собою**." По свидетельству Иоанна Скилицы, историка XI-го века, младшего современника Михаила Псёла, недовольный иногда царем (Исааком Комненом) Михаил Керулларий говорил: "Я тебя, печка, сложил, я тебя и разломаю." Он решил надеть на себя даже пурпуровые сандалии. Он говорил, что между священством и царством нет никакой разницы, или очень малая, а в более ценном священство может быть даже и выше стоит и большего почтения требует, чем царская власть (**Кедрин**, писавший в XII в. повторивший в своем "Συνοψις ιστοριων" Скилицу — у проф. Суворова. Восточный Папа, стр. 90).

Если первую задачу своей программы Константинопольский патриарх решил успешно, хотя и искусственно и не на христианском пути, способом разрыва отношений со своим несговорчивым примасом: то при выполнении второй задачи, Константинопольского патриарха постигла полная неудача. Попытки Константинопольского патриарха стать не только рядом с Византийским царем, но даже и выше его — нужно рассматривать, как явление не типичное для него, а эпизодическое, при таких волевых и талантливых лицах, как Фотий и Михаил. Обычный же тип жизни сложился так, что царь властвовал — иногда деспотически — над патриархом, и Византийская Церковь всегда считалась цезаропапистической.

Для того, чтобы разрушить средостение, воздвигнутое между иудейским и языческим миром, в виде закона Моисеева, и для того, чтобы искупить человеческий род, сходил на землю Христос. Но что нужно для того, чтобы прекратить раскол в единой Церкви Христовой и призвать все к единению?

Но пропасть между Восточной и Западной Церковью вырыта руками человеческими и ими же должна быть и засыпана.

Занимаясь вопросом о соединении Церквей, несравненное большинство богословов православных останавливается на мысли, что Римская Церковь должна возвратиться в своем учении, в своих верованиях ко времени до разделения Церквей (Проф. В.А. **Соколов** "Богословский Вестник" 1904 г) — и тогда только можно говорить о соединении

Нельзя не заметить с первого взгляда, что подобное воззрение отличается теоретическим, безжизненно-механическим характером, отнюдь не свойственным живой жизни. Какая сила может поворотить историю на 9-10 веков назад? Мыслимо ли это? Когда речь идет о живом явлении, то всякие пожелания о возвращении назад представляются неимеющими значения. Никакая сила не в состоянии оттеснить, отодвинуть жизнь на десятки веков назад. Вопрос может быть лишь об изменении принципа жизни, а не о фактах, порожденных жизнью.

При каких условиях, положениях и на каких принципах уживались друг с другом Восток и Запад в течение первого тысячелетия?

Дело, конечно, не в различии верований, литургических и канонических действий, обрядовых особенно. Они имели место с самого начала, и в течение целых веков с ними уживались. Несравненное большинство историков и канонистов соглашается с тем, что угроза миру церковному была создана в лице нового столичного Константинопольского епископа. Чрез его быстрый, довольно искусственный, рост, теория о пяти патриархах, уже к половине VII в. — ко времени порабощения Востока мусульманами — утратила свой реальный канонический смысл; христианским миром стала управлять не пентархия, а диар-хия: на Западе властвовал папа, на Востоке Константинопольский патриарх подчинил себе порабощенные мусульманами патриархии. Между ними началась борьба, кончившаяся не победой одного над другим, а крупной ссорой и разрывом всяких отношений.

Собственно вопрос о **каноническом примате** Римского папы решался и решается легко и бесспорно. Для нас это вопрос исторический. Мы можем согласиться с Максом, принцем Саксонским, что Римский папа не есть только учреждение латинское, а и кафолическое, вселенское, что римский епископ владел особым правом заниматься делами Вселенской Церкви (Смотри “Богословский Вестник” 1911 г. Февраль (2), стр. 322), полученным им, прибавим от себя, не от апостола Петра, но постепенно присвоенным им себе исторически.

Прекрасна и та мысль принца Макса, что одной из главных причин, вызвавших разделение Церквей, было желание со стороны папы навязать Восточной Церкви такую же власть, какой пользуется папа на Западе, как глава всех епископов, с такими ограничениями, что Римский папа имеет свой канонический примат на Востоке, но это не есть какая-то непосредственная власть распоряжения; Восточная Церковь вполне автономна, даже в смысле административной власти автоке-фальна. С этим можно согласиться.

Самый трудный вопрос о **догматическом примате** (Ср. F. Kattenbusch, Протестантский Историк, Orientalische Kirche s. 443. (Realencyklopadie. Hauck B. XIV, 438-467), См. там о Послании Льва XIII и ответ восточных). Кто решает вопросы веры и нравственности? Восточные отвечают __ Вселенские Соборы. Отлично! Однако, несравненное большинство отцов, на Вселенских Соборах, просматривает уже подготовленное или на самом Вселенском Соборе сделанное комиссиями и дает свой consensus, а потом произносится arbitrium. Известно, что Вселенские Соборы почерпали материал для своих рассуждении, формулированных решений у различных отцов и учителей Церкви. Кроме того, история Вселенских Соборов фактами доказывает, что между этими материалами для соборных постановлений — данные, полученные от Западной Церкви, от Римского папы, в действительности, en realite, играли первую роль, как об этом замечено выше.

Нам представляется возможность полного единения в Апостольской и Вселенской Церкви при помощи единого для Востока и Запада Собора, который должен рассмотреть все допущенное Римскою Церковью, вне общения её с Восточною, как и самый печальный акт громадного церковного раскола. Конечно, организацию такого Собора и ведение дел на нем трудно представить себе, однако, живая жизнь бывает изобретательнее, чем бедное человеческое воображение и слабая людская мысль. Решениям того Собора все должны подчиниться.

Западные богословы в полемических настроениях называют иногда Восточную Церковь “фотианскою,” в том смысле, что Фотий формулировал отличия Восточной Церкви от Западной — и это осталось определяющим на все последующее время.

Нам, славянским народам, нужно бы равняться не по Фотию, а по св. Мефодию и Кириллу. Последние же, хотя и вышли из Константинопольской Церкви в то самое время, когда Фотий находился в борьбе с папой Николаем, однако, решительно не приняли ника-

кого участия в ней. И, когда эта борьба достигла наибольшего напряжения в 866-867 г., когда Фотий созывает “Вселенский” Собор, анафематствует папу, св. Мефодий и Кирилл, теснимые немецким духовенством, ищут защиты у папы, идут в Рим, приносят в дар папе мощи св. Климента Римского, потом долго остаются в Риме; Константан, младший брат, принимает монашество, вскоре заболевает и умирает там же.

Или святые Мефодий и Кирилл ничего не слышали о борьбе Фотия с папой Николаем I — но возможно ли это!? Или они не одобряли её, во всяком случае, не придавали ей значения, как в значительной мере — личной, — и не считали необходимым смотреть на Римскую Церковь и на папу глазами Фотия.

Finis et gloria Deo.
Канун Петрова дня, 28-VI-1931 г. София.
М. Поснов