

Министерство образования Республики Беларусь
Учреждение образования «Витебский государственный университет
имени П.М. Машерова»
Кафедра всеобщей истории и мировой культуры

ИСТОРИЯ ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ

**Учебно-методические материалы
для студентов 2 курса исторического факультета,
обучающихся по специальности 1-21 01 01 Теология**

Витебск, 2012

Автор-составитель: **Косов Александр Петрович** – заведующий кафедрой всеобщей истории и мировой культуры УО «ВГУ им. П.М. Машерова», кандидат исторических наук, доцент

Учебно-методические материалы включают теоретический материал по истории древней церкви, материалы для подготовки и проведения семинарских занятий, примерный перечень контрольных вопросов, список источников и литературы.

Предназначены для студентов исторического факультета, обучающихся по специальности 1-21 01 01 Теология

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
ПРИМЕРНЫЙ ТЕМАТИЧЕСКИЙ ПЛАН КУРСА «ИСТОРИЯ ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ»	5
УЧЕБНАЯ ПРОГРАММА КУРСА	7
ЛЕКЦИОННЫЙ МАТЕРИАЛ	15
ТЕМАТИКА СЕМИНАРСКИХ ЗАНЯТИЙ	224
ПРИМЕРНЫЙ ПЕРЕЧЕНЬ КОНТРОЛЬНЫХ ВОПРОСОВ	230
ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА	234

Введение

1.1 Цель преподавания дисциплины – познакомить студентов-теологов с содержанием и проблемами внешней и внутренней жизни Древней Церкви в I тысячелетии.

1.2 Задачи изучения данного курса:

- изучение особенностей церковно-государственных отношений в разные периоды истории христианской Церкви;
- ознакомление с историей распространения христианства, историей христианской миссии, а также с тем влиянием, которое оказывала христианская Церковь на общественную жизнь;
- изучение с глубоким проникновением в богословскую проблематику истории догматов, древних христианских ересей, богословских споров;
- рассмотрение особенностей исторического развития канонического строя христианской Церкви; изучение истории духовно-нравственной жизни Церкви, христианского монашества;
- знакомство с формированием христианского богослужения и важнейшими вехами литургической жизни Церкви.

**ПРИМЕРНЫЙ ТЕМАТИЧЕСКИЙ ПЛАН КУРСА «ИСТОРИЯ
ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ»**

№	Тема лекционных занятий	Часы
1.	Введение в дисциплину	2
2.	Источники, историография и периодизация истории древней Церкви	2
3.	Ранняя Церковь и римская империя. Причины гонений на христиан.	2
4.	История гонений на христиан. Первый период.	2
5.	История гонений на христиан. Второй период.	2
6.	История гонений на христиан. Третий период.	2
7.	Борьба Церкви с гностицизмом.	4
8.	Монтанизм	2
9.	Манихейство	2
10.	Митраизм и христианство.	2
11.	Церковные писатели и богословие доникейского периода.	2
12.	Церковный строй в I – III вв.	2
13.	Хилиазм. Начало монашества.	2
14.	Клир и иерархия древней Церкви.	2
15.	Формы церковного союза.	2
16.	Римский патриархат и развитие папства	2
17.	Введение в историю Вселенских соборов. Происхождение арианства.	2
18.	Предыстория I Вселенского собора.	2
19.	I Вселенский собор.	2
20.	II Вселенский собор.	2
21.	Начало христологических споров. Оригенистические споры конца IV – начала V в.	2
22.	Несторианский спор. Предыстория III Вселенского собора.	2
23.	III Вселенский собор	2
24.	Монофизитский спор и IV Вселенский собор.	2
25.	V Вселенский собор	2
26.	VI Вселенский собор.	2
27.	Иконоборческий спор.	2
28.	VII Вселенский собор и Торжество Православия.	2
29.	Христианская Церковь в IX – X в.	2
	ИТОГО	60

№	Тема семинарских занятий	Часы
1.	Начало истории Церкви и распространение христианства в I – III вв.	2
2.	Церковные писатели и богословие доникейского периода	2
3.	Споры о дисциплине и расколы в Древней Церкви	2
4.	Обращение в христианство Константина Великого. Религиозная политика Константина Великого и его сыновей.	2
5.	Попытка реставрации язычества при императоре Юлиане. Борьба христианства с язычеством в жизни и мысли.	2
6.	Права и привилегии Церкви в христианском государстве.	2
7.	Распространение христианства в эпоху Вселенских соборов.	2
8.	Богослужение древней Церкви.	2
9.	Борьба с арианством после I Вселенского собора	2
10.	История монофизитства после IV Вселенского собора	2
11.	Монофелитский спор	2
12.	Разделение Церквей	2
	ИТОГО	24

СОДЕРЖАНИЕ УЧЕБНОГО МАТЕРИАЛА

Учебная программа курса

Введение в дисциплину

Происхождение наименования церковной истории. Понятие об истории. Церковь в догматическом понимании и Церковь как объект исторического изучения. Предмет церковной истории. Связь церковной истории с богословскими науками. Церковная история как богословская дисциплина. Порядок работы историка. Вспомогательные исторические дисциплины. Объективность и конфессионализм в церковной истории. Стремление к истине как основа научного и религиозного поиска.

Источники, историография и периодизация Истории Древней Церкви

Классификация источников: монументальные и письменные памятники. Монументальные памятники: данные археологии, памятники христианского искусства, христианская эпиграфика, данные нумизматики и сфрагистики. Письменные памятники. Христианские письменные памятники: Библия, апокрифы, канонические, литургические, агиографические источники, творения церковных писателей и историков. Нехристианские письменные памятники: сочинения христианских авторов, иудейские источники. Юридические источники. Периодизация церковной истории и истории Древней Церкви. Проблемы периодизации. История изучения церковной истории в России. Русская церковно-историческая школа.

Начало истории Церкви и распространение христианства в I – III в.

Состояние языческого и иудейского мира в эпоху Иисуса Христа. Мировоззрение античного мира в I в. Религиозные верования и мессианские ожидания иудейского народа в I в. Иудео-христиане и языко-христиане. Разрыв между иудаизмом и христианством. Христианская миссия в первые три века христианства. Распространение христианства среди народов и различных слоев общества.

Ранняя Церковь и римская империя. Причины гонений на христиан.

Христианское понимание мученичества. Древнее восприятие мученичества. Определение понятия «мученик». Новозаветное употребление этого слова. Мученичество и исповедничество. Причины гонений на христиан. Отношение к христианству народа. Обвинения со стороны народа. Отношение к христианству правительства. Положение чужеродных культов в Римской Империи. Положение и характер языческой религии в римской империи. Юридические основания гонений на христиан. Преследования по форме и содержанию. Погребальные коллегии. Отношение к христианству интеллигенции.

История гонений на христиан. Первый период

Периодизация эпохи древних гонений. Первый период гонений. Церковь под покровом иудейской религии. Преследования при императоре Клавдии: свидетельство Светония. Вопрос о различии правительством христиан от иудеев в I веке: свидетельства Книги Деяний. Гонение при императоре Нероне, его история и мотивы. Свидетельство Тацита и связанные с ним проблемы. Мученическая кончина апостолов Петра и Павла. Гонения при императоре Домициане. История иудейского фиска. Мученичество Флавия Климента, ссылка апостола Иоанна Богослова.

История гонений на христиан. Второй период.

Общая характеристика второго периода гонений. Расцвет римского государства при Антонинах и ухудшение положения христиан. Переписка Плиния Младшего с Траяном. Анализ текста. Проблема подлинности. Мученики при Траяне. Игнатий Антиохийский и Климент Римский. Императоры Адриан, Антонин Пий и Марк Аврелий и их отношение к христианам. Мученики при этих императорах. Указы с именами этих императоров: проблема подлинности. Положение христиан при императоре Коммодe и других императорах до Декия. Свидетельство о христианах в сочинениях античного писателя Лукиана.

История гонений на христиан. Третий период

Общая характеристика третьего периода гонений. Государственное преследование христиан. Император Декий, его эдикт против христиан, действие этого эдикта. Характерные особенности гонения Декия. Отступники, или падшие, их классификация. ЫЪеШ. Преобладание исповедничества над мученичеством. Гонения при императорах Валериане, Галлиене и Аврелиане. Отношение к христианам народа. Послания Дионисия Александрийского. Император Диолектиан, его реформы и гонения на христиан. Прекращение гонений. Эдикты 311, 312 и 313 годов.

Борьба Церкви с гностицизмом

Происхождение гностицизма и время его возникновения. Гностицизм и гносис. Основные черты гностицизма. Религиозно-философский характер гностицизма. Возможные классификации гностических учений. Важнейшие гностические системы. Учение Валентина. Источники. История создания и воссоздания плиромы, история кеномы. Учение Василида. Источники. Две версии учения. Учение Василида в изложении Ипполита Римского: первоначало, всемянность, три сыновства, архонты, благая весть и восстановление всего. Учение Маркиона. Источники. Отношение Маркиона к Ветхому Завету. Опасность гностицизма для христианства.

Монтанизм

Исторические обстоятельства, способствовавшие появлению монтанизма. Время и место возникновения. Характер религиозности во Фригий-

ской области. Культ Кибеллы. Внешний характер монтанизма: нравственный ригоризм и одухотворенность. Личность и учение Монтана. Источники учения. Откровение Утешителя. Сравнение монтанизма с гностицизмом. Историческая судьба монтанизма.

Манихейство

Время и место появления манихейства. Христианство в Персии. Обновление Ирано-Персидской религии в Сасанидском государстве. Личность Манеса. Синкретический характер его учения. Дуализм, нравственный ригоризм, положение Христа в учении Манеса. Сравнение манихейства с гностицизмом. Источники учения Манеса.

Митраизм и христианство

Происхождение культа Митры. Распространение митраизма в Римской империи и причины этого. Митраизм и культ императоров. Богослужение в митраизме. Сравнение христианства и митраизма с внешней и внутренней стороны. Историческая судьба митраизма.

Церковные писатели и богословие доникейского периода

Мужи апостольские и апологеты. Общая характеристика доникейского богословия. Учение о Логосе в античности: Гераклит, стоики, Филон. Учение о Логосе у апологетов. Иустин Философ, Феофил Антиохийский (учение о двойственном Логосе). Недостатки учения о Логосе у апологетов: космологизм и субординатизм. Монархианство: динамическое и модалистическое. Источники. Церковное осуждение учения Павла Самосатского. Учение Ириния Лионского и Тертуллиана. Учение Оригена о Святой Троице, о мире, происхождении зла, спасении, воплощении Логоса и апокатастасисе.

Церковный строй в I – III вв.

Церковное устройство в апостольское и послеапостольское время. Проблема реконструкции древнего церковного строя. Конфессиональный характер попыток ее разрешения. Новозаветное употребление терминов «епископ», «пресвитер» и «диакон». Взаимозаменяемость терминов «епископ» и «пресвитер» в Новом Завете и объяснение этого в древней христианской литературе. Различие клира и мирян. Вселенская Церковь как союз самостоятельных единиц, парижий. Начало образования митрополий.

Споры о дисциплине и расколы в Древней Церкви

Раскол Каллиста и Ипполита. Источники. Расколы Новата и Новатиана. Столкновение Киприана Карфагенского с партией Новата. Отношения Новата и Новатиана. Антицерковный характер расколов. Спор о крещении еретиков. Донатисты. Мелитианский раскол.

Обращение в христианство Константина Великого. Религиозная политика Константина Великого и его сыновей.

Свидетельства Лактанция, Евсевия и Созомена о видении Константином и проблема их согласования. Возможные мотивы обращения. Политический мотив и вопрос о количестве христиан в империи. Внутренние мотивы и характер религиозности Константина. Постепенность приближения Константина к христианству. Константин Великий как покровитель Церкви: его вынужденное вмешательство в дело донатистов, арианский спор. Политика Констанция в отношении к язычникам и православным. Попытка Афанасия, Илария и Осия отстаивать право свободы религиозного убеждения.

Попытка реставрации язычества при императоре Юлиане. Борьба христианства с язычеством в жизни и мысли.

Личность императора Юлиана и формирование в нем негативного отношения к христианам. Меры против христиан и попытка создания языческой церкви. Сочинения императора против христиан. Отношение к Юлиану со стороны язычников. Причины неуспеха его религиозной политики. Оценка древними христианскими авторами личности Юлиана Отступника. Отношение к язычеству преемников Константина Великого. Постепенное ограничение прав язычников. Литературная полемика между христианами и язычниками (Ливаний, Юлиан, Орозий, Августин). Распространение христианства и вопрос о свободе религиозных убеждений. Следствия массового обращения в христианство.

Хилиазм. Начало монашества

Библейские основания хилиазма. Античные основания хилиазма. Сивиллины книги, Вергилий. Церковное обсуждение хилиазма в Александрийской Церкви в III в. Хилиазм у церковных авторов (Тертуллиан, Папий, Ириней). Хилиазм Иустина Философа как ответ на вопрошание иудеев. Хилиазм Лактанция как ответ на вопрошание язычников. Проблема отношения к Апокалипсису. Хилиазм Керинфа и эвионитов. Хилиастическое восприятие эпохи Константина Великого. Зарождение христианского монашества. Житие Антония у Афанасия Великого. Восточное и западное монашество.

Права и привилегии Церкви в христианском государстве

Имущественные права. Материальное положение Церкви. Негативные последствия имущественных прав. Свобода от податей и повинностей. Ограничение этой свободы. Судебные привилегии. Право ходатайства и убежища. Закон о воскресном дне. Право отпускать рабов. Законодательство о браке.

Клир и иерархия Древней Церкви

Различие между клиром и мирянами. Условия вступления в клир: образованность, нравственность. Целибат на западе. Безбрачие епископов на востоке. Отношение к двубрачным и женатым на вдовах. История диаконского и пресвитерского сана. Новые подразделения в священных степенях: вторые диаконы и вторые пресвитеры, архидиаконы и архипресвитеры. Причины фактического возвышения диаконов. Возвышение пресвитеров. Порядок из-

брения пресвитеров. Увеличение клира и новые церковные должности. Чтецы, экзорцисты, аколумы, иподиаконы, могильщики, параваланы, диакониссы. Служебные должности: нотариусы, хатрофилаксы, экономы, эдики, скевофилаксы. Вопрос о происхождении неиерархических служений. История епископского сана. Злоупотребления со стороны императорской власти.

Формы церковного союза

Древняя епископская парикия. Образование приходов во главе с пресвитерами. Территория древних епархий. Митрополии. Права митрополитов. Экзархаты. Церковное административное деление и гражданское деление римской империи. Константинопольский патриархат. Возвышение Константинопольской кафедры. Недовольство Александрии и Рима по поводу возвышения Константинополя и проявление этого недовольства. Константинопольский собор 381 г. и Халкидонский собор 451 г. о власти Константинопольского патриарха. Александрийский патриархат и особенности церковной жизни в Египте. Антиохийский патриархат и выделение из него Иерусалимского патриархата. Патриархат Юстиниана.

Римский патриархат и развитие папства

Притязание Римского епископа на главенство в Церкви. Причины авторитета и влияния Римской кафедры. Основание римско-католического понимания особой роли епископа Рима. Теория Льва Великого о первенстве епископа Рима. Признание особых прав папы на Западе и отношение к папским притязаниям на Востоке. Участие пап в решении восточных дел. Отношение Рима к 28-му Правилу Халкидонского собора. Протест Рима против наименования Константинопольского патриархата «Вселенским». Отношения Восточной и Западной Церквей при патриархе Фотии и папе Николае I.

Распространение христианства в эпоху Вселенских соборов

Христианство на Востоке. Великое переселение народов. Христианство у германцев. Готы и гунны. Христианство в Британии. Христианская миссия среди славянских народов.

Богослужение Древней Церкви

Иудейское влияние на развитие христианского богослужения. Таинства. Священные дни и времена. Праздники и посты. Места христианского богослужения. Христианское искусство.

Введение в историю Вселенских соборов. Происхождение арианства.

Общее понятие о Вселенских соборах. Особенности церковного устройства Александрийской Церкви. Личность Ария. Проблема богословских корней арианства. Арий как лукианист. Учение Оригена как предполагаемый источник арианства.

Предыстория I Вселенского собора

История арианского спора до I Вселенского собора. Палестинский собор и Окружное послание Александра Александрийского. Вифинский собор и арианские послания. Проблема, связанная с посланием Антиохийского собора 324 г. Отношение Константина Великого к арианскому спору до Никейского собора.

I Вселенский собор

Состав и численность Собора. Характер восточного епископата. Источники по истории Собора. Догматические партии на Соборе. Основные вопросы, рассматривавшиеся на Соборе. Ход дискуссий и составление никейского символа, терминология Собора. Особенности изложения хода Собора у Евсевия Кесарийского и место этого епископа в истории арианского спора. Анализ шестого правила I Вселенского собора.

Борьба с арианством после I Вселенского собора

Периодизация церковной истории в промежутке между I и II Вселенскими соборами. Возвращение ариан из ссылки, начало борьбы против Афанасия, низложение Евстафия Антиохийского. Антиохийские формулы. Сердикский собор. Состояние спора при императоре Констанции. Сирмийские формулы. Миланский собор 355 г. Дифференциация арианства. Александрийский собор 362 г. Святой Василий Великий как богослов. Святой Григорий Богослов и его деятельность в Константинополе. Новоникейская богословская терминология. Духоборчество.

II Вселенский собор

Политическая ситуация в Империи после смерти императора Валента. Причины созыва Собора в Константинополе. Проблема источников. Проблема мелетианского раскола и поставление епископа Константинополя. Догматическая деятельность собора. Канонические определения собора. Проблема происхождения Никео-Константинопольского символа. Дальнейшая судьба арианства в империи.

Начало христологических споров. Оригенистические споры конца IV – начала V в.

Аполлинарий Лаодикийский и его ересь. Сочинения Аполлинария и их историческая судьба. Христология противников Аполлинария. Диодор Тарский, Феодор Мопсу естийский. Сотирио логический характер христологии Афанасия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского: Движение антиоригенистов-антропоморфитов в монашеской среде. Иоанн Златоуст и история его низложения.

Несторианский спор. Предыстория III Вселенского собора

Несторий и характер его деятельности в Константинополе. Начало спора. Проповедь пресвитера Анастасия и реакция на нее Нестория. Прокл Ки-

зический. Догматическая основа спора. Несторий и Кирилл Александрийский. Их учения о соединении природ во Христе. Особенности Антиохийской и Александрийской христологических традиций. Осуждение Нестория в Риме. Анафематизмы Кирилла Александрийского.

III Вселенский собор

История открытия Собора. Первое заседание. Осуждение Нестория. Опоздание на Собор Иоанна Антиохийского и Восточных епископов. II – IV заседания. Ювеналий Иерусалимский. Подтверждение осуждения пелагиан. VII заседание. Неудачная попытка соглашения. Продолжение спора после Собора и Антиохийское согласие 433 г. Вопрос о корнях несторианства.

Монофизитский спор и IV Вселенский собор

Предыстория Халкидонского собора. Диоскор Александрийский и его церковная позиция. Архимандрит Евтихий и собор 448 г. в Константинополе. «Разбойничий собор» 449 г. в Ефесе. Томос Льва Великого. IV Вселенский собор 451г. Осуждение Диоскора. Орос собора. Церковно-историческое значение 28 канона собора. Вопрос о правах Иерусалимской кафедры.

История монофизитства после IV Вселенского собора

Спор о догматическом авторитете Халкидонского собора. Причины исторической стойкости монофизитства. Роль национального и культурного фактора в непринятии решений Собора в Египте и на Востоке Империи. Попытка примирения: «Энотикон» императора Зенона. Распадение монофизитства на толки. Торжество православия при императоре Юстине.

V Вселенский собор

Предыстория Пятого Вселенского собора. Император Юстиниан I и его униональная политика. Спор о «трех главах». Эдикт против оригенистов. Причины разногласия между восточными и западными богословами в вопросе о «трех главах». V Вселенский собор. Следствия V Вселенского собора и итоги церковной политики императора Юстиниана I.

Монофелитский спор

Причины возникновения монофелитского спора. Первая стадия. Спор о действиях во Христе. Патриарх Сергей, Максим Исповедник, Кир и папа Гонорий. Униональная политика императора Ираклия. Вторая стадия. Спор о волях во Христе. «Экфесис» и протест против него на Востоке и Западе. Суд над папой Мартином и Максимом Исповедником. Отношения между Константинополем и Римом.

VI Вселенский собор

Состав собора и ход соборных деяний. Догматическое определение собора. Осуждение папы Гонория. Попытка восстановления монофелитства при Филиппике. Пято-шестой собор и его канонические постановления.

Иконоборческий спор

Мотивы иконоборческого движения: политические и церковные. Начало иконоборческого движения. Указ Льва Исавра. Иоанн Дамаскин и патриарх Герман. Константин Копроним и иконоборческий собор 754 г. Лев Хазар, императрица Ирина и подготовка к созыву Вселенского собора.

VII Вселенский собор и Торжество Православия

Состав Собора и его деяния. Орос Собора о почитании икон и его богословский анализ. Возобновление иконоборчества после VII Вселенского собора и его причины. Торжество Православия при императрице Феодоре. Иконоборчество на Западе. Франкфуртский собор 794 г., Парижский собор 825 г. и полемика об иконах на Западе.

Христианская Церковь в IX – X вв.

Особенности церковно-государственных отношений после иконоборчества. Литургическая жизнь. Богословие. Систематизация церковного предания. Патриарх Фотий. Спор игнатиан и фотиан. Константинопольский собор 861 г. (Двукратный собор). Константинопольский собор 869-870 г. Собор в храме святой Софии в 879 – 880 г. Западная Церковь в IX – X в. Ключийское движение.

Разделение Церквей

Разногласия между Восточной и Западной Церковью к XI в. Различия между Западом и Востоком в литургической, канонической и богословской традициях. Константинопольский патриарх Михаил Керуларий, римский папа Лев IX и кардинал Гумберт. Конфликт 1054 г. Закрепление разделения в последующее время.

Лекционный материал

Периодизация церковной истории

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

Если принять, что основой деления на периоды должно служить событие, вносящее в жизнь новые начала, то всю историю можно разделить лишь на два отдела: *до реформации* и *после реформации*, на историю древне-среднюю и новую. Единственным событием, которое, можно сказать, внесло новый принцип в церковно-историческую жизнь, должно считать появление протестантства. На место древнего церковного строя, полагавшего в основу подчинение верующих церкви и спасавшего посредством церковных учреждений (таинств), реформация ставит верующих в непосредственное отношение ко Христу и вера здесь занимает первое место; понятие "церковь" отступает на задний план, является возможность рассуждать о невидимой церкви; понятие о церкви упрощается, иерархия совершенно уничтожается: протестантских пасторов смешно сравнивать с православными или католическими священниками, так как они не более ни менее, как богословски образованные миряне, избираемые приходом или общиной без всяких церковных посвящений. Таким значением реформации воспользовался, например, *Pote* и согласно с этим разделил церковную историю на а) *кафолическую* до 1517 г. и б) *протестантскую*. Но реформация, имевшая такое громадное значение для запада, не является таковым событием для востока. Кроме того, при таком делении получается чрезвычайно длинный первый период, и мы нуждаемся в каком-либо пункте для отдыха: требуется деление на периоды истории самой кафолической церкви.

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

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

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

Цоклер также делит историю на три периода: а) *древний*, где жизнь проходит в *античной (греко-римской)* форме, б) *средний*, где жизнь идет частью в *византийской*, частью в *германо-романской* форме, и в) *новый* — церковь в *современном* строе жизни. При этом *древний* период он делит на два периода: 1) *ecclesia pressa* или время гонений, период мучеников (100—323), и 2) церковь государственная, время триадологических и христо-логических споров, (323—692). *Средние века* делит уже на три периода: 1) средневековое предобразование (692—1085), до смерти *Григория VII*, 2) расцвет средних веков, (1085—1303), от *Григория VII* до *Бонифация VIII*, и 3) период упадка (1303-1517), с *Бонифация VIII* до реформации, время разложения средневековых форм и зарождения новых форм. *Новый период* начинает с прибития тезисов (1517 г.) и делит на три периода: 1) до *Вестфальского мира* (1517—1648), основоположение реформации, 2) 1648-1814, время переходное, самоуглубление и одухотворение реформации и 3) период с 1814 — время борьбы с внутренним антихристианством и энергического (миссионерского) действия на внешнее.

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

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

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

Нельзя оспаривать серьезности этого второго факта.

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

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

му востоку, должны быть отнесены на счет последствий 1054 года, и ясно говорят о тяжести этого события для восточной церкви.

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

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

И прежде всего этот рубеж составляет границу особой стадии в *истории догматов*. Между стадиями триадологической и христологической существует известный исторический параллелизм. Первый вселенский собор (325 г.) решает триадологический вопрос, второй (381 г.) его завершает после долгого ряда исторических колебаний в течение промежуточного времени (между 325 и 381) и, установив бесповоротно всеобдержное значение никейской веры, устраняет самый интерес к арианскому вопросу. Исторически арианство выяснилось как фракция, которой в будущем предлежало исчезнуть в лоне кафоличества, и на смену триадологическому спору выдвинулся уже назревший христологический (аполлинарианство). В христологической стадии IV вселенский собор (451 г.) — то же исторически, что в триадологической первый, и VI (680—681 г.) — то же, что второй. Халкидонский собор решил христологический вопрос, Константинопольский III — завершил его, после длинного ряда колебаний, компромиссов, униональных экспериментов с монофиситами, и, установив неотменимый авторитет Халкидонского *örog'a* ("вероопределения") и разъяснив его смысл против монофиситских уловок, утвердил почву для последующих отношений к монофиситам. Догмат о Богочеловеке был уяснен; реакция при Филиппике (711—715) была явлением вполне эфемерным. На основе VI вселенского собора подведен итог опытам богословской мысли в "Точном изложении православной веры" св. Иоанна Дамаскина. Последующий вселенский собор (787) имел дело уже не с христологическим вопросом. Монофиситские церкви не прекратили своего существования и доныне, но к 681 году они исторически выяснились — в своей отвердевшей, устоявшейся отчужденности от кафоличества; время наибольшей догматической энергии они уже прожили.

Но не в догматической только области лежит этот рубежный характер VI вселенского собора: и в других отношениях церковь в 681 году предстала с определенными чертами будущего в лице своем. — Начать с *внешнего* ее *распространения*. Если к 451 году под напором германской арианизовавшейся силы была ограничена в своем объеме и греко-римская империя и кафолическая церковь (под игом вандалов сломлена была мощь славной африканской церкви Киприана и Августина), то этот 451 год, год Халкидонского собора, был вместе и годом катала-унской битвы, когда полчища варваров от-

брошены были войсками империи; и собор состоялся *после* этого политического успеха, когда в перспективе могло рисоваться даже расширение пределов церкви. Напротив, на царствование Ираклия падает начало и монофелитства, этого серьезного последнего опыта унии с оторвавшимся монофиситским краем, и 662 год, эпоха хиджры, первое зарево ислама,— предвестие, что на место сломленного Ираклием персидского государства выступает свежая народность *арабская*. К 681 году факт арабских завоеваний достаточно выяснился: мухаммедане стали твердою ногой в Египте и Сирии; под игом этих завоевателей подавлена была нормальная церковная жизнь в этих древнейших христианских территориях; на VI вселенском соборе патриаршества александрийское и иерусалимское являются как *sedes vacantes* ("пустующие кафедры"), т. е., как церкви, временно прекратившие свое нормальное историческое существование; а патриаршество анти-охийское замещается искусственно (патриарх антиохийский и избирается, и рукополагается, и живет в Константинополе), и, собственно, из Сирии (за исключением Киликии и Исаврии) не явилось ни одного епископа, равно как и из патриархатов александрийского и иерусалимского. Таким образом, восточная церковь на VI вселенском соборе является ограниченной пределами одного константинопольского патриархата — факт, имеющий важное значение для *внутреннего строя* восточной церкви. С другой стороны, *западная* церковь является здесь — в значительной части — вне греко-римской империи, как церковь

среди *германских* народов она тяготеет к своему центру — римскому папе и разделяет претенциозные воззрения этого последнего, на соборе в первый раз вселенски заслушанные (римская церковь и получившие вселенский ответ (в виде анафемы папе Гонорию как поборнику ереси). Это — тоже тени будущего. Впрочем, VI вселенский собор также оказал (косвенное) содействие и римскому влиянию: на основе именно этого собора состоялось (700 г.) воссоединение с Римом церковью северной Италии, порвавших общение во время спора "о трех главах".

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

Здесь предстоит выбор между разделением церковью при *Фотии* и *Керуллании*. Последней даты, как известно, держится учебник Смирнова. Но нельзя сказать, чтобы она была верна. Разделения церковью в XI в. не хотел византийский император и тогдашние христиане, а если оно произошло, то только потому, что назрело заранее. Не только на востоке, но и на западе не хотели признавать этого разделения: западные богословы, объясняя присутствие слов: "Господи помилуй, Христе помилуй" в их чиноследованиях, доказывали, что греки и латиняне держатся одной и той же православной веры. Если между тем посмотреть на предшествующий период, то окажется, что общение между церковью западной и восточной не было прочным. Имя папы при Керуллании не поминалось во время богослужения, и если состоялось

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

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

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

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

возвышению константинопольской, и дело, вообще, предоставлялось на усмотрение папы, а усмотрение папы в том и состояло, чтобы константинопольский патриарх не был возвышен.

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

Фотий доказал, что он создан из другого металла. Он был бы более прав перед историей, если бы сразу взял верный тон, но он сначала тоже держался традиционной политики. Но когда папа Николай занял твердое положение и притом, с его точки зрения, верное, когда он назвал Фотия *λαϊκός* ("мирянином") и *νεόφωτος* ("новообращенным"), Фотий понял, что теперь не время думать о компромиссах, а пора думать о борьбе. Правда, Фотий вступил на престол при жизни Игнатия. Но это обстоятельство не могло служить препятствием. Игнатий задним числом мог заявить о добровольном отказе. Но другой вопрос, когда Фотия называли мирянином и новообращенным. Еще на седьмом вселенском соборе против Тарасия римские легаты имели храбрость возражать, что он из мирян сразу был возведен в патриарха. История восточной церкви сложилась так, что подобные факты у нее встречались чаще, чем на западе, и она должна была отстаивать эту практику, но восточные уступили, и, по настоянию запада, было поставлено правило, чтобы не ставить патриархов из мирян. Но это правило обходилось. Так, например, Никифор был из мирян. При Фотии же этот вопрос был поставлен ребром. С канонической точки зрения Фотий ничего не мог ответить папе; тогда он сам перешел в наступление и возбудил вопрос о неправильности римского учения о Св. Духе. Смелая манера Фотия и вообще его правление и попытка разделения церковей характерны принципиальной постановкой вопроса — именно, греческая церковь переходит в наступление, отвечает не поклонами, а ударами, и на западе это произвело сильное впечатление.

Таким образом, эпоха Фотия должна считаться поворотным пунктом в характере отношений между востоком и западом. Право усматривать именно здесь начало средневекового периода заключается в том, что перемена пози-

ции восточной церкви в отношении западной, прежде оборонительной, с этого времени *наступательной*, совершилась при Фотии (867), причем *догматическая разность* (*Filioque*), как мотив для разделения, указана именно Фотием. Правда, самого разделения с западом в это время не состоялось, но уже определились стороны, по которым можно заключать, что церковная жизнь теперь потечет в новых границах. Что вскоре затем полемический тон изменился,— дело от этого несколько не изменилось: после папы Иоанна VIII на престол папский вступали разные ничтожества, а когда вступило лицо достойное — Лев IX, произошел окончательный разрыв между церквами.

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

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

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

Кроме разногласия о начале второго (средневекового) периода ученые не сходятся между собой и в год, с какого начинается *второй отдел первого периода*. В сущности разделение первого периода на полупериоды ясно. Чтобы не заметить, что правление Константина V. составляет эпоху в церковной

истории, нужно родиться слепым. Вопрос может касаться лишь более точного указания года в пределах времени Константина Великого. Выбор приходится делать между гг. 311, 313, 323 и 325. Обычно останавливаются на 313 г., времени издания миланского эдикта. 323 г., год победы Константина над Ликинием и утверждения единодержавия Константина, указывается (Kurtz, Zöckler) потому, что только теперь церковь фактически перестала быть *ecclesia pressa*, какой она оставалась на востоке подрежимом Ликиния. Но при Юлиане она опять была *ecclesia pressa*; следовательно, 323-й год с этой точки зрения не конец. 311 г., когда издан эдикт Галерия о веротерпимости, это, конечно, начало конца, но веротерпимость была дана довольно лукаво, *de^invita voluntate*, и могла быть взята назад без отмены эдикта 311 г. 313 г., время издания миланского эдикта, есть истинный принципиальный конец для положения *ecclesia pressa*, и, следовательно, надлежащее начало для второй половины первого периода.

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

Апостольский период я не считаю относящимся к церковной истории. О нем можно говорить или очень много, чтобы осветить надлежаще каждую сторону и каждый вопрос в этом периоде христианской истории, или же очень мало. В первом случае нарушена будет равномерность и пропорциональность в изложении истории; во втором — получится вообще неудовле-

творительное и неясное изложение важнейших событий нашей истории. Притом надо признаться, что Св. Писание иногда весьма мало освещает историческую обстановку: для того, например, чтобы узнать положение таких мелких единиц, как ко-лоссяне, нет в Св. Писании достаточных данных; довольствоваться же одними общими выводами значило бы дать слишком сжатое и бесцветное изложение.

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

Таким образом, апостольский период представляется очень важным, так что если заниматься им, то пришлось бы заниматься очень долго. Затем, апостольский период тесно связан с библейской историей, ибо пользуется одним источником, исключаящим какую-либо корректуру, так как здесь мы сталкиваемся с такими вопросами, с которыми сами апостолы покончили навсегда. Вот почему при изложении церковной истории мы считаем своей задачей изложение только таких событий, которые не имеют места в Библии.

Источники по Истории Древней Церкви

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

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

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

Мученик Иустин говорит о Симоне Маге, что римляне признали его богом и поставили ему статую на одном из островов Тибра с надписью: "Simoni Sancto Deo". Этот рассказ представлялся маловероятным. В 1574 г. была открыта при раскопках и эта статуя; надпись на ней оказалась следующая: "Semoni Sancio Deo Fidio sacrum", следовательно, она была посвящена Одному сабинскому божеству, Semo Sancus.

Одна из самых ценных написей — надпись на кафедре Ипполита. В 1551 году была открыта около Рима статуя лица, сидячего на кресле с львиными головами. Голова и руки статуи оказались отломанными, а на боковых стенках кресла открыта надпись. На правой стороне находится перечень произведений неизвестного автора (впоследствии доказано было тождество его с Ипполитом) на греческом языке; на противоположной стенке найден пасхальный канон от 222-333 гг. по Р. Х., т. е. 112-летний цикл ($16 \times 7 = 112$), которым предполагается, что чрез 112 лет пасхи должны пойти по-старому.

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

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

Интересна еще надпись, имеющая отношение к "Октавию" Минуция Феликса, т. е. диалогу между христианином Октавием Януарием и язычником Цецилием Наталием, — диалогу, который оканчивается обращением Цецилия в христианство. В литературе об этом произведении идет спор. Сходство между известною частью диалога и "Апологетиком" Тертуллиана несомненно, и ученые спорят только о том, кто кем пользовался. Эберт (1868) решает вопрос в пользу Минуция Феликса и заимствователем считает Тертуллиана; но безусловно доказать это представлялось невозможным. В последующей работе ученых замечается такое движение, которое отзывается самым радикальным отрицанием. Кюн (Richard Kühn 1882) высказывается, что этот диалог Минуция Феликса — только литературная форма, вымысел, что никакого ни Октавия, ни Цецилия не было. Между тем найдена в Цирте надпись, в которой упоминается один местный чиновник, *praefectus quinquennalis Marcus Caecilius Quinti filius Natalis*. Последний, несомненно, — язычник, потому что представляется занимающим языческую должность. Существовал он между 211-217 гг., и так как Цецилий Наталий, ведший разговор с Октавием,

вероятно носил и имя Квинта (с 1, 5, чтение *ex conjectura*) и был родом *Cirtensis* (с. 9, 6; 31, 2), то отсюда и можно определить время происхождения диалога. В Цирте, как видно из написи, несомненно существовала фамилия Цецилиев Наталиев. Правда, привлечший к решению вопроса рассматриваемую надпись Dessau (1880) высказывается, что Марк Цецилий и был тот Наталий, который после обратился в христианство; а в таком случае диалог имел место после 210 года, и Тертуллиан, писавший свой "Апологетик" около 200 года не мог пользоваться "Октавием". Но немецкий издатель этого Диалога Aemilius Baehrens (1886) полагает, что вопрос о времени происхождения его решен Эбертом бесповоротно и что М. Цецилий Наталий не сам вел беседу с Октавием и не был отцом этого диспутанта, но сам был сыном того Квинта, который беседовал с Октавием и обратился в христианство. Таким образом, мы имеем дело только с тем неприятным для христианства фактом, что отец является обращенным в христианство, а сын снова является языческим чиновником. Но это возможно, особенно если принять во внимание гонение Септимия Севера. Таким образом, эта циртская надпись дает основание полагать, что диалог имел место во второй половине II века. Впрочем, некоторые ученые полагают, что мысль о непосредственном пользовании и ближайшем отношении между Тертуллианом и М. Феликсом нужно оставить; что они оба пользовались недошедшей до нас латинской христианской апологией второй половины II в., может быть, принадлежащей Прокулу.

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

в чисто полицейском интересе. Дело кончилось тем, что Маркелл был отправлен в ссылку, где и скончался. Евсевий был выдвинут партией христиан строгих. Но и противная партия выдвинула своего представителя и поставила его во епископа.

Сделавшись епископом, Ираклий относился к падшим снисходительно, запрещал им оплакивать свои грехи и принимал в церковь после самой недолгой покаянной дисциплины. Напротив, Евсевий поддерживал строгую дисциплину, и тут повторилась та же самая история: дошло дело до уличных беспорядков, кончившихся тем, что Евсевий был сослан, не пробывши епископом и одного года. Древние историки об этом происшествии совершенно умалчивают, и имя Ираклия является только благодаря Дамасовой надписи. Другие писатели ничего о нем не говорят, и существует дегадка Липсиуса, что в ереси ираклиотов, которые фигурировали в древности, как секта гностическая, кроется след движения, поднятого Ираклием.

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

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

Самое полное собрание надписей, существующее в настоящее время, издано *Берлинской Академией Наук* под заглавием: "Corpus inscriptionum Graecarum (с 1825) et Romanarum (с 1863)". Это огромное собрание фолиантов, в которое вносятся и группируются все открываемые надписи. Обработка этого издания превосходная, благодаря роскошным материальным средствам, позволяющим привлечь к участию в нем лучшие силы Германии. Оно может заменить недоступные для многих подлинники надписи. Были и отдельные собрания надписей. Так, *Le Blant* (1856—1865) издал надписи христианской Галлии. Берлинский профессор *Шьнегиздал* надписи испанские (1871) и англий-

ские (1876). Над римскими надписями особенно работал итальянский археолог *de Rossi* (1861—1888), работы которого не имеют себе равных.

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

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

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

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

В хронологическом отношении особенно важное значение имеют монеты, чеканенные в Александрии, потому что на них выставлялся год правления императора, в который чеканена монета. Он обозначался греческими буквами, который предшествовал знак, похожий на букву "L"; что означает это знак — понять невозможно. Но, как бы то ни было, за этим "L*" следует знак, показывающий в точности, сколько раз 29 августа падает на царствование того или другого государя, причем год предшествовавший сполна причисляется к царствованию этого государя. Поэтому александрийские монеты драгоценны для хронологии.

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

Установление полного имени Декия, помимо исправления указанной записи, дает еще возможность: а) часть довольно многочисленных мученичеств, бывших, по актам, при Траяне, отнести ко времени Декия и б) скептически относиться к тем актам, где Декий называется Флавием. Благодаря полному собранию собственных имен императоров в период гонений удалось выяснить замечательный для критики тех или других мученических актов со

стороны их подлинности факт. Дело сводится к употреблению имени Флавия. Оказывается, что во многих мученических памятниках Декий называется Флавием, и ему приписываются эдикты о гонениях. Это, по-видимому, незначительное обстоятельство, однако, является хронологическим показателем этих актов. Все подобные акты с именем Флавия возникли, несомненно, после Константина Великого, хотя в основе их могут иногда лежать дошедшие от прежних времен предания или даже краткие записи мученичеств.

Известно, что во второй половине первого века в Риме барствовала фамилия Флавиев. К ней принадлежали: Веспасиан, Тит и Домициан. С Домицианом фамилия эта прекратилась. Но имя Флавия появляется в титуле Констанция Хлора, которое он унаследовал от своего деда и которое показывало благородство его происхождения. Как известно, император Диоклетиан выдвинулся из весьма невысокого рода. Сделавшись императором, он назвал себя "Cajus Aurelius Valerius Jovius (посвященный Юпитеру) Diocletianus". Затем он избрал в соправители своего старого собрата по оружию с именем "Marcus Aurelius Valerius Herculus Maximianus". Таким образом в имени обоих императоров-августов фигурируют имена: Аврелий и Валерий. Затем, когда избраны были для обоих августов помощники — кесари, то им усвоен был титул Валерия, но не Аврелия, так что Константин Хлор назывался "Cajus Valerius Constantius", а Галерий — "Cajus Galerius Valerius". Таким образом, у государей появилось много имен, и именами Аврелия и Валерия стали дорожить, как отличительным титулом правителей. В лице Констанция Хлора восходит на престол фамилия Флавиев, и Константин, унаследовавший от своего отца имя "Флавий", сделавшись императором, стал называться: "Cajus Claudius Flavius Valerius Aurelius Constantinus". Клавдием он назывался в честь императора Клавдия; названия "Valerius Aurelius" выражали полноту его власти. Хотя имя "Flavius" было родовым титулом Константина, но этим именем после него стали называться все императоры. Таким образом, хотя фамилия Флавиев прервалась, но титул "Флавий" продолжается у всех последующих императоров. Феодосии I, Феодосии II, Юстиниан, Ираклий назывались Флавиями. Случилось даже нечто большее. Все государственные сановники, даже самые низшие, не говоря уже о высших, титуловались Флавиями. В последнее время открытые египетские контракты показывают, что там каждый из контрагентов является или Флавием или Аврелием, и если он не состоял на государственной должности в Египте — назывался Аврелием, а если занимал государственную должность, — то Флавием. Получилась огромная традиция имени Флавия. Лицам, жившим после Константина, казалось весьма невероятным, чтобы предшествовавшие Константин} императоры не носили имени Флавия, и они сами наделяли и этим именем.

Все предшествовавшие работы по нумизматике в свое время затмил своим трудом ученый Эккель из Вены, / *Eckheh Doctrina nummorum veterum. Vindobonae 1792—1799* (8 томов in 4°). Дело Эккеля продолжал *ff. Cohen, Description historique des frappées sous l'Empire Romain. Continue par F. Feuardent 2 ed. Paris 1880—1892* (8 томов in 8°). Важное значение имеют работы *Сабатье*, в 2 томах, по описанию византийских монет, начиная с Аркадия до

взятия Константинополя турками, *J. Sabotier*, *Description generate des monnaies Byzantines*. Paris 1862. Снимки с древних монет, интересных по своим рисункам для публики, часто встречаются, например, в периодических изданиях не ученого характера. Вообще, вследствие разбросанности материалов по нумизматике трудно стоять на высоте знания по этому предмету.

Книжные источники. Творения святых отцов и церковных писателей.

Одним из самых древних более или менее полных сборников святоотеческих писаний является так называемая "*Biblio-theca sanctorum patrum*", которую издал в Париже в 1575—1579 гг. в 8 томах *Marguerin de la Eigne*, сорбоннский доктор и каноник de Bayeux; она содержит латинских отцов в подлиннике, а греческих в латинском переводе. Она переиздавалась несколько раз со значительными дополнениями и в конце концов расширена в лионском издании "*Bibliotheca maxima patrum Lugdune* 1677 г. до 27 фолиантов; здесь даны латинские писатели до XVI в. (впрочем, с XIII в. с пробелами) в подлиннике, а греческие в переводе. Затем в Венеции появилось издание *Андрея Галланди*, *A. Gallandi*, "*Bibliotheca veterum patrum*" в 14 фолиантах U/65—1781, 1788), в котором греческие писатели напечатаны в подлиннике.

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

В главном и существенном предшествовавшие издания святоотеческих творений являются исчерпанными в "Патрологии" французского аббата Минья, издателя "Всеобщей библиотеки для клира", *J. P. Minge*, *Patrologiae cursus completus seu Bibliotheca universalis omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque ecclesiasticorum*. Сначала Минья издал Златоуста и Августина. Но затем в 40-х годах он пришел к намерению издать всех отцов. В 1844—1855 гг. Минья издал 221 том, в формате между 8° и 4° убористого текста, латинских писателей, доведенных до Иннокентия III (1216 г.), в 218—221 томах содержатся указатели; затем в 1857—1866 гг. издал греческих отцов в 161 томе, доведши издание до взятия Константинополя турками. Таким образом, здесь содержался весь древний и средний период церковной истории в главных ее представителях. Заветною мечтою его было издать святоотече-

ские творения на восточных языках, но он ничего не успел для этого сделать. Особые условия работы Миня наложили на его труд свою печать. Чтобы выпустить огромное собрание книг без убытка, он, не располагая казенной поддержкой, составил компанию и на ее средства вел свое предприятие. И хотя такое почтенное издание, как *Bibliotheca cleri universa*, должно было бы вызывать сочувствие со стороны духовной власти, однако эта последняя посмотрела неблагосклонно на промышленное предприятие Миня, в котором она видела нечто недостойное священного лица и противное апостольским правилам, запрещающим духовному лицу "куплю деяти", так что Минь должен был вести борьбу с парижским архиепископом. Ввиду этих неудобств издание Миня не могло быть особенно блестящим. Оно было напечатано на такой плохой бумаге, какая только могла найтись в Париже, так что пользоваться им нужно с осторожностью. Тем не менее он выстоял и довел дело до конца. Умер он в 1875 г. Значительная часть его издания (греческая патрология) погибла вследствие пожара в складе в 1868 г.

Если определять ценность "Патрологии" Миня, то эта ценность заключается прежде всего в практичности и удобстве пользования ею. Минь освободил свет от фолиантов бенедиктинских монахов, которыми было очень неудобно пользоваться, между прочим, вследствие громадности формата. Научная ценность труда Миня невелика, да он и не преследовал этой цели. Минь не был ученым-издателем в ряду тех, которые исследовали и открывали новые пути. Он не ставил задачи — издавать авторов неизданных, не устанавливает критически текста, он только перепечатывает авторитетные издания. Он издавал в такое время, когда каждый ученый должен был идти от изданий бенедиктинцев. Поэтому-то он предлагает лишь перепечатку старинных авторитетных изданий, пред которыми преимущество его "Патрологии" состоит в удобстве формата. Правда, и у него были увлечения в сторону научности, но опыт его в этом направлении кончился неудачно, и вообще сам Минь не имел возможности особенно улучшить текст произведений, которые издавал. Немногие случаи исправления текста повели к >ольшим неприятностям: в особенности для него памятной осталась история с творениями Макариев. В Египте были два Макария: Макарий египетский, или великий, и Макарий александрийский — *πολιτικός* ("городской"). Требовалось разграничить их сочинения. Минь думал при издании воспользоваться услугами боннского профессора Флесса (Floss). Последний составил весьма хорошее *prolegomenon* ("предисловие"), но когда дело дошло до установки текста, то не только не поспел к сроку, ничего более не сделал. Произошло в издании замедление, оторого не терпело коммерческое дело. В серии греческой патрологии сделался перерыв, типография могла остаться без работы, а потому Минь стал издавать следующие томы, но подписчики не хотели брать этих томов без предыдущих. Минь обратился к прежней практике, махнул на Флесса рукой и стал перепечатывать старые издания. Он брал обычно лучшее бенедиктинское издание, более полное и авторитетное сравнительно с другими, и означал жирным шрифтом в тексте своего издания пагинацию под-

линника; когда было нужно, присоединялись изданные позднейшими учеными недостающие у бенедиктинцев святоотеческие творения.

Все недостатки, тяготевшие над прежними бенедиктинскими изданиями творений святых отцов, очевидно, должны были войти и в "Патрологию" Миня, причем к ним прибавлялись и новые погрешности. Поэтому ученые не освобождены и теперь от обязанности прибегать к подлинникам святоотеческой литературы и к более ранним ее изданиям и только из-за неудобства пользоваться теми и другими прибегают к "Патрологии" Миня. Что касается более ранних изданий, то они отличались простотою приемов. Первые издатели в основу трудов своих полагали одну, много две рукописи и при этом редко допускали поправки, как это делали бенедиктинцы. Но за это последнее, хотя пользовались для своих изданий большим материалом и отличались трудолюбием, опускали в рукописях многие варианты и руководились авторитетом тех, которые раньше трудились на поприще издания святоотеческой литературы. Благодаря бенедиктинским работам даваемый ими текст рукописей приобретал ценность в отношении смысла, но их издания не представляют возможности для ученых проследить генезис ("происхождение") рукописей. Другое удобство и вместе неудобство бенедиктинских издательских работ — в том, что бенедиктинцы старались приискивать и проверять места Св. Писания, проводимые святыми отцами в их сочинениях. У святых отцов, как имевших под руками разные списки Св. Писания, были и разные чтения свящ. текста. Бенедиктинцы же пользовались лишь списками Св. Писания, сохранившимися в Ватиканской библиотеке. Соответственно с ними они и проверяли тексты, находящиеся в святоотеческих творениях. Если святой отец приводил место свящ. Писания несогласно с ватиканскими списками, бенедиктинцы считали такое место опискою и спокойно поправляли его или по сикстинскому изданию Библии (в сочинениях греческих отцов) или по Вульгате (в творениях латинских отцов). Этот невинный прием бенедиктинцев лишает ученых возможности проследить, из какой рукописи св. отец заимствовал приводимый им текст. Поэтому ученые, для которых важен текст древнейших рукописей, вынуждены обходить бенедиктинские издания и пользоваться более ранними изданиями. Такие недостатки бенедиктинских издательских работ вошли и в "Патрологию" Миня и чрез то уменьшают ее ценность. Кроме того, и издание Миня не представляет совершенно полного собрания церковных писателей.

Дополнительный в этом отношении труд предпринял *Жан Баттиста Питра (J. B. Pitra)*, впоследствии кардинал и епископ тускуланский († 1889). Деятельность его стоит в связи с восстановлением так называемой конгрегации Мавра после погрома, произведенного французской революцией. Последняя была пагубна для монастырей. Монастыри подверглись разграблению, при котором были уничтожены и расхищены многие памятники литературы. После революции французское правительство решилось восстановить ученую деятельность монастырей. С этой целью была возобновлена конгрегация св. Мавра, основателем которой был ученик Бенедикта нурсийского, посланный своим учителем в Галлию и здесь по его уставу устроивший мо-

настырь. Каждый член конгрегации св. Мавра назывался "monachus Venedictinus sancti Mauri", или "Сан-Мавританом". Восстановленной конгрегации был отведен монастырь в Солеме (1837). Вторым настоятелем ее и был Питра. Он издал в 1852-1858 гг. памятники отеческой литературы в сборнике: "Spicilegium Solesmense" — "Солемский сборник колосьев" (4 тома in 4°). Сделавшись епископом тускуланским, Питра перенес свою деятельность в Италию. Пользуясь рукописями Ватиканской библиотеки, он издал в 1876—1884 гг. другой сборник святоотеческих творений под названием "Analecta sacra" (том 1-4, 6, 8 in 8°). При издании этого сборника он широко пользовался восточными рукописями на сирийском, армянском и коптском языках. Затем им были изданы еще *Analecta novissima* в 1885-1888 г. (2 т. in 4°) и *Analecta sacra et classica* в 1888 г. (in 4°).

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

Дело ведется исключительно филологами: это сообщает изданию специальный оттенок. Де-Лагард в рецензии на издание творений св. Киприана в венском корпусе, сделанное Гартелем (1868-1871), указавши разные недочеты издания, объясняемые тем, что издатель не был богословом, справедливо замечает, что все-таки недочеты от издания святых отцов филологами будут не таковы, как те, которых можно ожидать от издания их бого словами без надлежащего филологического образования и с вредными для науки тенденциями. Всем памятна затея абба' Sionnet в предпринятом им в Париже издании новых и усовершенствованных текстов святых отцов; из них видно, чего могла бы ожидать богословская наука от издания латинских отцов писателей католическими богословами. При издании АвгустИ-на и Иоанна Златоуста был приглашен для филологических работ выдающийся филолог Дюбнер. Дюбнер нашел, что латинская Библия, которой пользовался Августин, пере-

делана ужасающим образом. Он сказал об этом аббату Сионнэ; тот грубо ответил: "богословская часть издается мною, abbe Сионнэ, а он хорошо бы сделал, если бы ограничился тем, что отыскал бы и установил цитаты из классических авторов". Таким образом, знаменитая личность Дюбнера являлась только вместо вывески, в качестве приманки. То же самое потерпел и филолог Ян (Jahn) при перепечатке творений Василия Великого: к его указаниям отнеслись с крайним пренебрежением. Эти прецеденты не обещали ничего хорошего от изданий святых отцов католическими богословами. Филологи чужды богословских интересов, и это служит со стороны их лучшим ручательством того, что они дадут текст именно так, как он был в наилучших рукописях и как можно восстановить его при помощи лучших средств. Но зато о комментариях богословского содержания филологи не заботятся. Они дают хороший текст; но не дают подстрочных замечаний. Потому "Патрология" Миня и до сих пор не утратила своего значения, так как в ней встречаются диссертации и комментарии, которые настолько ценны, что пренебрегать ими никак нельзя.

Издание Венской Академии Наук вызывает с практической стороны тот упрек, что оно выходит медленно. Но эта медленность показывает и трудность издания. Так, о вышедшем в 1882 г. издании Орозия известно, что издатель Zangenmeister работал

| над ним 15 лет; 15 лет труда дали возможность этому ученому Установить текст добросовестно. Для своих целей венские ученые собирают сведения во всех библиотеках, и все, что дает целая Европа, находит в их трудах практическое применение. Медленность, таким образом, сопряжена с качеством работы. Это издание применяет к пользованию рукописями самый верный метод. Оно считает недостаточным выписать варианты из рукописей, но устанавливает связь рукописей по фамилиям, кото-Рым они принадлежат. Таким образом издатели думали нарисовать картину истории памятников. Другой упрек, который можно сделать этому изданию, состоит в том, что оно содержало большею частью авторов, менее важных для богословия вообще и церковной истории в частности, так что из вышедших на первых порах авторов ценных оказывалось немного, каковы-Киприан, Виктор витский, Сульпиций Север, Павел Орозий, Иоанн Кассиан. Остальные представляют собою писателей, настолько мало дающих материала для церковной истории, что за изучение их едва ли кто возьмется, кроме филологов⁹).

Успех венского издания зависел, между прочим, и от особых причин, сущность которых заключалась в соперничестве Венской и Берлинской Академий, вопреки всем уверениям друг друга во взаимных вспоможениях. В Берлине издаются "Monumen-ta Germaniae historica", имеющая весьма важное значение; здесь в отделе "Scriptores", среди "auctores antiquissimi" (1877—1898, 13 томов) фигурируют те латинские церковные писатели, которые действовали на германской почве, например Орозий и др. Благодаря конкуренции между Берлином и Веною, венские ученые, встретив несогласия в рукописях, ожидали издания их в Берлине и затем проверяли свой текст по берлинскому.

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

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

Патрология Миня, если бы она была даже пополнена, все-таки будет иметь тот существенный недостаток, что она не обнимает двух отраслей греческой и латинской письменности. Дело в том, что в ней изданы только такие произведения, которые принадлежат определенным авторам. Самая программа "Патрологии" Миня исключает поэтому анонимные сочинения (за некоторыми исключениями) с одной стороны, и такие коллективные труды, как "Деяния соборов" — с другой. ["Деяния соборов" также сам Минь имел намерение издать особо в 80 томах, но не успел приступить к выполнению и этой своей мысли]. Таким образом, приходится обращаться еще к другим сборникам памятников древнехристианской литературы помимо "Патрологии" Миня.

Деяния соборов. История издания соборных деяний весьма интересна в смысле постепенного роста издательских приемов. Средневековый романо-

германский мир в своих богословских и исторических изданиях довольствовался только каноническими сборниками. Естественно, что при таком условии указанная литературная отрасль была в совершенном забвении. Собрания в этом роде появились только под непосредственным воздействием германской реформации.

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

В 1538 г. в Кёльне явилось издание францисканского монаха *Петра Краббе*, в виде 2 томов in folio. Для этого издания, по его словам, было рассмотрено им до 500 библиотек. Здесь обнаружились новые документы, как, например, "Breviarium" карфагенского архидиакона Либерата. Отсюда это издание является несколько лучшим сравнительно с прежними. Достоинство сборника Краббе заключается, между прочим, еще в том, что деяния IV вселенского собора приводятся у него по переводу римского диакона Рустика, так что, благодаря этому, явилась возможность пересмотреть латинский перевод. Мало того, так как древние издания предпринимались нередко так, что древние рукописи служили в типографии вместе и оригиналами и поэтому очень часто пропадали, то издание Краббе является весьма важным и в том отношении, что является иногда заменой оригиналов.

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

Наиболее видный в этом отношении шаг представляет римское издание "*Collectio Romana*" 1608—1612 гг., предпринятое по приказанию папы Павла V. Во главе этого издания стояли иезуиты, в особенности Сирмон (*Sirmond*). Это издание обнимало собою в четырех фолиантах документы вселенских соборов. Материалом для этого издания послужили греческие рукописи,

найденные среди сокровищ Ватиканской библиотеки; последним обусловливался громадный успех этого издания, но нельзя вместе с тем не заметить, что это обстоятельство (греческие рукописи) имело и своего рода невыгодные стороны. Имея под руками греческий текст, издатели вообразили его себе совершенным, непогрешимым, и в тех случаях, когда приходилось им констатировать разность между рукописями, они поправляли латинский текст. Таким образом, открыв греческий текст, эти издатели в качестве корректоров значительно погрестили против первоначального текста латинского. Они поправляли стиль, многое вычеркивали, некоторые места заменяли своими выражениями; словом, они поступали с переводом как со школьной работой, так что в их издании латинский текст потерял значение и характер древнего перевода. Важно, что эти издатели, убедившись в непогрешимости этого текста, исправляли по нему и латинский текст символов.

За римским изданием следовало "*Conciliarum collectio regia*" (королевское собрание соборов), явившееся в 1644 г. в Париже и состоявшее из 37 томов. И в этом издании мы находим новые документы, например послание Вигилия, которым он собор 553 года признавал за V вселенский собор. В типографском отношении это издание представляло верх искусства: были приняты все меры к тому, чтобы издание вышло роскошным. И действительно, оно поражало своей внешностью. Но, к сожалению, нельзя этого сказать о внутреннем достоинстве издания.

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

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

411 г. с донатистами. Его работы по восстановлению подлинного греческого текста обнимают все документы до V вселенского собора включительно.

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

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

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

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

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

Если когда-либо новое издание соборных документов должно осуществиться, то, во всяком случае, оно должно явиться в другом виде, с выделением папских посланий и других лишних документов и с изменением хронологического порядка издания, который удержал Манси. Вообще, объем собрания документов, относящихся к соборам, трудно определить с точностью. Трудно, например, сказать, какие документы, относящиеся ко времени Ефес-

ского собора, принадлежат Ефесскому собору. Поэтому лучше было бы, если бы ученые воздерживались от перепечатывания посланий Целестина, Сикста и даже Кирилла александрийского. Кирилл александрийский имел своего издателя, а под именем Ефесского собора нужно выдавать только то, что было читано на нем, или то, что относят к нему современные отцы, или то, наконец, что не могло иметь своего издателя, как, например, послание Иоанна антиохийского.

Что касается, с другой стороны, порядка в распределении Документов, то чтение актов соборов по Манси в хронологической последовательности, то восточных, то западных, производит впечатление странности, потому что характер занятий соборов для востока и запада различен; тогда как восток занимался христологическими спорами, запад — установлением церковной дисциплины. Известно, далее, что соборы свою деятельность выразили в тройной форме: 1) *τετραμένα* или *πραξις* представляют собою подробный стенографический отчет о деятельности собора; 2) были и другого рода памятники, которыми отцы собора извещали христианский мир и государей о тех водах, к которым они пришли, краткие отчеты в виде доклад или протоколов; 3) наконец, постановления соборов иногда вращаются в документе, известном под именем "*κανόνες*" заключающем самые краткие положения, выработанные на соборе и доводимые отцами собора до сведения всего христианского мира. Очевидно, что выделение в соборных памятниках "*πράξεις*" от других документов имеет законное основание.

Все соборы можно было бы разделить на три цикла. А) Документы первого цикла — и II вселенских соборов, в связи с поместными восточными соборами, имеют значение не столько для истории догмы, сколько для канонического права. Известно, что деяния и II вселенских соборов не сохранились, кроме списков отцов и еще некоторых документов. Б) III вселенского собора открывается новая эпоха для издателей соборных деяний, так как все последующие соборы были посвящены одному вопросу и результаты их сохранились в форме "*τετραμένα*". В издании вселенских соборов от III до VII должны найти место такие деяния Константинопольского собора 536 г. при Мине и деяния Латеранского собора 649 г. при папе Мартине. Деяния VII собора представят завершительное звено В). Наконец, поместные соборы, которыми богата западная церковь, должны составить отдельный сборник, который представит более интереса для канониста, чем для историка.

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

перепечатывает по-старому испорченный латинскими корректорами текст рядом с греческим (по Ляббу), а внизу дает поправки, заимствованные у Балюза¹²).

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

Агиографические памятники. Другой род собраний отдельных документов, имеющих значение для церковной истории, это собрания агиографических памятников, актов мучеников и биографий святых — "acta sanctorum". Издание этих памятников принадлежит так называемым *болландистам* и имеет такое полное заглавие: "Acta sanctorum, quotquot toto in orbe coluntur", "Деяния всех святых, каких только ни почитают во всей вселенной". Болландисты — это фламандские иезуиты, во главе которых стоял *Иоанн Болланд*, умерший в 1665 году. Болланд был, собственно, продолжателем дела, начало которому положил *Гериберт Росвейд* (*Rosweyde* f 1629). Преемниками его были другие иезуиты, *Henschen* (t 1681), *Papebroch III* 1714) и пр. Иезуиты, предпринимая издание, по существовавшему в то время обычаю, не обозначили меры участия своих сочленов в предприятии. Это объясняется их скромностью; но скромность в настоящем случае нельзя назвать похвальной, потому что для последующих ученых весьма важно знать, принадлежит ли известный труд какому-либо опытному ученому, или только начинающему ученому деятелю иезуиту. Впрочем, некоторые участники в этом издании были настолько чутки к щ потребностям, что поместили свои инициалы, первоначальной задаче это предприятие должно было иметь скромный характер. Издатели имели для себя пример в лице предшественника на этом поприще, *Лаврентия Сурия*, издавшего в 6 томах жития святых, чествуемых латинской церковью (1570—1575); сюда вошло немало греческих памятников. Иезуиты хотели только дополнить издание Сурия, и в 18 фолиантах Болланд хотел издать жития целого года. Но когда он приступил к изданию, материал начал быстро разрастаться: теперь уже не месяц издается в двух фолиантах, а целый фолиант обнимает только два дня месяца. Из этого можно видеть, насколько конец предприятия не соответствует началу. Наряду с ростом научного материала изменена была и форма издания. Сначала думали дать только латинский перевод с греческих памятников, а потом стали давать и греческий текст. Первый том издания (1—15 числа января) вышел в 1643 г. В истории издания роковое значение имела французская революция. Вследствие секуляризации имуществ иезуиты лишились и влияния, и в 1794 г. был издан последний 53 том (6-й для месяца октября). Лишь в конце 30-х годов следующего столетия к этому предприятию снова могли приступить бельгийские иезуиты. Первый, изданный ими в 1845 г. том обнимает 15 и 16 числа октября. В настоящее время предприятие это доведено до первых чисел ноября, для конца же года приходится пользоваться старым изданием житий святых Су-

рия. Этими иезуитами также издается с 1882 г. периодический орган "Analecta Bollandiana", в котором пополняются пробелы, оказавшиеся в первых месяцах.

То обстоятельство, что иезуиты взяли на себя издание "Acta sanctorum", набрасывало, по-видимому, тень на их предприятие, так как этот орден стяжал дурную известность. Но в действительности наука должна считать за величайшее счастье, что за это дело взялись иезуиты. Это самый распространенный и предприимчивый орден: он мог собирать памятники отовсюду-Далее, это самый сильный орден. После реформации это первородный сын католической церкви, пользовавшийся особым доверием пап. Благодаря могуществу ордена иезуитов болландисты могли высказывать свои научные воззрения, меньше чем члены других орденов рискуя подвергнуться преследованию. А это важно, потому что в "Acta sanctorum" затрагивались интересы других орденов и, хотя болландисты и оговаривались на каждом шагу своих "Acta", что они люди грешные, которым свойственно заблуждаться, однако подвергались нареканиям. Так например, когда в июльском томе актов они, говоря о пророке Илие и его повсеместном чествовании, высказались, что испанский орден кармелитов не ведет своего происхождения от пророка Илие, последние восстали против них и объявили, что "Acta sanctorum" — сочинения еретические, а издатели — еретики. Легко представить, что бы могло быть с другим орденом, менее сильным, более беззащитным, чем орден иезуитов. Против же иезуитов кармелиты и инквизиция не могли ничего сделать.

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

Из частных сборников агиографических памятников следует назвать еще бенедиктинское издание 77г. *Ruinarfa* "Acta pri-morum martyrum sincera et selecta" (Paris 1689, последнее издание Ratisbonae 1859). Намерение издателя было — заключить в сборнике то, что в древних мученических актах есть подлинного. Рюинар строго отнесся к своему делу, однако не довел критики до конца. С одной стороны, у него критики слишком мало (некоторые акты не сполна подлинны), с другой, как полагает *ELe Blant* (*Les Actes des*

martyrs. Paris 1882),— слишком много (не приняты акты с подлинными частностями). С выделения этих частностей от позднейших прибавок и должна начать, по Мнению Le Blant'a, свое дело ученая критика

Историография истории Древней Церкви

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

Прежде всего подвергалось обсуждению его догматическое православие — был ли он арианином или православным. Уже в V в. суждения об этом делились, но самое верное мнение то, которое отклоняет самый вопрос об этом. Во всяком случае, Евсевий не принадлежал к числу великих исторических гениев, которые прозревают в глубь фактов и событий и широко оценивают их. Это был человек высоко образованный, в то же время — мыслитель заурядный. Кроме строгого православия, утвержденного на Никейском соборе, и строгого арианства, существовал еще взгляд Оригена, разделявшийся многими. Евсевий, как человек середины, и держался оригеновского богословствования. Он, как говорят о том его отношения к Памфилу, был оригенистом и полагал, что все важные вопросы уже разрешены Оригеном. Поэтому, когда явилось арианство, которое получило сильный отпор со стороны Александра александрийского и Афанасия Великого, Евсевий не понял сущности этого явления: ему казалось, что Ориген хорошо решил догматические вопросы, а арианство не составляет особенной важности, и по этой причине не приставал ни к арианам, ни к Александру. В конце Евсевий более сблизился с арианами, во всю свою жизнь стоял вместе с ними и по своему историческо-

му положению не мог считаться православным. Естественно, что некоторые из ариан считали его своим главою, а Афанасий Великий считал тоже арианом. Такой взгляд отразился и на отношении к его трудам. Но если мы примем во внимание все сказанное, то сам собою отклоняется вопрос, был ли Евсевий арианом, или православным, и догматическое положение Евсевия определяется так: Евсевий не был ни православным, ни арианом, — он был оригенистом. В новейшее время неблагоприятный взгляд на Евсевия основывался не на этом, а на качестве самой работы. Евсевий интересовал ученых со стороны достоверности своих исторических сказаний, особенно сочинения "De vita Constantini" ("О жизни Константина"). В этом сочинении преобладает тон панегирический. Поэтому думают, что Евсевий преувеличивает деяния этого государя, и делают вывод, что произведение это далеко не достоверно и даже документальною частью его должно Пользоваться с осторожностью. Евсевий видит в Константине В. человека совершенного и благочестивого, он не находит слов для достойной характеристики заслуг императора. Так как подобный панегирический тон должен быть значительно понижен, как показали исследования, то этим набрасывается некоторая тень подозрения на правдивость Евсевия как историка: говорят, что он скорее придворный льстец, чем историк. В этом случае указывают на то, что Евсевий умалчивает, например, о казнях, которые производил Константин над членами своей фамилии, ничего не сообщает о несчастной судьбе Криспа, старшего сына Константина. Таким образом, является вопрос, насколько можно доверять Евсевию, когда он касается различных исторических событий.

Что *Vita Constantini* не есть строгая история, это в известной степени справедливо. Но нельзя забывать, что и самый панегиризм Евсевия имеет важное значение. Евсевий освещает гонения на христиан не только в смысле деятельности дьявола и злобы человеческой; напротив, он беспристрастно обрисовывает состояние христиан перед гонением Диоклетиана такими чертами, что это гонение — попущение Божие, гроза, долженствовавшая очистить воздух. Признавая все это, он, очевидец гонения, отлично понимает, какое это было бедственное время, и высоко ценит благодеяние, оказанное церкви Константином, и рисует его героем, забывая о некоторых его недостатках. Евсевий не был человеком, значительно возвышающимся над своими современниками, и отношение Евсевия к Константину было общим отношением к нему восточных епископов. Гонения на востоке были более тяжелые, чем на западе. Когда на императорский престол вступил Константин, положение восточных христиан изменилось: по миланскому эдикту они освободились от преследований за исповедуемую ими веру. Тем не менее, несмотря на существование миланского эдикта, гонения фактически были возможны и нередко предпринимались против христиан. Отсюда легко было прийти к заключению, что вся опора для исповедующих Христово учение — не в ином чем-либо, как в самом Константине. Вот почему Константин Великий является окруженным ореолом славы и современники отзывались о нем с похвалою. Что касается до умалчивания Евсевия о казнях лиц императорской

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

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

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

и в том, что он для своей хронологии избрал годы не от сотворения мира, но от Авраама, и по ним до конца доводит свою хронику. Читая хронику Евсевия, Гельцер поражался начитанностью Евсевия, его знанием источников, которыми он пользовался с таким умением, что не затемняет для нас добытых им результатов.

а) *Хроника* Евсевия распадается на две части: 1) *χρονογραφία*, обширное введение,— выписки из исторических документов, на основании которых установлена хронологическая система; 2) *χρονικοί κανόνες*, синхронистические таблицы. Каноны (*κανόν* линейка, графа, прямая регулирующая черта) представляют ряды вертикальных граф, в которых содержатся только цифры, составляющие так называемые "*fila regnorum*", ("нити царствований"). По ту и другую сторону этих граф находится так называемое "*spatium historicum*", т. е. поля, куда заносятся события из истории политической на одной стороне и события из истории церковной на другой. Таким образом, события церковной и политической истории разделены были и внешним образом. Хронологические каноны начинаются с рождения Авраама. Первый год жизни Авраама Евсевий отождествляет с 43

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

Форма, данная Евсевием своему произведению, была пагубна для его дальнейшего существования. Она была искусственной и требовала искусного писца для копирования, потому что малейшее отклонение от подлинника извращало его. Кроме того, форма эта значительно увеличивала цену сочинения, потому что оставляла много свободного места, что при дороговизне пергамента было очень ощутительно; между тем стремление к экономии в материале (т. е. неоставление свободного места) неизбежно сопровождалось порчею первоначального вида. На целое, например, царствование в 10 лет приходилось одно церковное и два события политических. Первое политическое соответствовало первому году царствования, второе — восьмому, а церковно-историческое — пятому. Первое политическое событие нужно было изложить в "*spatium historicum*" против первого года царствования. Затем в графе политических событий должен был следовать пробел под годами вторым, третьим и т. д. до восьмого, под которым должно быть записано второе событие. В графе событий церковно-исторических пробел должен быть с 1-го по 4; под пятым годом запись, а с 6-го до конца пробел. Между тем перепис-

чики для экономии места пробелов могли не оставлять, а повествование о событии первого года продолжали под вторым, третьим и т. д. Могли быть и случайные искривления строк, так что в одном списке событие могло быть записано под одним годом, а другом — под другим. Являлся вопрос, к которому же году оно относится. Таким образом, чем более труд Евсевия копировался, тем более портился. В конце концов греки, по обычаю, утерали греческий подлинник, а сохранился и был известен на западе лишь латинский перевод второй части, сделанный Иеронимом, который был им дополнен сведениями, неизвестными Евсевию, и продолжен до 378 года. Этот латинский перевод только и был прежде издаваем, но он сохранился во многих разногласящих рукописях. Прежде предполагали, что текст Иеронима и есть дословный перевод хроники Евсевия, но потом оказалось, что в нем есть некоторые изменения и отступления.

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

В новом издании хроники Шоне, в первой части армянский текст в латинском переводе Петерманна заменил греческий, сохранившийся лишь в отрывках. Второй том квартанта, изданного Шоне, имеет такой вид. Левая страница разделена на две неравные части: одна (поле) занята греческим тек-

стом, т.е. выписками из позднейших писателей, которые посредственно или непосредственно пользовались Евсевием, в другой помещаются *fila regnorum* и *spatium historicum*. При цифрах в *fila regnorum* стоят латинские буквы; под этими же буквами записаны приходящиеся на данные годы события в греческом тексте и в *spatio historico*. На поле (за *spatium historicum*) отмечены варианты из армянских рукописей. На правой странице — латинский перевод Иеронима,— именно: *fila regnorum*, *spatium historicum*, а на поле (за *spatium historicum*) частью отмета вариантов латинских рукописей, частью указание на латинские источники, которыми пользовался Иероним в своих Дополнениях. В конце, после 2342 года, когда хроника Евсевия прекращается, на правой и левой странице идет хроника самого Иеронима. Все предшествующие труды издателей хроники Евсевия утратили с появлением этого труда свое значение и пользоваться теперь приходится только Шоне.

Вопрос о времени составления "Хроники" Евсевием решается в связи с вопросом о происхождении другого труда его, "Церковной истории". Этот последний труд, как видно из первой главы первой книги его, появился после хроники, и именно хронологические работы Евсевия послужили для него импульсом к написанию церковной истории. Можно предположить относительно хроники, что она хотя оканчивается (по Иерониму) 2342 годом (324), но была составлена ранее и впоследствии уже была дополнена¹⁷).

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

И этот труд можно назвать добросовестным и даже научным. Освещение Евсевием событий для нас неважно, он для нас незаменим как поставщик фактов, заимствуемых им из источников, до нас нередко не сохранившихся. Теологические воззрения Евсевия и широки и слишком односторонни. Он говорит о путях Божиих и воздействии дьявола чаще, чем это допускается у современных историков"). Его история в некоторых отношениях не удовлетворяет не только требованиям, предъявляемым настоящим историкам, но даже и тем, которые предъявлялись его современниками. Можно признать за бесспорное, что его современники умели лучше характеризовать историче-

ских деятелей, чем это делает Евсевий. Они, по крайней мере, сохраняют более живых черт. Аммиан Марцеллин является положительным мастером своего дела сравнительно с Евсевием. Евсевий является тут довольно бесцветным. Нужно вообще признать, что его дарования, как историка-психолога и даже стилиста, не первостепенны. Если приложить к его истории нашу точку зрения, то она не выдержит пробы: прагматизма в ней почти совсем нет.

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

По своему содержанию история Евсевия богословская. Вся светская история оставлена у него в стороне. Цели, которые он преследует в своей истории, прекрасно характеризуют ее богословский характер. В предисловии к своей истории Евсевий говорит, что он будет следить преемство апостольского предания как оно выразилось в преемстве иерархических лиц, занимавших важнейшие кафедры, и в сохранении ими и другими учителями христианской веры апостольского учения. Это положительная задача его истории. Отрицательная — это описание тех волков, которые, появляясь в овечьей одежде, расхищали стадо Христово, т. е. еретиков, описание гонений на христиан со стороны язычников и гибели мучителей. Вот, таким образом, несложная в сущности, но строго продуманная программа его труда. Он обещал следить за преемством апостольского предания, и в своей истории он собирает такой материал, из которого видно, что преемство действительно сохранилось. Что касается отрицательной стороны, то Евсевий не относится к таким историкам, которые вполне объективны. При перечислении ересей он точно не указывает учения еретиков, а обыкновенно только говорит, что в такое-то царствование явился такой-то еретик. Например, о Савеллии он говорит, что в учении Савеллия чувствуется великая хула на Бога; очевидно, из такого сообщения нельзя получить ясного представления о лжеучении Савеллия. Относительно гонений он последовательнее.

Порядок изложения такой: говоря весьма подробно о древнем периоде церковной истории, он называет римского императора, а также епископов,

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

Последние книги истории Евсевия посвящены истории гонений при Диоклетиане. В конце истории, или после восьмой или девятой книги, помещается в рукописях и "Сказание о мучениках палестинских" (Περὶ τῶν ἐν Παλαιστίνῃ μαρτυρησάντων). О них Евсевий говорит или как очевидец, или по показаниям очевидцев. Самое видное место здесь занимает мученичество Памфила, пресвитера кесарийского, — друга Евсевия. "Сказание" сохранилось в подлиннике до нашего времени в сокращенной версии. Полная версия имеется лишь в сирийском переводе, изданном *Вильямом Кюртоном* в 1861 году (*J. Cureton, History of the Martyrs in Palestine. London 1861*). В рецензиях, вызванных этим изданием, указывается важное значение сирийского перевода, которое легко понять, имея в виду тот факт, что греческий текст в хронологии представляет непобедимые трудности²⁰). В последних книгах истории особенно проявляется многословие Евсевия, которое составляет его недостаток. Здесь мы находим много лишнего, и по этому обстоятельству можем судить о Евсевии как о писателе вообще. Вообще слог его сочинений весьма темен и запутан. Если он является в некоторых местах своей истории воздержным на слово, то это положительно служит в пользу интересов церковной истории.

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

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

В Шаффгаузене (Scaphusiae) в 1859—1862 гг. издал по частям историю Евсевия бреславский католический профессор, бывший протестант, перешедший в католичество, и бывший доцент берлинского университета, *Hugo Lämmer*. По переходе в католичество, Гуго Леммер занял кафедру церковной истории в католическом бреславском университете. Побуждения к переходу в католичество изложены им в брошюре "Misericordia Dei", которая вскоре после издания сделалась антикварной редкостью. Леммер-католик был, так сказать, *persona grata* в Риме, и потому ему легко отворялись двери тех библиотек, в которые раньше ему было бы весьма трудно проникнуть как протестанту. Он для изучения рукописей Евсевия побывал в Дрездене, Вене, Венеции, Риме и Мюнхене и таким образом свой критический аппарат довел до цифры 24 евсевиянских рукописей и отрывков. Это был огромный шаг вперед. Но Леммер предположил, что кодекс О (Venetus 338) наиболее верно передает подлинный

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

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

После этого большинство сочинений Евсевия было издано в Лейпциге *Диндорфом* в 1871 г. Это издание представляет собою шаг назад сравнительно с прежними изданиями, именно вторым изданием Гайнихена. В прежних изданиях устанавливалось Уже разделение рукописей сочинений Евсевия на

2 или даже на 3 фамилии, а Диндорф опять их смешал в своем издании. Диндорф хочет восстановить наилучший текст лишь по некоторым кодексам — прежде всего (как и Швеглер) по С; но в ряду этих избранных фигурирует и О, хотя она принадлежит к другой фамилии, и в своем эклектизме Диндорф оказался непоследователен и нередко отвергает чтение С и принимает чтение других рукописей.

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

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

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

Кроме греческих пособий и латинских переводов есть еще источник для установления текста Евсевия. Это восточные переводы — сирийский и армянский. Из сирийских рукописей перевода истории одна относится к VI в. и находится в Лондоне в нитрийском собрании сирийских рукописей Таттама; она содержит лишь первые пять книг. Другая рукопись едва на 120 лет моложе Евсевия и писана в 462 г., находится в Императорской публичной библиотеке в С.-Петербурге; в ней недостает 6-й и отчасти 7-й книг. Издания этого сирийского Евсевия ожидали от *Вильяма Райта (Wright)*. [За его смертью оно было доведено до конца в 1898 г. *Мае Бейном (Maie Bean'om)* (Кембридж). Годом раньше вышло так же в Лейпциге издание *Беджана (Bedjan)*]. В рукописях, &¹ сказано, есть пробелы. Но где нас оставляет сирийский перевод, там является на помощь армянский перевод. Ученый армянин *Джарян (Djarian)* в 1877 г. издал в Венеции свой перевод Евсевия на армянский язык, а внизу напеча-

тал древний армянский перевод [с сирийского]. Этот перевод, хотя рукопись поздняя, V в. и относится к временам Месропа²¹).

С собранием восточных пособий для Евсевия критический аппарат можно считать законченным. Если осилить все эти пособия, то в результате получится, что существует два класса кодексов Евсевия: одну рецензию можно назвать парижской (С, мазариновской), другую — флорентийской (G и H, к ней относится и рукопись московской синод, библ. J). Сирийский же перевод и армянский примыкают то к одним из них, то к другим. Таким образом, при издании Евсевия нельзя остановиться на одном каком-нибудь чтении, но надо или идти путем эклектическим, или же излагать последовательно два чтения (одно в виде текста, другое — в виде примечаний); может быть, рецензии дошли не от одной рукописи Евсевия, тогда, следовательно, получится тот вывод, что они так и должны остаться²²).

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

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

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

Первое место по времени принадлежит арианскому историку *Филосторгию*, жившему около 425 года и написавшему 12 книг, из которых каждая начинается одной из букв его имени. Это произведение, ввиду неправолавия автора его, не было распространено в Византии, и мы знаем его по выпискам, сделанным Фотием (Biblioth. cod. 40). Само собой разумеется, что Филосторгий писал с своей точки зрения, и освещение исторических событий у него чисто арианское. Но так как у него под руками были документальные источники, касающиеся арианства, то для более ясного понимания по-

следнего очень важно было бы иметь его историю. Филосторгий сообщает немало любопытных подробностей; например, что Никейскому собору предшествовал съезд епископов Осия и Александра александрийского, на котором было решено провозгласить *ομοούσιος* на Никейском соборе. Этот рассказ не представляет собою ничего невероятного, хотя он и тенденциозен. У него есть данные и относительно тех разногласий, какие существовали в среде самих ариан. Особенно замечателен его взгляд на Василия Великого и Григория Богослова. Он представляет их настолько учеными, что Афанасий Великий является почти младенцем пред ними. И это представление кажется беспристрастным, потому что Ев-номий, почитаемый от Филосторгия, находился в полемике с Василием Великим. Последующие исторические писатели, по-видимому, не пользовались Филосторгием.

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

Далее на том же поприще выступают почти одновременно три историка, которых можно назвать синоптиками, как описывавших приблизительно одно и то же время. Первый из них *Сократ Схоластик*. Его "Церковная история" состоит из 7 книг и обнимает время от отречения Диоклетиана от престола в 305 году до 8-го пятилетия Феодосия Младшего, или до 439 года. Сократ писал по поручению некоего священного человека Божия Феодора, как он сам выражается. Этот Феодор, как нужно догадываться, был епископ, но какую кафедру он занимал, — неизвестно, только это не был Феодор мопсуэстийский. Относительно лица Сократа известно немного. Он родился, воспитался и жил в Константинополе; дела Константинополя ему представляются наиболее важными, и о них он говорит подробно; из рассказываемого он немало видел сам. Сводя все данные, относящиеся к его биографии, можно предположить, что он родился в конце IV века. Это видно из того, что Сократ учился у грамматиков языческих Аммония и Елладия, которые должны были бежать после закрытия серапиона в Александрии (388—389). Среди свидетелей и очевидцев, с которыми Сократу приходилось иметь дело, Авксанон, новатианский пресвитер, занимает первое место. Об этом Авксаноне Сократ сообщает, что он молодым присутствовал на Никейском соборе и видел епископов, которые родились около 250 года; значит, благодаря Авксанону, с которым Сократ лично беседовал, он мог говорить о предании за период около 200 лет. Других свидетелей и очевидцев Сократ называет тоже по имени.

Что касается побуждения для Сократа писать историю, то оно состояло в том, чтобы продолжить историю Евсевия кесарийского. Поэтому Сократ говорит более подробно о том, о чем Евсевий упоминает кратко. Свои сведения о некоторых фактах эпохи Константина Великого он почерпнул из сочинений Евсевия. Относительно же событий после Никейского собора он говорит на основании истории Руфина. Насчет литературной добросовестности Сократа нужно заметить, что он, написав уже две первые книги истории, по-

сле того как нашел доступ к $\tau\eta\nu$ дам Афанасия александрийского и убедился в ошибочности показаний Руфина, счел своею обязанностью переделать их заново, в том виде, как мы имеем их в настоящее время.

Собственно, серьезной подготовки для своего дела Сократ не имел, да и не мог иметь. Образование, полученное им, было светское, и вращался он в адвокатской сфере (называется "схоластиком" он в смысле адвоката); в богословской же области он признает себя некомпетентным. Но при своей богословской некомпетентности он заявляет полную беспристрастность в оценке фактов истории церкви с своей мирской точки зрения. Одно из руководственных воззрений его — веротерпимость. Он всегда осуждает тех епископов, которые грешат против нее, и не только ариан, апполинариан, македонян, но и православных. Так, он крайне сурово говорит о Нестории за его гонительство, не сочувствует и преследованиям инославных и иноверцев Кириллом александрийским. К самим богословским спорам он относится критически; истина, по нему, лежит так близко к той и другой стороне, что можно было бы спорить и меньше. В связи с этой веротерпимостью стоит и его умеренное отношение к Юлиану. Он не признает, что последний запретил христианам заниматься классической литературой, как утверждают другие писатели, запретил он только объяснять ее; он довольно критически относился к попытке христиан заменить классическую поэзию богословскими переложениями.

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

Своеобразную черту истории Сократа составляет ее романизирующая тенденция. В его истории встречаются суждения настолько неосновательные, что римские католики могут только радоваться им. Так, он утверждает, что когда на востоке поднялись споры о Божестве Св. Духа, Дамас, епископ рим-

ский, написал, что следует признавать Св. Духа единосущным с Богом Отцом и Сыном, и споры кончились; утверждает даже, что вселенский собор без соизволения римского епископа состояться не может. Оригинальную черту в истории Сократа составляет и то, что он стоял за доброе имя Оригена: последний представляется ему человеком великим; лица же, нападавшие на него,— пигмеями в умственном отношении и Геростратами в нравственном. Он не забывает подчеркнуть и то, что Феофил, выступив против Оригена, сам был пойман в чтении сочинений Оригена. Во всяком случае, осуждение Оригена было встречено Сократом несочувственно.

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

Относительно различных подробностей истории Сократа нужно отметить то явление, что он очень серьезное внимание обращает на хронологию. Что он по местам допускает ошибки,— это не подлежит сомнению; тем не менее стремление к точному обозначению сказывается ясно. Датировку он делает по консулам. Одну из ошибок Сократа составляет датировка Сердикского собора 347 годом, и эта ошибка наделала немало затруднений. В настоящее время, после издания пасхальных посланий Афанасия Великого и оглавления к ним на сирийском языке [Curetton 1848, перев. на нем. язык Larsow 1852], признано, что собор был в 343 году²⁴). Относительно года кончины Афанасия Великого Сократ делает тоже ошибку года на два; он определяет время смерти его в 371 году, а между тем тот умер в 373 году. Повидимому, следовало бы ожидать от Сократа большей точности по крайней мере в том, что касается его как адвоката,— именно, относительно законодательства, судебных процессов и защиты. Однако сообщаемые им сведения из этой области таковы, что на основании их никоим образом нельзя признать в авторе юриста. Неверные с юридической точки зрения, таковыми же представляются они и с исторической. Например, Сократ утверждает, что будто бы император Валентиниан, женившись при жизни своей жены на ее фрейлине издал указ, дозволяющий всем иметь две законные жены, тогда как известно, что он женился уже вдовый и на вдове.

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

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

Что побудило так писать Созомена? Вопрос — трудный. Можно думать, что Созомену не понравилось направление Сократа за сочувствие последнего новатианам за постоянное порицание гонений на неправомыслящих и за уважение к авторитету Оригена. Но хотя эти (с известной точки зрения) шероховатости Сократа сглажены у Созомена, но на этом пункте не замечается существенной разницы между трудами их. Невероятно и то, что Созомен так относился к труду Сократа потому, что надеялся, что его история будет известна не далее Палестины. Из обращения Созомена к Феодосию, которому он хотел посвятить свой труд, видно, что он предназначался к распространению и за пределами Палестины. Можно также подумать, что Созомен, писавший прежде сокращение истории Евсевия в двух книгах до 323 г., хотел сократить и труд Сократа для удобства в употреблении. Но это было

излишне, так как история Сократа была довольно кратка и могла удовлетворять подобным потребностям. Да и сокращает-то Созомен не совсем удачно, так как он выпускает собственные имена многих лиц и многие хронологические даты, так что по Созомену нельзя дать точной хронологии.

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

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

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

кадии был опекуном Руфин, который возбудил против себя неудовольствие со стороны солдат и был убит последними. Созомен и тут на-Шелся сказать, что это устроилось к вящему преуспеянию Церкви Христовой.

Несколько позже писал свою историю *Феодорит кирский* Феодориту вообще посчастливилось в науке: в 1890 г. в России вышло выдающееся сочинение о нем *Н. Н. Глубоковского* (Блаженный Феодорит епископ Киррский. Его жизнь и литературная деятельность. I—II. М. 1890²⁷) Церковная история его обнимает собою в 5 книгах время от падения Ликиния в 323 году до 428 года. Последние главы посвящены Феодору мопсуэстийско-му и списку епископов православной церкви. Время происхождения с точностью неизвестно; во всяком случае, оно колеблется между годами 441—449-м. Суждения об этом произведении довольно разнообразны и между собою расходятся.

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

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

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

эпоху арианских споров и правильно смотреть на лица и события этой эпохи. Сократ, как не богослов, усвоил себе шаблонное воззрение на лица и события востока. Он клеймит названием полуариан тех епископов, которые не имеют церковного общения с Афанасием Великим. Но судить их с этой точки зрения невозможно. Между тем, точка зрения Феодорита является точкой зрения и Василия Великого, Григория Назианзина и других отцов. Феодорит является представителем восточного православия, стоящим на другой исторической точке зрения, чем специально-александрийская точка зрения Афанасия Великого (в ранние годы его жизни). Лица, являющиеся под пером Сократа полуарианами, у Феодорита оказываются поборниками православия; точка его зрения, очевидно, мелетианская.

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

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

Кроме церковной истории Феодорит писал другие два сочинения исторического характера. Первое — это "Φιλόθεος ἱστορία (Historia religiosa)", "Боголюбезная история". История трактует о тридцати подвижниках и состоит из тридцати глав, и: которых каждая рисует нам жизнь одного какого-либо

из эти? подвижников. Это — самая важная для истории сирийской монашества история. Издание этой истории сделано по единственной рукописи и потому не представляет никаких вариантов. Другое произведение надписывается следующим заглавием *αιρετικῆς κακομυθίας επιτομή* (*Haereticarum fabularum compendium*), "Сокращение еретических лжемудрований". Сочинение это состоит из четырех книг, излагающих лжеучения древних еретиков. Спорный вопрос представляет глава 12 последней книги, где Феодорит говорит о несторианстве. Одни говорят, что эта глава вставлена другою рукой. Другие, напротив, утверждают, что Феодорит после того, как порвал все связи с несторианством на Халкидонском соборе, мог, разумеется, резко отзываться о Нестории²⁸). Это сочинение отдельных изданий не имело, и даже в *Corpus haereseologicum* Франца Олера (Öhler) не было принято.

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

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

Иоанн Диакриномен писал, по Фотию (Bibl. 41), историю Начиная от Феодора мопсуэстийского до императора Зинона и севирианин. Фотий отождествляет его с Иоанном эгейским. *Василий киликийский*, по Фотию, хитрый несторианин; ему же принадлежит апология против Иоанна скифопольского (Bibl. 42, ср. 107). На самом деле он был просто представителем антиохийского направления, и ему, как сказано, принадлежат вероятно, вставки в извлечениях из Феодора.

После этих продолжателей Сократа, Созомена и Феодорита опять начинается перерыв в церковной историографии. В конце VI века выступает в качестве церковного историка анти-охийский схоластик *Евагрий*, который родился около 536 года, а умер после 594 года. Занимая выдающееся общественное положение в Антиохии, он получил даже почетный титул префекта, что упоминается и в надписании его истории (*ἀπό ἐπαρχῶν*). Несмотря на

светскую карьеру, он был близок и к церковной сфере, был близок к Григорию, патриарху антиохийскому, и оказал ему важную услугу в одном судебном процессе. Евагрий написал историю в 6 книгах, обнимающую время от первого Ефесского собора (431 года) до двенадцатого года царствования императора Маврикия (594 года). Эта история своим содержанием не так богата, как труды предшественников Евагрия. Автор пользуется более светскими писателями, чем документами церковными. Однако и у него содержится много отрывков из переписки действующих лиц, которая теперь потеряна для нас. Евагрий был издаваем вместе с другими церковными историками. Издание *Ридинга* (1720) было перепечатано *Гэйсфордом* в 1844 г. [В настоящее время имеется критическое издание *Bidez et Parmentier*, London 1899]. С Евагрием сходит со сцены последний продолжатель того направления, которое получило начало от Евсевия кесарийского. Писателей в этом направлении не появляется до XIV века — до Никифора Каллиста.

Светские византийские историки и хронисты. В византийской истории события политические и церковные перемешиваются между собою, так что лица, бравшиеся за церковную историю, делали много сообщений и политических. Интерес к церковным делам потом настолько ослабел, что не делается даже различия между церковными и политическими событиями, а сообщаются все они вместе. Таким образом, церковная история теряется в государственной истории, так что церковная история в собственном смысле почти исчезает, остается лишь гражданская. Писания гражданских историков существовали и раньше, до Евагрия, и мы имеем много трудов, характеризующих то или другое царствование, тот или другой период жизни государства. Начало периода после Константина В. характеризуется участием в литературных трудах историков языческих (Зосим, Евнапий).

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

В эпоху Юстиниана выдается историк *Прокопий кесарийский*, ритор по образованию и секретарь при полководце Велизарии. Поэтому в его трудах много места уделяется военным событиям. Он написал 2 книги "De bello Persico", 2 книги "De bello Vandalico", 4 книги "De bello Gothico" [*Opera omnia* ed. *Hauray*, vol. I—II, 1905], в которых описываются все походы Юстиниана. Этот же ритор выступает, по собственному ли желанию, или по внешнему побуждению, как панегирист императора Юстиниана в 6 книгах "De aedificiis", в которых рассматривает все, что выстроено Юстинианом замечательного. Здесь дается много сведений о церквях, построенных Юстинианом. Но если здесь Прокопий является как панегирист, то в другом сочинении "Ανέκδοτα", или "Historia arcana" [изд. *Крашенинникова* 1899], напротив, он

выставляет самого императора и императрицу как чудовищ в человеческом образе; Феодору, между прочим, представляет и чудовищем разврата. Точка зрения на постройки Юстиниана здесь проводится уже совсем другая; он говорит, что император этими постройками подорвал ресурсы государства. Если в первом сочинении постройки Юстиниана выставляются свидетели о его славе и могуществе, то здесь говорится о них, что это была напрасная и пустая трата огромных сумм и что Юстиниан в этом случае является вполне деспотом. Нельзя не заметить, что Прокопий является здесь пристрастным, с другой стороны. Но это нужно сказать только о фактах, заимствованных из скандальной хроники Константинополя. В других же случаях, когда оцениваются поступки Юстиниана, ему трудно не верить, тем более, что эти сообщения сходны с сообщениями его в других исторических трудах.

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

тийствования историков. И то обстоятельство, что хронисты были люди с ограниченным кругозором, имеет большое значение для историков настоящего времени. Если бы хронисты по своему умственному развитию были людьми менее ограниченными, то они делались бы проводниками точки зрения своего времени. Они пренебрегали бы всеми теми данными, которые идут от источников неправославных, пренебрегали бы неправославной точкой зрения на события. Но по ограниченности умственного развития хронисты не умели различать православные источники от неправославных и, благодаря этому, сохранили отрывки из еретических хроник.

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

Форма эта нашла много подражателей. Одним из наиболее выдающихся является антиохийский хронист *Иоанн Малала*, который примыкает к предшествующим антиохийским писателям — Тимофею и Феофилу и частью ссылается на других неизвестных хронографов. Труд его не сохранился до нас в подлиннике. То, что имеется, представляет выдержки из его труда произвольно сокращенного. Явился этот труд в таком виде в печати в 1691 г. в Оксфорде (ed. *Chilmead*, с пролегоменами *Hody*) и во второй раз в Венеции в 1733 г.; лучшее издание — *Людвига Диндорфа* 1831 г., перепечатанное и у Миня (т. 97). В основании изданий лежит *codex Oxoniensis*; Моммсеном сообщены в 1872 г. *excerpta* из *cod. Scorialensis*. Указанная рукопись не имеет ни начала, ни конца; поэтому в первом издании начало заменено отрывками из других сборников, что теперь и составляет первую книгу Иоанна Малалы; всех книг 18. Последние отрывки относятся к декабрю 563 года; хроника оканчивалась царствованием императора Юстиниана [или, может быть, доведена была до 573 г.]. Вопрос о времени жизни автора представляет много трудностей. В первом издании сочинения Малалы, ввиду несовершенства греческого слога, высказано мнение, что он жил в начале IX века. В новое время ученые пришли к заключению, что Малала писал вскоре после царствования Юстиниана — на том основании, что греческий язык и этого времени имеет недостатки и что последние выдержки приурочиваются к этому времени. Сам Малала не был греком, но сирийцем, говорившим по-гречески. Самое слово "Малала" = *ρῆτορ* ("ритор", "оратор") — сирийское; в IX в., когда на смену сирийского языка явился арабский, автор не мог бы называться Малалой. Относительно источников Малалы можно сказать, что в 1-й части он пользовался своими местными (антиохийскими) данными, — сведения полнее относительно Антиохии. В последних частях направление изменяет-

ся, автор пользовался уже другими источниками — официальными записями городских происшествий в Константинополе; этот источник сопровождает его до конца труда — чрез все царствование Юстиниана. Иоанна Малалу смешивают нередко, следуя показаниям Иоанна Дамаскина, с *Иоанном антиохийским*, автором "Археологии" (история от Адама), сохранившейся в отрывках. Но Иоанн антиохийский, по исследованию Sotiriadis'i (1888) жил около времени Ираклия, писал в манере Евсевия -Прокопия и довел историю до императора Фоки, а Иоанн Малала — хронист, живший при императоре Юстине.

Одновременно с Иоанном антиохийским писал неизвестный автор "*Пасхальной хроники*", полный текст которой сохранился до нашего времени. Эта "Пасхальная хроника" имеет довольно своеобразную литературную историю. Когда первые известия о ней дошли до Рима и принесен был кодекс ее (от X в.) из Сицилии, то ее приняли за консульскую хронику (*fasti siculi*). Первое издание "*Пасхальной хроники*" было сделано в Мюнхене (1615 г.) *Матфеем Радером*. В основу этого издания положен поздний мюнхенский кодекс. Рукопись была не особенно исправна и издание Радера не совсем удовлетворительное. Он назвал хронику "александрийскою", тогда как александрийского в ней менее всего: название обязано случайному обстоятельству, именно тому, что хроника начинается выписками из Петра александрийского. В 1688-м году 2-е издание в Париже было выполнено знаменитым филологом *Дю-Канжем*, который очень много сделал для "*Пасхальной хроники*". Оно повторено в Венеции в 1729 г. Новейшее издание в заключительной форме дано было *Людвигом Диндорфом* в боннском собрании 1832 года и повторено в "Патрологии" Миня (т. 92). Здесь представляются существенные улучшения текста; издатель пользовался двумя рукописями (Vaticanus 1941 и Monacensis [olim Perdensis]). Ватиканская рукопись начинается сообщениями из Филона о времени празднования пасхи, Аполлинария иерапольского и Петра александрийского из его пасхального слова. Но это не есть начало хроники, а только введение, где высказана цель написания хроники. Далее автор устанавливает метод вычисления времени празднования пасхи. Автор называет свое сочинение "Επιτομή χρόνων", "Сокращение времен", и ведет его от времени Адама до царствования Ираклия (630 г.). На самом деле ватиканская рукопись оказывается незаконченной. Она обрывается на середине текста послания императора Ираклия от 628 г., хотя незаконченным остается очень немного. Название "*Пасхальной хроники*" дано этому труду потому, что автор намерен пользоваться пасхальными вычислениями для установления того или другого события.

Автор ведет рассказ год за год по своему счету от сотворения мира, а когда являются олимпиады и консулы, то и по олимпиадам и по годам консулов. Первая часть обнимает собою ветхозаветную историю, причем автор много заимствует из Иоанна Малалы; пользуется также Юлием Африканом, Евсевием Сведения из христианского периода скудны, особенно с 532 года; даются иногда только списки консулов. Но в последнем отделе хроника принимает характер документальный: так, из царствования императора Фоки

имена казненных записаны со всеми чинами и должностями. Подробно касается автор времени императора Ираклия. Подробности относительно времени Ираклия подтверждают то предположение, что автор был монах константинопольского Студийского монастыря. Относительно умственного развития автора нужно сказать, что оно было на низкой ступени. Такой писатель не может ни привнести от себя чего-либо, ни исказить чего-либо, а просто копирует с каких-либо источников. Относительно времени Константия автор пользовался сочинениями арианского писателя, хотя не подозревал этого, и, видимо, этот арианский писатель — не Фило-сторгий, а лицо нам неизвестное. Автор сообщает такого характера сведения, что Мелетий за нечестие был низложен, под 350 годом говорится о Леонтии блаженном, что он муж верный, ревнитель истинной веры; рассказывается о благотворительных учреждениях ариан; передается рассказ, что арианский пресвитер Евгений с тремя товарищами встретил однажды жида, который думал посмеяться над христианами и предложил им съесть змею (Мк. XVI, 18), что они и исполнили, и еврей обратился в христианскую веру. Этот рассказ должен характеризовать ариан с лестной стороны, и его не позволил бы себе привести автор, если бы он понимал, что он пользуется неправославными источниками. Автор сообщает сведения под 362 годом о движениях язычников против христиан, в том числе и ариан. С православной точки зрения, это сообщение замечательно тем, что Георгия, патриарха александрийского, и по "Пасхальной хронике", убили эллины, через что опровергается мнение историка Гиббона, что ответ за убийство падает на православных. Пред" положение, высказанное некогда Гольстеном, что "Пасхальна хроника" состоит из двух частей, принадлежащих двум авторам причем первая простирается включительно до царствования императора Константия, лишено основания. Гельцер доказал неосновательность и неправильность этого предположения, потому что заимствования из арианских источников относятся к времени более позднему, чем 354 год, равным образом подробности, характеризующие время Ираклия, встречаются ранее.

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

Одновременно с произведениями Никифора является исторический труд *Феофана Исповедника* — игумена монастыря Του μεγάλου Άγρου ("Великого поля"). Он написал хронику — "Χρονογραφία", обнимающую 528 лет, с первого года царствования Диоклетиана до второго года царствования им-

ператора Михаила, или с 285 года до 11 июля 813 года. Феофан Исповедник приступил к своему труду по просьбе Георгия, синкелла константинопольского патриарха Тарасия. Георгий написал хронику от начала мира до царствования Диоклетиана. На смертном одре он завещал Феофану не оставлять начатого им труда. Феофан продолжал его примитивным способом. Если произведение Синкелла представляет малый интерес, то труд Феофана не имел бы и того значения, если бы не потеряны были источники, по которым он писал. Он писал свою историю в хронологическом порядке и обыкновенно указывал годы от сотворения мира по александрийскому счислению, годы царствования императоров и годы патриархов. Для контроля имеются Указания по индиктам. Главным источником, после времени Сократа — Феодорита, для Феофана служили выдержки из Феодора Чтеца в том объеме, в каком они сохранились до нашего времени. Эти источники могли служить до начала царствования Юстиниана. Для времени царствования Юстиниана он пользовался историей Прокопия и официальными константинопольскими записями. Для того периода, где он сходен с Никифором, источники у них — одни и те же, но все-таки он вовсе не знает о труде своего предшественника. Феофан — подробнее Никифора. У него эпоха иконоборчества излагается по современным записям. Многое он мог писать и как очевидец. Для суждения о его возрасте важен следующий рассказ: в феврале 764 года, по попущению Божию, была чрезвычайная стужа, так что Дунай и Босфор замерзли; люди переходили их посуху, и он с тридцатью однолетками вскакивал на выброшенные к берегу льдины. В это время Феофану могло быть лет десять. Скончался он около 818 года исповедником за иконопочитание. За отсутствием других хронографов хроника Феофана является ничем не заменимым первоисточником.

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

Первым по времени продолжателем Феофана выступил монах *Георгий*, известный под именем *Амартола* (грешный). Эта хроника в первый раз издана была в 1859 г. в Записках СПб Академии наук *Муральтом*. Издатель имел

под руками много рукописей; сам он насчитывает их до 27-и, но издание его не было удовлетворительно. В сущности эта первая обработка сделана на основании московского кодекса XII в., а этот последний сходен с парижским списком X в. [В настоящее время это издание заменено изданием *de Boora* 1904—1905 гг.]. Георгий Амартол довел свою хронику от Адама до 842 г.; древняя история в ней изложена очень кратко. Мы имеем несколько переработок этой хроники. Во многих рукописях она является с продолжением *Логофета*, до 948 года. В некоторых рукописях есть ряд продолжений до 1071, до 1081 года, и даже в московской рукописи до 1143 года.

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

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

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

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

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

трудами предшественников, например хроникой Георгия, биографиями патриархов Никифора и Игнатия, вообще без критики, а там, где этого требовали отношения автора к Константину VII,— и очень тенденциозно.

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

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

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

Относительно следующей генерации писателей следует упомянуть о двух чертах: 1) о страхе перед бездной премудрости, заключающейся в трудах предшественников, который выразился в их стремлении сократить труды и без того краткие (*Михаил Глика*, ХПв., *Константин Манасси*, XII в., *Иоиль*, XIII в., *Ефрем*, XIV в.), и 2) об их византийской слабости к цветословию, сказавшейся в своеобразной форме трудов трех последних историков, пере-

дававших исторические события в политических стихах (тонического размера). Несмотря, однако, на столь своеобразную форму их трудов, они в изложении содержания замечательно строго держатся буквы трудов своих предшественников и более всего Зонары.

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

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

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

перевода и грубой обработки. Доказательством этого может служить такое место: *ille solis sonfixus est ab acheis* = το Ἴλιον [ὁ Ἴλιοςήλω [принято за *dativus* от ἡλός гвоздьὀ τῶν ἀχαιῶν; *solis exterminatio* = Ἰλίου ἐκλόρθησις; т.е. вышло, что солнце было прибито ко кресту гвоздями руками ахеев. Несобразность эта объясняется тем, что слово "Троя" — Ἴλιον — было принято за слово "солнце" — ἡλός, которые в греческом языке произносятся одинаково, а пишутся различно. Здесь, очевидно, дело идет о взятии ахейцами города Трои, а вовсе не о солнце, как это принял переводчик, не знавший в совершенстве греческого языка. Хроника эта, несохранившаяся на греческом

языке и дошедшая на латинском, имеет значение для установления текста хроники Евсевия. [Libri generationis и Excerpta barbari вместе с греческой реконструкцией издал С. Frick, Chronica minora. Vol. I. Lipsiae 1892, также 77z. Mommsen в Monumenta Germaniae historica. Auctores antiqui. T. IX. Chronica minora. Vol. I. Berolini 1892]. Следует применить также сохранившуюся (не вполне) лишь в латинском тексте и spolна утраченную в греческом "*Historia acephala*", писанную до 412 г., [ed Maffei 1738, Sievers в Zeitschrift für historische Theologie 1868, Batiffol в Melanges Cabrieres, t. I. Paris 1899].

Под греческим влиянием начала развиваться и самостоятельная латинская историография. Прежде всего выступает историком *Лактанций* в своем сочинении "*De mortibus persecutorum*" ("О смерти преследователей"). Задача этого сочинения — показать, что все императоры, которые преследовали христиан, Умерли неблагополучно.

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

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

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

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

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

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

Нужно признать, что хроника Евсевия в латинском переводе Иеронима пришлась латинянам более по вкусу, чем церковная история его. Это видно уже из того, что хроника Евсевия читалась очень часто, почему и сохранилась во многих рукописях, издать которые в новейшее время выпало на долю *Schöne*. Интерес к этому труду Иеронима сделал то, что многие писатели пошли в своих исторических трудах по этому направлению Из них замечателен *Проспер*, аквитанский пресвитер, в свое. "*Chronicon integrum*" продолживший труд Иеронима с 379 до 455 года. На основании некоторых рукописных данных замечают что при жизни его вышло три издания его *Chronicon* в

433, 445 и 455 годах. [Хроника издана *Моммсенем* в *Monum. Germ. Auct. antiqu.* IX, 1892]. Продолжена хроника Проспера неизвестным лицом с 456 и до эпохи Юстиниана (гибели вандалов), причем автор стоял на точке зрения чисто африканской.

Параллельно с Проспером вел дело продолжения хроники Евсевия другой писатель, живший одновременно с ним,— это был испанский епископ *Идатий* (Hidatius, Idacius) аквэфлавийский (между 472 – 474 г.), произведение которого начинается с 375 г. и оканчивается 469 г. Труд этот замечателен по точности местных дат и характеризует тогдашние отношения запада к востоку. Читая такие произведения, можно прийти к тому заключению, что западные христиане с широким интересом относились к востоку, тогда как на востоке к западным были довольно равнодушны. Родился Идатий около 393 года et, quam infantulus et pupillus (в детстве), имел случай совершить путешествие в Палестину, где видел Иеронима, Феофила александрийского, Евлогия кесарийского и Иоанна иерусалимского; оттуда он возвратился в Испанию до 412 года и во все продолжение своей жизни сохранил глубокое уважение к этим великим мужам. Слухами с востока он живо интересуется, хотя они доходили до него самым смутным образом и иногда в превратном виде, так, например, он не знает, что сделалось с этими лицами впоследствии, когда умер Иероним, а слухи об изгнании св. Иоанна Златоуста он сообщает под 404 годом и говорит: "Ioannes ob fidem catholicam Eudoxiam Arcadii uxorem infestissimam patitur arianam". Очевидно, что он смешал отношения Евдоксии к св. Иоанну Златоусту с отношениями Юстины к Амвросию медио-ланскому. Затем первые сведения о соборе Ефесском дошли до него совершенно случайно; от пресвитера arabicae regionis Германа, прибывшего в Галлецию в 435 году, он узнал, что епископом в Иерусалиме был Ювеналий и что он вызван был в столицу Феодосием II, чтобы рассуждать о несторианах, причем Нестор признает продолжателем ереси евионитов. Идатий оставил знаменитый список консулов (fasti), к которому по местам сделаны прибавления о событиях, происходивших в их время. [Новое издание хроники Идатия и списка консулов сделано *Моммсенем* в *Monumenta Germaniae, Auctores antiqu.* XI, 1894; IX, 1892].

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

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

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

Затем на западе появилось сочинение под заглавием "*Liber Pontificalis*" — сообщения о жизни римских епископов, неправильно усвоенное Анастасию библиотекарю. Так как в основе его могли лежать данные церковного римского архива, то показания этого сочинения могут быть очень важны. Editio princeps: *Busaeus*, Moguntiae 1602.

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

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

Церковная историография на Востоке. Теперь переходим от историографии западной к историографии восточной. Из всех христианских восточных народов несомненно самым древним следует считать *арамейский* или *сирийский*, потому что язык самого Христа Спасителя был языком арамейским и христианство распространилось прежде всего между лицами этого языка. Хотя греческая культура сделала весьма значительные успехи на вос-

токе, тем не менее приходится признать, что арийский элемент действовал слабо, когда сталкивался с семитским, и что греческая цивилизация привилась там весьма поверхностно. Можно полагать, что греческий язык если и делал успехи, то только в высшем обществе, в больших городах (Антиохия, Дамаск и др.), а народ оставался арамейским, и население около Антиохии не принимало греческого языка. Этим создавалась необходимость самостоятельной сирийской литературы).

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

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

Из существующих в настоящее время сочинений, сохранившихся в целом виде, первое место занимает [так называемая хроника *Иисуса* (Йешу) *Столпника*. Автор — подвижник, живший в первой половине VI века; он по просьбе архимандрита Сергия написал [ок. 518 г. мемуары о своем времени, озаглавив свой труд так: "О бедствиях, постигших город мой Едессу и всю Месопотамию". Хроника распадается на две части: первая содержит общий очерк истории предшествующих бедствий (политических), вторая представляет описание частных бедствий по годам, когда к политическим бедствиям присоединились и физические. Эта хроника обнимает время с 806 года по 818 г. эры Селевкидов, т. е. 494-506. Автор оказывается превосходно знакомым с театром военных действий и с топографией мест. Кроме того, что хроника, как светская история, имеет важное значение, она еще более важна потому, что автор ее отводит место и сообщениям о внутренней жизни востока, так, например, описывает голод, мор, сообщает об епископах и их действиях и проч. [Хроника была издана *Martin'ом* в 1876 г. и *Wright'ом* в 1882).

После этого древнейшими произведениями сирийской литературы опять являются переводные творения; древнейшие между ними — история *Захарии Ритора*. Ассеманий, встретив ее отрывки в сирийских рукописях ватиканской библиотеки, предположил, что Захария писал на сирийском языке. Но Ланд представил вполне веские доказательства, что он писал свою историю (монофиситскую) на греческом языке. Впоследствии в нем произошла перемена, и мы встречаем его на Константинопольском соборе 536 г. православным епископом митилинским (Μιτυλήνη на острове Лесбосе). Подлин-

ный текст его творения (Euagr. II, 2. 8.10; III, 5. 6. 7.18) не сохранился и даже сирийский перевод воспроизводит его только отчасти — с частыми сокращениями и произвольными изменениями. Значение его, несмотря на убогий вид, в котором оно сохранилось, нужно признать первостепенным, потому что о ходе монофиситских дел, мы, кроме него, не имеем более удовлетворительных источников. Заслуживает особенного внимания и метод ведения дела: он приводит документы, на основании которых он пишет; но в сирийском тексте они представляют много сокращений. Особенно важное значение имеют сообщения о положении церковных дел в Египте после Диоскора, так как в этом отношении Захария не имеет себе равного. В сирийской обработке история доведена до 569 года. Заха-Рия же писал около 518 г., и его история обнимала время от 450 до 491 г. Сирийский текст был издан *Land'om* в *Anecdota syriaca*, tIII, Lugduni Batavorum 1870. [Немецкий перевод: *K. Ahrens und G. Krüger*, Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor. Leipzig 1899; английский: *F. Hamilton and E. Brooks*, The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene. London 1899].

Первый видный сирийский историк церковный был епископ *ефесский Иоанн* (род. ок. 516), современник Юстиниана, освещающий очень оригинально своими монофиситскими сообщениями его царствование. Монофиситский восток знает Юстиниана как ревнителя православия и гонителя монофиситства; но по этому сочинению выходит, что, при всем своем православию, Юстиниан в отношении к монофиситам все-таки держался особенной политики. Он оказывается человеком настолько широких воззрений, что лучше желает видеть в своих подданных монофиситство, чем язычество. Таким образом, Иоанн ефесский, не скрывавший своих монофиситских убеждений, был вызываем ко двору в звании монофиситского епископа ефесского и выполнял различные поручения императора по отношению к язычникам в Азии: он, "иже над языки", "сокрушай идолы" (так Иоанн сам себя называл), часто ездил туда, отыскивал язычников и обращал в монофиситство. Вот это-то лицо, принимавшее такое видное участие в делах своего времени, и оставило нам исторические сведения о своей эпохе. К сожалению, его сочинение дошло до нас далеко не вполне: первые две части истории утрачены (от Юлия Цезаря до 570 г.), сохранилась в довольно полном виде только третья часть, которая распадается на 6 книг, уцелевших отчасти в самом сирийском тексте, отчасти в оглавлении его; она обнимает время 571—585, но с отступлениями в виде воспоминаний о предшествующих событиях, до последних дней жизни автора⁴¹). Ланд отдает справедливую дань историческому таланту Иоанна ефесского; заключается он не в литературном достоинстве, а в его замечательной правдивости. Так, несмотря на свою приверженность к монофиситскому исповеданию, Иоанн ефесский все-таки, передавая разного рода слухи, неприятные для своих противников-синодитов, почти всегда замечает, что это он передает по слухам, не ручаясь за их достоверность. С другой стороны, Иоанн ефесский не ослеплен насчет слабых сторон и лиц свое собственной церкви, например в истории Павла, патриарха антиохийского. Описывая, по его словам, "геройское стояние монофиситов за

свое исповедание, он дает понять, что это сто* ние было без крови и что многие готовы были пожертвовать своими убеждениями, если бы некоторые епископы не обнаружили удивительной стойкости. Кроме того, Иоанн ефесский был автором нескольких биографий некоторых выдающихся "исповедников" своего времени, например Иакова Бурд'оно (так следует называть [по яковитскому произношению, по несто-рианскому "Бурд'ана" вместо неправильного Baradaeus) и др. История Иоанна была издана *W. Cureton'ou*, *The third part of the ecclesiastical history of John bishop of Ephesus*. Oxford 1853. Английский перевод сделал *Payne-Smith*, Oxford 1860, немецкий — *Schönfelder*, München 1862. Другие *Joannis episcopi Ephesi scripta historica* в *Land, Anecdota syriaca* t.II, Lugduni Batavorum 1868; [переведены на латинский язык *van Dowaen'ом* и *Landow*. *Commentarii de beatis orientalibus et historiae ecclesiasticae fragmenta*. Amsterdam 1889]. Об истории ср. / *Land, Joannes Bischof von Ephesos, der erste syrische Kirchenhistoriker*. Leyden 1856⁴²).

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

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

Затем продолжателем Дионисия телл-махрского в деле историографии является один из преемников его в сане патриарха — *Михаил Великий* (т. е.

старший, 8 ноября 1199 года). Его сочинение известно по упоминанию в дальнейших сирийских трудах, сирийский же подлинник [до последнего времени был неизвестен. Сохранился армянский перевод этой хроники, [издававшийся в Иерусалиме в 1870 и 1871 г.], и наука о ней знала благодаря трудам французских арменистов *Dulaurier*, напечатавшего выдержки из нее во французском переводе в *Journal asia-tique* 1848—1849 гг., и *Langlois*, издавшего всю хронику на французском языке в 1868 г. (*Chronique de Mishel le Grand, traduite par Viktor Langlois. Venise 1868*). Произведение это очень важно, так как в распоряжении автора было немало не дошедших до нас памятников, о которых узнаем из предисловия; таковы произведения Иоанна антиохийского для времени от Феодосия II до Юстиниана, Гурия, обнимающего эпоху от Юстиниана до Ираклия, Дионисия телл-махрского — от Маврикия до Феофила, Игнатия, епископа мелитинского, пресвитера Иоанна кайсумского, Слибы, Дионисия бар Салибия. На основании этих трудов и своих собственных наблюдений автор доводит свою историю до своего времени (с армянским продолжением она доходит до 1224 года). Уже из обнародованной Дюлорье части, относящейся ко времени Ираклия, можно "было" видеть, какое важное сокровище заключается в этом тексте. Взаимные отношения монофиситов здесь представлены с полнотою и подробностью, несмотря даже на сокращения, сделанные Дюлорье: История возникновения монофелитства, история попыток Ираклия приобрести содействие монофиситов получают своеобразное освещение; здесь выясняется, как Ираклий хотел обделать соединение монофиситов с православной церковью. Находясь в Эдессе во время похода, он захотел приобщиться у монофиситских епископов, но монофиситы объявили, что если он желает приобщиться, то должен войти с ними в общение и отказаться от Халкидонского собора, результатом чего было отобрание ключей от церкви и передача их немногим православным (диофиситам), оставшимся в этом городе).

Последним замечательным историческим писателем из сирийцев-яковитов был *Григорий Абу-ль-Фарадж*, сын еврейского врача Аарона (отсюда сирийское название Григория *ψ-μν-13*, "Бар-Эврой" ["Бар-Эврайя" по несторианскому произношению], "сын еврея", переделанное в варварское *Barhebraeus*), родившийся в Мелитене в 1226 году. Едва 20 лет он сделался епископом в Gübö, потому что, как сын выдающегося врача, он получил солидное по тому времени образование: был силен в греческом, сирийском и арабском языках, очень сведущ в философии, медицине и богословии. Скоро его произвели в "маф-рьяна" (сир.: *ψρι* = производящий плод). Для уразумения этого звания нужно заметить, что сирийская церковь делилась тогда на две половины: западную управлял монофиситский патриарх антиохийский, восточную же примас ("мафрьян"), с резиденциею в Мосуле, которому принадлежало, между прочим, право "приносить плоды Духа", т. е. рукополагать епископов и самого патриарха. В 1286 году Григорий умер, глубоко уважаемый всеми, сделавшись жертвою своих научных знаний и собственного одностороннего убеждения: он сам предсказал свою смерть на основании ожидаемой конъюнкции планет Сатурна и Юпитера, имевшей место и при его

рождении, и при его поставлении в епископа, и при его поставлении в мафрьяна, и так твердо поверил в близость своей смерти, что впал в болезнь и действительно умер. Григорий написал много и, между прочим, отчасти по архивным материалам сирийским, арабским и персидским, обширную хронику политическую и церковную на сирийском языке (от Адама до своего времени). В первой части рассматриваются события до времени владычества монголов (*Chronicon Syriacum*, edd. P. J. Bruns et G. G. Kirsch. Lipsiae 1789, 2 voll, in 4° [новое лучшее издание P. Bedjan, Paris, 1890]); во второй представляется преемственный ряд первосвященников от Аарона до антиохийских монофиситских патриархов, и ряд восточных мафрьянов и несторианских католиков (*Chronicon Ecclesiasticum*, edd. I. B. Abbelooset T. J. Lamy, Lovanii 1872—1877, 3 voll, in 4°). Из первой части этой хроники по просьбе некоторых арабов сам автор сделал извлечение под заглавием "Избранный рассказ о государствах" — в месячный срок (арабская *Historia dynastiarum*, ed. Pocock, Oхonii 1663, 2 voll, in 4°) [вновь издана Сальханием в Бейруте в 1890 г.]. Позднейшие анонимы продолжили списки епископов еще лет на двести. Ассеманий называет этого сирийца последним монофиситским историографом.

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

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

Фома маргский, живший в начале IX в., написал "ktaba d-ri-sane" — "Книгу начальников", или "Книгу глав" в 6 отделах, где он представил историю несторианского монастыря "Бет-Аве". Это сочинение содержит ценные сведения по истории монашества. [Издано Беджем с английским переводом: *The Book of Governors. The Historia Monastica of Thomas Bishop of Margä* Ed. by E. W. Budge. I—II. London 1893].

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

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

Этими данными коптской письменности воспользовался в своей истории александрийских патриархов (на арабском языке) один из выдающихся коптских писателей *Сефир ибну-ль-Мукаффа*, епископ ашмунайнский (около 975 г.), основательно изучивший коптскую литературу. Этот труд Севира, продолженный другими, составляет главный источник для *E. Renaudot*, *Historia patriarcharum alexandrinorum jacobitarum*, Paris 1713. Из той же древней коптской четьи-миней заимствовано и содержание *арабского синаксаря*, читаемого при богослужении. [В настоящее время история Севира издается в *Corpus scriptorum orientali-um, Scriptores arabici*, ser. III, t. 9: *Severus ben el-Mogaffa'*. *Historia patriarcharum alexandrinorum*. Ed. *Ch. F. Seybold*. Beryti 1904 sq. Там же начато издание и синаксаря, ser. III, t. 10: *Synaxarium alexandrinum*. Ed. *J. Forget*. Beryti 1905. История Севира одновременно стала появляться с английским переводом и в *Patrologia orientalis*. T. I, 2, 4: *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*. Ed. *B. Evetts*. Paris 1905].

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

Диакон каирской церкви Богоматери *Абу-Шукр Петр ибн-ур-Рахиб* (j. e. сын монаха), еще остававшийся в живых в 1282 г., написал в этом году одно богословское сочинение, автограф которого (*Cod. Vatican. Assem. Arab.*

31) сохранился и до настоящего времени. В 1258 году он составил *Chronicon Orientale*, хронику, в которой содержится сначала сухой перечень ветхозаветных событий и имен царствовавших государей. Хроника становится подробнее со времени завоевания Египта арабами. Здесь сообщения автора имеют своего рода ценность, особенно те из них, которые относятся к характеристике того или другого государя. Во второй половине этой хроники содержатся краткие сведения относительно 76 патриархов до александрийского Афанасия III (1250—1261 гг.) включительно. Особенную ценность этому труду придает его полная хронологическая определенность, зависящая от особенности его конструкции. Счисление у него двойное: арабское и коптское, указаны годы и даже дни, когда тот или другой государь вступил на престол или скончался, так что, по его хронике, историку нетрудно (арифметическим способом) восстановить нужные даты, и притом так, как написал их сам автор. Ed. *Abraham Ecchellensis*, Parisiis 1651; *J. S. Assemanus*, Venetiis 1729. [Новое издание в *Corpus scriptorum orientalium, Scriptores arabici*, ser. III, t. 1: *Petrus Ibn-Rahib. Chronicon Orientale*. Ed. *L. Cheikho*. Beryti 1904].

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

Абу-ль-Аббас-Ахмад-Таки-эд-дин аль-Макризи — высокообразованный мусульманин. Он занимал пост и. д. кади в Каире, потом был проповедником при мечетях, наконец профессором преданий в мусульманских академиях в Каире и Дамаске и умер в 1442 году. Это был очень плодовитый писатель и "самый славный историограф Египта". Из его сочинений наиболее известна "Книга наставлений и размышлений касательно истории земель ('al-hitat) и памятников", или география и история Египта. Восемь глав III части этого "'al-hitat" издаются отдельно под названием "церковной истории коптов"; лучшее издание: *Geschichte der Kopten v. F. Wüstenfeld*, Göttingen 1845. В ней содержатся краткие сведения об египетской церкви, начиная от евангелиста Марка, первого патриарха александрийского, и кончая гонением на коптов в 1354 году. Здесь есть, между прочим, перечень выдающихся коптских монастырей (86) и христианских церквей (72) с краткими историческими и географическими сведениями о них. Вообще интерес мусульман к церквям христианским был настолько велик, что, например, библиотекарь египетского

халифа аль-'Азиса, аль-Шабушти, умерший в 1000 году, составил (недошедшее до нас, но бывшее под руками у Макризи) специальное описание: "История монастырей в Ираке, Мосуле, Месопотамии и Египте". Другим главным пособием для Макризи была хроника аль-Макина. Под конец своей жизни аль-Макризи задумал издать "Книгу хроник Египта великую", т.е. биографии всех государей и знаменитых мужей Египта; сочинение было рассчитано на 80 томов, но автор успел написать только 16, и они изданы.

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

Церковь послеапостольская и Римская империя

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

1. Мученичество

Борьба церкви с внешней силой государства нашла выражение в мученичестве. Церковь послеапостольского периода, ecclesia pressa, была церковью

мучеников. Мученичество — в высшей степени характеристичное явление; что оно тесно связано с этим временем, видно из того, как трудно передать на других языках греческое понятие «*martus*». Древние восточные народы перевели его буквально, следовательно, без комментария. Греческое *martus*; значит свидетель. Ему соответствует сирийское *sohdo, testis*, от глагола *sehad, testatus est*, арабское *sahid* шахид (Лук. XXIV, 48), *temoin veridique*, от глагола *шахида, rendre temoignage de*, эфиопское *самаыт*, послух, от глагола *самыъа* (= евр.) — услышал, *асмыъа* — послушествовал = свидетельствовал, армянское *vkaj* (Лук. XXIV, 48) от глагола *vkajel*. свидетельствовать, грузинское, кажется, *мотцаме*, т. е. также свидетель. Новые славянские, не исключая и западных (чешское *mucedlnik*, польское *mezcennik*), при переводе истолковали это слово, но не совсем верно. Напротив, западные народы, начиная с латинского, оставили греческое слово без перевода; латинское *martyr* перешло во все романские, до румынского включительно, и германские языки (немецкое *Martyrer*), впрочем, с толкованием в славянском смысле (*Marter* = мучение, истязание, пытка), равно как и в мадьярский.

Слово «мученик», которым переводится у славян греческое *martus* — свидетель, передает лишь второстепенную черту факта и явилось как отзыв непосредственного человеческого чувства на повествование о тех ужасных страданиях, которые переносили *martures*. Такой перевод указывает, что в мученичестве эти народы больше всего поражены истязаниями мучеников, а не их свидетельством за веру. Но христианин грек смотрел на явление с другой стороны. Мученики — это борцы (*aqlhtai*) веры; их мучение — это «подвиг» с оттенком торжественности, *αγων*. *Martus*, следовательно, не пассивный (мученик *a participio passivi*) страдалец, а герой — деятель. В истории о мучениках нас, отделенных от начала христианства многими веками, поражают прежде всего те истязания, которым они подвергались. Но для современников, знакомых с римской судебной практикой, эти истязания были явлением обычным. Истязанию в известных случаях подвергался всякий человек — преступник, был ли то язычник или христианин. Пред римским трибуналом христиане, обвиняемые в нарушении общественного порядка, являлись как подсудимые, заслуживающие (в случае виновности) наказания и прежде всего подлежащие самому серьезному допросу. Пытки на римском суде являлись обыкновенным законным средством дознания. К тому же и нервы римского человека, привыкшего к возбуждению кровавыми зрелищами в амфитеатрах, так были притуплены, что жизнь человека ценилась мало. Так, например, показание раба, по римским законам, только тогда имело значение на суде, если оно было дано под пыткой, и свидетелей-рабов пытали; в расчет не ставилось, если невинный раб, вся вина которого заключалась в том, что он знал нечто важное для другого свободного человека, выходил с изломанными членами и полуживой. Таким образом, то, в чем мы видим жестокость, тогда было обыкновенною подробностью судопроизводства. При том же христиане обвинялись в уголовном преступлении, «в оскорблении величества», а к подсудимым этого рода судьи имели законное право применять пытки в обилии. Поэтому страдания христиан для того времени были

явлением выходящим из ряда тогда лишь, когда пытки были особенно утонченны и зверски или же нравственно возмутительны. Таким образом, выраженное в нашем термине понятие о мученичестве всего менее может уяснить истинный смысл мученичества.

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

Какой смысл нужно соединить с мученичеством, видно а) из библейского словоупотребления в Новом Завете, находящего объяснение в особой исторической задаче христианства первых времен, б) из противоположения понятия «мученик» понятию «исповедник», в) из исторического понятия «свидетель», как оно сложилось на библейской почве в ветхозаветные времена. Аналогию для уяснения этого смысла может до некоторой степени представлять моральная логика суда присяжных в настоящее время.

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

Когда явилось христианство, цивилизованный мир язычества до того уже изверился в свою религию, что нужно удивляться, как мог он отстаивать эту религию целых три века. Язычники в богов своих верили меньше, чем сами христиане, боровшиеся с ними. Для христиан эти боги были по крайней мере демонами, тогда как интеллигентный язычник склонен был считать их просто за выдумку. В религии римлян вера не имела такого значения, как в христианстве. Pistis — не передаваемо на латинский язык; fides — это только подделка под него. Fides означает не веру как верование, но только честность

по отношению к Богу Таким образом, римская религия состояла не в убеждении, а в выражении этого убеждения в культе. А культ было легко (для выветрившегося индифферентизма) воздать и без веры. Римское язычество было такой противник, которому нельзя было дать генеральной битвы, потому что нельзя было принудить его серьезно обсудить ту глубокую разность, которая отделяла его понятия от христианских.

Апологеты, вроде Тертуллиана, со всем жаром искреннего убеждения доказывали, что религия — всякая — должна пользоваться свободой; что культ без веры поневоле только оскорбил бы то божество, которому воздают его; что, принуждая христиан к жертвоприношению, римляне только прогневляют своих богов. На этот довод *ad hominem* («к человеку») скептические язычники, давно переставшие бояться гнева своих богов, спокойно отвечали: «Да вам-то какое дело, если на нас из-за этого прогневается Юпитер или Янус? Вы принесите только жертву и предоставьте нам считаться с богами за ее последствия». — «Но эти боги не существуют», — возражали им. — «Тем меньше, следовательно, — отвечали они, — оснований опасаться вреда от принесения им жертвы». Кто отказывался от вещи столь легкой, тот — казалось — рисковал жизнью из-за совершенных пустяков. Всякие возражения христиан, что культ, воздаваемый богам по принуждению, может только прогневать богов, что невозможно чтить ложных богов — эти каменные и деревянные изваяния, пролетали бесследно сквозь мысль индифферентистов, которые гнев богов охотно брали на свой страх, а отказываться от культа статуй не видели цели ввиду его полной безвредности.

Религиозная поверхностность язычников, смотревших на свою религию более как на культ, чем как на веру, сделала возможным то явление, что христиан за убеждения преследовали люди индифферентных убеждений, преследовали холодно, без личного участия или озлобления. При легком отношении к своей вере государственные люди Рима не могли оценить значения христианства как факта совести, не могли понять тяжести того пожертвования, которого они от христиан желали, предполагая, что они требуют от них *minimum*. Из этого открывается, что жизненная задача христиан первых веков, смысл такого явления христианской истории, как мученичество, были в главном своем элементе положительны, а не отрицательны. Эта задача состояла не в том, чтобы разрушить какие-либо существующие религиозные воззрения тех язычников, с которыми им приходилось иметь дело, но главным образом в том, чтобы пробудить уснувшую и исторически изжившуюся религиозную совесть окружающего христиан язычества, заставить их серьезнее взглянуть на свои религиозные обязанности, на свое религиозное положение, своим личным примером высокого самоотвержения показать окружающему их миру, что религия есть дело настолько важное, что в известных случаях приходится лучше пожертвовать самою жизнью, чем поступиться ею. Мученики были проповедниками христианства, продолжателями апостольского служения, и эту миссию они исполняли именно как *martures*, т. е. являясь свидетелями. б) Специальный смысл слова «*martus*» уясняется из установившегося в христианском словоупотреблении различия между *martus* =

«мученик» = свидетель и *omologhths* = «исповедник». Мученики галльские (177 г.) отказываются принимать от верующих славное наименование «*martures*» и смиренно называют себя «*omologoī (=omologhtai) metrioi kai tareinoi*» (Eus. h. e. V, 2. 3). Имя «исповедник», согласно с их словоупотреблением, усваивается церковью тем верующим, которые исповедали Христа и даже подвергались жестоким пыткам за веру, но не умерли во время *agwnos* («состояния, борьбы»), а скончались естественною смертью. Но логический смысл того оттенка смирения, который дан в имени *omologhths*, выясняется только из лексического значения этого слова.

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

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

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

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

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

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

Причины гонений на христиан

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

церковь никогда не имела дела, исключая времена Диоклетиана, когда язычество в последний раз и во всей силе выступило против христианства.

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

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

А что христиане были опасны, это для народа было несомненно, во-первых, потому, что на них падало обвинение в безбожии (*atheoths*, не в юридическом смысле, а в буквальном, примитивном смысле — в смысле людей неверующих, не признающих богов. Это обвинение проистекало из того факта, что христиане не кланялись богам и не имели храмов. Затем следует обвинение в так называемых *тиэстовских вечерах* (*questeia deipna*); выражение это имеет связь с известной легендой о царе Тиэсте, который, желая испытать всеведение Юпитера, предложил ему зарезать собственного сына. Это — народное представление о таинстве евхаристии. Передавали, что христиане питаются какою-то кровью, следовательно, они закаляют младенцев. Если же они и говорят о каком-то хлебе, то это значит только, что они посыпают младенцев мукою, чтобы убить их более смелою рукою. Третье — самое гнусное обвинение — в эдиповских смешениях (*oidipodeioi mixeis*). В основе термина лежит известная легенда об Эдипе и его позорном браке с матерью. Основой для обвинения христиан в этом преступлении послужили вечера любви. Подозревали, что христиане на своих собраниях предаются страшному разврату, дальнейшим последствием чего является уничтожение детей. Выходило, что он и развратники, человеконенавистники, безбожники. Подозреваемые в таких преступлениях, христиане являлись в глазах простого народа ненавистными для богов и виновными отсюда во всех общественных бедствиях. В Африке даже сложилась пословица: «не дает Бог дождя, так пойдем на христиан». Разольется ли Тибр до городских стен — «христиан ко львам». Являлся вопрос: да может ли быть что-нибудь доброе от такого народа? не подлежит ли он истреблению?

Как могли возникнуть такие дикие представления — с психологической стороны представляется совершенно понятным. Жизнь простого народа

отличается особенною открытостью, все делается наружу, и малейшая попытка совершать что-либо скрытно возбуждает подозрение. Закрытый характер христианского богослужения и христианских таинств имел ту невыгодную сторону, что народ в этих тайнах заподозрил худое. К своему удивлению, мы находим много аналогичных явлений, что народ склонен в таинственности заподозреть всегда худое.

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

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

Общие причины гонений на христиан со стороны правительства.

История говорит нам, что языческие боги ко времени появления христианства потеряли доверие общества. Даже жрецы часто являлись скептиками. Искренняя вера стала считаться признаком неразвитости. Тем не менее мы видим гонения на христиан и от просвещенных императоров: дома Антонина, Декия, Диоклетиана. Чем же они руководились, преследуя христиан? Предположение простой солидарности с народом здесь не может служить объяснением: первоначально правительство старалось сдерживать ненависть масс к христианам в законных размерах и только уже после, когда при большем знакомстве с христианством народ перестал ненавидеть, империя стала сама преследовать христиан. Невозможно, следовательно, видеть здесь одно приспособление к народным предрассудкам. Невероятно противодействие и

из одних религиозных мотивов: христианство, конечно, противоположно язычеству, но ведь терпели же римляне и иудейство, религию не менее исключительную. Отсюда естественно допустить какие-нибудь другие основания для гонения на христиан со стороны правительства. Хотя верно, что жрецы и интеллигенция языческая холодно относились к своей религии, однако верно и то, что христиан преследовали за отрицательное отношение к языческим богам. Тертуллиан, наиболее компетентный и проницательный ум между апологетами, говорит, что главная и даже единственная причина преследования христиан заключается в отрицании ими римских богов.

Объяснение заключается в том, что в римской империи не было величины, равной церкви, т. е. не было церкви языческой. Что у христиан относилось к сфере церковной деятельности, то в Риме относилось к сфере деятельности государственной. Жрецы, понтифики, фламины были государственные чиновники; поэтому в силу исторической необходимости тот вызов, который христианская церковь бросила языческой вере и на который должна была ответить языческая церковь, приняло государство, так как в римской империи церкви не существовало. Это и повело к борьбе церкви с государством. Христианство не предъявляло никакой программы, не предъявляло никаких требований, но это нужно понимать с оговоркой. Как величина бытовая, существовавшая при известных условиях, христианство требовало известной льготы, только это требование обнаруживалось в связи с особыми обстоятельствами. Прямо оно предъявляло только одно положение, что религия есть дело личных убеждений и личной совести. Римская империя отвечала противоположным тезисом: религия устанавливается не индивидуумом, а народом или его представителями в государстве. Если бы римская империя согласилась сделать уступку и ввела бы тезис христианства в свое законодательство, тогда борьба была бы невозможна. Но римская империя этого не сделала по обстоятельствам, в значительной мере формальным.

История свидетельствует о скептическом отношении языческой интеллигенции к религии. Но, несмотря на скепсис, эти люди предпочитали лицемерие отпадению от прежней веры. Объяснять эту приверженность из корыстных мотивов нельзя (жрецы проходили часто и другие государственные должности, которые бывали важнее и жреческих). Причина этой приверженности к религии лежит в том, что языческая религия была государственною в преимущественном смысле слова. Рим не только признавал свою религию: идея государственности тесно переплелась у него с идеей религии. Все прошлое римского государства протекло *sub auspiciis deorum* («под руководством богов»); во времена же империи явился культ самого Рима и императоров: сама государственность, следовательно, сделалась предметом религиозного почитания. Отмена религии, казалось, грозила падением славному римскому государству. Вот почему образованные люди считали необходимым поддерживать государственную религию; это было для них делом политической необходимости. Так, *pontifex* Р. Мучиус Скаевла (100 г. до Р. Х.) указывал три вида религии: 1) религию мифологии, которая годилась только для сценических сюжетов, 2) философскую религию, которая могла быть да-

же опасна для государственности, и 3) политическую религию, как поддержку существующих учреждений; она-то, по мнению Котты, и должна быть сохранена. В этом смысле высказывался и Варрон (50 л. до Р. Х.). Сенека выразился, что во всяком случае мудрый человек должен соблюдать обряды не потому, чтобы они были угодны Богу, а потому что это предписывает закон. Таким образом, в государственном прошлом Рима были основания для поддержки языческой религии.

Другим мотивом к сохранению языческой религии был консерватизм римского характера, граничивший с крайним формализмом. У римлян было инстинктивное уважение ко всему преданному и во имя этого преданного они часто мирились с его неудобствами в настоящем. Нелюбовь к новшествам сказывалась даже в мелочах: так, для лиц, производящих государственный переворот, они не установили другого понятия, как *gegum novagum molitores*, а буквально это означает людей, вводящих новые вещи. Консерватизм сказывался даже в том, что когда римлянин подавал голос в каком-нибудь законодательном собрании, отвергая какой-либо новый законопроект, то он писал на черепке или на другом каком орудии, которым производилась подача голосов: «А» (т. е. *antique*), я отвергаю, отрицаюсь, буквально: я держусь за старое. В религиозной обрядности употреблялись устарелые выражения, мало понятные и самим жрецам. Религия стала политической силой и часто становилась средством борьбы в руках патрициев. Так, например, если нужно бывало отклонить какое-нибудь постановление народного собрания, то день, в который происходило собрание, объявляли днем несчастным; тогда плебеи, хотя понимали, что это ложь, но покорялись. Во время императоров часто религиозные побуждения угрожали народными восстаниями. Тиберий во время одного наводнения не спросил Сивиллиных книг и тем подал повод к народному волнению.

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

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

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

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

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

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

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

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

В религиозной римской политике камнем преткновения явилось покорение иудейского народа. В римском пантеоне были собраны национальные боги всех покоренных народов, что делалось в видах ассимиляции послед-

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

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

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

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

sunt («которые должны быть наказаны»). Ясно, как можно было при таком взгляде на христиан освещать некоторые особенности их жизни: их ночные собрания, их ожидания царя, уклонение *некоторых* христиан от военной службы.

Начало христианства было дурною рекомендациею для него. Что можно было хуже сказать о христианах, чем то, что говорил о них в своих «Анналах» Тацит: «Auctor nominis ejus Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pentium Pilatum supplicio affectus est» («Христа, от имени которого происходит это название, казнил при Тиберии прокуратор Понтий Пилат»; XV, 44)? Пилат имел полномочия царской власти и казнил Иисуса Христа. Ergo: какое могло быть снисхождение тем, которые поклоняются казненному Пилатом? Никакого. «Христиане, как Богу, поклоняются тому, кто, как преступник, казнен римским законным прокуратором», — вот какой был взгляд на христианство как на религию в официальных сферах государства.

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

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

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

Юридические основания гонений на христиан

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

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

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

Ночные богослужебные собрания христиан имели внешнее сходство с теми *coetus nocturni* (ночными сборищами), с теми *haeteriae* (скопищами заговорщиков), против которых издавна вооружалось римское законодательство. Уже один из законов 12 таблиц гласит: «*si quis in urbe coitus nocturnos agitaverit, capitale esto*». Этот закон на практике не раз применялся к различным религиозным обществам (например, к явившемуся в Риме культу Бахуса, последователей которого заподозрили в заговоре, *clandestinae conjurationes*). С

ночными собраниями в римском воззрении соединялось представление, что на них затевается что-нибудь недоброе. Тайные собрания шли в разрез с исконным правовым воззрением римлян, что там, где собирается римский народ, должен присутствовать официальный представитель этого народа и председательствовать на этом собрании. Поэтому даже во время республики римское правительство весьма неохотно давало разрешение вообще на устройство каких-нибудь корпораций, *collegia licita*.

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

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

С течением времени эта сторона, однако, утратила характер особой остроты: жизнь брала свое и побеждала упорство даже лучших государственных людей. Рим ничего не мог иметь против благополучия своих членов, а жизнь предписывала для этого некоторые правила. Какой-нибудь чернорабочий, живший впроголодь, требовал себе, однако же, приличного погребения. С этой целью были учреждены так называемые похоронные кассы. Равным образом, желая переменить место жительства и не имея к этому средств, он искал поддержки в особых кассах. Против этого государству возражать было мудрено. И таким образом, при всем неприязненном отношении государства к коллегиям, пользовались исключением *collegia tenuiorum*, корпорации людей маленьких, неважных, или по имущественному положению, или по своему общественному состоянию. Для открытия подобных коллегий, кажется, не требовалось каких-нибудь особенно сложных формальностей. Закон признавал их за существующие, лишь бы только в них не делалось чего-либо такого, что было запрещено законами или сенатскими постановлениями.

ми. Таким образом, насколько коллегии *tenuiorum* не нарушали общего римского права, они признавались дозволенными и терпимыми.

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

Римляне всегда благоговели пред могилою, хотя бы это была могила государственного преступника. Могила была для римлян «*locus religiosus*». Чтобы понять смысл этого термина, нужно оценить тот момент, который входит в понятие религии. Сколько ни ухищрялись филологи придавать ему строго возвышенное значение, однако корень его в слове *ligare* — связывать, и религия, поэтому, означает нечто сдерживающее, как невидимая узда, прекращающая движение вперед, заставляющая иногда отступить, иногда шахрахнуться назад. Характер страха лежит, таким образом, в основе религии. Подобно этому, если человек характеризуется как «*pius in matrem, religiosus in patrem*», то и здесь это выражение имеет то же значение. Сын имеет право быть нежным, ласковым с матерью: она все это терпит по самому свойству женской природы, требующей любви и полудетских ласк. Но отец представляет уже серьезную величину и требует, чтобы сын был по отношению к нему *religiosus*, т. е. не врывался бы в район действий отца, а благоговейно отступал бы. Отсюда религиозный характер храмов налагает сдерживающую узду, а выражение «*religio est*» значит «делать запрещено», наоборот «*non est religio*» — «делать разрешается». Таким образом, религия есть нечто отрицательное и сдерживающее, а *loci religiosi* — те места, которые заставляют человека отступать. Внося тело умершего в какое-нибудь место, говорят юристы, мы делаем это место священным и религиозным. Обращение подобного места для мирских целей составляет уже профанацию, оскорбление государственного культа. Это воззрение на места погребения, как священные, простирается решительно на все места, где были похоронены люди, бедные ли, иностранцы, или даже самые преступники.

На правах этого же привилегированного положения существовали коллегии под греческим названием *qiasoi*. Это чисто религиозные коллегии для чествования того или другого бога. Возникновение их было делом естественным. Рим справедливо назывался столицей целого света; приток иностранцев в нем был так велик, как представить себе невозможно. Ни в одной из столиц современных государств не замечается такого наплыва иностранцев. Кроме коренного населения, в Риме были таким образом и *originarii*, неримские уроженцы, где бы они ни имели *domicilium* и откуда бы ни несли свое *origo*. В самом Риме так назывались иностранцы, которые чтили своих богов.

Они и послужили как бы зерном, из которого развились дальнейшие *qiasoi*. По примеру иностранцев, и рабы могли собираться для чествования национальных богов и с течением времени образовали из себя *qiasoi*. Для этого нужно было заявить полицейской власти, что учреждается *qiasos* в честь того или другого бога, что имеются предстоятели (*episkopoi*) и старейшины (*presbuteroi*), что собрания будут устраиваться такое-то количество раз в месяц и т. п. Все эти *qiasoi* делали добровольные взносы в кассу.

Таким образом, с появлением *qiasoi* преследования христиан по форме были все более ослабляемы и, наконец, так изменились, что могут сбивать иногда с толку лиц без юридического образования. Так, некоторые думают, что Галлиэн объявил христианскую религию дозволенной: ничуть не бывало. При Галлиэне пользовались полною безопасностью *loci religiosi*, места, куда собирались для молитвенных собраний, и на христианские собрания смотрели, как на *qiasoi*. Не нужно было издавать никаких законов касательно христианских собраний; полиции достаточно было знать, как относится к ним верховная власть, и дать разрешение на существование их было очень легко. Представители полицейской власти не были обязаны допрашивать епископов и пресвитеров о религиозных убеждениях, хотя иногда прекрасно знали, что говорят с епископом христиан. Их дело было только проследить, правильно ли соблюдается форма собраний, а не входить в их содержание. Таким образом, христианские собрания при этих условиях были уже терпимы и не имели характера *collegia illicita*. Таково было положение христиан с точки зрения формы.

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

Преследование по содержанию. С этой стороны христиан можно было преследовать 1) на основании чисто случайных поступков. Римляне не поощряли вообще магии, колдовства, приравнивая их к таким зловредным деяниям, как *veneficium* (отравление ядом). Но многие явления христианской жизни были таковы, что могли подать повод к подозрениям. Необычайные факты

мученического терпения во время истязаний были непонятны для язычников, которые не верили в нравственную силу мучеников и думали, что имеют дело с искусными магами, натирающимися какими-то мазями, которые делают их способными не испытывать страданий. Некоторые подробности мученических актов, как, например, обливание уриною, имели характер предостережения именно против магических действий. Самые священные книги христиан могли быть подводимы под понятие «книги магов». А римский закон угрожал конфискацией домам, где были бы найдены подобные книги; самые книги были сожигаемы, а маги распинаемы на кресте или отдаваемы на съедение зверям или сожигаемы. Подобные обвинения, имеющие случайные основания, могли вести к преследованиям христиан.

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

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

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

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

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

3) *Crimen sacrilegii* было преступлением против религии, но оно могло перейти и в преступление государственное. Отказавшиеся от принесения жертвы богам оказывали презрение к государственной власти. Таким образом, преступление против религии переходило в *преступление против власти*, *crimen laesae majestatis*, которое состояло в том, что человек отрицал верховенство власти в данных вопросах.

Под *crimen laesae majestatis* подводились те преступления, в которых предпринималось что-либо против римского народа и его безопасности,— те, вследствие которых вооруженные люди появлялись в городе и занимали места в храмах и других общественных учреждениях. Следовательно, понятие «*crimen laesae majestatis*» было вполне определено. Это было преступление, близко соприкасавшееся с другим, обозначаемым понятием «*sacrilegium*». Прежде лиц, виновных в этом преступлении, подвергали лишению воды и

огня, т. е. подвергали изгнанию, потому что в таком случае пребывание обвиненного в своем городе становилось невозможным; а в Риме христиан, обвиненных в этом, отдавали на съедение зверям или сжигали. Впрочем, здесь делалось различие между лицами, называвшимися «*honestiores*» и «*humiliores*»; первых казнили смертью от меча. Впоследствии обвинение в этом преступлении было тяжело в том отношении, что, естественно, здесь не приходилось обращать внимания ни на пол, ни на возраст, потому что предполагалось, что такое преступление совершено лицом взрослым и вполне сознательно. А так как подобное преступление угрожало опасностью целому государству, то допущены были в этом случае и пытки обвиненного. Здесь было сделано исключение даже для рабов. Показания рабов вообще не имели никакого значения, если они выступали против своего господина, но их показания были принимаемы в том случае, если рабы возводили на господина обвинение в *crimen laesae majestatis* и приводили свидетельства. Отличительная сторона процесса *laesae majestatis* в сравнении с *causa sacrilegii* состояла в том, что здесь подвергались пытке даже знатные лица.

В сущности, кроме указанного логического переноса, эти два преступления можно связать одним неразрывным узлом по другой причине. Римский император был не только верховный охранитель римских «*sacra*», но он был и сам бог, не говоря уже о том, что сенат прославившихся чем-либо императоров по их смерти причислял к сонму богов и называл «*divi*». Корень такого воззрения на императора лежал не в римских представлениях; он берет свое начало с востока. Древние египтяне смотрели на своих фараонов как на сынов богов; такой же взгляд практиковался в Сирии и у азийских греков; последние, собственно, и были виновниками распространения такого воззрения среди римлян. Подпав под власть Рима, они в сильной степени развили у себя культ августов, строили в честь римских императоров храмы, учреждали особых жрецов, которыми чтился «*deus Caesar et dea Roma*». Отсюда понятно, что положение христиан в провинции часто было опаснее, чем в самом Риме, ибо там *crimen sacrilegii* скорее могло перейти в *crimen laesae majestatis* и повлечь за собою большие пытки и терзания.

Эта сторона *laesae majestatis*, оскорбление величества в тесном смысле, обозначалась техническим названием *impietas*, *asebeia* — нечестие. *Impietas* было в высшей степени растяжимое понятие, под которое подходили иногда такие мелочные поступки, что более благородные правители (Веспасиан, Тит, Нерва, Траян, Пертинакс, Макрин, Александр Север) или вовсе отказывались принимать обвинение в *impietas*, или значительно смягчали наказание за эти преступления. Чтобы судить, до какой степени было мелочно применение этого пункта римского права, можно указать на один факт, что при Каракалле было осуждено несколько лиц за то, что они осмелились снять со статуи императора старый, увядший веночек, чтобы заменить его новым. Клятва гением царствующего государя скоро стала одним из самых сильных заверений в устах верноподданного. Возливать вино и воскурять фимиам пред статуей императора делалось само собою разумеющимся долгом верноподданных. Например, даже гуманный Плиний вводил во вверенной ему про-

винции поклонение статуе Траяна, хотя этот государь был против политического культа и неблагоприятно относился к клятве именем кесаря, находя, что для римлян приличнее клясться именем Юпитера. Многие императоры, боготворимые при жизни, становились в ряд богов после смерти. И тем опаснее политический культ был в то время, когда на престоле восседали такие люди, как Калигула или Домициан. Калигула в свои последние годы не на шутку уверовал в свою божественность; он в храме становился между статуями Кастора и Поллукса и требовал подобающего себе служения, а в официальных документах титуловал себя Юпитером Лациума (*Jupiter Latialis*). Достойного подражателя себе он нашел в лице Домициана. Этот требовал, чтобы издаваемые им эдикты начинались словами: «*Dominus et deus nosier sic fieri jubet*». Даже случайный пропуск, по забывчивости, этого божеского титула влек за собою весьма серьезные последствия. Одного наместника привлекли к ответственности за то, что во время общественных молитв Домициану он не назвал его «сыном Афины». Таким образом, в политическом боготворении императоров мы имеем пункт, где государственное преступление сплетается в неразрывный узел с религиозным, где *impietas in principem* переходит в *aeosis*.

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

даря, войска и всей римской империи?». «Хвалю за такое убеждение,— сказал консуляр,— но, чтобы твое верноподданничество сделалось для императора еще яснее, принеси ему жертву». И, когда Акакий отказался от жертвы императору, выдвинут был вопрос о жертве богам.

В факте отказа со стороны христиан приносить жертвы богам и клясться именем кесаря римлянин видел, таким образом, бесспорное основание для обвинения христиан в политическом преступлении. И чем могли защититься христиане от такого обвинения? Тем, что они никогда не участвовали ни в каком мятеже и заговоре, что они не раз заявляли себя как самые верные подданные, что они непрестанно молятся за кесаря, что в высокочественные дни дома христиан украшены венками более, чем дома язычников? Все это на римский взгляд не было достаточным доказательством невинности христиан. Римское право требовало, чтобы христиане молились не за императора, а самому императору, чтобы не испрашивали у Бога счастья ему, а признавали «кесарево счастье» за совершившийся факт. Самое название кесаря только «господином» было, на взгляд римлян, преступлением со стороны христиан. Полный титул римского императора: «*Dominus et deus noster*» («Господин и бог наш»), писавшийся даже в официальных эдиктах, безнаказанно сокращать было нельзя. Таким образом, и с этой стороны для римлян был повод подозревать христиан в политическом преступлении, а весь процесс, говорит немецкий юрист Зом (Sohm), был так направляет, что они оказывались виновны в нем.

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

Формы судопроизводства над христианами

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

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

Coercitio — упрощенная во всех отношениях форма судопроизводства. Правда, соблюдение формальности, например предварительное заявление, и здесь требовалось, но истец от неточности формулировки не терял ничего, ибо от власти должностного лица зависело, как направить дело. Но что главнее всего, само должностное лицо имело право по собственной инициативе приступить к расследованию, которое производилось в таком объеме, в каком это лицо находило нужным; причем как в дознании, так и в мере наказания и в самом наказании производящая *coercitio* власть не была связана зако-

ном. Поэтому здесь были иногда возможны явления, совершенно невозможные на суде. Лукиан рассказывает, как один проходимец явился перед трибуналом, объявляя себя христианином. Должностное лицо, узнав, что этот проходимец рассчитывает только произвести сенсацию, прогнало его от трибунала, и никакого исповедничества не получилось. Тертуллиан свидетельствует, что некоторые начальники провинций умели вести дело так, что христиане в их провинциях жили в безопасности. Один из них даже сообщил под рукою формулу, как христианин должен был отвечать на суде, чтобы он (судья) имел возможность его освободить. Очевидно, дело касалось общих мест, которые показали бы, что далее дело вести не стоит.

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

3) Отношение к христианству интеллигенции

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

По чувству гуманности интеллигенция была против преследования христиан, как выражения грубой силы, но не против самого уничтожения христиан, как людей, по ее мнению, вредных для общественного благополучия. Если первые времена существования христианства проходили сравнительно незаметно, то по крайней мере к началу II века уже составилось воз-

зрение на христиан, что это люди, которых справедливо ненавидят за пороки и обвиняют в ненависти к человеческому роду (Тацит). Под «человеческим родом» разумелся культурный мир. Нужно заметить, что в среде интеллигенции была категория людей, крайне поверхностных. Когда среди народа стали уже затихать гнусные обвинения против христиан, явились люди, вроде Фронтоня, которые все еще пропагандировали эти обвинения. Полный свод последних мы находим в «Октавии» Минуция Феликса. Но если категорию этих людей и можно оставить в стороне, все-таки нельзя сказать, чтобы враждебность к христианам в среде интеллигенции ограничивалась одними ими. Даже лица действительно высокообразованные были настроены к христианам далеко не дружелюбно, когда останавливали свое внимание на происшедших среди них уродливых явлениях. Так, некоторые христиане, признавая, что статуи не боги, как будто бы в этом могло быть какое-нибудь сомнение у кого-либо из интеллигенции, разбивали их и тем самым давали повод для обвинения себя в грубой нетерпимости к искусству. Кельс приводит слова христианина: «Вот ваших богов я могу разбивать; они мне ничего не делают». Ориген допускает, что Кельс мог слышать подобное выражение от современных христиан.

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

Христиане отрицали римскую культуру суммарно. Эти отрицатели римской культуры не уходят в пустыни, живут в обществе, воспитывают детей в ненависти к римской культуре. Ставился вопрос: чем грозит христианство будущему культуры? Приведенному стиху Горация христиане противопоставляли свое: «да приидет царствие Твое», т. е. да прекратится Рим со

всею его культурой. Слишком немногие могли понять, что христианство в этом отношении враждебно не одному Риму, а всему языческому миру. Нужно признаться, что и тогдашние христиане не были осторожны. Сплошь и рядом среди христиан возникали толки, что кончина мира наступит скоро; некоторые христиане с злорадством говорили, что скоро рухнет весь Рим с его культурой и страшные ужасы постигнут его обитателей — этих людей просвещенных. Если, таким образом, христианство угрожало будущему культуры, то и в настоящем христиане иногда допускали выходки, подобные указанной Кельсом, возмущавшие язычников. Таким образом, с одной стороны — сильное желание, чтобы Рим с его культурой существовал вечно, а с другой — ожидание нового царства, для открытия которого существование Рима было только помехой. На христиан смотрели поэтому как на врагов культуры и политической жизни.

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

Рима, считался христианами принадлежащим к их обществу. Галлиэн, стоявший на пути к тирании, был лучшим для христиан государем.

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

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

Таким образом, христианство считалось с тремя враждебными силами. Провиденциальная сторона этого заключалась в том, что все эти силы не выступили против христианства разом, а поочередно, и как бы умеряли друг друга взаимным своим противодействием и нейтрализацией. Сначала народ, при равнодушии интеллигенции и сдерживаемый государственною властью,

выступил против христианства. Потом выступило государство, при неопределенном отношении интеллигентного общества, говорившего, с одной стороны, что христиане — люди вредные, но, с другой, что меры против них излишни. Только уже при Диоклетиане мы имеем совокупное действие всех трех сил, но это был предсмертный удар умиравшего язычества христианству.

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

История гонений на христиан

История гонений на христиан распадается на три периода: первый простирается до времени Траяна, второй — до Декия, третий — до конца гонений.

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

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

Первым преследованиям христиане подверглись в царствование императора Клавдия (41-54), но совместно с иудеями и вследствие смешения с ними. Дружественно расположенный к иудейскому царю Ироду Агриппе, которому он отчасти был обязан даже своим престолом, Клавдий в первый год своего правления (41), принимая меры против беспокойного иудейского населения, ограничился лишь тем, что запретил религиозные собрания в Риме. Наиболее набожные иудеи признали теперь свое положение в Риме невозможным и выселились из столицы. Уже ко времени после смерти Ирода Агриппы, т. е. после 44 года, нужно относить другую меру, о которой говорит

один только Светоний, именно, что он тогда «иудеев, производящих беспорядки и волнения по почину Христа, выгнал из Рима».

В этом историческом свидетельстве чувствуется первый след прямого столкновения между императором и христианством, хотя, впрочем, такое толкование многими учеными оспаривается. Одни ударяют лишь на то, что свидетельство Светония по самому существу дела неясно. Светоний, несомненно, знал христиан как особое религиозное общество и высказался бы яснее, если бы имел в виду этих христиан в данное время. Другие предполагают даже, что в то время в Риме действительно явился какой-то бунтовщик Хрест, действовавший между иудеями. Это толкование самое близкое к букве текста известия; но ни о каком таком бунтовщике не знает история. Поэтому значительное большинство ученых полагает, что под «Chrestus» разумеется именно Христос. Светоний писал тогда, когда христиане уже известны были под их собственным именем, но бесспорно, что Иисуса Христа называли иногда Хрестом. Такое название (Chrestus, а не Christus) объясняется колебанием между древним этацизмом и новым итацизмом. И во всяком случае, «Хрестос» (Chrestos — полезный) в устах греков звучало понятнее, чем «Христос» (Christos). Еврейское «Masiah» и сирийское «Msiha» более соответствует греческому *hleinmenos* — помазанный, тогда как *christos* значит натертый, обмазанный. Поэтому нет оснований предполагать, что дело идет о каком-то особом Хресте, а не об Иисусе Христе. Сделано вероятное и остроумное предположение, что в данном случае иудеи заплатились за апостольский собор (Langen). На этом соборе решен был вопрос о необязательности обрезания и произведен полный разрыв между иудеями и христианами; после этого вопрос о Христе очень оживленно дебатировался и в римских синагогах, и здесь громко произносилось имя Христа, давшее повод заподозрить среди иудеев появление какого-то агитатора; для прекращения этих волнений среди иудеев римские власти и принуждены были изгнать заодно и иудеев и христиан. Это происшествие падает на период времени между 51 и 54 гг. и вовсе не показывает, что в Риме имели в это время представление о христианстве и его характере и что в данную пору римское правительство вполне ясно отличало христиан от иудеев.

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

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

иудейства, вмешиваться в который он не имел ни обязанности, ни охоты, и иудеи не разъясняли, что Павел стоит вне дозволенной религии иудейской.

Другой случай описан в XXI, 27 и дал. Комендант Иерусалима, Клавдий Лисий, точно так же, по обвинению иудеев, захватил апостола Павла, но только потому, что принимал его за одного египетского бунтовщика. Скоро, однако, разъяснилось, что предмет пререканий апостола с иудеями есть чисто религиозный. Но Лисий не освобождает Павла, как это сделал Галлион, потому что бунт целого Иерусалима совсем не то, что уличные беспорядки коринфских евреев. В то же время Лисий и не подозревает, что апостол стоит за границами дозволенного иудейства: он представляет его на суд синедриона, и сам апостол принял такую постановку дела. Комендант понял только то, что спор идет из-за религии и есть чисто иудейский и что в Павле нет никакой вины, достойной уз или смерти. С этим отчетом он и отослал Павла к дальнейшему суду. На суде перед прокуратором Антонием Феликсом (XXIV) выяснилось не больше того. Иудеи, правда, называют апостола представителем «назорейской ереси», но хотят судить его по своему закону. Апостол факта принадлежности к «назорейской ереси» не отвергает, но отклоняет обвинение в этом ссылок на то, что он и теперь стоит в сущности на почве иудейской религии, служит Богу отцов, веруя всему, написанному в законе и пророках. Из всего этого разговора Феликс мог вынести не более того, что это спор религиозный между иудеями. Феликс изъявил желание подробнее узнать об этом учении, но на этом пока процесс и остановился. Порций Фест и после разговора с иудеями не выяснил для себя более ничего, кроме того, что это был спор религиозный (XXV, 18—19). Даже после разговора апостола с Агриппой заключительное мнение прокуратора было то, что на Павле нет вины, достойной уз или смерти, и что если бы он не потребовал суда у кесаря, то его можно бы освободить (XXVII, 31—32).

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

Гонение при Нероне. Сохранившееся до нас более или менее подробное известие Тацита (*Annal.* XV, 44) о гонении на христиан при Нероне содержит в себе довольно много неясного. Это гонение воздвигнуто было по обстоятельству совершенно частному. В ночь с 18 на 19 июля (со среды на четверг, а не на иудейскую субботу, и притом в такое время, когда не могло

быть новолуния) 64 года в Риме случился пожар. Вначале загорелись лавки, окружавшие *Circus Maximus*. 6 дней и 7 ночей неудержимо бушевало пламя, а последние вспышки затихли только через 10 дней. Из 14 частей города уцелели лишь четыре, три части выгорели дотла, а в семи остались немногие следы домов, сломанных и полуобгоревших. Нерона в это время не было в городе: он был в Антиуме и прибыл, когда пылал его золотой дворец. Он постарался облегчить участь пострадавших. Но несмотря на то, народная молва упорно обвиняла его самого в поджоге; носились слухи, будто Нерон с близлежащего холма наслаждался зрелищем пожара и под игру на лютне воспевал среди приближенных пожар Трои. Чтобы отклонить эту молву, Нерон указал других поджигателей и начал известный процесс против христиан. Комиссия открыла свои заседания спустя несколько недель после пожара.

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

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

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

христиан от иудеев и первых признавало последователями религии недозволенной.

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

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

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

Нужно быю начать с подонков общества, с таких лиц, которые более или менее были беззащитны; не с сенаторов же было начинать обвинение. Положение судей было затруднительное: пожар начался в той части города, где жила самая беднота (вроде того, что в Петербурге Вяземская лавра) и иностранцы. Раз беднота сама пострадала от пожара, то ее подозревать в поджоге было бы невероятным, и нужно было найти лиц, по преимуществу зловерных. Спрашивается, не было ли преследование направлено против нелюбимых римлянами иудеев? Но это невозможно, потому что им покровительствовала жена Нерона Пoppея Сабина, иудейская прозелитка, и этим самым они *in cogroge* были поставлены вне преследования. Но это не значит, что не пострадал ни один жид, потому что она не могла знать всех иудеев и не могла защищать правого и виноватого. Одним словом, поднять гонение против иудеев как иудеев было невозможно. Но начать допрос с иудеев было можно. В недостоверной в своей главной массе, подложной переписке между апостолом Павлом и философом Сенекою есть одно письмо, которое касается этого процесса. Оно обилует фактическими подробностями, которые заставляют предполагать, что в данном случае автор имел под руками какие-то действительно исторические источники. Там есть любопытное показание: «христиан и иудеев, как это бывает обыкновенно, казнили смертью, как виновников пожара». Ввиду этого нет основания утверждать того, что иудеи действительно ничего не потерпели от этого пожара. Особого предвзятого взгляда — ловить только христиан, очевидно, не было.

Дело началось с того, что отданы были под суд «те, которые признавались». Но находящиеся в здравом уме никогда не могли сознаться в преступлении. Совершить преступление христиане по своим религиозным убеждениям не могли. Но и совершившие преступление сознаться в этом тоже не могли, потому что они знали, какое наказание их ожидает. Но невозможно допустить и того, чтобы римские полицианты были настолько тупоумны, чтобы прямо ставили вопрос о поджоге, ибо ответ всегда мог получиться только отрицательный. А поэтому были предлагаемы косвенные вопросы, где и безразличный сам по себе ответ мог послужить уликой. Христианина спрашивали: где ты был в такую-то ночь? Мы не знаем, где находилось место богослужения первых христиан; возможно, что оно помещалось в сгоревшей части города, куда в ночь пожара христиане могли собраться, например, для поминовения какого-либо влиятельного члена христианской общины, совершали годовщину смерти лица, которому чем-либо обязаны, и по этому случаю совершали агапы; и если христианина спрашивали, был ли он там-то в такую-то ночь, он мог с чистой совестью отвечать: да. А понятие *fateri* ничего больше и не выражает, как то, что на предложенный вопрос отвечают: да. Но этого достаточно было, чтобы римская власть признала христиан виновными. В доказательство того, что они не поджигали город, христиане могли указывать на свидетелей и *bona fide* могли перечислить участвовавших в богослужении; отсюда явился невероятный факт доносов христианина на других членов общины. Они не подозревали, к чему приведет их признание, а приводили имена, чтобы доказать свою невинность; ибо такие преступления

совершаются тайно, отдельными лицами, и отнюдь не в массе, что сопряжено с оглаской. Против христиан были пущены вообще косвенные улики, что это такие люди, которые имеют *odium generis humani*, человеконенавистники, которые, следовательно, могли совершить поджог. Следствие, очевидно, доставляло гораздо больше материала для обвинения христиан не в пожаре, а в ненависти к человеческому роду. Таким образом, процесс, начавшийся следствием о поджоге, мало-помалу принял религиозную окраску, хотя вопрос о дозволенности или недозволенности христианской религии не был поднят во всей своей принципиальности.

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

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

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

С гонением Нерона церковное предание ставит в связь мученическую кончину апостолов Петра и Павла. Хронология того и другого факта остается очень спорною. Те ученые, которые предполагают, что гонение ограничивалось стенами Рима и не продолжалось даже до 65 г., естественно вынуждены относить мученическую кончину апостолов Петра и Павла к 64 г. Но те, которые склонны думать, что гонение продолжалось несколько лет, относят мученическую кончину одного Павла или обоих апостолов к следующим годам, чаще всего к 67 году. Самый вопрос о пребывании апостола Петра в Ри-

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

Гонение при Домициане. Так называемое второе гонение на христиан было в последние годы царствования Домициана (81-96).

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

Другой характеристичной чертой царствования Домициана являются фискальные меры для пополнения истощившейся императорской казны. Истощение этой казны было естественно: одно царствование Нерона стоило Риму чрезвычайно дорого. Нерон хотел быть щедрым и щедрым до безумия. Одному своему любимцу за самую ничтожную услугу он подарил 2,5 миллиона динариев. Мать, желая удержать его от такой безрассудной траты, велела все подаренное серебро и золото собрать и показать его Нерону; но последний, увидев принесенную кучу и узнав, что здесь все подаренные деньги, сказал: «Я не знал, что здесь так мало,— добавьте еще половину». При таких безумных тратах необходимо было прибегнуть к таким мерам, как пониже-

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

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

Таким образом, если при Домициане христиане и были преследуемы, то наравне с иудеями. При этом можно говорить о гонении на христиан при Домициане только в последние 8 месяцев его царствования.

Одно случайное обстоятельство сделало это гонение предметом особенного внимания ученых новейшего времени. У языческого греческого историка Диона Кассия в отделе о гонениях Домициана, не сохранившемся до нас, но дошедшем в позднейшем пересказе Иоанна Ксифилина, говорится,

что при Домициане в самом начале 96 г. был казнен консул прошедшего 95-го года Тит Флавий Климент, родственник императора, по обвинению в «*aeoaths*». По Светонию, он казнен за величайшую небрежность при исполнении своих обязанностей (*contemptissima ignavia*). Жена же казненного, Флавия Домитилла, также родственница императора, была сослана, по одним источникам, на остров Пандатерию, по другим — на Понтию. Этот Тит Флавий был двоюродным братом Домициана, который сына его прочил в наследники престола.

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

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

В положительную сторону при решении этого вопроса склоняются многие авторитетные ученые. Но в этом можно сомневаться. Величайшая небрежность (*contemptissima ignavia*) могла характеризовать и христианина: в глазах культурного язычника христианин мог представляться *inofficiosus* (небрежным в исполнении своих обязанностей). Но заключать отсюда, что Климент был христианином, было бы очень смело и даже обидно для христианства. Обвинение в безбожии — *aeoaths, crimen sacrilegii*, могло быть возводимо и на какого-нибудь язычника, в особенности при таком императоре, который называл себя не только *Dominus*, но и *Deus*. Достаточно было опустить титул «бога», увлекаясь привилегированным положением и родственными связями с императором, чтобы быть обвиненным в *aeoaths*. Затем, не видно, чтобы казненный Климент обвинялся в иудейских обычаях. Таким образом, Тит Флавий Климент не был христианином. Если бы он был христианин, то предание не забыло бы его. Правда, церковное предание не сохранило имен многих мучеников. Но иное дело забыть какого-нибудь раба, дровосека, иное — верующего из дома кесарева. Допустить это значит предположить очень странную забывчивость в христианах первых веков. Если бы Флавий Климент был христианином, то едва ли были бы возможны слова Тертуллиана, что и «императоры сделались бы христианами, если бы могли быть христианами». Да и Евсевий не был таким непроницательным ученым, чтобы не отметить такого факта. Но он не делает ни малейшего намека на христианство Климента. Напротив, он положительно говорит о христианстве Домитиллы, ссылаясь на свидетельство до нас не дошедшего языческого писателя Бруттия или Бреттия (III века). Очевидно, что Евсевий не нашел тек-

стуального свидетельства о христианстве Климента. В таком положении нужно оставить этот вопрос и в настоящее время. Известие о христианстве Домитиллы является для нас тем более достоверным, что христианство вообще проникало в высшие сферы скорее через женскую половину.

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

Период второй. Христианство как недозволенная религия **Век Антонинов**

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

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

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

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

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

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

Преемник Антонина Марк Аврелий (161—180), как характер, ниже Антонина. Ему недоставало той естественности и общедоступности, которая отличала его предшественника; но и Марк у историков оставил славу возвышенного характера: находили в нем «*coeleste ingenium*». Это был человек высокого образования, преданный занятиям философией до такой степени, что современники считали его одним из наиболее серьезных философов своего времени, и когда нужно было выступить в поход против германцев, то приближенные просили императора на всякий случай обнародовать свои философские сочинения, чтобы они не погибли, если случится какое-нибудь несчастье. Держал и он себя, несмотря на некоторую шероховатость характера,

настолько доступно, что все подданные считали его близким себе каждый по своему возрасту,— молодые признавали его отцом, равные по летам братом, а старшие по летам сыном. Его политические соперники считали его пороком, что он занимается философией слишком много для императора, и обзывали его *anicula philosopha* (старушонка-философесса), и признавали, что хотя сам он лично совершенно безупречен (*Marcus homo sane optimus*), но, занимаясь философией, слишком плохо смотрит за тем, что творят в провинциях поставленные им *praesides*, и не обращает внимания на то, что какой-нибудь нищий сегодня, сделавшись сановником, вдруг собирал огромные богатства. Тем не менее Марк Аврелий пользовался такою любовью народа, что почти всякий подданный имел его изображение в числе домашних богов, и считалось почти за *sacrilegium* (*sacrilegus iudicatus est*), если кто-либо, обладавший средствами для приобретения изображения императора, тем не менее не имел его.

Таким образом, со стороны лиц, восходивших по преемству на престол, царствование Антонинов прошло блистательно. В сознании своих отдаленных потомков эти императоры остались представителями счастливой эпохи римской империи, и, может быть, это сознание последующих поколений лучше всего характеризует значительность этой эпохи в истории. Оказывается, что имя «Антонин» было любимо необычайно. Многим представлялось оно божественным именем, так что считали почти невозможным придумать в латинском языке имя более священное, чем Антонин. В усвоении последующими императорами этого имени видели нечто большее, чем блестящую политическую программу: находили в этом, так сказать, палладиум процветания римской империи под державою государя, который называется Антонином. Когда сын Марка Аврелия, Коммод, положивший конец блестящей эпохе Антонинов, вздумал усвоить себе имя Геркулеса, то его современники признали просто смешным, что он, нося имя Антонина, хочет принять еще другое божественное имя, а в Риме появилась эпитаграмма на Коммода, который полагает, будто славнее быть богом (*clarius esse deum*), чем государем с таким блистательным именем, как Антонин. Избранный в 217 г. император Опилий Макрин счел нужным подкрепить свое положение на престоле обаятельным именем Антонина. Он чувствовал свое положение непрочным, пока в его фамилии не будет преемника в лице Антонина. Поэтому он решился своему молодому сыну Диадумену дать имя «Антонин». Когда его сын был признан войском императором Антонином, то отец от радости отправил своей жене такое письмо: «Счастье, которое выпало нам на долю, не поддается никакому описанию. Ты, может быть, подумаешь, что я говорю о том, что я сделался императором: не велико это счастье; ведь слепая судьба иногда возводила на престол и людей недостойных. Нет, я говорю о другом: я стал отцом Антонина, ты стала матерью Антонина». (*Antonini pater factus sum, Antonini mater es facta*). И когда войско приветствовало молодого императора этим именем (характерный возглас: «*tu scis, Jupiter, Antoninus vinci non potest, Antoninum habemus, omnia habemus*»), то его отец воскликнул: «*Commilitones!* За то, что вы признали моего сына императором, на каждого дарю по 3 чер-

вонца, а за имя Антонина — по 5 червонцев и производство в чинах вдвое!» Для довершения характеристики этого уважения к имени Антонина можно указать еще на то, что когда в 222 г. вступил на престол Александр Север, усвоивший себе в качестве императора имя Аврелия, то войско и граждане просили его усвоить имя Антонина на том основании, что, как он называется Аврелием, так должен называться Антонином. Новый император должен был выдержать необычайную борьбу с этим желанием народа, отказываясь единственно потому, что считал себя неспособным носить такое божественное имя (*Antoninorum nomen, vel jam numen*).

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

Падение Иерусалима для всех евреев, конечно, было событием весьма прискорбным. Между тем не так должны были смотреть на этот факт христиане. Они здесь видели новое свидетельство истории о божественном происхождении христианства, потому что в падении Иерусалима исполнилось с точностью предречение Спасителя. Таким образом, христиане и иудеи не могли не заявить о своей разности своим различным отношением к этому политическому факту. Правительство, быть может, заметило, что из предполагаемых иудеев одни смотрят на это событие как на факт прискорбный, а другие рассматривают его как собственную победу.

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

Таким образом, эта новая секта утратила уже в глазах римского правительства свой национально-еврейский отпечаток. В ней ничего не было иудейского и было очень хорошо известно нееврейское происхождение ее по-

следователей. И может быть, правление Домициана привнесло свою долю влияния в различие между иудеями и христианами. Этот император с особенною строгостью взыскивал подать с иудеев (*fiscus judaicus*). Следовательно, христиане из язычников имели достаточное основание требовать, чтобы с них, как не евреев, этой подати не взыскивали, и весьма возможно, что некоторые из христиан, с которых хотели взять эту подать, отказывались платить ее, ссылаясь на то, что они не иудейской религии. Таким образом, правительство мало-помалу могло познакомиться с христианством как сектой, отличной от иудейства.

Рескрипт Траяна и его значение

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

Подлинность этой переписки не всеми учеными признается бесспорною. Еще в XVIII веке два таких выдающихся ученых, как Гиббон и Земмлер, оспаривали ее достоверность.

Вероятно, в конце 111 г. Кай Плиний Секунд, бывший консул 100 г., личный друг Траяна, прибыл в Вифинию в звании императорского наместника этой страны (*legatus Trajani Augusti pro praetore consularis*). Плиний был прекрасный юрист и оратор и, кроме того, хороший сельский хозяин. С Траяном он находился в самых близких, дружественных, можно сказать, отношениях. Траян мог положиться на него в чем угодно, как на такое лицо, которое не могло изменить ему. Как раз случилось, что в его время провинция Вифиния пришла в совершенный упадок. Вифиния принадлежала к императорским провинциям. Провинции делились на сенатские и императорские; сенат заведовал давно покоренными и умиротворенными провинциями, в которых уже не могло быть восстания; император, как главнокомандующий римских войск, — пограничными и недавно покоренными. В сенатские провинции назначались проконсулы, а в менее важные преторы, а в императорские — *legati Augusti pro praetore consulares*. Вифиния имела несчастье попасть в руки дурных правителей. Смена их сопровождалась обвинением их со стороны вифинцев во взяточничестве — *repetundarum* (искаженное слово

вместо *repetendae*). Из предшественников Плиния двое оставили по себе дурную память: вифинцы против них вели процесс в самом Риме. Естественно было для такого доброго государя, как Траян, позаботиться дать провинции достойного правителя. И выбор его пал на Плиния, человека гуманного, высокообразованного и пользовавшегося доверием государя. Это был человек безусловной честности, и Траян не мог опасаться процессов за взяточничество. Богатства его были колоссальны; он был образцовый хозяин, и сила его заключалась в финансовых дарованиях. Вот этого-то образцового хозяина послал император в провинцию, истощенную взяточничеством, экономические дела которой находились в страшном расстройстве. Здесь и пришлось впервые столкнуться Плинию с христианами и христианским вопросом в таком объеме, что он вступил в переписку с императором.

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

«Считаю своим священным долгом обратиться к тебе, государь, за разъяснением тех вопросов, которые возбуждают во мне недоумение. Я никогда не бывал при процессах (*intereram* — собственно в качестве асессора) против христиан». Таким образом, Плиний здесь говорит, что ему не случилось присутствовать при процессах против христиан в качестве юридического асессора, но самые процессы он уже знает и указывает на них как на факты. Очевидно, эти процессы уже существовали до вступления Плиния в управление Вифинией, или при Нерве, или при Траяне. Но нельзя думать, что здесь имелись в виду процессы при Домициане, потому что ссылаться на этого омерзительнейшего в глазах всех язычников императора значило бы класть пятно на царствование такого гуманного государя, как Траян. «Поэтому я не знаю, о чем их обыкновенно допрашивают и за что и в какой мере наказывают. Я находился в немалом затруднении, признавать ли различие их по возрасту, или совсем не следует различать несовершеннолетних от более крепких, давать ли прощение за раскаяние, или тому, кто когда-либо был христианином, отречение от христианства не приносит никакой пользы, казнить ли их за самое имя (*nomen ipsum*), при отсутствии других преступлений, или за преступления (*flagitia*), стоящие в связи с именем». *Flagitium* нужно отличать от *scelus*. Первое обозначает преступление гнусное, омерзительное, позорящее лицо, к которому оно относится, но не устрашающее и не опасное для других, как *scelus*. Это последнее преступление имеет характер жестокости — *facinus atrox*. Заговор Катилины, как государственное преступление, есть *scelus*, а не *flagitium*. Следовательно, Плиний, обвиняя христиан в *flagitia*, разумеет тиэстовские вечера и эдиповские смешения. Очевидно, воззрения черни на христиан проникли уже в высшие слои общества.

«Между тем с теми, на которых мне доносили, как на христиан, я поступал следующим образом. Я допрашивал их, христиане ли они, и когда они сознавались, то я спрашивал их о том же второй и третий раз, пригрозив казнью. Тех, которые упорствовали, я приказывал отвести (видимо, на смертную казнь, *ducijussi*). Я не сомневался, что каково бы то ни было то, в чем они сознавались, их упорство и нераскаянность, конечно, заслуживают кары. Но

кроме казненных, были другие такие же безумцы. Но так как это были римские граждане, то я предназначал их к отсылке в столицу. Но раз затронутое дело пошло дальше; встречались новые осложнения. В поданном мне безыменном доносе значилось в списке христиан много таких лиц, которые заявили, что они не христиане и даже никогда не были христианами. Когда они вслед за мною произнесли воззвание богам и воздали поклонение твоему изображению, которое я велел принести вместе со статуями богов, и прокляли Христа (действительных христиан, говорят, нельзя принудить ни к тому, ни к другому, ни к третьему), то я счел возможным отпустить их. Другие, значившиеся в списке, сознались, что были некогда христианами, но вышли из их общества, одни три года тому назад, другие несколько раньше, а некоторые даже двадцать лет назад. Все они почтили твое изображение и статуи богов и Христа прокляли. Вся их вина, по их словам, состояла в том, что в известные дни, рано утром, они сходились вместе и пели песнь Христу, как Богу, что во имя религии (*sacramento*) они обязывались не на преступление какое-нибудь, но к тому, чтобы не красть, не грабить, не прелюбодействовать, честно держать свое слово и возвращать вверенные залогом, что после этого они расходились и затем собирались снова для вкушения пищи, впрочем, обыкновенной и невинной (видимо, слухи о *thyestiae epulae* и *incesti concubitus* известны были Плинию). Да и это они перестали делать после того, как я по твоему велению запретил гетерии. Тем не менее, счел я необходимым двух рабынь, которые назывались *ministrae* (очевидно, греческое *ai diakonoi* — диакониссы), подвергнуть пытке, чтобы разузнать, что здесь справедливого. Но я ничего другого не нашел здесь, кроме суеверия грубого и безмерного. Поэтому, отложив дальнейшее разбирательство, я обращаюсь к тебе за советом». Далее, как на мотив, указывается на множество обвиняемых. Христиане распространились с быстротою заразы. Стали пустеть даже языческие храмы. Но принятые проконсулом меры уже отозвались на увеличении числа жертв. Снисходительностью к обвиняемым в христианстве он надеется восстановить прежние религиозные порядки.

Ответ Траяна Плинию следующий: «В разбирательстве дела о тех, на которых донесли тебе, как на христиан, ты поступил, дорогой мой Секунд, как должно, и невозможно в самом деле установить какого-нибудь всеобщего правила в смысле определенной и неизменной нормы. Разыскивать их не следует, но если их обвинят и уличат, то их должно казнить. Однако тот, кто не признает себя христианином и докажет это самым делом, т. е. поклонившись нашим богам, тот получит прощение за раскаяние, хотя бы прошедшее его было подозрительно. Но безыменные доносы не должны иметь места ни в каком процессе. Это было бы самым худшим примером и недостойно нашего века».

Таким образом, мы имеем факт закономерного обращения проконсула к государю и ответ на него императора. Ответ характеричен во многих отношениях. Бывает, что человеку трудно выразить известное положение и он тогда прибегает к методу остатков. Так и Траян: он не указывает, как нужно поступать, а говорит лишь о том, чего не должно быть.

Для разъяснения рескрипта сопоставим его с письмом Плиния. Прежде всего Плиний А) формулирует с точностью юриста вопросные пункты, прося разрешить его недоумение: *nescio, quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri* (я не знаю, за что и в какой мере принято допрашивать и наказывать). 1) За что (*quid*) наказывать христиан: а) за самое имя, при отсутствии других преступлений (*nomen ipsum, si flagitiis careat*), или же б) за преступления, стоящие в связи с именем (*an flagitia cohaerentia nomini puniantur*)? Потом 2) в каком объеме (*quatenus*) наказывать, а) делать ли различие по возрасту (*sitne aliquod discrimen aetatum*), б) или совсем не следует различать несовершеннолетних от более крепких (*an quamlibet teneri nihil a robustioribus differant*), в) давать ли прощение за раскаяние (*detume poenitentiae venia*), или же г) тому, кто когда-либо был христианином, отречение от христианства не приносит никакой пользы (*an ei, qui omnino christianus fuit, desisse non prosit*)? Затем Плиний Б) описывал общий ход процесса и выставлял следующие подробности: 1) для удостоверения в том, что обвиняемые не принадлежат к христианству, он требовал трех доказательств: а) призывания богов и жертвы пред их *simulacra*, б) жертвы пред изображением (*imago*) императора и в) сверх того, проклятия Христу (*maledicerent Christo*); 2) он принял *libellus sine auctore*, и на основании его 3) сам начал (без обвинителя) расследование дела о перечисленных в подметном доносе.

Ответ Траяна А) по вопросу 1) *quid* несколько глух: не разыскивать, но, если их обвинят и уличат, казнить; но общий смысл его несомненен: император высказался за «*nomen ipsum*». По вопросу 2) *quatenus* пункт «аб» Траян обошел молчанием; он отнесся к этому пункту с гораздо большей холодностью, чем можно было ожидать от гуманного государя; *eo ipso* альтернатива разрешалась скорее в смысле «б». Но замечание, что общей для всех случаев нормы дать нельзя, для гуманных проконсулов могло быть и здесь дорого. Пункт «в» утвержден категорично: *veniam ex poenitentia impetret*. Государство не хотело ведаться с прошлым христиан и считалось с ними, как с сакрилегами, только в настоящем. Б) Форма процесса признана правильной. Но император удовольствуется лишь жертвою богам (а). Для христианской совести смысл остается тот же, но устранялся момент *impietatis* (б). Не настаивают и на последнем тяжком пункте (в), вероятно с целью облегчить возврат к язычеству. По пункту 2) решительное запрещение принимать анонимные доносы. В словах императора здесь слышен даже упрек. По пункту 3) запрещается разыскивать христиан (*conquirendi non sunt*).

Рескрипт Траяна имеет, таким образом, две стороны. Одной стороной он ограничивал преследование христиан. Ответ императора состоял в признании, что общей формы в суде над христианами быть не может, что процесс против христиан в общем должен быть *coercitio*, т. е. процессом, соотносящимся с обстоятельствами. Но Траян в то же время ограничил применение *coercitio* тем, что запретил принимать безыменные доносы и разыскивать христиан. Этим ограничивалась инициатива президов. Указано было на то, что преследование должно приближаться к уголовному судебному процессу, в котором должно быть названо обвиняющее лицо, обвиняемый, его престу-

пление. Как известно, уголовный процесс в то время производился обвинительным порядком. Римское право не знало учреждения, вполне аналогичного с нашим прокурорским надзором, который, *ex professo*, по должности, преследует судом известные преступления. Лишь в исключительных случаях (в преступлениях или слишком важных или слишком возмутительных) обязанность вести обвинение возлагалась на должностное государственное лицо. Обыкновенно же дело могло начаться только тогда, когда какое-нибудь частное лицо выступало в качестве обвинителя. Инициатива («возбуждение») уголовного процесса принадлежала тогда не государству, а обществу, именно отдельным частным лицам. Основное юридическое правило гласило: «*accusator ubi non est, ibi non est iudex*», «где не выступает обвинитель, там не может быть и судебного процесса». Обвинитель признавался такой необходимостью для процесса, что его нельзя было вести не только по безыменному доносу, но даже по коллективному заявлению толпы, если никто из нее не хотел выставить себя лично в качестве обвинителя. «*Innocens creditor cui defuit accusator, cum non defuerit inimicus*». Следствия этого положения ясны. Христиан мог обвинять всякий (не *infamis*) даже по личной вражде к ним, но и всякого другого мог обвинять всякий: положение пред законом равное. Риск обвинения до известной степени ограничивал число обвинителей. Раз *nomen delictum* было произнесено, обвинитель становился доносчиком, а эта профессия процветала только при худших государях, после кончины которых обыкновенно кричали, приветствуя нового императора: «Доносчиков палкой!» Естественно, что выступать доносчиком было рискованно. При *nominis recertio* некоторых мог отстранить сам судья. От безыменных доносов и «воплей толпы» христиане были (*de jure*) защищены, потому что поставлены под действие общих законов.

Но в главном рескрипт был против христиан: он устанавливал гонение на них. Христиане подлежали преследованию уже за «самое имя», *nomen ipsum*, т. е. за одну принадлежность к христианскому обществу. Это было авторитетное и категорическое разъяснение, что христианская церковь есть *collegium illicitum*. Благоприятное для христиан колебание президов по этому пункту было с этого времени невозможно. Обвиняемым за христианство предстоял выбор между отречением от своей веры — форму отречения, жертвоприношение богам, узаконил император — и смертью. Формула процесса против христиан сокращалась: не нужно было доказывать, что они *sacrilegi*, *imprii* и т. п., достаточно было их признания, что они христиане. Правда, что уклониться от этого признания они не могли иначе, как доказав, что они не *sacrilegi*. За твердое исповедание христианства, за «непобедимое упорство», можно было осудить на смерть даже ребенка.

Своим рескриптом Траян, очевидно, не ввел ничего нового, а только санкционировал прежние преследования и казнь христиан; преступности же христианства он не устанавливал. Вопрос о *flagitia* император прошел молчанием; он не вменил проконсулу в обязанность расследовать именно этот пункт, смотреть на христиан, как на подозреваемых и в этих преступлениях: народной молве о христианах не дано веры. Но во всяком случае он относил-

ся к христианам не безразлично; процесс суда над ними был лишь упрощен при нем. Из последующей истории видно, что лица, судившие христиан, боялись произносить слово «христианин», потому что этим процесс оканчивался, и если употреблялись пытки, то только для того, чтобы вынудить к отречению.

Самое важное в этом рескрипте то, что инициатива у президов была отнята: они могли возбуждать процесс только тогда, когда являлся обвинитель. Этот последний пункт освещает всю дальнейшую историю отношений к христианам. Поэтому сразу можно видеть, почему явился рескрипт Адриана Минуцию Фундану Серенний Граниан спрашивал, нельзя ли отменить ту подробность Траянова постановления, чтобы было сделано *delatio*. Римское право гласило, что тот не может быть подвергнут суду, у кого были враги, но не было обвинителя. У христиан чрезвычайно много было врагов, но не оказывалось храбреца, который выступил бы обвинителем. Серенний и спрашивает, нельзя ли обойтись и без обвинителя, нельзя ли президу взять на себя инициативу преследования. Адриан ответил категорически. Он говорит, что если христианство и есть преступление, то и в этом преступлении нужно обвинить и доказать обвинение. Следовательно, необходим обвинитель и *delatio*. Практически этим открывалась возможность относительно спокойного существования для христиан даже в эпохи преследований. Только при этом ограничении и возможно такое положение, что, например, *praeses* тарраконский Эмилиан (259) епископа и диаконов отправляет на костер, а у себя дома терпит рабов заведомо христиан. Их никто не обвинял, и Эмилиан их не преследовал. Если бы явился обвинитель, *praeses* отправил бы и их на костер или *ad bestias*.

Некоторые выражают сомнение, каким образом рескрипт Траяна мог послужить руководственным началом во всей последующей практике. Ведь это частный ответ императора на частный запрос проконсула. Почему же распространять его на всех христиан?

Но, во-первых, нам неизвестна в полном объеме судьба этого письма. В конце концов, отчего не предположить, что с подобным же вопросом к Траяну мог обратиться и другой кто-либо, и тогда Траян мог разослать свое письмо в виде циркуляра. С другой стороны, ответ Траяна, как ответ на юридический вопрос, этим самым выделялся из ряда обыкновенных писем, и притом, попав в сборник такого юриста, как Плиний, он тем более имел шансов получить важное юридическое значение. Во всяком случае, поводов сомневаться в действительности этого письма нет никаких. История указывает отдельные частные случаи, в которых действие рескрипта продолжалось до времен Диоклетиана, несмотря на то, что в гонение Декия уже само правительство брало на себя инициативу в деле преследования христиан.

Мученики при Траяне

В царствование Траяна, по свидетельству Евсевия кесарийского, почтили мученическую смертью епископы Игнатий антиохийский и Симеон иерусалимский, и по преданию, не подтверждаемому Евсевием и более древними авторами, сверх того, Климент римский.

В определении времени мученической кончины Игнатия антиохийского ученые колеблются между 104 и 116 гг., т.е. спорный период обнимает собою большую часть царствования Траяна, а в одном из новейших исследований {А. Harnack, *Die Zeit des Ignatius und die Chronologic der antiochenischen Bischofe*. Leipzig 1878) высказана догадка, что Игнатий пострадал, быть может, даже не при Траяне, а при Адриане (полное имя Адриана — *Imperator Caesar divi Trajani parthici films, divi Nervae nepos. [Publius Aelius] Trajanus Hadrianus Augustus*). Но это воззрение не встретило сочувствия среди ученых. В данном случае спор относительно времени смерти св. Игнатия вытекает из предубеждения против хроники Евсевия. Гарнак был поражен тем обстоятельством, что имена антиохийских епископов заносятся на четыре года спустя в сравнении с именами римских епископов. Он старался доказать, что это пикантное однообразие возможно лишь при подборе и корректуре годов. Но контрапроба Ляйтфута показала, что однообразие цифр не должно смущать историка; он приводит в пример перечень кентерберийских епископов, в котором часто фигурирует цифра 10. Та же странность замечается и в гражданской истории, например, в последовательной смене правлений во Франции после революции (1793, 1804, 1814, 1824). Таким образом, попытка потрясти хронологию антиохийской церкви не привела ни к каким результатам. Тем более странно сомневаться в датах Евсевия, что этот последний прямо сознается в своем бессилии, где он не может указать настоящих дат, как, например, относительно иерусалимского епископата.

Подробности мученической кончины Игнатия Богоносца исторически очень смутны. До нас дошли два подробных сказания об его кончине (*martyria*), существенно различные друг от друга. По первой редакции (так называемое *martyrium Colbertinum*: «*Arti diadexamenou*»), Игнатий в самой Антиохии императором Траяном осужден был на съедение зверям, и уже осужденный, отправлен в Рим, где и скончался мученически в цирке в 107 году 20 декабря. По другой редакции (*martyrium Vaticanum*: «*En etei*»), напротив, предполагается, что почему-то Игнатий отправился в Рим еще до процесса над ним, здесь в Риме представлен на суд императора, посрамил императора и сенат, осужден и скончался мученически в римском цирке. Обе эти редакции согласно полагают мученическую кончину Игнатия в Риме. Но существует еще третье, смутное, правда, предание, записанное в одной сирийской рукописи и в хронике Иоанна Малалы, что Игнатий Богоносец скончался мученически в самой же Антиохии. На сторону этого последнего предания склоняется и Обэ. Но сохранившееся послание Игнатия к Римлянам и тот факт, что предание антиохийской церкви времени Златоуста говорит о мученической кончине Игнатия в Риме, отстраняют последнюю редакцию (в хронике Малалы). В конце концов приходится склоняться к тому, что встреча Игнатия Богоносца с Траяном произошла не в Риме, а в Антиохии. Требуется лишь отыскать, когда Траян был в Антиохии?

То и другое мученичество (*Colbertinum* и *Vaticanum*) указывают, как на время встречи Игнатия с императором, на 9-й год царствования Траяна, т. е. на 106 г. Отсюда предполагают, что и то и другое мученичество составлены

по хронике Евсевия, где кончина Игнатия отнесена к 10 или, по некоторым спискам, к 9 году. Евсевий, может быть, выбрал этот год потому, что он представляет средину царствования Траяна. Однако 9-й год, принятый в *martyrium Colbertinum* и *Vaticanum*, не согласен с другими историческими известиями: нет никакой возможности по существующим в настоящее время историческим памятникам доказать, что в 106 или 107 г. Траян был в Антиохии. Присутствие императора в Антиохии несомненно падает на 114 и 115 гг. В октябре 113 г. он отправился в парфянский поход и в Рим не возвращался, потому что на обратном пути в 117 году скончался. Во время пребывания в Антиохии в 115 году, в январе или феврале, случилось страшное землетрясение. Один из консулов этого года, *Marcus Vergilianus Peto*, погиб под развалинами какого-то здания. Сам император едва спасся в окно. Таким образом, наступило очень тревожное состояние умов и весьма возможно, что оно и послужило поводом к мученической кончине Игнатия. Ожесточенный бедствием народ мог потребовать смерти «безбожникам», и антиохийская церковь должна была выставить из своей среды жертву — своего епископа. Траян отдал его на растерзание зверям в Риме: причины этого необъяснимы, но такова была воля императора. Во всяком случае, если бы Игнатий был осужден и проконсулом в Антиохии, то его отправка в Рим все-таки не совсем понятна: нет никакого основания думать, что Игнатий принадлежал к числу римских граждан, о которых проконсул не властен был произнести окончательное решение, как это видно из письма Плиния. Сам Игнатий к императору, несомненно, не апеллировал. Остается одно возможное предположение: не заявил ли апелляции за Игнатия кто-нибудь другой?

Таким образом, результат получается следующий: что антиохийский епископ скончался мученически, это несомненный исторический факт. Нужно принять за достоверное и то, что св. Игнатий скончался именно в Риме, а не в Антиохии. Но остальные подробности осуждения его на смерть остаются темными.

К 106—107 году *Chronicon Eusebii* относит и мученическую кончину епископа иерусалимского Симеона, 120-летнего старца. Он обвинен был пред проконсулом Аттиком как христианин и как давидит, т. е. претендент на иудейский престол. Что он после долгих истязаний был распят на кресте, в этом нет ничего невероятного. Но больше оснований предполагать, что временем преследования его были последние годы (115—117) Траяна, когда вспыхнуло восстание иудеев, и не только в Палестине, но и в Египте, Кирене, Кипре. В эту тревожную эпоху политическая подозрительность вполне понятна и происхождение от Давида должно было сильно отягчить положение престарелого епископа, принадлежавшего к христианскому (недозволенному) обществу. Но нужно относить к разряду мифов переписку между президентом первой Палестины Тиберианом и императором Траяном. Первый указывал на малочисленность христиан и безвредность их для общества, и император ответил ему запрещением казнить их. Самыми своими техническими выражениями эта переписка доказывает, что она сочинена после Юлиана. Пале-

стина является здесь разделенною на две провинции; христиане называются галилеянами.

Третье мученичество, которое относится ко времени Траяна, есть мученичество Климента римского. Предание о Клименте, епископе римском, как мученике или исповеднике, одно из темных. *Martyrium Clementis* — позднего происхождения (*comes offlciorum*, упоминаемый уже там, в действительности является впервые лишь при Юлиане). Предание о мученичестве Климента засвидетельствовано в первый раз в 398 г.: Руфин называет его «*martyr*». Иероним говорит, что в Риме была *ecclesia sancti Clementis*. В 417 г. папа Зосим в послании Аврелию карфагенскому говорит, что собор, рассматривавший дело пресвитера Целестия, заседал «*in sancti Clementis basilica, qui [Petri apostoli disciplinas] etiam martyrio consecraret*». Но с другой стороны, Евсевий в истории говорит только, что Климент в третий год Траяна скончался, и в хронике Евсевия о мученичестве его также не упоминается. В особенности важно молчание св. Иринея лионского, который, перечисляя римских епископов (III, 3, 3), лишь об одном Телесфоре (135—137) замечает: «*os kai endoxws emartuhsen*», «который славно засвидетельствовал» (мученичеством свою веру), и не упоминает о мученичестве Климента, тогда как это был бы первый мученик на римской кафедре. Чтобы устранить молчание Иринея, делают особенное ударение на слове «*endoxws*», чем предполагается, что пострадали и другие, но не так славно, как Телесфор. Очевидно, это объяснение отзывается искусственностью.

Ввиду такого состояния исторических данных не только протестантские, но и католические ученые по вопросу о Клименте колеблются. Протестанты иногда ставят вопрос весьма круто и предполагают, что или предание о Клименте епископе римском образовалось из предания о Клименте консуле, который казнен при Домициане, или Климент консул явился из Климента, епископа римского. Но такая радикальная постановка вопроса несправедлива ввиду того, что, с одной стороны, консул Климент был личностью слишком замечною, так что о нем осталось свидетельство в языческой истории, и все же черты христианства его недостаточно ясны, чтобы переделать его в епископа, а с другой, и Климент епископ засвидетельствован весьма твердо, известно и его послание к коринфской церкви. Поэтому речь может быть лишь о том, ссылка епископа Климента «в Понт» не есть ли переделка (по недоразумению) известия о ссылке Флавии Домитиллы на остров Понтию.

Судя по древним календарям, нет никаких оснований предполагать, чтобы в Риме чествовали память Климента мученика. В карфагенском календаре упоминается мученик Климент, но он не называется епископом, что делается относительно Ксиста, Киприана и др. Более древнее «*Depositio martyrum*» упоминает также о мученике Клименте, но под другим числом (в ноябре месяце) и снова без слова «епископ». В римском «*Liber pontificalis*» говорится, что Климент скончался в Греции в марте. Ввиду всего этого, естественно, что вопрос о месте мученической кончины Климента приходится считать темным и неразрешимым на основании древних исторических памятников. Что касается того, что первоучители славянские нашли в Крыму

мощи Климента и его ученика, то это без сомнения было для того времени, в которое они жили, фактом. Но сами по себе нетленные мощи не удостоверяют исторической личности, если не сохранилось других преданий, и факт принесения мощей из Крыма св. Константином несколько не устраняет сомнений, возникающих из отсутствия нужных свидетельств в древней христианской литературе. История Крыма совсем не такова, чтобы предания могли здесь храниться неповрежденными; это могли быть мощи какого-нибудь другого Климента, пострадавшего здесь с учеником своим и отождествленного с Климентом римским. Что местные жители называют его «римским» епископом, в этом нет ничего удивительного. Это могло тем скорее случиться здесь с другим лицом, что Крымский полуостров был заселен различными народностями. Прочно с римской империей жители его не были связаны; естественно, что присланного сюда иностранца мученика они назвали «римским». Также и то, что и в Риме встречают его, как епископа, не удивительно: историческая эрудиция папы Николая I была очень невысокой пробы, даже касательно событий ближайшего времени, а тем более касательно древних преданий.

Рескрипты с именами Адриана, Антонина Пия и Марка Аврелия

Дальнейшим вопросом, который приходится разрешать в истории гонений, является вопрос о подлинности некоторых рескриптов императоров в пользу христиан, которые сохранились до нашего времени.

Положение христиан, установленное при Траяне, весьма долго не подвергалось переменам. Непосредственные преемники Траяна шли в своей политике в отношении христиан по тому же пути. На римском престоле находились императоры вообще лучшие, каких только знает история этих веков. Все, по-видимому, чувствовали себя как нельзя более довольными их правлением. Между тем христиане подвергались гонению, и гонению за одну только принадлежность к обществу, которое не было признано правительством. Образованные христиане постарались изменить такое юридическое положение своей Церкви и начали прямо обращаться к императорам со своими апологиями. Так сделали Кодрат, Аристид, Мелитон, Иустин Философ. Но их апологии, как известно, не произвели для христиан благоприятного действия, т. е. указ Траяна и установившаяся практика не были отменены. Положение христиан представлялось до того искусственным, что истинное представление о нем затемнилось у христианских писателей.

Уже Тертуллиан, подвергавший такой острой критике непоследовательность Траяна, дает такое тенденциозное освещение истории христиан. Он говорит, что для христиан весьма лестно, что их гонителями выступают такие люди, как Нерон или Домициан. Нерон был государем до такой степени дурным, что нет сомнения, что он мог преследовать только весьма хорошее. Между тем лучшие императоры несколько не считали христиан вредными для общества. Например, Траян до такой степени убежден был в невинности христиан, что запрещал даже разыскивать их. И при последующих императорах положение христиан несколько не изменилось к худшему; напротив, они стараются облегчить их положение: так Марк Аврелий строжай-

шим образом запретил обвинять христиан только за христианство. Последующие христианские писатели понимали дело не более этого. Например, Евсевий, знавший о рескрипте Траяна Плинию, в таких чертах представляет положение дел. Первоначально Траян издал эдикт о повсеместном преследовании христиан. Но потом, когда из донесения Плиния узнал, что христиане являются пред трибуналом во множестве, и убедился, что они безвредны, запретил разыскивать христиан и, однако, приказал казнить их, если только они попадутся. *Martyrium Ignatii Vaticanum* извращает эти слова Евсевия и утверждает, что Траян приказал разыскивать христиан, но запретил их казнить. Наконец, Метафраст идет еще далее в этом направлении: христиан всюду разыскивают, но разыскивают не для того, чтобы подвергать их казни, а для того, чтобы познакомить с ними самих язычников; христианам было только запрещено занимать государственные должности.

При таком положении дела христиане, естественно, относились доверчиво к слухам о том, что императоры издают ограждающие христиан от преследования черни эдикты. Таких эдиктов до нашего времени сохранилось три: Адриана (у Евсевия и Руфина, IV, 9, и в первой апологии Иустина, с. 68), Антонина Пия (у Евсевия и Руфина IV, 13 и в приложении к апологиям Иустина) и Марка Аврелия (в приложении к первой апологии Иустина). Степень исторической достоверности этих эдиктов различна.

Рескрипт Марка Аврелия несомненно подложен. Император здесь рассказывает сенату, что во время его похода против квадов в 174 г. вся римская армия во время бездождия подвергалась смертельной жажде. Но по молитве христиан к Богу пошел дождь. В благодарность за это император запрещает вовсе преследование против христиан и приказывает сжигать живыми тех, которые станут обвинять христиан за то только, что они христиане.

Вопрос, возбуждаемый этим эдиктом Марка Аврелия в пользу христиан, имеет две стороны. Речь может идти 1) о факте, которым этот эдикт будто бы вызван, и 2) о содержании самого эдикта. Что касается факта, то о нем исторически можно сказать только то, что во время войны с квадами в 174 году Марк Аврелий с войском действительно подвергался опасности от жажды, но вовремя пошедший дождь избавил римлян от бедствия. Но император-философ далеко не был расположен приписывать такой счастливый исход дела христианам; напротив, существуют даже два варианта языческого предания об этом факте, и по одному из них дождь пошел вследствие заклинаний египетского мага Арнуфиса, его молитв к воздушному богу Гермесу, а другой вариант приписывает этот дождь действию молитвы самого императора Марка Аврелия. Невероятно и то, чтобы христиан было так много в войске Марка Аврелия, что они не только могли составить целый легион, но и действительно все состояли в одном легионе. Один из самых древних свидетелей об этом происшествии, Аполлинарий иерапольский, говорит, что в честь этого события легион получил название «молниеносного». Ученые, занимавшиеся римской военной историей, выяснили, что действительно двенадцатый легион носил это название (*legio duodecima fulminata*); но это был один из девятнадцати легионов, существовавших еще при Августе. Такое на-

звание он носил уже давно, несомненно, при Нерве и Траяне (вообще римские легионы, кроме цифры, носили еще какое-нибудь прозвание, например, *legio VI victrix*, *legio V alauda* (жаворонок), *legio VII Claudia*). «Этот легион в 68 г. находился в Сирии, принимал участие в завоевании Иерусалима при Веспасиане, при Траяне стоял в Каппадокии. Из слов Аполлинария можно заключить, что в его время этот легион стоял в городе Мелитине, т. е. в Каппадокии же (буквально Аполлинарий говорит лишь, что *keranoboloV legewn* назывался прежде *Melithnh*, *Eus. V, 5*). При Александре Севере *legio XII fulminata* стоял все еще в Азии. Что он в 174 г. был вызываем на Дунай, серьезных доказательств не представлено.

Таким образом, Марк Аврелий не видел повода издавать эдикт в пользу христиан. Затем содержание эдикта выходит из границ правдоподобия: доносчиков на христиан предписано сжигать живыми, начальникам провинций запрещено лишать христиан свободы, отвращать от веры, обращать к прежней (языческой) вере,— и это в эдикте, выставленном на форуме в Риме! Такой документ не мог бы исчезнуть бесследно, не отозваться на положении христиан: гонение в Галлии в 177 г. было бы во всяком случае невозможно.

Заглавие предшествующего этому рескрипта сохранилось в поврежденном виде, так что вопрос, какому из двух императоров этот документ приписывается, остается спорным. Одни читают имя Марка Аврелия и находят, что выражение: «вы гоните христиан до смерти», характеризует именно царствование Марка Аврелия; другие (большинство) относят рескрипт к Антонину Пию, потому что проще поправить ошибку в дате на 158 год. Этот рескрипт представляет несколько более тонкую работу, чем рассмотренный выше. Евсевий принимает его как подлинный. Но нетрудно подметить в нем христианскую руку, и неудивительно, что еще в 1781 году основательно доказана его подложность.

Мученики при Адриане, Антонине Пие и Марке Аврелии

О гонении при Адриане есть лишь одно достоверное известие: епископ римский Телесфор в 135 или 137 г., по словам Иринейя, скончался мученически. Ириней есть единственный свидетель об этом, и ничего более о мученичестве Телесфора неизвестно.

На царствование Антонина Пия (10 июля 138 — 7 марта 161 г.) падают два мученичества: епископа Поликарпа в Смирне и нескольких мучеников в Риме.

Дата мученической кончины св. Поликарпа весьма спорная. Это мученичество, собственно говоря, составляет крест для хронологов; по этому вопросу исписано очень много бумаги и, однако, его нельзя считать подвинутым к окончательному решению. По *Eus. hist. eccl. IV, 15*, св. Поликарп пострадал при Марке Аврелии (7 марта 161-17 марта 180), но год царствования не определяется. По *Eus.— Hieron. Chron.*, мученическая кончина его была в 7 год М. Аврелия (167—168). Прежние ученые относили это мученичество приблизительно к 166 году. Но в 1867 г. вышло сочинение французского ученого Ваддингтона (*Waddington, Memoire sur la chronologic de la vie du rheteur Aelius Aristide*), которое произвело переворот в науке: кончину св.

Поликарпа стали относить к 155-156 г. В настоящее время замечается отлив в сторону прежнего мнения. К Ваддингтону примкнули: Renan, Aube, Lipsius, Hilgenfeld, Gebhardt, Harnack. Против Ваддингтона: Keim (1878), Wieseler, Langen, Reville, Uhlhom, А. П. Лебедев. Образовалась целая литература по вопросу об этой спорной дате. Взгляд Кейма, очевидно, можно назвать традиционным; его противники полагают, что свидетельство Евсевия не может иметь решающего значения.

Вопрос о дне и годе мученичества св. Поликарпа есть прежде всего материальный вопрос о наших хронологических источниках. Marturion св. Поликарпа (послание смирнской церкви к церкви филомилийской во Фригии) состоит а) из текста, который почти сполна принят в церковную историю Евсевия (IV, 5), и Р) из хронологического приложения (appendix: «Marturei de»), которого Евсевий в церковной истории не приводит. Сторонники Кейма эту прибавку или прямо отказываются принимать, как позднейшую, или не придают ей полного значения. Сторонники Ваддингтона признают свидетельство этой прибавки надежным и заслуживающим полного внимания.

а) Если достоверен только текст мученичества, то мы знаем, что св. Поликарп пострадал

- 1) при неназванном по имени proconsul Asiae,
- 2) при асиархе Филиппе,
- 3) ontoV sabbatou megalou [NB: без члена].

б) Если же достоверен также и appendix, то мы знаем, сверх того, что св. Поликарп пострадал

- 1) при проконсуле Статии Квадрате (Statiou Kodratou),
- 2) при архиерее Филиппе Траллиане,
- 3) sabbatw megalw,
- 4) 2-го ксанфика (mhnoV xanqikou deuthera istamenou),
- 5) 23-го февраля (pro epta kalandwn martiwn).

I. Если Поликарп пострадал в 155 году, то в 69 году он (aaa) родился и около 100 года мог быть поставленным апостолами епископом в Смирне. Еще проще дело, если он в 69 году обратился в христианство (bbb).

II. Но если он пострадал в 166 году, то лишь в 80 году он (bbb) принял христианство, а может быть, только еще родился (aaa) и лишь около 110 года стал епископом. Quaeritur: aa) мог ли в 110 году он быть поставлен апостолами? bb) родившись в 80 году, могли он обращаться (допустим с 92—95 г.) со многими видевшими (60 лет тому назад) Господа? Следовательно —

III. Уже текст предрешает вопрос скорее в пользу 155 года.

IV. Асиархат — архиерейство Филиппа Траллиана благоприятствуют дате около 155 года.

V. По-видимому, этому же году благоприятно и проконсульство Статия Квадрата. В 1867 г. французский академик Waddington в исследовании «О жизни ритора Элия Аристида», на основании данных в ieroi logoi этого ритора сделал вывод, что «Статии Квадрат был проконсулом Азии в мае 154 или 155 г. (самое раннее: 153 г.)». Но в действительности, как показал W. Schmid в статье об Аристиде в Rheinisches Museum B. 48 (1893), вся хронология у

Ваддингтона не тверда (Аристид родился, вероятно, в 129, не в 117 году) и в *ieroí logoí* Аристида имя Статия Квадрата вовсе не названо. Следовательно, поверье ученых, будто *ieroí logoí* как либо «освещают» вопрос о годе кончины св. Поликарпа, не основано ни на чем. Но и допуская, что вычисления Ваддингтона не вполне точны, нужно отдать предпочтение более ранней дате (ок. 155 г.). Известно, что *Lucius Staius Quadratus* был *consul ordinarius* еще в 142 году. В то время каждый год сменялось по три пары консулов. Естественно, при таком количестве не все консуляры могли получить место проконсулов, поэтому провинции давались им по жребию. Но во всяком случае легче допустить, что Ст. Квадрат получил провинцию через 12 лет после своего консульства, чем предполагать, что он ждал очереди около 25 лет. Следовательно, год проконсульства Статия Квадрата устанавливается на основании *appendix'a*, не наоборот: не год кончины св. Поликарпа на основании проконсульства Статия Квадрата.

На основании всех этих данных можно признать, что св. Поликарп пострадал или в 155, или около 155 года.

Остается еще вопрос о дне его кончины.

То совершенно бесспорно, что

а) 2 ксанфика по общеасийскому календарю соответствует 23 февраля = *ante diem septimum kalendas martias*. Но я считаю (в виду того, что в тексте мученичества проходит ясное сопоставление кончины Поликарпа с крестною смертью Христа) бесспорным же, что

б) «великая суббота» была 15 нисана, т. е. день пасхи (не забудем, что св. Поликарп был «четыренадесятник»). А следовательно, св. Поликарп пострадал

в) уже потому не 23 февраля (в субботу) 155 года, что в 155 году полнолуние (и даже лунное затмение, видимое в Смирне!) приходилось лишь на ночь с 6 на 7 марта: а следовательно, 23 февраля приходилось, вероятно, на третий день лунного месяца, не на 15-й. И притом, как бы иудеи ни заблуждались в своих календарных расчетах, я считаю совершенно невероятным, чтобы

г) иудейское 15 нисана во II веке когда-либо могло пасть на 23 февраля, т. е. на целый месяц раньше весеннего равноденствия.

Выход, вероятно, заключается в следующем: св. Поликарп пострадал 15-го нисана 2-го ксанфика, но не по общеасийскому календарю, а по местному смирнскому. Уже одно соответствие 2 ксанфика с 15 нисана доказывает, что в Смирне тогда считали не по лунным, а по солнечным месяцам. Но какому юлианскому числу соответствует смирнское 2-е ксанфика, это неизвестно никому из ученых (разумеется, *pro epta kalandwn martiwn* я считаю позднейшею вставкою в *appendix*). Следует лишь не забывать, что в Антиохии 1 -е македонского месяца *DioV* (которое по асийскому календарю искусственно подогнано к 23 сентября) приходилось на 1-е ноября и 1-е ксанфика на 1-е апреля. В Смирне могли македонские лунные месяцы (при переходе к солнечному году) сблизить с римскими так же, как уравнили их в Антиохии. Все дело здесь зависело от постановки интеркаляционного месяца,

embolimoV mhn. Если в Смирне эволюционным месяцем был DystroV, то 1-е число следующего за ним ксанфика должно было колебаться в пределах 29 дней, и легко могло случиться, что в год, когда в Смирне ввели солнечный календарь, 1-е ксанфика пришлось на 1-е апреля. Не невозможно поэтому, что св. Поликарп пострадал в субботу 2 апреля, 15 нисана (астрономическое полнолуние), 158 года. Но это одна из многих возможностей, и хронологический вопрос о дне кончины св. Поликарпа пока следует считать научно неразрешенным и неразрешимым.

Мученичество св. Поликарпа первое в истории, о котором имеются надежные сведения. Поэтому на нем следует остановиться с особым вниманием.

В Смирне были отданы зверям 12 христиан из Филадельфии. Один из них, Квинт, сам явившийся пред трибунал, увидев зверей, испугался и отрекся от Христа. Но другой, Германик, обратил на себя общее внимание своим мужеством. Геройская смерть Германика только возбудила ярость толпы. Послышались голоса: «Смерть безбожным (aire touV aqeuV)! ищите Поликарпа!» За Поликарпом отправлены были сыщики. Смирнский епископ хотел было остаться в своем доме в Смирне. Но его приближенные убедили его уклониться от опасности, и он удалился в одно поместье, лежавшее недалеко от Смирны. Сыщики между тем действовали. По убеждению тех же друзей Поликарп решил перейти в другое поместье. Но тогда полиции удалось захватить двух рабов, их подвергли пытке, и они открыли местопребывание Поликарпа. С значительным отрядом солдат, вооруженные, явились сыщики в то место, где находился Поликарп. Он оставался в верхней горнице и мог бы и на этот раз избежать их рук. Но он предпочел остаться на месте и, сказав: «Воля Господня да будет», — вышел навстречу сыщикам. Когда те увидели достопочтенного старца, им стало стыдно за свое собственное оружие, которым они запаслись, выступая как бы против разбойника. Епископ предложил им ужин, — это было в пятницу в поздний час, а сам попросил позволения помолиться. Два часа он молился за всех христиан, за всю вселенскую церковь. Наступило уже утро, когда явившиеся арестовать его повезли (на осле) в Смирну. На дороге они встретили коляску, в которой ехал один из муниципальных начальников смирнских, так называемый иринарх, вместе с отцом. Они попросили епископа сесть в коляску и начали убеждать его уклониться от угрожающей опасности: «что худого сказать: kurie kaisar, принести жертву и тем спасти жизнь?» Епископ ответил: «Я не сделаю того, что вы мне советуете». От убеждений эти муниципальные сановники перешли к угрозам и ругательству и, наконец, вытолкнули Поликарпа из кареты. Преклонный старец повредил ногу, но спокойно продолжал идти по направлению к городу.

В великую субботу Поликарпа привели на стадию. По всей толпе пронеслась весть: «Поликарпа арестовали». Поднялся такой шум, что невозможно было расслышать ясно ни одного слова. Поликарп предстал пред лицом находившегося здесь проконсула. Он начал допрос: «Ты ли Поликарп?» Когда епископ признал себя Поликарпом, проконсул обратился к нему с обыкновенными словами: «Пожалей твой почтенный возраст и не доводи дело до

своей гибели; поклянись гением кесаря, одумайся, скажи: смерть безбожным». Поликарп грустно и строго осмотрел сидевшую в цирке бушующую толпу, указал на нее рукою и произнес, обращая глаза к небу: «*aire touV aqeuV*». «Поклянись гением кесаря,— продолжал проконсул,— и похули Христа». Поликарп ответил: «86 лет служу я Ему и никакой обиды не потерпел от Него; как же я могу похулить Царя моего, Который спас меня?» Проконсул продолжал склонять Поликарпа к отречению: «Поклянись же гением кесаря, и я отпущу тебя». Тогда Поликарп заметил: «Напрасно ты делаешь вид, что не понимаешь меня, предлагая поклясться гением кесаря. Если ты не хочешь понять меня, я скажу тебе ясно: слушай: я христианин. А если желаешь узнать, что такое христианин, то назначь особый день и выслушай меня». Проконсул взглянул на сидевшую в цирке толпу и сказал: «Убеди народ». «Лишь тебе,— ответил епископ,— оказываю я честь говорить с тобою, уважая в тебе представителя Богом поставленной власти, а этих я не считаю достойными, чтобы я стал оправдываться перед ними». «У меня есть звери,— сказал проконсул,— я им отдам тебя, если не отречешься. А если зверей не боишься, то я сожгу тебя». Поликарп ответил, что огонь временный, который через несколько часов погаснет, не страшен по сравнению с огнем вечным. «Что ты медлишь? делай, что тебе угодно». Тогда проконсул приказал объявить чрез глашатая: «Поликарп признал себя христианином». Услышав это, толпа разразилась криками ярости: «Поликарп — учитель нечестия, отец христиан; он отвергает наших богов». К язычникам присоединились и иудеи, находившиеся в тот праздничный день в цирке.

Народ требовал, чтобы на Поликарпа выпустили льва. Но для игр в цирке постановка льва обходилась дорого. Поэтому асиарх Филипп ответил, что игры, назначенные для предшествующего праздника, кончены и что потому львам Поликарп отдан не будет. Тогда народ закричал, что Поликарпа следует сжечь. В этом смысле и состоялся приговор проконсула. Язычники и иудеи стали носить горючие материалы и складывать их в костер. Скоро костер был готов. Для христиан было трогательно видеть, что престарелый епископ, раздевшись, сам стал снимать и обувь (прежде разували его верующие). Когда он разделся, его хотели пригвоздить к столбу. Но Поликарп, отклонив это, сказал: «Оставьте меня так. Тот, Кто дает мне силу терпеть огонь, даст мне силу и без гвоздей остаться на костре неподвижным». Затем он произнес краткую благодарственную молитву за то, что Господь удостоил его чести мученичества. По окончании молитвы зажгли огонь. Но пламя образовало дугу вокруг Поликарпа и не касалось тела мученика. Тогда по приказанию проконсула *confector* заколол Поликарпа мечом. Тело его решились не отдавать христианам и сожгли на костре, так что верные могли собрать лишь некоторые драгоценные останки своего уважаемого епископа.

Святой епископ от начала до конца остается высоким образцом нравственной силы. Каждое действие его отмечено замечательным спокойствием. В его отношении ко власти не имеется ничего вызывающего или раздражающего. Он не хочет напрашиваться на мученичество и, насколько это возможно в пределах христианской совести, старается отклонить опасность. Составители

мученических актов Поликарпа воспользовались его мученической кончиною для того, чтобы дать в ней урок против того возбуждения умов, которое было вызвано монтанизмом. Замечательно и то священное благородство, с которым он отказывается защищаться пред таким трибуналом, который не имеет над ним законной власти и не расположен выслушать справедливую защиту.

Представитель власти держится вообще нейтрального положения и скорее сдерживает толпу, чем поощряет ее. Проконсул, предлагая Поликарпу убедить народ, кажется, хочет дать понять, что сам лично он ничего не имеет против его освобождения; можно сказать даже, что и местные муниципальные власти и самый проконсул с уважением относятся к личности маститого старца. Поликарп, с точки зрения основоположения римского права, осужден невинно: у него были враги, но не было обвинителя; а такой человек объявляется по римскому праву невинным, *innocens*. Процесс против Поликарпа имеет тот неправильный вид, о котором, вероятно, говорилось в донесении Серенния Граниана императору Адриану. Не имея налицо обвинителей, власть под давлением воплей толпы сама принимает на себя инициативу процесса. Это против положения рескрипта Траяна, где говорится, что христиан не должно разыскивать, хотя, с другой стороны, это не против более общего заключения, по которому на обязанности проконсула лежало *sacrilegos conquirere*. Поликарп тонко дает понять, что проконсул поступил не по закону, если отдал дело на суд народа.

Дальнейшая процедура имела характер закономерного процесса и управляющею линиею является известный рескрипт Траяна. Начинается дело строго официальным обязательным вопросом: «Ты ли Поликарп»? Далее поставлено было обвинение в нарушении религиозных законов, *scimen sacrilegii*, может быть, потому, что так было законнее, потому что в силу рескрипта Траяна процесс против христиан должно начинать только тогда, когда есть обвинитель налицо. Что Поликарп — христианин, это выясняется уже в дальнейшем развитии процесса. Проконсул даже избегает формулировать этот обвинительный пункт, который должен был приблизить процесс к его роковой развязке. Он как будто намеренно предлагает наиболее мягкую форму отречения от христианства. Он требует от Поликарпа не жертвы богам, а лишь клятвы гением кесаря, в которой муниципальные представители не видели ничего худого. Вместо поклонения богам для очищения от подозрения в безбожии проконсул предлагает лишь сказать: «смерть безбожным», т. е. предлагает такую формулу, какую в своем смысле мог повторить и Поликарп. Я даже склонен думать, что *martyrium* Поликарпа не совсем точно передает ход его процесса и требование: «похули Христа», было высказано проконсулом лишь тогда, когда сам Поликарп разъяснил, что он христианин. Здесь можно усмотреть все почти моменты того процесса, который установил Плиний, кроме разве одного жертвоприношения. Здесь есть предложение одуматься, поклясться гением кесаря и похулить Христа; есть и угроза. Сознание Поликарпа в том, что он христианин, здесь заменяет самый смертный приговор; о нем объявляется толпе чрез герольда. Таким образом, проконсул

опасается констатировать факт, но когда он обнаружился, то осуждение признано неизбежным. *Nomen ipsum punitur*; о *flagitia* здесь нет речи. Самая, может быть, достопочтенная личность маститого епископа делала немислимыми обвинения в столь грязных преступлениях, или власти Рима достаточно убедились со времен Плиния в том, что слухи подобного рода лишены всякого основания, или, может быть, авторитетное молчание Траянова рескрипта слагало с властей обязанность производить следствие по подобному подозрению. Таким образом. Поликарп осужден вследствие такого юридического процесса, который прямо предполагает действие рескрипта Траяна, или, если угодно, такого процесса, которым был вызван рескрипт Адриана.

На предпоследний год царствования императора Антонина падает новое мученичество в самом Риме. Дело происходит в последний месяц 160 г. или в первые два месяца 161г. Об этом процессе рассказывается во второй апологии Иустина Философа, потому что этот процесс дал повод к написанию ее. Этот процесс интересен в том смысле, что он выясняет, как столкновения личные могли приводить христиан к мученичеству.

Одна знатная римлянка, еще будучи язычницею, вышла замуж за чрезвычайно развратного человека и некоторое время была достойною его парюю. Но после обращения в христианство она раскаялась, изменила свое поведение и выразила недовольство поведением мужа, прося его изменить образ жизни. Ее просьбы оказались безуспешными, и она решилась требовать развода. Оскорбленный этим муж выдвинул против нее обвинение, что она христианка. Обвиняемая, прежде чем отвечать на это обвинение, обратилась к императору с прошением о дозволении ей устроить предварительно свои домашние дела. Разрешение это последовало. Потерпев и здесь, по крайней мере, временную неудачу, муж в раздражении повел обвинение в христианстве против учителя своей жены, Птолемея. Последний немедленно заключен был в темницу и после довольно продолжительного заключения представлен на суд префекту столицы Квинту Лоллию Урбику, который только спросил его, христианин ли он, и когда тот признал себя христианином, осудил его на смертную казнь. Присутствовавший при этом судопроизводстве христианин Лукий сейчас же обратился к префекту с протестом: «Ты поступаешь недостойно наших императоров, одного благочестивого, другого — философа; ты осудил на казнь человека, которого ни в каком преступлении не обвиняют, ни в грабеже, ни в убийстве, осудил только за то, что он признал себя христианином». Префект в ответ на это только спросил: «Мне кажется, что и ты христианин», — и когда тот признал себя христианином, осудил на смертную казнь и его. Выступил третий, признавший себя христианином, и тоже был казнен.

Таким образом, выясняется, как формула Траяна, обрекавшая на казнь за *nomen ipsum*, применялась при процессах против христиан. Само правительство, видимо, ни в каком особом преступлении христиан не подозревает, потому что этим только можно объяснить ту высочайшую милость, которая предоставлена была христианке отсрочкою для нее судебного процесса для

устройства ее домашних дел. Однако признание в христианстве считается совершенно достаточным для окончания процесса.

На первые годы царствования императора Марка Аврелия, именно 163-167, вероятно, на 165 г. падает мученическая кончина самого Иустина Философа и 6 его учеников. Следствие над ними производит префект столицы Квинт Юний Рустик, один из образованнейших людей своего времени, учитель Марка Аврелия. И может быть, его философскими склонностями объясняется и то, что он, видимо, интересуется христианством, ставит обвиняемым вопросы, выходящие из тесных юридических границ, намеченных Траяном (вопросы: где христиане собираются? к какой философской школе Иустин принадлежит? в чем состоит учение христиан?). Но как сам Иустин, так и все его ученики осуждены на смерть за то, что исповедали себя христианами. Таким образом, и их *martyrium* представляет собою применение рескрипта Траяна против *nomem ipsum*.

Первые годы Марка Аврелия не представляют в положении христиан никакой перемены. Действует, видимо, только рескрипт Траяна. Но последние годы правления Марка Аврелия отмечены какими-то не дошедшими до нас распоряжениями, которые произвели существенную перемену в состоянии христианства. Апологеты христианства (например, Мелитон) жалуются на какой-то новый указ, которым христиане подвергнуты гонению и отданы на жертву всем проходимцам и клеветникам, которые пользуются процессами против христиан, чтобы нажиться на счет их имущества, и гонение имеет повсеместный характер. Оно затрагивает переднюю Азию и Галлию. Келье, живший в то время, прямо говорит, что христиан разыскивают всюду, чтобы отдавать их на смерть. О положении христиан в то время мы почерпаем особенно обстоятельные сведения из послания галльских церквей — лионской и виеннской к церквам асийским и фригийским (*Eus. V, 1*). Процессы против христиан падают на летние месяцы 177 года (17 год правления Марка Аврелия).

Христиане объявлены были в этих галльских городах лишенными всех гражданских прав. Для них были закрыты дома, бани и общественные рынки; запрещено им даже показываться на улицах. Где только они ни появлялись, в них бросали камнями, их грабили и подвергали всевозможным притеснениям. За отсутствием презида (*legatus Augusti pro praetore*) в Лионе, когда все общественные порядки были нарушены, комендант города и муниципальные власти, наконец, решились принять на себя формальное вмешательство в дело христиан, чтобы положить конец анархии. В ожидании презида начались аресты в громадном количестве. Гонители христиан, не различая гражданского их положения, забирали рабов и свободных, знатных и незнатных; после предварительного допроса с пытками христиан заключили в темницы. Наконец *praeses* прибыл. Опять начались пытки.

Между христианами особенно обращал на себя внимание Санкт, диакон виеннской церкви, и Аттал, происходивший из Азии, но считавшийся одним из столпов лионской церкви. Во время истязаний, которым подвергали христиан, один молодой человек, хорошо образованный, Веттий Эпагаф,

предложил выступить защитителем христиан и доказать, что они не делают ничего худого, что в безбожии, непочитании к государю обвиняют их совершенно напрасно (*mhden aqeon mhde asebeV estin en hmin*, «нет ничего безбожного и ничего нечестивого среди нас»). Но *praeses* в ответ на это предложение спросил его: «Не христианин ли и ты?» И когда Веттий отвечал утвердительно, причислили к мученикам и его. Вследствие весьма жестоких истязаний весьма многие умерли исповедниками, но оказалось и до 10 человек отпадших. Но что особенно характерно для данного времени, отпадшие не были освобождены, как того требует рескрипт Траяна, но заключены в те же темницы, в которые были посажены и твердые в христианстве. Это совместное заключение для многих отпадших послужило поводом к раскаянию и обращению в христианство. Это, по-видимому, объясняется тем, что в это время в Лионе особенно сильно было подозрение, что на собраниях христиан творятся всевозможные беззакония (*thyestiae epulae et incesti concubitus*); поэтому отрекшихся от христианства все-таки пытали, чтобы добиться от них обвинения против христиан в этих *flagitia*. Так как вместе с христианами захватили рабов, не имевших ничего общего с христианами, то они, избегая пытки, просто-напросто повторяли слова, которые диктовали им солдаты, и таким образом, формальное основание для обвинения христиан в подобных преступлениях уже было.

Вместе с многими христианами был взят и престарелый епископ лионский Пофин. Когда его допрашивал презид и когда он объявил себя чтителем христианского Бога, то презид спросил: «Кто такой Бог христианский?» По личному ли характеру, менее мягкому, чем характер Поликарпа, или, может быть, вследствие изменившихся отношений гражданской власти к самому христианству, Пофин дал ответ не столько благосклонный, как Поликарп. Он сказал: «Узнаешь, если будешь достоин». Это привело грубого солдата, каким был презид, в дикую ярость, и он отдал Пофина живым на поругание черни. Находившиеся здесь солдаты подвергли Пофина различным истязаниям, а те, которые стояли вдали, бросали в него черепками, осыпали всевозможными ругательствами. Отведенный после того в душную темницу, через два дня после мучений Пофин скончался.

Но здесь христиане наблюдали то замечательное явление, что от духоты в темницах умирали лица, в первый раз заключенные, которые, как не испытанные, подвергались большей опасности отречься от христианства во время истязаний. Напротив, те, которые возвращались с растерзанными членами, оказывались выносливее. Например, Санкт во время самых бесчеловечных и продолжительных пыток (он на все вопросы об имени и о происхождении не говорил ничего, кроме двух слов: *christianus sum*) был растерзан и обезображен так, что не походил на человека, но когда через несколько дней его представили снова для истязаний, он оказался как будто здоровым. В среде христиан особенное опасение возбуждала христианка раба Бландина, за которую опасались, что она по молодости не выдержит жестоких истязаний. Но она в продолжение целого дня выдерживала целый арсенал пыток, так что утомленные палачи объявили, что она одолела их. Во время самых

жестоких истязаний она ничего не говорила, кроме слов: «Я христианка, и у нас ничего не делают худого» (видимо, в ответ на известные подозрения).

Аттал выдержал все истязания геройски. Но так как он заявил, что он римский гражданин, то презид не счел себя вправе осудить его на казнь и обратился к императору с двумя вопросами: как поступать с римскими гражданами и как поступать с теми, которые отпали от христианства и которые оставались верными своему вероисповеданию? Император ответил: твердых в христианстве казнить, римских граждан мечом, прочих отправить *ad bestias*, а отступников отпустить на свободу. Этот рескрипт и был приведен в исполнение, с тем исключением, что самого Аттала в угоду народу презид все-таки отдал зверям. Пятнадцатилетний брат Бландины Понтик и прочие мученики скончались в амфитеатре. Их останки были сожжены и брошены в Рону.

Ответ Марка Аврелия был совершенно в духе рескрипта Траяна. Это показывает, что Траянов рескрипт имел и в это время значение основного закона; новый эдикт Марка Аврелия (которым открылось гонение) не отменял его, а лишь дополнял и видоизменял. В ответ президу лионскому Марк Аврелий отменил свое временное распоряжение, и рескрипт Траяна остался по прежнему во всей силе.

Положение христиан при Коммод

Со смертью Марка Аврелия в 180 году в положении христиан наступила перемена к лучшему. На римский престол вступил сын императора философа Коммод Антонин (180—192), положивший конец блестящей эпохе Антонинов. Коммод был одним из самых недостойных кесарей, человек, который по капризу судьбы вместо того, чтобы родиться гладиатором, родился императором. Он действительно считал самыми славными деяниями свои подвиги в цирке. Одаренный от природы исполинской силой, он выходил в одиночку на льва и копьём пробивал насквозь слона. Одним из главных занятий сената при Коммод была запись в государственные акты цирковых подвигов императора. В обращении его с людьми тоже сильно выступает черта жестокости. В особенности он показал себя страшным для жрецов языческих религий, которые обязаны были, по обрядам своих культов, подвергать себя истязаниям; на деле они позволяли себе в этом некоторые послабления. Но Коммод распорядился, чтобы жрецы Беллоны серьезно обрубали себе руки, а жрецы Исиды били себя в грудь до смерти.

Несмотря на такой характер Коммода, положение христиан при нем оказалось более сносным, чем в предшествующее время. До известной степени это зависело от того, что он не обращал внимания на государственные дела и еще менее заботился о римской религии. Притом в последние годы на него приобрела большое влияние конкубина его, христианка Маркин (*jiloeoV pallakh*), «боголюбивая наложница», как называет ее Ипполит). Конкубинат имел тогда особенное социальное значение: это был, так сказать, брак с левой руки, теперешний морганатический. Многие лица находили для себя неудобным законный брак, некоторым сословиям он был запрещен, например солдатам. Даже и такой государь, как Марк Аврелий, в нравственности которого не может быть сомнения, когда овдовел, несмотря на то, что не-

достатка в невестах не было, счел для себя неприличным жениться вновь и дать своим детям мачеху и предпочел конкубинат. Веспасиан имел конкубину, а не супругу. Положение таких конкубин было настолько почетно, что они получали звание императриц и пользовались большим влиянием. Следовательно, положение Маркии ничего скандального для христианства не представляло, явление это было тогда даже нормальным и неизбежным. Эта Маркия благоприятно влияла на императора для судьбы христиан. Она из полудикого императора делала все, что хотела, и потому при ней совершилось редкое явление: христиане, сосланные за веру в рудники, получили освобождение. От римского епископа Виктора (189-198) потребован был список этих христианских исповедников, и все значившиеся в нем были возвращены из места ссылки.

Таким образом, благодаря тому, что дела империи ухудшились, положение христиан улучшилось. Но царствование Коммода показало, что одно дело — общее течение, а другое — единичные факты. Ни Маркия, ни император не могли изменить положение христиан радикально. Были случаи и кровавого гонения на христиан. Рескрипт Траяна оставался в силе и при Коммодe; поэтому и в его царствование были случаи мученичества. Благоклонное отношение центрального правительства отражалось на провинциях лишь тем, что президы не видели поощрения к преследованию христиан; но рескрипт Траяна открывал полную юридическую возможность этого гонения для президов, если они хотели преследовать христиан: а в некоторых случаях президы и не могли освободить христиан от суда и казни.

В первый же год царствования Коммода (17 июля 180) пострадали в Карфагене исхлиские мученики, из местечка в Нумидии с финикийским названием *Ischl*, по-латыни *Scili, martyres scilitani*. Этот процесс, к сожалению, сохранился в актах только в окончательной стадии, так как мученики предстали пред карфагенским трибуналом только в исходе его, чтобы получить осуждение. От них требовали клятвы гением кесаря, приглашали одуматься и давали для этого срок в 30 дней. Но мученики все отказались воспользоваться этой отсрочкой, твердо исповедали себя христианами и были за это осуждены на смерть. О *flagitia* их не допрашивали. Проконсул только спросил Сперата: что за книги найдены у них в шкафе? Особенную остроту вопросу об актах этих мучеников и придает в науке то обстоятельство, что вместе с мучениками были захвачены и священные книги, относительно которых христиане дали неясные указания. Протестантская критика строит целые вавилонские башни на этом факте о состоянии священного канона в 180 году.

В самом Риме при Коммодe пострадал высокообразованный христианин, видимо, senatorского сословия, Аполлоний, по Иерониму — вследствие доноса раба (a servo [alia lectio: a Severo] proditus). Пред префектом претории Переннием (Perennis 183—186 г.), который замечателен тем, что при полудиком Коммодe делал для благоденствия государства все, что возможно для первого министра, Аполлония обвинили в том, что он христианин. Аполлоний признал это. Перенний передал суд над ним, как над сенатором, сенату. Здесь Аполлоний сказал блестящую речь в защиту христианства. Если преж-

ние законы в известной степени могли быть применяемы к христианам, как темным личностям, нуждающимся в опеке, то когда выступил человек образованный, с положением сенатора, представился вопрос: не следует ли ему предоставить свободу в деле суждения о религии, тем более, что римляне в это время не были сторонниками репрессий в отношении религиозных убеждений. Но было решено, что принадлежность к христианству должна быть рассматриваема как преступление даже и в отношении к сенатору, и Аполлоний был осужден. Сенат остался на почве «древних законов» (рескрипта Траяна). Но, прибавляет Евсевий (V, 25), казнен был по закону, запрещавшему такие доносы, и сам обвинитель: ему, по приговору Перенния, переломлены были голени.

В этой прибавке кроется какое-то недоразумение. Некоторые ученые полагали, что доносчик казнен по закону Нервы, запрещавшему рабам доносить на своих господ. Но уже Гизелер показал несостоятельность этого объяснения. Неизвестно, был ли доносчик раб (*servus*), или его только звали Севером. Затем, по закону Нервы, можно было или казнить доносчика, и тогда не могло быть и речи о казни обвиняемого, или признать донос раба (это дозволялось в *causa majestatis*), и тогда, если донос оказался (как здесь) справедливым и казнен обвиняемый, не могло быть и речи о казни обвинителя. Другие ученые (Keim) предполагают, что Евсевий введен был в заблуждение подложным эдиктом Марка Аврелия сенату, в котором доносы на христиан запрещались под страхом смертной казни.

На мученичество Аполлония особое внимание обращено лишь в недавнее время, хотя давно уже были изданы эти мученические акты в армянском переводе. Но к армянскому языку может быть приложено изречение: *Graeca sunt, non leguntur* (по-гречески не читается), с изменением: *Armeniaca sunt, non leguntur* (по-армянски не читается). Поэтому, когда английский ученый Конибир перевел эти акты, то о них заговорили все, хотя много света на историю они не пролили. Кем Аполлоний был предан на смерть — армянские источники не разъясняют.

В провинциях положение христиан зависело весьма часто от личного произвола президов. У Тертуллиана собрано несколько примеров, что проконсулы Африки нередко ограждали христиан от ярости черни. Один из этих проконсулов (*Cincius Severus*) сообщил христианам формулу, как должны были отвечать обвиняемые пред его трибуналом христиане, чтобы быть освобожденными. Другой (*Vespronius Candidus*) отказался удовлетворить желание народа, требовавшего на казнь одного христианина, и мотивировал свой отказ тем, что удовлетворить подобное требование значит только поддерживать общественные беспорядки. Третий (*Asper* 197 г.), когда к нему представлен был один обвиняемый христианин, ограничился лишь тем, что подверг его легкой пытке и, не доводя дело до смерти и жертвоприношения, освободил его, заявив своим ассессорам, что для него крайне неприятно ввязываться в подобные процессы. Наконец, о четвертом (*Pudens*) рассказывается, что к нему, проконсулу и пропретору, поступило для окончательного решения дело об одном христианине. Он уже признался в принадлежности к хри-

стианству, и документ об этом поступил к этому судье. Проконсул произвел второе дознание, после чего выяснилось, что обвинению христианина предшествовало *concessio*, т. е. вымогательство к этому, что считалось бесчестным с точки зрения тогдашней этики. Тогда проконсул разорвал этот документ, заявив, что не станет судить человека при отсутствии обвинителя, и на этом основании освободил обвиняемого христианина.

Все эти факты доказывают, что правительство могло сделать для христиан довольно много. Такое покровительство христианам, как бы оно ни было ограничено, во всяком случае приходится ценить ввиду особенного положения христианской церкви в Африке, потому что ярость народа там давала себя знать, кажется, сильнее, чем в других местах, и крики: «*christianos ad leones*» («христиан ко львам»), раздавались там чаще, чем где-нибудь. Самого ничтожного повода было достаточно для возбуждения ярости черни против христиан. Так, тот же Тертуллиан передает, что по случаю торжества императора Севера над своими соперниками Альбином и Песценнием в Карфагене давались гладиаторские игры. Несмотря на то, что христиане свое верноподданничество заявили полнее, чем язычники, потому что в Карфагене можно было насчитать более язычников, чем христиан, не украсивших своих дверей лавровыми венками и свечами, однако за отказ христиан участвовать в зрелище толпа стала кричать, что они «*hostes populi romani, irreligiosi in caesares*» («враги римского народа, не почитающие цезарей»). Таким образом, от произвола проконсулов и даже низших должностных лиц зависело и начать гонение и прекратить его. Некоторые шли предупредительно по отношению к требованиям народа или даже возбуждали народ. Например, префект Цецилий Капелла, сторонник Песценния Нигра, в осажденной войсками Севера Византии жестоко преследовал христиан, вероятно, им приписывая свои военные неудачи, и когда Византия в 196 г. должна была отворить ворота войскам победителя, Капелла воскликнул: «Ну, ваше счастье, христиане (*christiani, gaudete!*)!» От произвола проконсулов зависел и род казни христиан. Например, проконсул Скапула в Африке проконсульской осуждал христиан на сожжение, между тем как в это же время презид Мавритании только обезглавливал их.

Положение христиан при императорах восточного происхождения и их преемниках до гонения при Декии

После смерти императора Коммода в короткое время сменились два императора. Затем (с 13 апреля 193 г.) императорская корона перешла к Септимию Северу (193—211), который одержал верх над своими противниками. Это был тоже *optimus imperator*, один из лучших, каких только знала римская империя, человек чрезвычайно деятельный, справедливый. Происхождения Север не римского: это был чистокровный пуниец, родом из Триполя (причислявшегося к латинской Африке). Его сестра, приезжавшая к брату императору в Рим, до такой степени плохо знала латинский язык, что императору становилось за нее стыдно. Жена его была тоже сирийского происхождения. Подобного рода положение представляет ту опасность, что характеры слабые, попадая в него, стараются нередко разыгрывать роль дворянина и могут

наделать много такого, что заставило бы забыть их плебейское происхождение. Но Септимий Север был человек с твердыми нравственными устоями. Так как этот государь был тесным образом связан с востоком, то, естественно, не должен был иметь того предрассудка в пользу римской религии, какого держались императоры чистокровные римляне. Может быть, еще до получения императорского престола, как правитель Африки (но по Uhlhorn'у уже в Риме), Север доказал свою справедливость в отношении к христианам тем, что освободил нескольких высокопоставленных лиц сенаторского звания (*clarissimas feminas et clarissimos viros*), признавших в христианстве, и не обратил внимания на яростные вопли черни, требовавшей их казни.

Относительно положения христиан в первые 10 лет его царствования ничего определенного неизвестно. Тертуллиан уверяет, что Септимий Север был благосклонен к христианам потому, что один христианин, вероятно раб, Прокул, исцелил его елеем от болезни. Но 10-й год его правления отмечен поворотом в его политике в отношении к христианам. В этот год Септимий Север издал закон, не сохранившийся до нас, о котором известно только то, что он, под страхом тяжкого наказания, воспрещал принимать как иудейскую, так и христианскую религию (*judaeos fieri sub gravi poena vetuit, idem etiam de christianis sanxit*). Таким образом, христиане здесь могли быть замешаны в чужой истории. Если иудеи могли заявлять себя успешной пропагандой и этим обращать на себя общественное внимание, то репрессия делалась необходимой и сам собою выдвигался тот принцип, что каждый должен следовать отечественной вере, а не менять ее по произволу. Этот принцип должен был распространить свое действие и на христиан, для которых проповедь евангелия являлась священным долгом. Может быть, одновременно с этим же законом Септимий Север издал предписание о том, что обвинения против лиц, принадлежащих к недозволенным коллегиям (*collegia illicita*), должны поступать в Риме на рассмотрение префекта столицы. Действие этого закона, или совместно обоих, по-видимому, не было особенно широко. Но, во всяком случае, оно затронуло несколько местностей и в Европе, и в Азии, и в Африке. Удар этот для христиан был так внезапен и происшедшее гонение показалось современникам до такой степени жестоким, что один из церковных писателей (Иуда), объяснявший в то время седьмины Даниила, полагал, что наступило пришествие антихриста.

Для Александрии это, сколько известно, было первое гонение, в которое александрийская церковь выставила из своей среды мучеников. Из лиц, пострадавших в то время, можно упомянуть, с одной стороны, Леонида, известного тем, что он был отец знаменитого Оригена, и затем христианскую девственницу Потамиену, которая медленно облита была кипящею смолою от самой подошвы до головы.

Это гонение отразилось довольно сильно и на Африке, где был проконсулом Скапула. 7 марта (вероятно) 203 г. в Карфагене пострадали несколько мучеников, вероятно, вследствие указа Севера против христианской пропаганды, так как эти мученики были из числа оглашенных. Акты этих мучеников (*Passio Perpetuae et Felicitatis cum sociis*) вполне достоверны: первая часть

их — запись самой мученицы Перпетуи, вторая — запись очевидцев кончины их. Характерно здесь то, что большая часть мучеников была захвачена в состоянии оглашения, так что крещены они были уже в темнице проникшими туда пресвитерами. В общем, эти мученики производят такое высокое впечатление, что могут быть поставлены в уровень с Поликарпом и галльскими мучениками.

Между этими мучениками особенно выдаются женщины, прежде всего свободная, хорошо образованная матрона Перпетуя и молодая раба Фелицитата. Запись Перпетуи знакомит нас с ее духовным настроением: она прежде своей казни выдержала тяжкую внутреннюю борьбу со своими семейными привязанностями. Когда все эти христиане были взяты, еще до допроса явился к Перпетуе отец ее — язычник и умолял ее не признавать себя христианкою. Но Перпетуя отклонила этот совет чрезвычайно просто. Она указала отцу на стоявший вблизи какой-то кувшин (*urceolus*) и спросила: «Отец! можно ли эту вещь называть иначе, чем *urceolus*?» Тот отвечал: «Нет». Тогда Перпетуя сказала: «И я точно так же не могу сказать о себе ничего другого кроме того, что я христианка». Этот решительный отказ до того взбесил отца, что он готов был выцарапать ей глаза, и он решился подвергнуть дочь одному из самых утонченных нравственных мучений: она была замужем и еще кормила грудью сына; отец решился не давать ей ребенка. И в темничном заключении, непривычном для женщины благородного происхождения и своею духотою и теснотою, самую тяжкую пытку для нее была именно мысль, что сын ее остается в то время голодным. Когда, наконец, благодаря посредству христианских диаконов, которые давали денежные подарки страже, мученики были выведены на тюремный двор подышать свежим воздухом и был принесен младенец, то Перпетуя обрадовалась до того, что забыла всю тяжесть своего положения, а когда ей дозволили взять его в темницу, то этот мрачный острог вдруг превратился для нее в самый роскошный из дворцов.

Она и взятые с нею под арест находились еще в предварительном состоянии до окончательного допроса. Перед допросом опять посетил Перпетую ее отец, но уже чрезвычайно смягченный и растроганный. Он теперь думал не угрожать, а умолять свою дочь. Старик плакал, умолял пощадить свои собственные седины и положение всей семьи, которая не перенесет такого позора, что из их рода будет человек, казненный как уголовный преступник. Он умолял вспомнить о сыне, который может жить только ею. Он бросался к ногам дочери, обливал их слезами и целовал ее руки, называя ее не дочерью, а госпожою (*domina*). Но Перпетуя стояла твердо и на все увещания отвечала: «Воля Господня да будет, когда я буду находиться на катаете» (*catasta* — место допроса, нечто вроде скамьи подсудимых).

Наконец допрос состоялся; отец присутствовал здесь. Он сначала показывал сына и умолял сжалиться над ним. И сам судья (*procurator*) убеждал Перпетую пожалеть отца и младенца и совершить жертвоприношение во здравие императора. Но Перпетуя сказала: «*Non facio*». «Ты христианка?» — спросил тогда прокуратор. Она ответила: «*Christiana sum*». Таким образом, участь Перпетуи и всех с нею взятых была решена. Уже в тюрьме все эти ог-

лашенные удостоены были святого крещения, потому что предстоятели христианской церкви находили возможность проникать даже через тюремные заперы.

Все мученики осуждены были на борьбу со зверями в день торжества по случаю рождения сына императора. Раба Фелицитата в то время была беременна, и одним из самых тяжелых ее мучений было опасение, что по закону казнь ее, как беременной уже 8 месяцев, будет отложена и ей не придется пострадать вместе с прочими. Но, к ее счастью, это положение разрешилось ее преждевременными родами. Эти роды были чрезвычайно трудны, так что присутствовавшие тут солдаты сжалились над нею и говорили: «Если теперь ты так страдаешь, то что же будет с тобою, когда отдадут тебя зверям»? Она отвечала: «В настоящее время я страдаю потому, что терплю за себя, а тогда я буду страдать за другого, и этот другой будет во мне и будет страдать за меня». Младенец Фелицитаты был взят на воспитание христианами.

С наступлением дня торжества все мученики, оставшиеся в живых, должны были быть отведены в цирк. По существовавшему тогда обычаю мужчин хотели одеть в костюмы жрецов Сатурна, а женщин в костюмы жриц Цереры. Но мученики протестовали против этого. Они сказали: «Мы явились сюда добровольно, мы решились пожертвовать жизнью, чтобы только не делать ничего подобного, сохраните же нам нашу свободу». Эта просьба была уважена. Присутствовавшие христиане отмечают как особую милость, что каждый из мучеников был избавлен от того рода смерти, который был им особенно неприятен. Так, например, Сатур готов был подвергнуться когтям всякого зверя, но для него не было ничего омерзительнее медведя. Несмотря на то, после того, как он побывал без вреда в когтях леопарда, приказано было выпустить на него медведя. Но случилось, что медведя никак не могли выгнать из берлоги. Перпетуя вместе с Фелицитатой были отданы на растерзание свирепой корове (*ferocissima vacca*), и здесь христианская мученица заявила в себе необыкновенную идеальную чистоту женщины. Перпетуя умирала с тем достоинством, с каким умирали самые высокие женские образы классической поэзии. Эта корова бросала несколько времени Перпетую рогами, и, наконец, она упала на арену. Но хотя она была ранена и обливалась кровью, ее первая мысль была о том, что рога коровы разорвали ее туннику и обнажили ее тело, и потому с необыкновенными усилиями воли она оправала разорванную одежду и прикрылась. Затем она вспомнила еще, что у нее растрепались волосы. Так как растрепанные волосы были символом траура, а она считала мученическую кончину особенно радостною, то она собрала настолько силы, что поправила свои волосы и приколола их булавкою. Затем, когда она могла подняться, то подошла к Фелицитате и, подав ей руку, помогла встать.

Все мученики зверями были ранены, но не до смерти. Поэтому, по требованию народа, приказано было с ними «покончить». Для этого существовал особый гладиатор, называвшийся «*confector*»; существовало для этого и особое место. Но кровожадная толпа закричала, чтобы с ними покончили на середине, чтобы смерть их была всем видна. Мученики дали друг другу по-

следнее «лобзание мира». Сатур с необыкновенной твердостью первый вошел на место смерти. Еще молодой и неопытный гладиатор, на которого выпало покончить с мучениками, дрожащею рукою нанес Перпетуе несколько ран и, наконец, она сама собралась с силами, чтобы направить нож в свое горло.

Гонение в царствование Септимия Севера продолжалось, вероятно, до самого конца его царствования и местами отзывалось еще при сыне его Антонине Каракалле (211—217). Сам Каракалла в своем детстве был настолько близок с иудейством и, вероятно, с христианством, что историки упоминают об одном товарище его детских игр, который был наказан розгами за принадлежность к иудейству. От этого императора лично, вовсе не принадлежавшего к числу достойных носителей римской короны, христиане не подвергались никакому преследованию. В таком же положении они оставались при его преемниках Макрине (217-218) и Антонине Гелиогабале (218-222).

Этот последний носил имя Гелиогабала (вернее Elagabal) потому, что, родившись, вероятно, на востоке, он был жрецом в Эмесе в храме бога Эльгабала (под этим именем у финикиян известен был бог солнца, хотя самое это имя значит «горный бог»). Солдатам римским, находившимся на востоке в походе, этот Гелиогабал понравился своею стройною фигурою, и его родство с домом Севера открыло ему дорогу к престолу. В лице Гелиогабала вступил на римский престол один из самых деморализированных императоров, каких только знала история. В этом отношении он не только не уступал своим предшественникам Каракалле и Коммоду, но превзошел их. Различие его натуры от природы Коммода заключалось лишь в том, что последний отличался чертами гладиатора, а Гелиогабал напоминал собою только скомороха. Коммод губил людей жестоко и свирепо (например, он хотел сенаторов одеть в костюмы с крыльями и затем перестрелять их, как стимфальских птиц). Напротив, Гелиогабал губил приближенных разве в шутку. Например, говорят, что на паразитов, которых он удостоивал чести разделить царскую трапезу, вдруг по его приказу сыпался дождь цветов и они задыхались от их аромата. Или: иногда своих товарищей оргий он оставлял во дворце ночевать, запирали в комнате и вдруг ночью выпускал на них львов, леопардов, медведей; некоторые из них умирали со страху, не подозревая, что звери были ручные.

Подобный император, как правитель, не был опасен для христиан чем-нибудь, хотя он хорошо знал об их существовании и пропаганде. Но в голове Гелиогабала была одна серьезная идея, которую он и выполнял в продолжение своего царствования. Он хотел уничтожить не только римскую религию, к предметам культа которой относился чрезвычайно небрежно и оскорбительно, но даже во всем свете ввести почитание своего бога Эльгабала. Он хотел объединить все религии под верховным главенством Эльгабала. Языческие святыни из восточных храмов привозили в Рим в храм Эльгабала. На евреев, самарян и христиан Гелиогабал особенно рассчитывал: *id agens, ne quis Romae deus nisi Heliogabalus coleretur; dicebat praeterea, judaeorum et samaritanorum religiunes et christianam devotionem illuc transferendam, ut omnium culturarum secretum Heliogabali sacerdotium teneret.* Таким образом,

если бы этот император царствовал дольше и окончательно утвердился в своей мысли заставить и иудеев и христиан исповедовать тот монотеизм, которого он был представителем, то, конечно, положение христиан в его царствование изменилось бы к самому худшему. Этот император, губивший людей даже в шутку, поднял бы такое жестокое гонение, на которое не способен был ни один из лучших императоров Рима.

Когда этот позорный император был убит, престол перешел к его двоюродному брату Аврелию Александру Северу (222—235). Это был человек восточного, вероятно, сирийского, происхождения. Мать его Юлия Маммея также родом была с востока. Александр Север по своим убеждениям был также эклектик, но более благородного типа, чем его двоюродный брат. Он вовсе не мечтал о какой-либо насильственной ассимиляции всех культов под главенством одного божества и не представлял других богов то кубиккуляриями, то рабами, то спутниками своего бога. Поэтому первым актом его царствования было возвращение по своим местам тех предметов культа, которые были свезены в Рим Гелиогабалом. Римская религия выглянула в его царствование значительно очищенной от этой посторонней примеси.

Тот религиозный синкретизм, которому был предан этот император, походил на так называемый культ гениев. Признавая вообще божество, он не отвергал предметов ни одного культа. В его собственной домашней молельне находились бюсты не только богов, но и тех замечательных представителей человечества, которые начинали собою какую-нибудь важнейшую эпоху в религиозной истории. Так, например, в его молельне, наряду с бюстами Аполлония тианского и Орфея, находился, говорят, и бюст Христа и бюст Авраама. Христа Александр Север думал принять в пантеон языческих римских богов, руководствуясь тою же мыслию, какую будто бы имел в виду Адриан (Адриан, строя храмы, в некоторых не ставил изображений богов, и впоследствии сложилась молва, что он намеревался посвятить эти храмы христианскому Богу). Но это языческое обожествление Христа Александром Севером не состоялось из опасения будто бы, что тогда все примут христианство. Его влиятельная мать, дававшая чувствовать свой авторитет над сыном везде и всюду, даже более, чем было бы желательно для империи, может считаться решительною покровительницею христианства. Во время своего пребывания в Антиохии, вероятно в 226 г., она слушала христианские беседы знаменитого Оригена.

При Александре Севере христиане могли выступать и в Риме довольно открыто. Его биограф передает, что он чрезвычайно любил одно общее и христианской и иудейской религии изречение: чего не желаешь себе, того не делай и другому. Этот девиз выставлен был на многих общественных зданиях. Христиан он рекомендовал римским избирателям на общественные должности в пример того, что нужно выбирать на подобные общественные места лиц наиболее достойных. Когда в его царствование в Риме поднялся какой-то спор из-за права владения каким-то участком в Риме между христианами и представителями различных общественных харчевен (*popinae*), то император, до которого доведен был этот спор, решил дело в пользу хри-

стиан, говоря, что лучше, чтобы здесь находилось место для почитания какого бы то ни было бога, чем харчевня. Таким образом, этот император был решительным покровителем христиан, хотя в то же время не издавал никакого закона, который бы легализировал их положение в римской империи. Поэтому все его действия имели характер лишь временных распоряжений правительства, а не каких-либо органических постановлений, обязательных для всей римской империи.

В сущности, благоприятное для христиан царствование Александра Севера явилось для них предвестником будущего неудобного положения. Язычники все более и более знакомились с христианами. Это, с одной стороны, было благоприятно для них, — так как различные предубеждения против них постепенно падали. Но, с другой стороны, неблагоприятно было то, что язычники узнавали внутренний строй христианской церкви и могли поэтому нанести ей самый существенный вред. Распоряжение Септимия Севера, произведшее на христиан такое впечатление, что они приняли даже за антихриста, было страшно тем, что оно ударяло в самую сущность христианства. Если прежде действовал только закон «*non licet esse vos*» («не подобает вам быть»), то теперь правительство поняло, что христиане, несмотря на это, «делаются» (*feri*), что христианство органически живущее существо.

Ввиду этого и стал возможен удар, о котором прежде не думали; это являлось серьезным препятствием против распространения христианства. Прежде маленький человек, переходя в христианство, рассчитывал, что его не скоро заметят, а теперь стало ясно, что правительство различает классы христиан. Септимий Север направил гонение против менее твердых элементов — новообращенных, хотя последние наиболее могли быть воодушевлены религиозною идеею. Подобною чертою отличается и гонение Максимиана Фракиянина.

Александр Север 19 марта 235 г. убит был лицом, им облагодетельствованным, именно главнокомандующим всеми войсками Максимином (235—238), родом из Фракии, человеком, отличившимся многими воинскими подвигами. Этот грубый преемник престола Александра Севера с особенною ненавистью относился ко всему, что напоминало ему об его предшественнике. Так как Александр Север относился к христианам благосклонно, то Максимиан обнаружил против христиан особенную ненависть, как лиц, стоявших на стороне ненавидимого им его предшественника. Нужно, впрочем, отдать справедливость, что это гонение против мнимых или действительных приверженцев Александра Севера обратилось не на одних только христиан, но и на самих язычников. Все сторонники прежнего режима подвергнуты были жестокому преследованию, многие казнены, другие лишены всего имущества. Гонение Максимиана замечательно тем, что от него пришлось спасаться бегством знаменитому Оригену, который особенно подвергался в это время опасности ввиду своей близости ко двору Александра Севера вследствие сношений с его матерью. Впрочем, гонение это имело только местный характер, так что даже в Каппадокии, где оно было тем опаснее, что совпадало с движением народа против христиан вследствие землетрясений, христиане

могли все-таки спастись, потому что преследование не велось во всех местах одновременно. Император Максимин царствовал очень недолго (убит в мае 238 г.).

В мотиве, по которому Максимин поднял гонение против христиан, было очень мало религиозного. Как иностранец родом, он не был предан римской государственной религии и ознаменовал свое царствование систематическим грабежом римских капищ. Все, что было в них драгоценного, отбираемо было в казну и переплавляемо в монету. Но одна подробность из его гонения поневоле останавливает на себе внимание исследователей: этот император отдал распоряжение, чтобы преследовали преимущественно *tuvtwn ekkhlsiwn arcontaV*, «предводителей церквей» (Eus. VI, 28). Нет оснований полагать, что оно было направлено исключительно против предстоятелей церквей, но вообще против выдающихся лиц в христианском обществе. Несмотря на то, что во всю эту эпоху мы встречаем мученичества на основании эдикта Траяна, распоряжения Септимия Севера и Максимиана обнаруживают все большее и большее знакомство с христианством. Если эдикт Септимия Севера ударяет на ту сторону, которая составляет жизненную силу христианства, именно на его пропаганду, то Максимин обнаруживает знакомство с устройством христианской церкви, правительство уже умеет отличать христиан новых от христиан прежних, христианскую иерархию от обыкновенных мирян. Гонение Максимиана по этой черте и имеет значение как предвестие приближающегося шторма; но по самому выполнению оно имело спорадический характер и затронуло далеко не всех христиан, а потому для многих мест время Максимиана было лишь продолжением той сравнительно мирной эры, которая наступила для христиан со смертью Септимия Севера.

То же самое положение дела продолжалось при двух преемниках Максимиана — Гордиане (238—244) и Филиппе (244—249). Этот последний был арабийского происхождения и к христианам настолько был благосклонен, что существовала легенда, что он сам был христианин. Но тем ужаснее был переворот в положении христиан, когда корона перешла в конце 249 г. к Декию.

Период третий. Христианская церковь как общество, гонимое самим правительством

Гонение Декия

Декий (249—251) оставил по себе славу хорошего государя. Но черты его не совсем ясны, потому что он не имеет специального биографа между *scriptores historiae augustae*. Во всяком случае, с значительной вероятностью можно признать, что он был по характеру романтик и задавался мыслью вернуть к жизни невозвратное прошлое, восстановить силу и славу древнеримских учреждений и, таким образом, положить прочное основание римскому могуществу. О том, насколько он был предан римской религии, ничего достоверно неизвестно. Но несомненно этот государь заботился как немногие о восстановлении древней римской чистоты нравов. О его собственной чистоте

свидетельствует одна монета с надписью: «*puđicitiae Augusti*» (целомудрию Августа). Точно так же эту черту он чрезвычайно ценил и в других. Человек, живший уже в ту эпоху, когда принципат успел пустить крепкие исторические корни, он тем не менее думал поддерживать во всем значении такое республиканско-аристократическое учреждение, как сенат. Он хотел даже восстановить цензуру со всеми ее широкими древнеримскими правами, для надзора за нравственностью римлян. Аристократический сенат отнесся к этой мысли сочувственно. Выбор сената пал на одного безупречного сенатора, Валериана, но этот последний сам отказался принять на себя эту должность, находя, что права, с нею соединенные, превышают компетенцию частного человека и время настолько уклонилось от древней старины, что не благоприятствует возобновлению подобной должности. Это во всяком случае показывает, что Декия можно по праву характеризовать как императора древнеримского типа, и в этом отношении имеет свою ценность одно краткое замечание историка (Vopiscus), что Декий со своим сыном жил и умер как древний римлянин. Царствование его было кратковременно. Оно началось с конца 249 г. и в конце 251 г. он погиб во время похода. Но все оно почти наполнено гонением на христиан.

Вероятно, в конце 249 г. или, во всяком случае, в самых первых числах января 250 г. издан был эдикт против христиан. Действие его на христиан было тем более ужасно, что это был первый эдикт, предписывавший повсеместное по всей римской империи гонение на не считающих римской религии. Преследование христиан вменялось в обязанность президам провинций. Правительство, таким образом, теперь решительно выступило на путь преследования непризнанной религии, само взяло на себя инициативу гонения. Текст самого эдикта до нас не сохранился. Но из подробностей гонения можно понять, что в то время прежде всего подвергались опасности предстоятели церквей, и затем всем держащимся христианства вменялось в обязанность явно отречься от него и доказать свое отречение жертвоприношением богам. Для этого в различных городах государственным начальством назначены были выборные лица, до 5 человек, которые должны были заведовать приведением христиан к жертвоприношению. Назначен был определенный день, в который все, исповедовавшие христианство, должны были явиться и заявить о том, остаются ли они при своей вере, или желают возвратиться к римской религии. В первом случае они подвергались всей тяжести эдикта; тому же они подвергались, если бы не явились пред общественною властью. В последнем случае они должны были доказать свое отречение решительно. Правительство теперь не довольствовалось одним заявлением об отречении от христианства. Принимаемы были все меры к тому, чтобы христиане, по меньшей мере особенно выдающиеся, непременно были приводимы к жертвеннику для принесения жертвы богам.

Действие этой меры на христиан было самое подавляющее. Долговременная эпоха мира в значительной степени ослабила то нравственное напряжение, под которым жили христиане первой эпохи гонений. Со своим положением многие из христиан до того свыклись, что не предвидели для себя

никакой опасности. Усыпление нравственности, почти совершенный сон религии характеризовал многих христиан того времени. Но следует прибавить и то, что христианская церковь в то время значительно увеличилась в составе своих членов, потому что христианство в мирную эпоху расположены были принимать и такие, у которых недостало бы мужества примкнуть к этой религии в эпоху преследования. Поэтому гонение Декия отмечено было в некоторых церквях множеством падших. В особенности это известно о Карфагене и Александрии. В первом месте состояние верующих описано епископом Киприаном, во втором — епископом Дионисием. Киприан рассказывает, что многие пали во время этого гонения еще до сражения. С позорною поспешностью в назначенный день многие из христиан спешили к жертвеннику. Одни шли совершенно добровольно и с напускною наглостью заявили, что никогда даже и не были христианами. Другие, состоявшие в какой-нибудь гражданской должности, вынуждены были явиться пред трибуналом по самому своему званию. Наконец, третьих почти насильно тащили друзья и родственники, вынуждая их отречься. Рассказывают, что один муж насильно привел свою жену к жертвеннику и принес за нее жертву, хотя она кричала: «Не я сделала это, а ты». Некоторые приносили даже своих грудных детей и им давали капли жертвенного вина. Многие приступали к жертвеннику с такою трусостью, что возбуждали насмешки в язычниках. Некоторые, наконец, храбро выдержали первый удар гонения и были взяты в темницу, но не выдержали тюремного заключения и отреклись от христианства.

Итак мы видим, что правительство изменило свою тактику по отношению к христианам. Прежде оно не желало, чтобы христиане попадались на глаза и не отыскивало их, а теперь оно занялось обращением христиан к язычеству, не казнило их, но принуждало к отречению посредством всевозможных пыток. Этим объясняется факт многих отпадений.

После этого гонения явилась особая классификация самих отступников, так называемых падших. Когда по утишении этого гонения предстоятели церкви поставили вопрос о церковной дисциплине касательно падших, то смотря по виновности падших они установили такие категории их. Наиболее виновными были признаны те, которые отреклись от христианства без всякого принуждения, не претерпев даже никакой угрозы, отреклись, следовательно, добровольно; менее виновными — те, которые отреклись по немощи человеческой, не выдержав пыток до конца. Затем обращали внимание на самую форму отречения. Самую высшую степень падения представляли а) *thurificati et sacrificati*, т. е. те, которые собственною рукою приносили жертвы, закалали жертвенных животных или сожигали на алтаре фимиам, б) Но некоторые пошли на компромисс между жестоким требованием закона и своею собственною совестью; они жертв сами не приносили, но только получали от заведовающего этим делом чиновника особые виды, так называемые *libelli*, которые удостоверяли, что предъявители их жертвы римским богам принесли и потому от преследования должны быть свободны (*libellatici*). в) Наконец, падшие третьего класса сделали еще меньше. Они не выправляли даже этих фальшивых свидетельств, но посредством подарков или влиятель-

или будут уличены в христианстве. Поэтому, взяв на себя инициативу преследования христиан, правительство заботилось не о том, чтобы как можно более истребить христиан, а о том, чтобы заставить их отречься от христианства. В выборе средств для этого не стеснялись: пущены были в ход в громадных размерах пытки, и некоторые правители областей в своей собственной жестокости пошли дальше непосредственных предписаний императорского эдикта. Во всяком случае в различных местах, видимо, представители власти соревновались друг другу в том, чтобы принуждать христиан к отречению и не доводить дело до мученической смерти.

В Риме, правда, было не так: там 20 января 250 г. епископ Фабиан скончался мученически, и его смерть произвела такое ужасающее впечатление на христиан, что его кафедра оставалась незаемленной более года. Но в других областях даже те епископы, на которых выпала честь сделаться исповедниками Христа, умирали в темницах. Так, например, Александр, епископ иерусалимский, после доблестного исповедания скончался, после того как отослан был в темницу с Вавилою, епископом антиохийским, было то же самое. В это время и знаменитый Ориген, находившийся в Тире, подвергнут был пытке. Но тем не менее *praeses* позаботился о том, чтобы не делать из него мученика; поэтому он, уже старик, измученный страданиями, отослан был в темницу. Но и в самом Риме вообще держались той же самой системы; например, пресвитер римский Целерин не раз был исповедником Христа в присутствии самого императора, и его подвергали пыткам, мучительным, но не опасным для жизни. В продолжении 19 дней он находился в темнице, растянутый на различных орудиях пытки; но дело кончилось тем, что его отпустили на свет живым. О другом римском пресвитере Моисее известно, что в продолжении 11 месяцев и 11 дней, находясь в темнице, он подвергался различным истязаниям. Вследствие продолжительных мучений этот пресвитер скончался. В самом Риме гонение, вероятно, уже в конце 250 г. затихло и ослабело, в особенности, когда императору пришлось выступить в поход. В это время Целерин несомненно был на свободе, и между клиром римской церкви и карфагенской завязались довольно частые сношения.

В *Карфагене* держались той же системы утомления живых христиан продолжительными мучениями. Так, например, один, находившийся в темнице, исповедник Лукиан пишет: «По указу императора нас велено морить голодом и жаждою: 8 дней тому назад нам в последний раз дали, тоже после 5 дней совершенного поста, немного хлеба и мерку воды». Эта сторона гонения Декия в Карфагене довольно значительно увеличила количество отпавших. При пылом африканском темпераменте некоторые из христиан держались по отношению к язычникам вызывающим образом, надеясь на скорую казнь за исповедание имени Христова, но продолжительных пыток не выдерживали и отрекались.

Что касается *Александрии*, то этот город перенес гонение Декия, по видимому, с большей доблестью, хотя отпадения и здесь были. Нужно признать, что христиане в Александрии были подготовлены к этому в особенности происшедшими в городе беспорядками. Еще за год до объявления эдикта

Декия о преследовании христиан явился в Александрии какой-то поэт и волхв, который возбуждал народ, и чернь вздумала принуждать христиан к отречению от христианства. Сначала их заставляли произносить какую-то священную языческую формулу и отказывавшихся подвергали самым жестоким истязаниям: их влачили по всему городу, по дороге, устланной камнями, били палками и, наконец, заваливали камнями. В это время многие принуждены были бежать. Дома христиан были подвергнуты разграблению; опасно было показываться на улицах. В Александрии возникали другие частые политические беспорядки, от которых христианам также приходилось терпеть. Таким образом, внимание христиан было уже напряжено до известной степени. Поэтому, когда при префекте Сабине эдикт Декия стали приводить в исполнение, здесь выступило достаточно христиан, заявивших себя твердыми исповедниками. Между ними особенно обращают на себя внимание 4 женщины, из которых одна претерпела самые жестокие пытки, а остальные 3 по приказанию Сабина были казнены без всяких предварительных мучений, 15-летний отрок Диоскор заявил себя точно так же твердым исповедником христианства, несмотря на угрозы и мучения остался верным христианству, но сам Сабин, принимая во внимание его слишком молодой возраст, оставил его в живых.

Киприан, епископ карфагенский, счел благоразумным скрыться от ярости язычников и, удалившись в какое-то неизвестное место, продолжал управлять своею церковью. Точно так же, впрочем, почти поневоле, должен был скрыться и Дионисий, епископ александрийский. Он, точно описывая обстоятельства своего так называемого бегства, сообщает нам одну драгоценную черту, из которой видно, что в данную пору гонителями христиан являются лишь официальные представители власти. Напротив, народ, еще так недавно враждовавший против христиан под влиянием случайного возбуждения, уже помирился, так сказать, с их существованием.

Как епископу, Дионисию предстояла наибольшая опасность. Сабин немедленно по получении предписания императора поручил какому-то сыщику (*frumentarius*) отыскать Дионисия. К удивлению, этот сыщик искал Дионисия всюду, кроме того места, где его можно было найти: именно, Дионисий целые три дня оставался в своем доме, тогда как его искали по всем дорогам. Наконец, на четвертый день Дионисию представилась возможность удалиться из Александрии. Он скрылся в пригородное селение, но там был отыскан с четырьмя спутниками, по-видимому, пресвитерами, и взят под стражу. Пятый его спутник, некто Тимофей, в это время был в отлучке. Явившись после, он к своему ужасу заметил, что епископа с его спутниками уже нет в доме, что их взяли под стражу и к дому приставлена стража. Испуганный этим, Тимофей бросился бежать и на дороге натолкнулся на нескольких поселян, которые отправлялись в одну деревню на свадьбу: по обычаю той местности, они намерены были провести ночь в пиршестве. Они спросили Тимофея, в чем дело, и он рассказал им все. Эти люди явились в тот дом, где была свадьба, и рассказали об этом происшествии гостям. Те вдруг, точно по сигналу, повскакали со своих мест и побежали по направлению к городу, в котором

находился под стражей Дионисий с спутниками. Была уже темная ночь. Епископа и четырех взятых с ним спутников стерегли солдаты. Поселяне набросились на дом, где был Дионисий, с таким криком, что солдаты пустились бежать. Поселяне ворвались в дом. Епископ был в одной льняной тунике, лежал на голых досках. Предполагая, что на него напали разбойники, он предлагал им снятую с себя одежду. Но его попросили встать, и когда он, недоумевая, в чем дело, не решался последовать их просьбе и даже просил, чтобы еще до суда отрубили ему голову, те подхватили его на руки, посадили на осла и увезли в близлежащее место. Кажется, нужно предполагать, что эти поселяне были не христиане, а язычники, потому что их Дионисий упрашивал, чтобы они предупредили солдат и отрубили ему голову — просьба по отношению к христианам невероятная. Таким образом, этот факт показывает, что без посторонних возбуждений языческое население относилось к христианам спокойно и даже сочувственно. После этого неожиданного спасения из-под стражи Дионисий удалился в какое-то неизвестное место. Многие епископы Египта точно так же последовали его примеру и удалились в пустыню, где некоторые из них скончались неизвестною смертью.

Из числа епископов, удалившихся от гонения, наиболее известен еще св. *Григорий неокесарийский*, который со своей паствой, еще слишком молодой, чтобы вынести такое жестокое испытание, удалился в пустынные понтийские места и оставался там до тех пор, пока гонение не окончилось.

Гонение Декия, постепенно затихавшее уже в его царствование, совершенно прекратилось при его преемнике *Галле* (251-253). Но в 252 г. или в самом начале 253 г. последовала новая вспышка со стороны язычников. В это время всю римскую империю посетила жестокая моровая язва, которая по местам держалась в продолжении 15 лет. Ужасное опустошение, производимое эпидемией, побудило римское правительство серьезнее взглянуть на свои религиозные обязанности, и император предписал всем своим подданным совершить очистительные жертвоприношения богу Аполлону-спасителю (*Apollo salutaris*). Принуждаемые к этим жертвоприношениям, должны были в различных местах страдать и христиане. В Карфагене ярость народа против христиан возбуждена была до того, что снова слышался жестокий крик: «*Surgiant ad leonem*». Впрочем, это разрешилось тем, что язычники стали относиться к христианам с большей толерантностью.

Когда опустошительная эпидемия коснулась Карфагена, то языческое общество, как совершенно деморализованное, показало себя с самой жесточайшей стороны. Каждый эгоистически заботился только о своей собственной жизни. Узы родства и дружбы, прежде самые тесные, были порваны. Всех заболевших без жалости выбрасывали из домов на улицу; те, которые погибали, оставались на улицах без погребения, и, таким образом, скопившаяся гора разлагающихся трупов угрожала кроме эпидемии новым бедствием от заражения воздуха. В это время Киприан обратился к верующим в Карфагене с проповедью, в которой напоминал им, что в это время искушения они должны показать себя достойными своего звания, должны показать,

насколько крепки связывающие их узы братской любви; мало этого, должны обратить свое сострадание и на самих язычников.

Под влиянием убеждений Киприана в Карфагене произошло такое нравственное возбуждение, что богатые стали жертвовать своим имуществом, бедные охотно предоставляли в распоряжение руководителей церкви свои услуги. Таким образом, в короткое время улицы Карфагена были очищены от заразительных трупов, которые были похоронены, и, таким образом, новая опасность от заражения воздуха прошла сама собою. Эта мера произвела на язычников благотворное действие.

Одновременно с Карфагеном та же самая язва свирепствовала и в Александрии. Здесь благодаря убеждениям Дионисия христиане также показали себя достойными своего звания и также выгодно отличаются от бесчеловечной жестокости язычников, которые и здесь выбрасывали заболевших и умерших на улицу. Христиане обращались с больными как с братьями, умирающих одевали в погребальные одежды и хоронили. Многие помирали при исполнении этого долга братской любви. Но не было недостатка и в тех, которые и им оказывали последнюю честь. Здесь опять также христианский героизм произвел благотворное влияние на язычников.

Гонение Валериана

Гонение на христиан после Декия возобновилось еще при императоре Валериане (253—260). Это был тот самый Валериан, который, как избранный всем сенатом, возведен Декием в должность цензора, но отказался от нее. Как высокий характер, как государь, он принадлежал к числу благороднейших явлений своего времени, и если римские историки не считают его в числе «лучших императоров», то лишь потому, что конец его был слишком несчастен, так как в 260 г. во время персидского похода он был взят в плен персидским царем Сапором и здесь подвергнут был жестоким истязаниям. В плену же он и погиб.

В первые годы правления Валериана христиане пользовались таким миром и благополучием, что время правления Валериана могли считать даже лучшим для себя, чем правление тех императоров, которых легенды называли христианами. Но в 257 г. последовала перемена, объяснить которую не удастся, несмотря ни на какие усилия. Дионисий александрийский относит эту неблагоприятную перемену к влиянию на ум Валериана его любимца Макриана. Но это объяснение по самому существу оказывается внешним, так как неизвестны те мотивы, которыми этот сановник подействовал на Валериана и склонил его изменить свою политику в отношении христиан. До сих пор христиане пользовались миром и благополучием. Даже в собственном императорском доме между прислугою находилось немало христиан. Теперь вдруг последовало предписание преследовать христиан.

Гонение было объявлено повсеместно и поведено в стиле и направлении гонения Декия. Правительство обнаружило совершенное понимание особых условий существования христианства. Эдиктов, изданных Валерианом, было два. Первый эдикт, в 257 г., лишь строго запрещал христианам собираться на богослужение и посещать так называемые усыпальницы, места

для погребения. Тех, которые будут посещать места богослужения после этого запрета, ожидала казнь.

30 августа 257 г. проконсул Африки Патерн пригласил к себе в *secretarium* Киприана, епископа карфагенского, и объявил ему, что получен императорский указ, предписывающий, чтобы те, кто не держится римской государственной религии, возвратились к ней и принесли жертвы. «Что ты на это скажешь?» — «Я христианин и епископ, — ответил Киприан, — я не признаю никаких других богов, кроме единого Бога». — «При этом намерении и остаешься?» — «Да». — «Так не угодно ли (*poteris*) отправиться в ссылку в город Куруби?» — «Отправляюсь». — «Указ касается не только епископов, но и пресвитеров. Кто пресвитер в этом городе?» — «У вас есть прекрасный закон, запрещающий доносы, и я не стану доносить об них. Наше учение (*disciplina*) не позволяет им явиться самим, да это и тебе было бы неуютно (*tuae quoque censurae hoc displiceat*). Но когда начнется о них розыск, они найдутся». — «Я найду их. Воспрещаю также под угрозой смертной казни составлять молитвенные собрания (*conciliabula*) и посещать кимитирии». — «Делай, что тебе приказано», — ответил Киприан. Дионисий александрийский в это же время был приглашен на суд александрийского префекта, который предложил ему совершить римские церемонии и затем уже объявил, что воспрещено христианам собираться в кимитирии или места общественного богослужения, и что за этим будут смотреть, и сослал епископа, на основании императорского эдикта, в одну из отдаленных местностей.

Но эта мера, видимо, не оказала ожидаемого язычниками действия; поэтому в августе 258 г. издан был второй эдикт, более жестокий. Он прямо предписывал всех предстоятелей церквей, епископов, пресвитеров, диаконов, которые окажутся твердыми в исповедании веры, казнить. Высокопоставленных граждан, сенаторов, *egregios viros*, затем всадников, прежде всего, за исповедание Христа лишать римского гражданства, отбирать их имущество в казну, а если и после этого они останутся твердыми в вере, то их казнить. Высокопоставленных матрон за исповедание Христа лишать имущества и ссылать в отдаленные места. Тех, которые состояли на императорской службе (так называемые *caesariani*), за исповедание Христа лишать имущества, записывать в крепостное состояние и ссылать в дворцовые имения.

В это гонение скончался мученически 14 сентября 258 г. Киприан, епископ карфагенский, и 21 января 259 г. Фруктуоз, епископ тарраконский. Еще ранее, 10 августа 258 г., пострадал Ксисст, епископ римский, и его диакон Лаврентий.

Киприана через год снова вызвали в Карфаген. Здесь он уже не застал Патерна; проконсулом был Галерий Максим. 14 сентября к нему представлен был Киприан. «Ты Таский Киприан?» — «Я». — «Ты папа сакрилегов?» — «Я». — «Императоры приказали тебе принести жертву (*saeremoniare*)». — «Не сделаю (*non facio*)». — «Подумай о себе (*consule tibi*)». — «Делай, что приказано. В деле столь справедливом нечего раздумывать (*fac quod tibi praescriptum est; in re tarn justa nulla est consultatio*)». Проконсул так формулировал обвинение: «Ты долго жил как *sacrilegus* (*diu sacrilega mente vixisti*). Ты показал

себя врагом римским богам и священным законам. Августейшие императоры не могли убедить тебя возвратиться к исполнению римских религиозных обрядов. В предостережение тем, кого ты вовлек в свое преступное сообщество (*conspiratio*), ты своею кровью заплатишь за нарушение законов». И затем прочитал приговор: «*Thascium Cyprianum gladio animadverti placet*» (Таския Киприана подобает казнить мечом). — «*Deo gratias*» (благодарение Богу), — ответил св. епископ.

Гонение и при Валериане соединено было с пытками и продолжительным томлением в темнице. Языческое население и в это время относилось к христианам довольно спокойно, и так как второй эдикт с особенною силою ударял только на предстоятелей и между ними на особенно выдающихся, то простые христиане в самую эпоху гонения держали себя с замечательной свободой.

Так, например, когда Киприан был взят окончательно под стражу, то приведенный в Карфаген лишь поздною ночью, он не мог тогда же явиться на суд. Все карфагенские верующие собрались ночью к тому дому, в котором находился епископ. Составилась, таким образом, христианская *vigilia*; но, опасаясь за благосостояние паствы, епископ сам просил собравшихся разойтись, чтобы в настоящее время не случилось какой-нибудь неприятности. Точно так же верующие собрались и утром и немало не скрывали того, что они принадлежат к церкви Киприана. Когда старца епископа вели на суд, один из верующих предложил ему переменить одежду, потому что утомленный епископ был весь покрыт потом. Когда, наконец, Киприан был осужден и веден на место казни, то при этом присутствовали пресвитеры, которым он передал свои одежды; диакон и епископ обвязали ему одежду на руках, прежде чем он наклонил голову под меч. Акты рассказывают, что Киприан поручил собравшимся клирикам выдать 25 золотых монет тому палачу, который должен был казнить его.

То же спокойное отношение языческого населения к христианству сказывается в Испании. Когда Фруктуоз, епископ тарраконский, с двумя диаконами был осужден президом Эмилианом на сожжение на костре, то его сопровождали с сожалением толпы народа не только верующих, но даже и язычников, любивших этого епископа за характер его. Многие верующие выходили навстречу и предлагали ему выпить ароматического вина; но епископ отказался, потому что не время было еще разрешать пост (21 января была пятница). Любопытно, однако, что сам судья отнесся к епископу довольно строго и резко. Характерна фраза его пред произнесением приговора. На вопрос судьи: «епископ ли ты?», Фруктуоз ответил: «*sum*». А судья на это ответил ему: «*fuisti*», что значит: «ты был епископом», т. е. ты когда-то существовал: этими словами судья как бы высказывал приговор. Но по крайней мере с фактом существования христианства этот презид давно примирился. В числе его домашней прислуги были христиане, которые дочери Эмилиана рассказывали, что святые мученики, епископ и диаконы, взяты на небо. Говорили об этом и самому Эмилиану, и он ходил смотреть, не увидит ли и он вознесения на небо душ святых мучеников. Очевидно, и этот презид в своих

карательных мерах против христиан не считал нужным выходить за пределы тяготевшей на нем официальной необходимости. Отсюда видно, что язычники относились к христианству равнодушно.

Мученики нумидийские держали себя во время гонения с особенным даже героизмом, и, по-видимому, желая мученичества, они намеренно объявляли себя клириками, хотя не имели права на это. Рассказывается, что Иаков пожелал (*affectavit*) исповедать себя не только христианином, но и диаконом, а Мариан объявлял себя только чтецом, чем и был в действительности (*sicuti fuerat*). В другом месте Африки было взято под стражу довольно много христиан, и один из них, диакон Флавиан, пользовался особенною любовью язычников. Его окружали язычники и умоляли со слезами принести жертву богам, а затем предоставляли ему думать и жить, как угодно. Но Флавиан на это не согласился. Когда все остальные исповедники были осуждены и дело доходило до Флавиана, то язычники закричали, что он неправду говорит, что диакон: он не диакон. Суд обратил внимание на этот крик и отправил Флавиана опять в темницу. Через два дня Флавиан приведен снова на суд. На суде его спросили, зачем он лжет и называет себя диаконом. «Я вовсе не лгу»,— ответил Флавиан. Но в толпе закричали опять, что он лжет. Подано даже было письменное заявление в этом смысле. Флавиан разъяснял, что ему незачем лгать, так как это не принесет никакой пользы. Но толпа вопияла, чтобы судья подверг Флавиана пытке; этого желали не по кровожадности, а в надежде на то, что мучения заставят Флавиана не показывать, по крайней мере, того, что он диакон. Таким образом, он остался бы в живых. Но судья, видя непреклонную твердость исповедника, не стал подвергать его истязаниям и осудил на смерть.

Сострадание толпы выражено своеобразно и грубо, но тем не менее этот факт свидетельствует, что язычники помирились уже с существованием христианства в их среде и не были особенно расположены теперь преследовать христиан. Разумеется, при казнях христиан всегда находились люди, довольные истязаниями. Но это явление естественно уже потому, что римский народ воспитан на таких кровавых потехах, как цирковые зрелища, и для римлянина видеть какое-нибудь кровопролитие вроде борьбы человека с человеком или человека с животным составляло одно из тех своеобразных наслаждений, в котором они не могли отказать себе при зрелищах мученичества. Но первоначальная сила вражды язычников к христианам в то время была несомненно сломлена.

Эдикт Галлиэна и положение христиан до гонения при Диоклетиане

Преемником Валериана остался сын его Галлиэн (260—268), который еще при отце был объявлен императором. По своему характеру этот император — игра случая. Это был человек совсем не государственный, с сильными задатками художника и со всеми недостатками, свойственными довольно обычному типу артиста. Император Коммод был гладиатором на троне, Гелиогабал напоминает шута, а Галлиэну лучшее место было бы в Афинах. Он, действительно, всеми симпатиями тяготел к этому городу; он считал за удо-

вольствие быть гражданином афинским, гордился тем, что состоял «архонтом» Афин, и мечтал о причислении себя к сонму афинских ареопагитов. Это был отличный оратор, талантливый поэт, многосторонний художник. По личному характеру это был облагороженный Гелиогабал, несколько распущенный, но не развратный, веселый, шутливый, необыкновенно добродушный. Зато для престола он положительно не годился, и у римских историков оставил по себе самую плохую репутацию. Его правление было вовсе не из спокойных; между тем, по отзыву историков, он жил в роскоши (*luxuria*), держал себя как человек неспособный. Римскою империею он управлял не лучше, чем управляют мнимую империею дети, когда играют между собою в цари. В самом деле, всевозможные неудачи, случавшиеся в его царствование, он принимал с невероятною, чисто детскою шутливостью. Докладывают ему, например, что от его власти отложился Египет. «Ну, что ж, — отвечает император, — разве мы не можем жить без египетского льна?» На Азию, говорят, напали скифы, эта провинция жестоко пострадала от землетрясения. Император отвечает: «А разве мы без азийских тканей не обойдемся?» «Отпала от подданства Галлия». Император только засмеялся и сказал: «Да разве аррасскими военными плащами (*sagum*) только и держится римская империя?»

В его царствование различные претенденты на престол постоянно появлялись преемственно и часто одновременно на различных концах империи, а император, проживая в Риме со своими друзьями, говорил лишь о том, что у него приготовлено к обеду, какое на сцене представление и какие будут завтра цирковые игры. Народ негодовал на него и даже оскорблял за то, что он оставлял без возмездия плен и смерть отца. Он относился в данном случае с поразительным равнодушием к этим вызовам и наказывал лишь тогда, когда заявления в этом смысле становились невозможно дерзкими. Говорят, когда ему доложили, что отец его умер в плену, он сказал: «Я знал, что отец мой был смертен». Нельзя не признать, что характер этого распущенного императора был необыкновенно мягкий. Шутки, которые он проделывал с лицами, навлекавшими его гнев, были совсем не шутки Гелиогабала. Рассказывают, например, что во время цирковых представлений выпущен был свирепый огромных размеров вол. Против него выступил неопытный боец (*venator*), стрелял в него десять раз и не убил. Послышались насмешки. Но вдруг император этому бойцу посылает корону. Когда все встретили этот поступок с недоумением, то он приказал ответить через герольда: «В такого вола столько раз не попасть — трудное дело» (*taurum totiens non ferire difficile est*).

Этот благодушный преемник Валериана и в отношении к христианам заявил себя самым лучшим образом. Поэтому современники его христиане не могут достаточно восхвалить его царствование. Дионисий александрийский, живший при Декии и Валериане, так отзывается об утверждении власти собственною Галлиэна над римскою империею: «после небольшого облачка, на короткое время омрачившего ясное небо, наконец, снова засветил еще более яркий свет уже и прежде светившего солнца». Христианские епископы, жившие при нем, отзываются об его царствовании как «о мире всех церквей».

Этот мир церквей покоится на его эдикте, который он издал, как только ему сделался известным несчастный исход войны с персами его отца. Он издал тогда указ, которым приостановил действие эдиктов Валериана против христиан и предоставил предстоятелям церквей свободно отправлять свои религиозные действия.

Самые «программы» не дошли до нас. Сохранился, и то в плохом греческом переводе, лишь рескрипт императора, данный на имя Дионисия александрийского и других египетских епископов, когда в 262 г. Египет перешел под власть Галлиэна. «Император Кесарь Публий Ликиний Галлиэн, благочестивый благополучный Август, Дионисию, Пинне и Димитрию и прочим епископам. Я приказал во всем мире привести в исполнение благодеяние моего дара, чтобы полиция отступилась от мест богослужебных. Поэтому и вы, в силу настоящего рескрипта, можете пользоваться ими, так что никто не будет беспокоить вас. Чтобы этим правом мог воспользоваться каждый из вас, об этом я сделал давно распоряжение. В этом смысле получил предписание и Аврелий Квириний, заправляющий финансовою частью в Египте» (Eus. VII, 13). Вместе с тем посланы были на имя всех других епископов подобные же указы, где говорится о возвращении христианам кимитирий.

Некоторые ученые и прошедшего времени и современные (например, Gorres) толкуют выражение церковных писателей о «мире церквей» и рескрипт Галлиэна в том смысле, что Галлиэн дал христианской религии свободу признанной законом, возвел ее в разряд религий дозволенных и таким образом существенно изменил римскую политику в отношении христиан, отменяя все, что было направлено против христиан римской империи, начиная с Траяна. Но значительная часть других ученых не соглашается с подобным толкованием, находя, что этот рескрипт дает христианам меньше, чем возведение их религии в разряд признанных государством.

В самом деле, в тексте рескрипта, как он доселе сохранился, нет заявления о том, что христианство признается религией) дозволенною, что по-зволяется, например, принимать ее всякому. Не говорится даже и о том, что все действовавшие против христиан законы теперь отменяются. Рескрипты Валериана, направленные против христиан, несомненно, отменяются фактически, лишаются действия. Но эти рескрипты были, так сказать, частным проявлением общего начала. Христианство не было религией, дозволенной уже со дней Траяна, но не всегда было положительно гонимо. Валериан установил особую форму преследования, которая действовала лишь до тех пор, пока он царствовал. Уже первым эдиктом воспрещено было христианам составлять богослужебные собрания и входить в кимитирии. Так как за кимитириями по приказанию императора установлен был надзор, то весьма вероятно то предположение, что эти общественные места, принадлежавшие христианам, были, наконец, отобраны в казну и, таким образом, отчуждена общественная собственность, принадлежавшая христианам. Галлиэн в своем рескрипте дал понять, что эдикт его отца в этом направлении действовать не будет, и приказал возвратить христианам отобранную у них собственность или, по крайней мере, предоставить им свободный вход в эти места. Но отно-

сительно характера самой христианской религии он не произнес никакого суждения, считать ли ее дозволенной или недозволенной. Даже слово «христианин» в рескрипте не встречается. Ни в адресе, ни в тексте христиане не называются христианами; они рассматриваются как одно из религиозных обществ, подведенных под понятие «*collegia tenuiorum*» (корпорации людей маленьких). Рокового вопроса о «*nomen*» Галлиэн не поднимал; он делал вид, что не понимает, каким епископам адресует свой эдикт, а епископы были во всякой коллегии. Следовательно, принципиально он ничего не решил, и только из контекста видно, что речь идет о христианах.

Таким образом, весьма возможно, что эдикт Галлиэна отменял только два предшествовавшие эдикта его отца, но вместе с тем оставлял в силе органический закон Траяна, определявший отношение римских государственных властей к христианству. Христианская религия оставалась по-прежнему недозволенной. Двойственное отношение правительства к христианству, как корпорации, объясняется положением в римской империи коллегий, т. е. различных обществ и братств. Римская империя относилась вообще к коллегиям недоверчиво, но всегдашним, так сказать, исключением из этого общего правила пользовались так называемые *collegia tenuiorum* и особенно *collegia funeraticia*. Поэтому даже в то время, когда христиане были преследуемы весьма жестоко, их места погребения пользовались все-таки известного рода покровительством законов и лишь во время крайних общественных беспорядков и народного возбуждения, когда среди черни раздавались яростные вопли: «*areae non sint!*» (места погребения христиан пусть не считаются за агеае), лишь тогда подвергались разграблению и разрушению места погребения христиан, иногда выбрасываемы были христианские трупы. Но на подобной точке даже ярость народа не могла удержаться. Существенную перемену в этом отношении представляет эдикт Валериана, по которому христианам запрещался вход в кимитирии. Галлиэн возвращает христианам их собственность как погребальному обществу в лице его законных представителей, епископов (председатели и в греческих коллегиях назывались епископами). Галлиэн оставался на почве действующего римского права и отменил только два эдикта, изданные его отцом. Христианство, следовательно, при Галлиэне еще не получило прав религии дозволенной.

Но было бы несправедливо и умалять значение рескрипта Галлиэна. Об одном из самых лучших императоров, покровительствовавших христианству, Александре Севере, замечено только, что он христиан терпел (*christianos passus est*), игнорировал их существование. Галлиэн, по своему добродушию, пошел и здесь дальше простого игнорирования. В предшествующие благоприятные царствования христиане должны были довольствоваться лишь тем, что против них правительство не издает каких-нибудь особых предписаний и не поощряет враждебных действий начальников провинций, но не могли сослаться на что-нибудь более положительное. Теперь христиане получили в свои руки рескрипт императора, писанный в благосклонном к ним тоне, и этот рескрипт ясно показывал, в каком направлении хочет держаться император по отношению к христианам. Таким образом, не возводя христианства на

степень религии дозволенной, рескрипт Галлиэна все-таки создавал под ногами христиан несколько более прочную почву, чем та, на которой они стояли доселе.

А что действительно этот рескрипт далеко не отменял всего законодательства, действовавшего против христиан, и что закон Траяна и теперь оставался во всей силе, это чрезвычайно хорошо показывает сам Евсевий, отзывающийся о царствовании Галлиэна как о таком, в которое установился всеобщий мир церковей. Вслед за этими словами непосредственно он рассказывает, что во время этого всеобщего мира в Кесарии палестинской был усечен мечом за христианское вероисповедание некто Марин, отличавшийся на военной службе, человек знатного рода и имевший значительное состояние. Случай, который довел его до смертной казни, был весьма оригинален и хорошо характеризует положение, созданное для христиан рескриптом Траяна.

Марин состоял на военной службе. В том легионе, к которому он принадлежал, оказалось вакантным офицерское место (центуриона). По своим заслугам более других товарищей имел права на это место Марин. Уже *judex* присудил ему повышение в указанный чин, и Марин подходил, чтобы получить соответствующие инсигнии, т. е. известный военный пояс и виноградную ветвь, как вперед выступил пред трибуналом другой претендент на это место, соперничавший с Марином. Он сейчас же заявил, что по древним законам Марин не имеет права занять этот чин, потому что он христианин и не приносит жертвы в честь императора, а место вакантное принадлежит ему — истцу. Судья немедленно спросил Марина, действительно ли он христианин? Марин отвечал: «Да». Военный суд был строг и краток. Судья тотчас дал Марину на размышление три часа, чтобы по истечении этого времени он отрекся от христианства или ожидал всего худшего за неповиновение государственному закону. Видимо, смущенный подобным исходом дела, Марин отошел от трибунала. Здесь его встретил епископ кесарийский Феотекн, одно из лиц, стоявших под влиянием Оригена. Епископ заговорил с Марином и незаметно привел его в христианскую церковь. Затем, распахнув хламиду Марина, он одною рукою указал на бывший у него меч, а другою показал Евангелие и предложил ему выбор между христианством и военным положением. Марин немедленно протянул правую руку к Евангелию. Напутствовав его своим благословением, епископ отпустил его. Три часа прошли. Марин снова явился пред трибуналом, признал себя христианином и осужден был на усечение мечом. Таким образом, по действовавшим древним законам, христианин за исповедание именно христианства был осужден на смертную казнь. Но в то же время в Кесарии палестинской проживал один из римских сенаторов Астурий. Тот совершенно открыто показал, что он тоже христианин: он драгоценною одеждою обвил тело пострадавшего мученика и сам на своих плечах нес его. Это было известно целому городу; но обвинитель не выступил, и, таким образом, он остался пощаженым.

Таким образом, при самом Галлиэне имел еще такое жестокое применение против христиан старый закон. Ясно, что дозволенную религиею христианство не было признано. Но это не исключает того, что положение хри-

стиан в римских легионах, открытое религиозною политикою Галлиэна, значительно улучшилось. По крайней мере, два относящиеся уже к царствованию Диоклетиана факта показывают, какую терпимостью пользовались в то время христиане.

Положение это, созданное ходом событий, нужно признать характерным. Христиане не добивались у римского правительства никаких привилегий, кроме свободы веры. Да и не было надобности им добиваться привилегий, так как благодаря обстоятельствам времени они занимали положение привилегированное, хотя эта привилегия заключалась именно в том, что они представляли собою сословие непривилегированное. В римской империи сильно было развито муниципальное правление. Все граждане должны были нести различного рода «munera» или повинности. Некоторые должности подводились под категорию «honores», и на кого падали эти «почести», тот подвергался большим имущественным издержкам. Избрание христиан на муниципальные должности ставило бы их лицом к лицу с язычеством, так как иные должности имели характер языческий, и ничего не могло быть неприятнее для христиан, как быть привлеченными к куриальной должности. Но к счастью христиан, и вследствие принадлежности к низшему слою общества, и по имущественному цензу, они были устранены от муниципальных должностей. Этим объясняется, может быть, тот факт, что Киприан карфагенский, при обращении в христианство, отказался от своего имущества и вместе с тем от привилегий, соединенных с имущественным цензом.

Но опасность для христиан существовала другого рода — быть взятыми в военную службу, а положение солдата-христианина было затруднительно, так как он не мог совершенно скрывать своего вероисповедания. Но и здесь христиане были под известной эгидой. Дело в том, что у римлян военное сословие было почетным и соединялось с известными выгодами. Рекрутства, в настоящем смысле этого слова, не было, и римские легионы наполнялись добровольцами, вереницей шедшими записываться и отвечавшими условиям военной службы. Христиане поэтому могли попасть на службу только в исключительных случаях. Однако моровая язва в течение нескольких лет истребляла римское население, количество добровольцев убывало, и для пополнения легионов римское правительство должно было прибегать к наборам. Но и в военной службе можно было долго быть христианином, не обнаруживая своей веры. Тертуллиан в одном из своих сочинений рассказывает, что один воин-христианин был казнен за то, что, получив в отличие корону, он на одном из парадов, когда все явились с коронами на головах, не сделал этого, а нес ее в руках, и тем самым выдал себя и был казнен. Случай этот вызвал различные мнения; некоторые говорили, что воин должен был возложить корону на голову и не вызывать гонения.

Но теперь встречаются и другого рода явления. В 295 г. (в царствование уже Диоклетиана) в африканском городе Тевесте производился набор солдат. Между новобранцами обращал на себя внимание один христианин, по имени Максимилиан. Этому молодому человеку был 21 год и его призывали к военной службе. Проконсул Дион, заведовавший набором, приказал

осмотреть этого Максимилиана. Его поставили в станок, но здесь он заявил: «Мне нельзя служить (*militare mihi non licet*), потому что я христианин». Проконсул приказал его смерить; в нем оказалось росту 2 аршина 7 вершков — совершенно годная мера для солдата. Поэтому Дион приказал надеть на него значок воина — свинцовое ожерелье. Но Максимилиан отвечал, что, если наденут ему это ожерелье, он все равно сбросит его: он не может служить. «Отчего это?», — спросил проконсул. «Потому что я христианин, — был ответ, — не могу служить (*militare non possum*)». Проконсул возразил: «В войске государей наших, священных императоров Диоклетиана и Максимиана, есть много воинов христиан и они даже служат в лейб-гвардейском корпусе».

Но Максимилиан стоял на том, что он не может служить, потому что не может делать зла. «Да разве служить в военной службе значит делать зло?» — спросил проконсул. «Ты сам знаешь лучше», — ответил Максимилиан. Тогда проконсул за такое упорство приказал казнить его мечом. Мученик произнес: «*Deo gratias*», — и был отведен на казнь.

Около 298 г., несомненно раньше открытого гонения Диоклетиана, был такой случай. Праздновали вступление на престол императора, так называемый *dies natalis*. Местное начальство давало официальный обед, в котором должен был принять участие и состоявший на действительной службе в траяновом легионе центурион Маркелл. Может быть, предполагалось пред торжественным обедом жертвоприношение или по чему-либо другому, но в это время в Маркелле пробудилась скрупулезность христианской совести и он усумнился в своем праве принять участие в обеде. Поэтому, в присутствии целого легиона, пред римскими знаменами, он сбросил и пояс и виноградную ветвь, составлявшие отличие центуриона, и громогласно заявил: «Я служу Иисусу Христу, Царю вечному (*Jesu Chresto, regi aeterno milito*), с этих пор перестая служить и не хочу кланяться императорам, ложным вашим богам и деревянным идолам». Маркелла схватили. На официальном допросе президента легиона Маркелл повторил свое исповедание и здесь произнес несколько слов против язычества, ударяя на то, что он христианин. Его заключили под стражу. Когда затем он представлен был на суд проконсула, последний начал допрос: «Правда ли все, что о тебе докладывают? правда ли, что в присутствии войска пред знаменем ты сбросил знаки своего звания?» Центурий Маркелл подтвердил, что правда. «Правда ли, что ты заявил об этом поступке официально?» «Правда», — отвечал Маркелл. «Правда ли, что ты отказываешься служить императору?» И это подтвердил Маркелл и затем прибавил, что он воин Христов и потому не может служить императору. За подобное оскорбление военной дисциплины и недостаток военного чувства верноподданничества Маркелл осужден был на казнь мечом.

Эти два факта, о которых рассказывают вполне достоверные так называемые акты проконсульские, хорошо характеризуют положение дела, в котором находились христиане даже в первые годы царствования Диоклетиана. Из этих обоих актов видно, что христиан об их вероисповедании не спрашивают. Они сами заявили, что они христиане и во имя своих религиозных убеждений отказываются от службы. Они страдают за свои убеждения, но

при таких убеждениях они пострадали бы и в России в настоящее время, потому что уклонение от военной службы неразумно и преступно. Эти христиане, очевидно, живут стариной и не хотят ни к чему приспособляться. Раньше христиан не брали в военную службу, а отсюда у них составилось особое воззрение на пребывание в военной службе, как на делание зла. Защиту себя они считают принципиально неподобающей христианину. Заявление этих солдат, что они христиане, не волнует военных начальников, а волнует их отказ от одной только службы. Проконсул Дион пытается даже успокоить религиозную совесть Максимилиана, указывая на тот факт, что в войске много христиан. Но в том и другом случае приговор, осуждавший мучеников на смертную казнь, совсем не упоминает, что их наказывают как христиан, как сакрилегов; а основанием для приговора является нарушение военной дисциплины или общего верноподданнического долга в отношении к императору.

Таким образом, положение христианства к тому времени было уже настолько прочно, что на принадлежность к христианскому обществу не указывается хотя бы в виде отягчающего вину обстоятельства. Христианство сделалось настолько обыденным явлением, что христиане являются даже в лейб-гвардии императора, и многие из них уже настолько чувствовали себя гражданами земного государства, что, забыв излишнюю скрупулезность, служили в войсках, где их было так много, что Диоклетиан пред гонением специально занялся очисткой своего войска от христианского элемента. Но тем не менее, так как закон, установленный Траяном, не был отменен, то в отдельных случаях христиане, помимо даже подобных столкновений с военной дисциплиной, могли навлекать на себя обвинение в принадлежности к христианскому обществу и могли быть осуждаемы. Таким образом, никак нельзя отрицать того, что христианские мученики могли быть и в промежуток между 261 и 303 годом, так что мир христианских церквей в то время в значительной степени был прочен, но все же это был мир относительный.

Этот мир едва было не бы прерван в конце царствования императора Аврелиана (270-275). Император Аврелиан принадлежал, по отзыву римских историков, к разряду лучших императоров. И действительно, это был характер в высокой степени благородный. Среди римлян времени упадка это был истинный Катон своего века. Известного рода преемство устанавливается между гонителями христианства. Император Декий весьма выгодно отзывается о сенаторе, уже выдавшемся в то время. Валериане, будущем императоре, а Валериан точно так же самым лестным образом аттестует этого Аврелиана. Аврелиан проходил различные посты в военной службе и здесь заявил себя как бравый офицер неустрашимой храбростью. Солдаты, для отличия его от другого Аврелиана, дали ему прозвище: *Aurelianus manu ad ferrum* — «Аврелиан, у которого рука всегда при эфесе». Во время одного сарматского похода этот Аврелиан в один день уложил своею рукою 48 человек, а во все время карьеры — до 1000 неприятелей. Солдатскую дисциплину он поднял на самую высокую степень и охранял среди войск чистоту нравов со строгостью, которой мог бы позавидовать и Катон. За преступление в этом отношении он приказал одного солдата разорвать между двумя согнутыми и потом

распущенными деревьями; свою собственную рабу за подобное же преступление он приказал казнить мечом. Его стол, как и одежда, был самый простой; уже будучи императором, он не позволял своей супруге носить тунику из чистого шелка на том основании, что считал безнравственным покупать нитки на вес золота (тогда оба эти товара шли *a 1 pari*). Вообще, умеренность он старался водворить во всех слоях общества. Несмотря на то, что как частный еще человек он занимал высокие должности, он был до такой степени беден, что когда, наконец, в вознаграждение за военные доблести его вздумали наградить консульством, то оказалось, что он не может воспользоваться подобным высоким отличием, потому что у него нет средств дать римскому народу цирковые игры, обязательные для консула, и император Валериан сделал распоряжение, чтобы требуемая на то сумма была выдана из казны. Вот, таким образом, какой высокий характер в данном случае выступает в роли гонителя христиан. Разумеется, в этом Катоне третьего века эти черты проявлялись иногда своеобразно и переходили даже прямо в жестокость, тем не менее не неизвестно, что этот император был в высокой степени справедливый, строгий блюститель законности.

Эту справедливость в отношении христиан он показал в первые годы своего царствования. В последние месяцы 269 года в Антиохии состоялся второй собор против епископа Павла Самосатского. Он был уличен в ереси, объявлен низложенным, и преемником ему назначен епископ Домн. Но при сильной поддержке известной императрицы Зиновии низложенный еретик вовсе не думал отступить от епископского звания, именно, он не хотел оставить принадлежавшего антиохийской церкви дома, который он занимал как епископ. Положение христиан было в высокой степени затруднительное, потому что приходилось требовать себе защиты и покровительства от принудительной силы — римского правительства, которое смотрело на христианство, как на религию недозволенную. Просьба об этом поступила Аврелиану, когда он утвердил в конце 272 — начале 273 г. свою власть на востоке. Император решил, что кафедра должна принадлежать представителю той партии, на стороне которой стоят епископы итальянские и, в частности, епископ римский. Таким образом, Павел Самосатский с величайшим позором выгнан был из антиохийского церковного дома уже полицейской властью. Ясно, что при Аврелиане христиане заявили о себе с достаточной открытостью, и такое положение продолжалось во все время его царствования.

Но в последние месяцы своего правления Аврелиан почему-то изменил свою политику в отношении к христианам и, по одному известию (Лактанция), издал *cruenta edicta*, кровавый эдикт, предписывавший всех христиан принуждать к отречению от христианства и жертвоприношениям. Но по Евсевию, дело представляется в гораздо более мягком виде: Аврелиан изменил свое отношение к христианам и задумал издать какой-то рескрипт, направленный против них, но именно в то время, когда он носился с этою мыслию и, так сказать, уже подписывал самый рескрипт, Божий суд словно за локоть удержал его, т. е. случилось, что против Аврелиана устроился заговор и он погиб от руки прислуживавшего ему писца. Это было в марте 275 г. Аврели-

ан в это время находился во Фракии, и, следовательно, или предположенный рескрипт против христиан вовсе не был издан, или, если и был издан, то действовал лишь несколько месяцев этого 275 г. и имел свое применение только разве во Фракии. Таким образом, общий мир и при Аврелиане в действительности остался ненарушенным. Спокойное положение христиан, установленное Галлиэном, продолжалось и во все время его правления.

Гонение при Диоклетиане и его соправителях и положение христиан при их преемниках

Последнюю битву христианству дали императоры, которых тоже приходится относить к разряду лучших правителей римской империи. С 284 г. римская империя перешла во власть Диоклетиана (284—305), который дал себе еще прозвище *Jovius*, претендуя на особенное покровительство себе Юпитера. Это был человек, происшедший из низших общественных слоев, прошедший сполна всю военную карьеру, начиная с положения простого солдата, и таким образом добившийся до императорской короны. Умственная подготовка Диоклетиана к высокому положению не могла быть сколько-нибудь значительной. Но тем не менее это был человек, одаренный высоким природным здравым смыслом, и после Аврелиана, который заявил себя как восстановитель пределов римской империи в ее прежних границах (*restitutor orbis*), Диоклетиан показал себя как реформатор римской империи. Реформы его затронули общественные слои весьма глубоко, и Константин, их завершивший, был в данном случае его продолжателем. О характере и природном уме Диоклетиана говорит то обстоятельство, что он, единодержавно властвуя над всею римскою империею, сам собою дошел до мысли, что таким обширным пространством, со всех сторон окруженным дерзкими врагами, управлять одному лицу в высшей степени затруднительно. Поэтому он решил в 285 году разделить свою корону со своим товарищем по оружию Максимианом Геркулием, а в 292 году приобщил ко власти еще двух лиц с меньшими правами, именно, оставив за собою и Максимианом титул августов, Диоклетиан избрал еще двух кесарей, Констанция Хлора для запада и Максимиана Галерия для востока. При этом Диоклетиан полагал, что когда силы его и другого августа придут в упадок, то они отрекутся от престола и преемниками августов будут кесари. Отречение от власти — дело незаурядное и во всяком случае показывает в Диоклетиане весьма честного человека. Но это был теоретик до мозга костей. Такова была и его правительственная система. На практике он восстановил систему усыновления, впервые примененную Нервою. Но не принято было в соображение то обстоятельство, что и сам государь мог оказаться не бездетным. Так и случилось. Диоклетиану суждено было видеть собственными глазами крушение своей правительственной системы.

Гонение против христиан открыто было в 303 г. Под какими влияниями совершился этот переворот, что Диоклетиан, терпевший христиан так долго, целых двадцать лет, решился, наконец, поднять на них жестокое гонение? Разумеется, дело было бы всего яснее, если бы этот факт можно было понять как увенчание целого здания реформ, предпринятых Диоклетианом. Но для

подобного суждения нет достаточно твердых посылок. Поэтому и современные ученые большей частью отказываются от этой точки зрения. На противоположной крайности стоят другие ученые, которые утверждают, что Диоклетиан нельзя считать гонителем христиан, что в данную эпоху это был слабый старик, которым заправлял до наглости дерзкий и энергичный Галерий, так сказать, принудивший его принять участие в преследовании христиан. В подобном воззрении на Диоклетиана чувствуется значительная идеализация. Проще всего то предположение, что Диоклетиан мог терпеть христиан, не считая нужным, по своей инициативе, принимать против них какие-нибудь меры. Но вместе с тем это был не более как римский государственный человек, который мог терпеть христиан и мог покровительствовать им, но в случае, если бы потребовалось принять против них какие-нибудь меры, не оставился бы и пред жестокими. Кроме того, историки характеризуют его как человека, который умел оставаться вдали от непопулярных мер и, если они были необходимы, то умел так направлять своих помощников, что они казались инициаторами этих мер. Тем не менее причину воздвигнутого на христиан гонения мы должны искать не столько в политической системе Диоклетиана, сколько в личных обстоятельствах его жизни. Пораженный в конце ее старческой немощью, он легко мог подчиниться влиянию своего зятя Максимиана Галерия, который ненавидел христиан и легко убедил Диоклетиана, что они являются виновниками пожара в никомидийском дворце. Галерий побудил Диоклетиана издать эдикт от лица всех четырех правителей, чтобы, таким образом, было воздвигнуто на христиан гонение во всей римской империи.

Галерия и нужно главным образом считать нравственным виновником гонения против христиан, поднятого при Диоклетиане. Это был человек, происходивший, подобно Диоклетиану, из самых низших слоев общества. Он находился под самым сильным влиянием своей матери, яркой язычницы. По своему характеру он был гораздо более груб и менее проникновенен, чем Диоклетиан. Тем не менее, на его стороне была энергия и военная храбрость. Его положение как кесаря не оставляло ему особенно широкого влияния на императора в лучшую эпоху его правления. Но в положении дела произошла благоприятная для Галерия перемена, когда он возвратился из персидского похода 296—297 года, покрытый славою блистательных побед. Его общий авторитет в империи чрезвычайно от того поднялся, так что он претендовал на честь более чем простого кесаря, и влияние его на Диоклетиана сделалось гораздо более значительным. По-видимому, в Вифинии этот Галерий попал под влияние Иерокла, языческого философа, известного своею враждою к христианству. Таким образом, Галерий, достигший верха своего могущества как кесарь, и начал постепенно готовить свой удар против христиан.

Христиане раньше, как такие, не подвергались какому-нибудь притеснению: даже прямо указывается, что христиане могли служить в лейб-гвардии, состоять на дворцовой службе. Достигши могущественного положения, Галерий начинает, по-видимому, постепенно очищать войска от христианского элемента. Случаи в этом роде известны с положительностью из

302 г., когда и сам император Диоклетиан, по настоянию жрецов, в одном городе должен был дать распоряжение о том, чтобы служившие в армии христиане или отрекались от христианства и приносили жертву богам, или оставляли службу. Сам Галерий действовал в этом отношении с большой решительностью, так что некоторые из христиан, которые вынуждены были оставить службу, сделались мучениками. Разумеется, начальники отдельных частей войска весьма скоро поняли, откуда дует ветер, и, зная, что Галерий представляет влиятельную силу, что верховная власть в конце концов перейдет к нему, тоже принялись за очищение вверенных им частей от христиан. Впрочем, большею частью дело обходилось без мученичества: христиане просто слагали свои военные знаки и удалялись из армии. Уже самая многочисленность христиан налагала известную осторожность на тех, которые принимались за подобные меры к очищению.

В благоприятную эпоху мира христианство распространилось в империи значительно широко. Христиане начали строить отличавшиеся известным великолепием обширные церкви. В самом дворце императора находилось довольно много слуг, преданных христианству. По-видимому, жена самого Диоклетиана Приска и его дочь Валерия были весьма благосклонны к христианству. Дело доходило до того, что христиане занимали места правителей отдельных областей, и сделано было распоряжение, чтобы на них не возлагали обязанности принимать участие в жертвоприношениях богам. Эпоха мира, однако, дала знать себя и с отрицательной стороны. Нравственный уровень христиан значительно понизился. Епископы часто заявляли о своем существовании именно жестокими распрями друг с другом. Поэтому христиане этой эпохи оказались, по-видимому, мало подготовленными к приближающемуся штурму.

Дело открылось 23 февраля 303 г. тем, что великолепная никомидийская христианская церковь была разрушена, а на другой день выставлен был подписанный Диоклетианом и Галерием эдикт, объявлявший преследование христиан. Пункты этого эдикта были в высшей степени сложны. Приказано было места общественных собраний христиан, как обширные церкви, так и маленькие (*conventicula*), разрушить, священные книги от христиан отобрать. Затем все христиане подвергались, так сказать, гражданской смерти. Без различия своего ранга и состояния все христиане объявлены подлежащими пытке. Те, которые занимали должности, объявлены лишенными этих должностей. Сказано, что все могут обвинять христиан, но христиане не имеют права выступать против кого бы то ни было обвинителями на суде и даже обращаться к гражданскому суду с просьбою о защите.

В частности, было предписано, чтобы так называемые *honestiores*, т. е. люди или знатного происхождения, или занимавшие значительные должности, объявлялись бесчестными. Люди незначительные, но свободные, состоявшие в какой-нибудь службе, доводятся до лишения свободы. Наконец, рабы, если они останутся твердыми в христианстве, должны отказаться от права на освобождение. Этот эдикт был выставлен в Никомидии.

Вскоре после издания первого эдикта в 303 г. два раза случился пожар в никомидийском дворце Диоклетиана. Галерию удалось убедить императора, что в пожаре виновны христиане. В этот же год появились два претендента на императорскую корону в Армении и Сирии. Христиане и здесь были заподозрены в сообщничестве с заговорщиками. Таким образом, положение их сделалось еще более неблагоприятным, и в том же 303 г. последовало еще два эдикта. Первый (второй во время гонения) предписывал всех представителей христианского клира, епископов, пресвитеров, диаконов, даже чтецов и экзоркистов заключать в темницу. И этот эдикт приведен был в исполнение с таким усердием, что даже для уголовных преступников не оставалось места в темницах, переполненных христианскими духовными лицами. Затем последовал третий эдикт, который предписывал принуждать взятых под стражу духовных лиц к принесению жертв и исполнивших это требование отпускать на волю, а твердых в христианстве принуждать к исполнению всевозможными пытками. Действие этого эдикта, впрочем, было временно приостановлено, потому что зимою в 303 г. император Диоклетиан праздновал свое 20-летие, для чего он прибыл даже в Рим. По случаю этого радостного события издан был манифест, милость которого распространилась на христиан, которые были выпущены из темниц.

Впрочем, Галерий умел наверстать эту потерю. В 304 г. Диоклетиан был болен при смерти. Поэтому фактически правителем востока оставался деятельный кесарь, который в 304 г. и издал последний (четвертый) эдикт, самый страшный, которым предписывалось всех вообще христиан во всех местах принуждать к принесению жертв и добиваться этой цели всевозможными пытками.

О том, какого рода должны были быть судебные процессы против христиан, можно судить по одному примеру, который подал сам Диоклетиан. После первого эдикта он принялся за очищение своего двора от подозрительных личностей, какими считали христиан, и вот как пытали в его присутствии одного христианина Петра. Сперва его били плетью до того, что стали видны кости. Затем его раны полили смесью соли и уксуса и, наконец, изжарили на самом медленном огне. По этому можно было судить, какие приемы должны употреблять усердные исполнители императорского эдикта. И, действительно, весьма многие правители областей проявляли в этом случае изобретательность самую ужасную. Некоторые истязания были не только страшны, но даже просто омерзительны. Различные правители в этом отношении выработали свою особенную специальность. Жестокость и продолжительность пыток и оскорбительность их для нравственного чувства были таковы, что, кажется, только в это гонение появляются случаи самоубийства христиан. Христиане и в особенности христианки, не желая отдаться в руки посланных арестовать их, сами поканчивали с собою мечом, то бросались в реку, то бросались с верхнего этажа дома, где их хотели арестовать.

Гонение велось особенно сильно на востоке, в Азии и затем в различных частях Египта. Христиан истребляли массами. Евсевий передает о гонении в Фиваиде, что в иной день, во все продолжение этого гонения, погибало

до 10 христиан, в иной 20 или 30, в некоторые от 60 до 100. Он же рассказывает, что в одном фригийском городке оказалось все население поголовно христианским, не исключая даже начальников гражданского и военного. Поэтому посланные исполнители императорского эдикта не нашли более удобного способа покончить с этим христианским городком, как обложить его горючим материалом и сжечь, так что все жители, не исключая женщин и младенцев, сожжены. Некоторые из правителей областей, чтобы добиться своего назначения, старались зарекомендовать себя пред императором различными обещаниями. Так, например, рассказывают об одном правителе Анкиры, что он получил в свое управление этот город потому, что высказал уверенность в том, что он пытками принудит всех христиан оставить свою религию, и действительно, еще до своего прибытия в Анкиру, он нагнал своими обещаниями такой страх, что христианское население в большей части разбежалось, и многие погибали от голода, скрываясь в различных местах и пещерах. Во всяком случае, уже первый эдикт императора сделал воззвание к самым дурным слоям населения империи и к самым дурным страстям. Воры находили безопасную наживу, если принимались грабить дома христиан, и в Анкире христианское население, частью оставшееся в городе, частью бежавшее, подвергалось такому разграблению. Некоторые лица, даже более почетные, не стеснялись пользоваться выгодами этого эдикта. Так, например, в Кесарии каппадокийской пострадала одна мученица Юлитта, женщина с значительным состоянием, которая много терпела от наглости своего соседа, захватившего часть ее имущества. Когда она обратилась к суду, то этот сосед, вместо того, чтобы оправдываться, заявил, что Юлитта не имеет права вести процесс, потому что вести процессы христианам воспрещено, а она христианка и не приносит жертвы богам. Юлитта не отреклась от христианства и ее казнили смертью чрез сожжение.

Нужно, впрочем, заметить, что в некоторых случаях сами христиане навлекали на себя грозу недостатком христианской умеренности в стремлении к мученичеству. Некоторые христиане держали себя положительно вызывающим образом. Евсевий рассказывает о мучениках кесарийских, что некоторые из них приходили к начальникам провинций и заявляли, что они христиане; один из них хотел остановить самого начальника, когда тот приносил жертву. И так как Кесария имела несчастье переходить из рук в руки правителям жестоким, то эти герои гибли в самых утонченных мучениях. Иногда бывало и так, что мучеников подвергали особенным истязаниям по недоразумению. Пример также представляет Кесария. Было взято несколько христиан, которые на вопрос, как их зовут и откуда они родом, позволили себе употребить иносказательное выражение: они назвались жителями Иерусалима, разумея Иерусалим небесный. К удивлению, оказалось, что начальник Палестины, к владениям которого принадлежала Элия Капитолина, не догадался, что этот город прежде назывался Иерусалимом. Он принялся их расспрашивать, где этот Иерусалим. Когда они сказали, что на востоке, то он счел нужным применить к ним самые жестокие пытки, чтобы добиться истины. Ему вообразилось, что христиане в самом деле основали город, враждеб-

ный римской империи, в котором они поселились, и ему нужно было узнать географическое положение города.

Характеричною чертою этого гонения было то, что повсеместное по эдикту, оно не во всей империи было одинаково и по времени и по силе. Частные распоряжения зависели от личного взгляда на дело каждого правителя. Восток терпел более всех других провинций. Здесь действовал Галерий, нравственный виновник самого гонения, простиравший уже при Диоклетиане свое влияние далеко за пределы своих владений. А с 1 мая 305 г. Галерий сделался восточным августом и стал полным распорядителем христиан от Адриатического моря до Малой Азии включительно. Сирию с Палестиною и Египтом он отдал во власть кесарю еще более грубому, чем он сам. Это был его племянник, иллирийский пастух Доя, произведенный затем в полковники и получивший звание кесаря под именем Максимиана. На его правление падает особенное истязание христиан восточных. В области Максимиана гонение на христиан держалось всего долее (с лишком 8 лет).

На западе положение христиан было легче. Максимиан, август Италии, Африки и Испании, был человек военного склада, и, может быть, он предписывал казнить христиан, служивших в войске, потому что есть известие о казнях христианских солдат именно в его половине империи. Известно даже предание, что при нем скончались мученически будто бы 6600 человек (*legio thebaica*); но, может быть, здесь скрывается какое-нибудь недоразумение или преувеличение, и во всяком случае историческое значение этого предания спорно. Но несмотря на характер Максимиана, гонение на западе не ведено было с такою строгостью, как на востоке. Даже римский епископ Маркеллин, не делаясь отступником, не получил и венца мученика. В Испании было несколько случаев казни мучеников. Впрочем, некоторые христиане здесь держали себя настолько вызывающим образом, что, например, эльвирский собор, бывший в 305 г., должен был постановить одним правилом, что убитые в походах на разрушение языческих капищ и идолов, не должны быть признаваемы мучениками. В Африке гонение было ведено всего умереннее, потому что здесь гонение состояло скорее в отобрании священных книг и разрушении и запечатании христианских храмов, чем в самых казнях. Западный кесарь Константин Хлор в своих владениях, Галлии и Британии, постарался, насколько возможно, смягчить действие эдикта, которого он, по своему подчиненному положению, не мог воспретить приводить в исполнение. По Лактанцию, он ограничился лишь тем, что разрушил несколько христианских храмов, но пощадил самих христиан. По Евсевию, он не сделал даже и этого. Но известна, по крайней мере, одна несомненно мученическая кончина в Британии: в то время пострадал св. Альбан в 304 или 305 г. Из этого нужно сделать заключение, что и здесь некоторые правители провинций пошли дальше своего непосредственного государя, кесаря Константия.

С 1 мая 305 г. Константин сделался правителем всего запада с титулом августа. Здесь гонение прекратилось. Но восточный август Галерий был настолько неделикатен, что хотя Константин сам назначил кесарем своего сына Константина, избрал кесарем для запада Севера. Константин добровольно

уступил ему Африку. Иллириец низкого происхождения, креатура Галерия, Север хотел действовать в вверенной ему провинции в духе своего покровителя, но в марте 306 г. ему противостал в Риме, с титулом августа, соперник Максентий, сын Максимиана. Человек развратный и жестокий, Максентий, однако, немедленно прекратил гонение христиан итальянских. А когда в 307 г. Север был убит во время похода и во владение Максентия перешла Африка, гонения прекратились и здесь. Для борьбы с самозванным августом Максентием, Галерий назначил 11 ноября 307 г. Ликиния с титулом августа. Ему вверен был в управление паннонский диоцез. Гонение прекращено было Ликинием и здесь. Константин еще в 306 г. 25 июля, в самый день смерти отца, провозглашен был его войсками августом, но признан Галерием лишь в звании кесаря. Он, разумеется, следовал политике своего отца по отношению к христианам. Таким образом, на западе гонение, строго говоря, продолжалось не более двух лет и в половине 305 г. вообще прекратилось. Христиане здесь пользовались фактической свободой, что доказывается двумя бывшими в это время соборами, в Испании — эльвирским и в Африке — в Цирте, в Нумидии. Эдикт о преследовании христиан был, однако, приостановлен в своем действии только административным, а не законодательным порядком.

Но на востоке в это время гонение держалось еще во всей силе, особенно во владениях Максимиана. В 306 г. Максимиан подтвердил эдикт о всеобщем принуждении христиан к жертвоприношениям, не исключая женщин и грудных детей. Он дал приказ, чтобы все съестные припасы были окроплены, а с христианской точки зрения осквернены, жертвенною кровью. Точно такому же очищению или осквернению подвергались и все лица, входившие и выходившие из бань. Но в 307 или в 308 г. Максимиан должен был примкнуть к политике западных государей. Однако он нашел исход, достойный своего характера. Он вздумал оказать христианам милость, т. е. не убивать их, а выкалывать один глаз или перерезывать жилы на одной ноге, а затем этих христиан ссылать в различные рудники. Во владениях Галерия гонение затихло, во всяком случае, в 310 г., когда его постигла тяжкая болезнь, которая свела его в могилу. А в 311 г. Галерий издал первый несомненный эдикт в пользу христиан, в котором признал их религию дозволенною. Максимиан, по-видимому, почувствовал себя оскорбленным этим эдиктом и постарался ограничить его применение в своих владениях, но все-таки не мог не привести его в исполнение. Таким образом, гонение прекратилось и здесь. Но это затишье продолжалось лишь 6 месяцев, после чего Максимиан возбудил у себя снова преследование христиан, хотя не в том объеме и не в той форме, какой держался при самом начале.

Действительный характер гонения Диоклетиана и неудача попытки Максимиана

Гонение Диоклетиана и Галерия справедливо признается наиболее страшным и жестоким. Целью его было, истребление самого имени христианства. «*Nomine christianorum delete*» — вот задача, которую императоры хотели бы видеть осуществленною. Но далеко не так выполняли эдикт этот на деле. Во всяком случае не следует преувеличивать жестокости и этого по-

следнего удара на христиан. Когда Евсевий в общих чертах обрисовывает это гонение, то возникает представление о зверской бойне, в которой христиане ежедневно гибнули десятками и сотнями. Но в своей подробной истории палестинских мучеников, пострадавших в Кесарии, Евсевий дает некоторый корректив против подобного понимания его собственных слов. Оказывается, что в Кесарии было много истязаний, еще более исповедников, но менее мучеников. В Палестине сменилось три презида, и это были люди один другого хуже. Однако же за 8 с лишком лет гонения здесь скончались мученически до 80 человек, и в числе их погибали, между прочим, такие, которые в своей готовности к мученичеству перешли пределы христианского благоразумия. Особенно президов раздражала смелость христиан, которые совершенно игнорировали существование эдикта и открыто посещали заключенных христиан. В то время весьма многих христиан из Египта ссылали в киликийские и палестинские рудники, и целые партии христиан приходили посещать их или толпами провожали их до места ссылки. Некоторые из этих же партий во время обратного пути через Палестину были задержаны и претерпели мученическую кончину. Одна партия была опрошена при входе в Кесарию, кто они. Они прямодушно отвечали: они христиане и сказали, куда они ходили. Если бы эти христиане были менее откровенны, то весьма вероятно, что могли бы пройти благополучно. 16 февраля в Кесарии скончалось 12 мучеников и вот при каких подробностях. Осужден был на смертную казнь Памфил, пресвитер кесарийский. Один из его рабов, мальчик, обратился к президу с просьбой позволить ему, по крайней мере, похоронить его останки. Таким образом, он объявил о своей принадлежности к христианству сам и при самых неблагоприятных обстоятельствах: он казнен был после жесточайших истязаний. Тогда один христианский воин поспешил известить самого Памфила, находившегося еще в темнице, об этом мученичестве. Казнили и его. К вечеру на месте казни лежало уже 11 христианских трупов. Но только что вошедший в город христианин слышит, что сегодня казнили мучеников. Он бегом бросается к месту казни, "припадает к умершим, целует их; казнят и его. Еще не замолкли речи о кончине Памфила и его товарищей, как 3 марта приходят в Кесарию посетить других узников еще двое христиан и сами кончают мученичеством.

Весьма интересны те черты этого гонения, которые намечают пред нами возможность переворота в пользу христиан, по-видимому столь крупного и столь быстрого. Это гонение началось сверху. Массы, в общем, держали себя пассивно. Представители власти стараются возбуждать их против христиан, но там и сям является проблеск желания щадить христиан. Сам Евсевий нарисовал такую общую картину преследования христиан в различных местах. Вот одного схватывают за руки и тащат к жертвеннику, на правую руку кладут ему жертвенное мясо и освобождают, как будто он совершил жертвоприношение. Другой даже и не дотрагивался до жертвенного мяса, даже близко не подходил к жертвеннику, но стоящие около него говорят, что и он принес жертву, и он молча уходит. Третьего, наконец, полумертвого поднимают на воздух и бросают почти как мертвого, оттаскивают далеко за

ноги, освобождают от уз и записывают в числе совершивших жертвоприношение. Этот, наконец, кричит, что он христианин, что он не приносил и никогда не принесет жертвы богам, но его бьют по устам поставленные около жертвенника солдаты, «прогоняют с насилием, хотя он и не приносил жертвы».

Афанасий Великий рассказывает, что в Александрии некоторые язычники предпочитали рисковать и своим состоянием и свободой, чтобы только не выдавать христиан, укрывавшихся в их домах. Нелегко было даже набрать исполнительных чиновников. В Африке, в общем, эдикт императора применялся особенно мягко. Чиновники, видимо, стараются отклонить от себя неприятную обязанность казнить христиан, сами подсказывают им те ответы, которые давали бы им возможность отпустить их на свободу. Вместо отступничества они желают лишь малейшей лжи, которая только нужна для их освобождения. От епископа Феликса тубизского в 304 г. требуют священных книг. «Феликс епископ, дай книги или *membranas*, какие у тебя есть». «*Nabeo, sed non do*», отвечает он.— «Почему ты не отдаешь лишних (*supervacuas*) сочинений?» — спрашивает другой. Ответ тот же. Последняя инстанция: «Феликс, почему ты не отдаешь священных книг? или, — подсказывает префект, — может быть у тебя их нет?» Тот же ответ. Феликс был казнен мечом. Обыкновенно же, если христиане не соглашались молчать, что у них находятся книги, то они замечали только, что их показание записано в акты, и они уходили. В некоторых случаях языческие власти держали себя с известным гонором, в особенности в больших городах. Но подробности в мелких местечках достаточно показывают, что христиане и язычники привыкли жить друг подле друга, как соседи, которые только случайно поставлены враждебно друг против друга императорским эдиктом. Когда опубликован был в Африке эдикт, обязывающий разрушать места общественных собраний христиан, местного языческого чиновника в Аптунгах не было дома. Когда он вернулся из отлучки, то сами христиане явились к нему и спрашивали, получил ли он указ. Он ответил, что сам не получал, но видел, как разрушали христианские базилики в Заме, и затем этот представитель языческой власти и христиане советуются сообща, как исполнить этот эдикт наименее обременительным для той и другой стороны образом.

Таким образом, оказалось, что большинство африканских епископов могли спасти себя от преследования, даже не доходя до формального предательства христианских священных книг, потому что языческие власти, частью по неведению, а частью, может быть, и преднамеренно, держали глаза закрытыми и принимали за требуемые законом книги всякие, какие находились в домах христиан или в местах общественных собраний. Некоторые епископы отделялись от преследования выдачею или еретических или медицинских сочинений. Когда солдаты пришли к Секунду тигизскому и потребовали Библии, он сказал:

«Я христианский епископ, а не традитор». «Нет ли у тебя каких-нибудь ненужных книг?» — спрашивают солдаты. Но Секунд, по его словам, не давал им никаких книг, и тем не менее каким-то образом остался в живых.

Менсурий, епископ карфагенский, узнал заблаговременно, когда будут обыскивать карфагенскую церковь, и положил туда лишь сочинения еретические, которые и нашли вместо священных книг, выдача которых требовалась. Лица, наиболее страдавшие во время этого гонения, нередко сами навлекали на себя преследование и потому не были одобряемы самими предстоятелями христианской церкви. Есть прямое свидетельство, что некоторые карфагенские христиане исповедали свою веру сами, чтобы только попасть в темницу, надеясь на все те удобства, которыми будут пользоваться от щедрости христианских братьев; некоторым даже желалось развязаться с неоплатными долгами. Вообще, если руководствоваться источниками, вышедшими из-под пера радонатистов, то выйдет, что более лютыми преследователями христианства были такие епископы, как Менсурий, и такие его сподвижники, как Цецилиан.

Главный начальник Африки, проконсул Анулин, не шел далее формального выполнения эдикта. Когда пред его трибунал являлись христиане, он держал себя, как и все при подобных процессах, спокойно и строго. Но он хотел быть, так сказать, джентльменом: он подвергал пыткам только мужчин, но щадил женщин и детей. Когда пред его трибунал предстала, вместе с другими христианами, мученица Криспина, он убеждал ее принести жертву, грозил ей пытками, грозил обрить ей голову и выставить в таком виде пред публику, — но кончил тем, что подписал смертный приговор, не приводя этих угроз в исполнение. Когда был объявлен в Африке первый эдикт, в одном городе Абитине было захвачено несколько христиан, собравшихся на богослужение в доме одного пресвитера. Эти лица представлены были на суд проконсула. Пытке здесь подвергнуты были только мужчины; захваченных женщин не пытали. Вместе с прочими взят был и малолетний (puer) сын пресвитера Илариан. Анулин, щадя этого ребенка, поставил ему вопрос в форме, избавлявшей его от преследования: «Ты, конечно, пошел туда вслед за отцом и старшим братом?» — «Я христианин, — твердо отвечал ребенок, — и сам добровольно пришел на коллекту». «Вот я велю остричь тебе волосы, да обрезать и нос и ушки, да так и отпущу», — пригрозил ему Анулин и приказал — без всяких истязаний — заключить и его в темницу вместе с другими. Кажется, все эти христиане после темничного заключения были отпущены. Заявивши себя мягким судьей, когда пред его трибуналом являлись мученики, Анулин, лишь только гонение стало ослабевать, дал еще более серьезное доказательство своей терпимости в отношении к христианству. Менсурий, епископ карфагенский, избавился от необходимости выдать священные книги тем, что в той церкви, в которой намерены были произвести обыск государственные чиновники, положили вместо священных книг еретические сочинения. Ошибка языческих властей открылась довольно скоро: они поняли, что им подсунули не те книги, которые следовало отобрать. Об этом заявлено было проконсулу и высказано предположение, что священные книги на самом деле, вероятно, хранятся в собственном доме епископа. Но Анулин не дал разрешения произвести обыск, которого желали чиновники, и, таким образом, Менсурий остался непотревоженным. Неудивительно, что такой пра-

очистили от христианского населения. Разумеется, нашлись люди, которые не отказались последовать подобному приглашению. Стали являться мало-помалу к Максиминому депутации с просьбою о том, чтобы христиан не дозволяли терпеть в их городах. В школах языческих были в ходу выдуманнные акты Пилата; содержащиеся в них ругательства против христиан заставляли даже заучивать детей в школах. В Дамаске дух попытался пустить в обращение забытое сказание о безнравственном поведении христиан на их священных собраниях. Тир, из которого явилась, по-видимому, особенно торжественная депутация с просьбой, которой желал Максимин, удостоился его особенного благоволения. Он дал на имя тирян рескрипт, который в самом городе вырезан был на мраморе. Здесь, между прочим, говорится: «Чтобы вы знали, до какой степени нам приятно такое ваше желание и как охотно мы по собственному почину без просьб награждаем хороших людей, мы предлагаем вашему благочестию в награду за ваше боголюбезное предложение просить у нас щедрой милости, какой только вы пожелаете. Потрудитесь только пожелать и получить: ваше желание будет удовлетворено без всякого замедления. И пусть эта милость, дарованная вашему городу, во все века свидетельствует пред вашими детьми и внуками о вашем искреннем благочестии и о нашем умении ценить все доброе и награждать его». Копия с этого рескрипта разослана была по всем другим провинциям, чтобы показать, чем должны руководствоваться представители городских властей.

Другой рескрипт Максиминова не менее интересен. Здесь Максимин заявляет, что он держится и всегда держался того взгляда, что преследовать христиан не должно; что они могут быть полезны для государства, что на них нужно действовать только ласками, и в этом смысле он дал приказание начальникам провинций, и в его царствование никто из восточных не был ни сослан, ни подвергнут преследованию. «Но после этого, когда я в прошлый 311 год прибыл в Никомидию, граждане этого города вышли мне навстречу со статуями богов и просили меня, чтобы я не позволял подобным людям жить в их родном городе. Но узнав, что весьма много людей, держащихся этой религии, живет в этой местности, я ответил, что подобная просьба мне весьма приятна, но только и я вижу, что просьба идет не от всех». Поэтому христианам следует предоставить свободу выбора в религии. Весьма возможно, что здесь говорит просто тиран, рисующийся своим благородством. Но нет ничего невероятного и в том, что устроенная Максимином демонстрация против христиан вышла так мизерна, что даже он сам постыдился признать в ней выражение общего желания никомидийцев.

Тот факт, что, несмотря на подобное поджигательство со стороны государя, в то время не произошло возбуждения народной ярости против христиан, говорит гораздо красноречивее, чем самое жестокое гонение. Эта подробность объясняет нам, какие великие нравственные завоевания сделало христианство в самом языческом обществе. Христиане теперь имели дело уже не с толпою подозрительною и злобною, которая видит в них язву человеческого рода и не переходит в наступление лишь потому, что не чувствует для того достаточной смелости, как это было в самую первую эпоху сущест-

вованья христианства в римской империи. Это и не те люди, которым нужна была христианская кровь, которые требуют ее с воплями и сами предупредительно приводят в движение против христиан аппарат общего права и от которых государство должно было защищать христиан, поставляя между ними и христианами преграду в виде формального юридического процесса. Это и не то общество, в котором перешедшее в наступление правительство может вербовать достаточно энергичных союзников.

Христианство как религия дозволенная

При Диоклетиане правительство осталось одиноким в борьбе с христианством. В общем, массы оставались пассивными, и как только у администрации ослабевала энергия, гонение постепенно начинало затихать. Теперь языческое общество считало в своем составе немало таких, которые видели в христианах добрых и полезных граждан, хороших друзей, заслуживающих защиты даже с самопожертвованием. Кровопролитие стало неприятным, и общественное положение христианства было настолько упрочено, что достаточно было правительству отнять свою пригнетающую руку, чтобы для христиан возвратились дни мирного процветания, какими они пользовались уже 40 лет. Эдикт о свободе христиан во времена Траяна был бы преждевременен. Теперь он был успешен и не мог остаться мертвой буквой.

Первый несомненный эдикт в пользу христиан издан был 30 апреля 311 г. императором Галерием от его собственного имени и от имени Константина и Ликийя. «Правительство, — говорится здесь, — стремилось все устроить и упорядочить по древним законам, не могло не обратить своего внимания и на христиан, которые оставили секту своих предков и дошли до такого безумия, что стали следовать не тем древним учреждениям, которые установлены их первыми родоначальниками, по законам и порядкам, которые каждый выдумывал по своему собственному произволу. Результаты правительственных мер вышли, однако же, невыгодные; некоторые действительно возвратились к древним учреждениям; но большинство не чтит надлежащим образом ни богов, ни христианского Бога (*in honorem christianorum Deum*). Поэтому императоры и решаются объявить христианам свою высочайшую милость. Пусть снова будут христиане (*ut denuo sint christiani*), пусть они составляют свои собрания, только бы не делали ничего противозаконного. За эту нашу милость (*indulgentiam*) они должны молить своего Бога о благоденствии нашем, нашего государства и о своем собственном».

Язык этого эдикта может быть признан образцовым в отношении двусмысленности. Его можно рассматривать с психологической точки зрения. Галерий, виновник воздвигнутого на христиан гонения, старается затушевать тот неприятный для правительства факт, что оно теперь делает перемену фронта по отношению к христианству. Относительно смысла предшествующей борьбы государства с христианством эдикт выражается крайне глухо. Христиане отступили от секты своих предков — вот причина гонения. Но тождественна ли эта секта с римскою государственною религиею? Это во-

прос, на который, по-видимому, нужно отвечать отрицательно. А в таком случае выходит, что Галерий пустил в ход фикцию, будто бы гонение вызвано крайним развитием сектантства в среде самого христианства. Они уклонились от древних учреждений своих собственных. Галерий как будто хочет показать, что государство никогда ничего не имело против этого последнего, против христианства в его первооснове. Таким образом, христианство есть признанная законом совокупность религиозных древних установлений, отступать от которых не следует: эта религия признается полезной для государства наравне с другими религиями. Из этих черт слагается античное понятие о *religio licita*. За христианством признается древность, что естественно для религиозного общества, которое существует 300 лет, и, затем, христианство признается если не национальным, то по крайней мере фамильным или родовым культом, насколько оно признается известным учреждением предков христиан. Таким образом, с течением времени христианство утратило свою новизну, ту неприятную черту, которой римляне не терпели и в каждом другом, не принадлежащем к дозволенным, культе.

Неопределенностью страдает и заключение в эдикте: «*ut denuo sint christiani*». Прежде под тяжким наказанием запрещали делаться иудеями (*judaeos fieri*) и христианами. Там стоит *fieri*, а здесь *sint*. Таким образом, прежнее распоряжение оставалось в прежней силе, и язычникам нельзя было переходить в христианство. Значит, этот эдикт предоставил христианам только право на существование. Весьма возможно, что на почве этого эдикта могли потребовать, чтобы христиане, исповедуя своего Бога, не обращали других в свою религию. Подобное опасение не было безосновательным. Это видно из текста последующего миланского эдикта Константина и Ликийя в 313 г. Императорские эдикты сообщались не особенно быстро. Они рассылались (предъявлялись — *perfulgere*) сначала префектам, которые отсылали их нижшим начальникам. Префекты сопровождали эти рескрипты своими комментариями. Этих уяснений в конце получалось достаточное количество. Каждый действовал в пределах своей власти. Можно думать, что первый эдикт Галерия вызвал такое массовое движение в пользу христианства, что правительство сочло нужным обставить этот переход некоторыми условиями, чтобы воспрепятствовать распространению христианства.

Это обстоятельство уясняет нам истинный смысл миланского эдикта 313 года. Может быть, основываясь на тексте эдикта Галерия, который дозволял христианам возвратиться лишь к древним учреждениям, установлен был строгий *status quo*, чтобы те, которые принадлежали к христианству, держались его, но чтобы вновь не смели принимать эту религию. Текст этого эдикта не дошел до нас в подлинном виде. Часть его сохранилась только в рескрипте на имя презида Никомидии. На этом основании профессор Seeck доказывает, что никакого (миланского) эдикта 313 г. и не существовало. Тем не менее факт остается твердым сам по себе: императоры издали эдикт в Милане.

Текст этого последнего сполна сохранился в довольно плохом переводе Евсевия (отчего возникает трудность в его понимании) и в отрывках — в

подлиннике у Лактанция. И если бы не было этих отрывков у Лактанция, то некоторых выражений мы никогда бы и не поняли. Дело идет о понимании слова «airesiV», которое у Евсевия обыкновенно заменяет латинское слово «secta», но в этом месте отвечает слову «conditio» у Лактанция. Значительное большинство историков склоняется к тому, что в данном случае истинный смысл слова «airesiV» дан в слове *conditio* у Лактанция в том значении, что под этим нужно понимать «условия», которыми обусловлено принятие христианства.

Таким образом, выясняется, что отличие эдикта 311 года от миланского эдикта 313 года состояло в том, что в первом категорично упомянуты были различные условия для принятия христианства, которые последним эдиктом отменяются. Августы — Константин и Ликий в 313 году, свидевшись в Милане, сочли нужным предоставить и «христианам и всем другим полную свободу (*liberam potestatem*) следовать той религии, какой кто может и какую считает для себя наилучшею, чтобы всякое божество, какое только есть на небесном престоле, было милостиво и благосклонно к ним и всем нашим подданным». Говорится об общей свободе вероисповедания для всех подданных. Но так как решается вопрос собственно о христианах, то с особенным ударением императоры не раз возвращаются к той мысли, что отныне христиане не будут подвергаться никакому притеснению, что им дается полная свобода (*liberam absolutamque facultatem*) следовать своей вере. Для всех других предоставляется полное и открытое право выбора между существующими религиями. В частности, сделано было распоряжение о безвозмездном возвращении христианам мест богослужебных собраний, конфискованных в последнее гонение. Если же они окажутся проданными в частные руки, то настоящие собственники могут требовать себе вознаграждение не от христиан, а от казны, в размере той суммы, которую они заплатили.

Таким образом, закончилась трехсотлетняя эпоха гонений на христиан со стороны язычников, закончилась со славою для новой религии и с позором для язычества. Став, наконец, на точку чисто религиозного воззрения, что религия должна быть свободна, императоры положили предел эпохе длительного преследования христиан. Христианство окончательно признано религиею дозволенною наравне со всеми другими культурами, существовавшими в римской империи. Христианам обеспечивается дальнейшая свобода существования и дозволяется всем беспрепятственный переход в эту религию; следовательно, дается все то, что только для христиан было желательно. Язычество дало ясное свидетельство своей внутренней несостоятельности, потому что духовной силе своего противника противопоставляло внешнюю силу и на его завоевания отвечало оружием государственной власти, пользуясь установившимся у государственных людей предрассудком, что римская империя не может существовать без римского язычества. Против христианства выдвинуты были и самые темные силы, в виде предрассудков массы и деморализованных инстинктов, и романистические стремления лучшего цвета империи, государей, оживленных высшими идеалами нравственными и политическими. Такой разнородный состав противников христианства лишь

возвышает значение одержанной им победы. Но само язычество как религия в собственном смысле во время борьбы оставалось как бы вне строя и лишь от времени до времени являлось на сцену для того, чтобы натравливать на своих противников ярость языческих масс. Поэтому только языческая религия и пострадала от объявления христианства религией дозволенною.

Некоторые полагают, что эдиктом Константина христианство было сделано религией государственною. Но это противоречит ясному и точному тексту эдикта. Эдикт не признает никакой религии в государстве господствующею. У язычников не были отняты те привилегии, которые делали на практике их религию господствующею. Эдиктом предоставлялась всем полная свобода вероисповедания. Сам Константин желал оставаться на нейтральной почве. Но для личности это невозможно. Константин имел детей, и ему нужно было дать им воспитание в том или ином духе. Он дал им христианское воспитание, и хотя они не были крещены, однако принадлежали к христианской церкви. Таким образом, равновесие было нарушено. Всякому стало ясно, что христианство сделалось религией государя, а для весьма многих личные воззрения императора могли иметь большое значение. И хотя Константин Великий до самой смерти носил титул «pontifex maximus» и после смерти был объявлен богом, однако, когда он был последний раз в Риме, он достаточно показал всем, какой религии он держится.

История церкви в период Вселенских соборов

Религиозная политика Константина Великого и его сыновей

В чем же выразились фактически эти отношения между церковью и государством в первое царствование христианского императора?

Признавало ли государство за церковью право на существование ее, как самостоятельного общества, имеющего свою определенную задачу, которую оно может и должно разрешить своими средствами? Теоретически, в ясных формулах на эти вопросы не дано еще точного и определенного ответа, но насколько можно судить о нем, он был бы положительным. Однако практически важный в этих отношениях вопрос лежит дальше этих общих формул. Его можно определить так: если христианская церковь есть такой институт, в благосостоянии и всестороннем развитии которого государство не может не быть заинтересовано, то как со своей стороны оно может содействовать его процветанию? Вопрос, словом, шел о способе покровительства церкви со стороны государства. Что оно может покровительствовать ей, в этом не сомневались; что оно — с своей стороны, как институт самостоятельный, может покровительствовать ей, не уклоняясь от специальной цели, об этом не было и речи. Но какие средства для этого воздействия? Должно ли государство ограничиться только отрицательными мерами, устраняя чисто внешние препятствия, которые оно само положило на пути церковной жизни? Или оно может воздействовать на нее и положительно, создавая благоприятную для нее внешнюю обстановку,— или проникая непосредственно в

область внутренних церковных отношений? Наконец, в этой последней роли не может ли оно признать за собой известного права над церковью?

Первые шаги Константина Великого, как покровителя церкви, таковы, что их трудно осудить даже стоя на точке зрения самого строгого невмешательства государства в дела церкви. Доселе государство не признавало христианства, запрещало присоединяться к этому обществу; во время гонения были конфискованы или распроданы в частную собственность церкви и церковная недвижимая собственность. Миланским эдиктом 313 г. Константин дозволил принимать христианство всем, кому угодно, приказал возвратить христианам отнятые у них имущества и запретил привлекать христиан к участию в общественных языческих жертвоприношениях. Как общество признанное законом, христианская церковь утверждает в своем праве принимать дары по духовным завещаниям. Клирики освобождаются от обременительных общественных должностей и повинностей, и в этом случае на них распространяется привилегия, которой давно пользовались не только языческие жрецы, но и медики, риторы, предстоятели иудейских синагог. Прекращается судопроизводство и другие работы в "достопочтенный день солнца, *"venerabili die sous"* (321 г.). Словом, в покровительстве Константин до сих пор не выходит из роли обыкновенного законодателя, а в последнем законе — он выглядит даже как *pontifex maximus*. Никакого вторжения в пределы церкви не видно; устраняются лишь внешние искусственные преграды, и открывается большой простор для деятельности ее членов.

Своеобразное отношение Константина к христианству, руководящий им политический расчет просвечивает лишь в одной черте закона, правда, одного из самых первоначальных, изданного в 313 г. В этом эдикте, данном на имя Анулина, проконсула Африки, сказано, что свобода от всех повинностей предоставляется "клирикам кафелической церкви, в которой председательствует Цецилиан". В этих незначительных, по-видимому, словах, скрывается тот смысл, что на клир еретиков и раскольников эти права не распространяются. Очевидно, Константин, при его воззрении на христианство как на силу, которая должна упрочить связи государства, действовал бы против своей цели, если бы стал на счет государства поддерживать аномальные явления в христианстве, ослабляющие его единство.

Этот эдикт послужил поводом к целому ряду сношений Константина с церковью по вопросу о донатистах. В том же 313 г. тот же самый проконсул Анулин переслал Константину *libellum* донатистов, в котором они обращаются к нему как справедливому государю, сыну того Констанция Хлора, который один не был гонителем христиан, — и просят дать им судей из Галлии, чтобы покончить их спор с Цецилианом, епископом карфагенским. По назначению Константина состоялся собор (в октябре 313) в Риме под председательством папы Мельхиада (15 итал. епископов и 3 галльских); он решил дело против донатистов. Те опротестовали этот приговор на том основании, что отцы собора недостаточно обследовали некоторые важные пункты их жалобы. Константин поручил расследовать этот вопрос на месте в Африке проконсулу Элиану, и назначил новый собор в Арле 314 г. (в августе). Соборное

решение было опять не в пользу донатистов. Однако они не остановились и на этом и — апеллировали к суду императора. Это возбудило сильное негодование в Константине. "Какое безумное упрямство просят от меня суда, тогда как я сам ожидаю суда Христова Приговор епископов должно принимать так же, как если бы сам Господь председательствовал на суде". Сначала Константин не признал себя компетентным расследовать дело, решенное на соборе; потом уступил постоянным просьбам донатистов, которые нашли себе поддержку в придворных сферах, а может быть думая предотвратить и беспокойства, которые могли произвести недовольные судом донатисты. На этот раз император приговорил в 316 (в ноябре) их епископов к изгнанию и приказал конфисковать их церкви. Этот приговор в 321 г. был отменен, — и отщепенцам предоставлена была полная религиозная свобода, которой они и пользовались до самой смерти Константина.

Таков был ход этого оригинального дела. Это был первый Урок практики невмешательства в церковные дела, данный императору, может быть даже и оглашенному язычнику, христианскими епископами. Несколько аналогичный пример в этом роде представляет дело Павла Самосатского. Этот вельможный епископ, низложенный собором, не хотел оставить занимаемого им епископского дома. Низложившие его вынуждены были прибегнуть к содействию полицейской силы, и просили императора Аврелиана об изгнании непокорного епископа. Язычник император решил дело в пользу тех, с кем поддерживают общение епископы Рима и Италии. Дело донатистов не имеет за себя даже подобного оправдания. Эти люди настолько мало уважали внутреннюю свободу церковных отношений, что прямо начали с светской власти. Едва ли их мотивы были совсем бескорыстны: если бы суд признал их епископами кафолическими, это был бы для императора прекрасный повод распространить, а то, может быть, и перенести на них те привилегии, которые он предоставил кафолическому клиру; ознакомление императора с их делом для донатистов представлялось, таким образом, весьма и весьма неизлишним. Их жалобы ставят императора в необходимость против своего желания вмешаться в дело чисто церковное. Их протесты против приговора римского собора заставляют императора ввести в этот судебный процесс в качестве следователя гражданского чиновника; к счастью, его роль ограничивается чисто архивной справкой. Новый приговор Арль-ского собора тоже не удовлетворяет их, потому что он против них, и они от церковного суда апеллируют к суду императора... точно его приговора, хотя бы для них и благоприятного, было достаточно для того, чтобы сообщить им характер кафолического. Император показал первый пример вмешательства в дела церкви. Но в поведении донатистов так сильно просвечивает эгоистическая подкладка, а император так долго — для самодержавного государя и для pontifex maximus, так добросовестно противится призыву вмешаться в это церковное дело, что приходится признаться, что если в этом процессе кто стоял ниже своего положения, то это был не император *.

Из дела донатистов Константин Великий мог вывести два следствия: а) есть представители христианства, которые готовы признать за ним весьма

широкое право на вмешательство в церковные дела, поставить его компетенцию в них даже выше соборов; б) репрессивные меры, принятые с целью установления церковного единства, не всегда приводят к цели.

Дальнейший случай вмешательства Константина в церковный вопрос имел место на востоке. Это был арианский спор. Как и в первом случае, Константин выступил защитником интересов церковного мира. Различие лишь в том, что он здесь сам вмешался в это дело без апелляции. Это было дружеское увещание к примирению; но так как император весьма слабо понимал догматическое значение вопроса, то он и не мог создать базиса для примирения между спорившими. Вероятно, разъяснения окружавших его епископов указали ему как на средство для восстановления церковного мира на вселенский собор. Роль, которую отцы собора предоставили Константину, была довольно значительна. Его вмешательство, вероятно, сильно расположило некоторых к принятию выражения "единосущный". "Выслушав это изложение нашей веры,— пишет Евсевий кесарийский,— никто не нашел в нем повода к противоречию; напротив, и сам боголюбивейший царь наш — первый засвидетельствовал, что оно совершенно православно; „так сказал он, и сам я мыслю“, и повелел принять его всем, подписать эти догматы и соглашаться с ними, прибавив только одно слово: „единосущный“". Император держит здесь речь; тон ее слишком высокий для человека, который был, с христианской точки зрения, не более как оглашенный. Он располагал, по видимому, правом голоса, хотя и совещательного. Догматическая проницательность императора в это время была так еще ограничена, что он очень смутно представлял себе значение слов: "рожденного прежде всех век". Собор окончился осуждением арианства и низложением главных его приверженцев. Император, со своей стороны, сделал распоряжение о ссылке упорных приверженцев арианства, приказал называть ариан позорным именем порфириан и сжигать сочинения ариан под угрозой смертной казни тому, кто попытается скрыть их.

Таким образом, с первого вселенского собора начинается преследование еретиков за веру мерами уголовного правосудия. Энергичное сознание бесцельности религиозного преследования, несоответствия его с самым существом религиозного чувства,— видимо затемняется. По крайней мере, эти действия Константина не были опротестованы отцами собора. Этот момент имеет глубокую важность в истории отношений между церковью и государством.— Нет надобности считать подлинной речь от имени собора императору. "Причиной же настоящего собрания и рассуждений наших — неистовый Арий... Ибо едиnorodного Сына и Слово Отчее он не признает единосущным и равным Отцу... Повели, государь, чтобы он оставил свое заблуждение, не восставал против учения апостольского, или, если остается упорным в своем нечестивом мнении, изгони его из общества православной церкви, да не колеблет он более нечестивыми мнениями веры душ слабых" (Apid Gregorium presbyterum Caesariens). Но во всяком случае факт тот, что соборному определению придается значение государственного закона; церковное осуждение еретиков сопровождается и карательными мерами против них со

стороны государства, и отцы собора, насколько известно, ни единым словом не протестуют против такого усердия императора. Вопрос здесь даже не о том, что этим фактом нарушались красноречиво защищаемые христианскими апологетами права совести, свободного религиозного убеждения (насилие над душой человеческой, превосходящее даже практику языческих государей; там: принеси этой статуе жертву и думай о ней про себя, как знаешь; здесь: перестань о Сыне Божиим *думать*, как ты думаешь).

Обобщите только этот единичный факт, примите за общее правило, что определение соборов сопровождается известными гражданскими следствиями. Тогда государство должно будет предупредительно предоставлять свои уголовные кары в распоряжение или всякого собрания епископов, которое усвоит себе название святого собора, или не всякого, а только некоторых из них.

Опасные последствия первого ответа слишком очевидны. Но не менее опасно допустить, что такое значение должны получить лишь некоторые соборы. Тогда возникает вопрос о критерии, и государство, и, конечно, уже только оно одно, призывается различать истинные соборы от ложных, законные соборы от противозаконных соборниц. Открывается широкий путь для вмешательства государства в дела церкви. Должно же оно знать, чему оно оказывает содействие своей сильной рукой, а следовательно оно должно и сознавать себя компетентным в церковных вопросах, административных и догматических, которые могут быть обсуждаемы на соборах. И против такого контроля над соборами, против этих притязаний государства не могут возражать по существу представители церкви, не отрицая вместе с тем и его права оказывать покровительство церкви мерами давления. Между правом государства оказывать содействие тем религиозным обществам, которые оно признает благотворными, и правом карать тех, которые от этих обществ отступают, лишь за самый факт отступления, проходит та, как кажется, непреложная граница нормальной церковной политики, которая в 325 г. была нарушена.

Видимо, Константин ко времени Никейского собора значительно отдалился от той точки зрения, на которой он стоял в 313 г. Однако и в 325 г. он был не ниже своего положения,— имел достаточно самообладания, чтобы отклонить от себя суд над епископами, которые обратились к нему с массой прошений друг на друга; свое уважение перед священным характером этих представителей церкви император высказал в таких словах: если бы я увидел епископа на месте прелюбодеяния, я прикрыл бы его своей порфирой, чтобы только это зрелище не соблазнило зрителей.

За обедом, который император дал отцам собора, он сказал им: "Вы — епископы внутренних дел церкви, я — поставленный от Бога епископ внешних дел" (των εἰσὼ τῆς ἐκκλησίας и των ἐκτός). Этим словам придают весьма важное значение,— что не совсем [точно]. Это была скорее шутка, любезность, чем серьезная программа церковной политики. Однако по сознанию историка-панегириста [Евсевия], это выражение верно характеризует положение, занятое Константином. Смысл этих слов находят темным. Лучший

комментатор их, конечно, сам Евсевий; а по его мнению, из этого принципа вытекали попечения Константина о том, чтобы руководить, насколько от него зависело, всех подданных по пути спасения,— его законодательство, направленное к ограничению языческого богослужения, то живое участие, какое он принимал в церковных соборах, увещая всех к единомыслию, убеждая упорствующих, поощряя знаками своего благоволения тех, которые выражали примирительное настроение. В этих же видах Константин позволял себе действия церковного характера: он читал в своей консистории Священное Писание, говорил своего рода проповеди придворным, заботился — по своему — о распространении христианства, составлял молитвы для своего войска и т.п. Таким образом, епископат Константина простирался на всех его подданных, как язычников, так и христиан, и ограничивался не одной только политической стороной, гражданскими их правами, но прежде всего и более всего направлялся на религиозные отношения: епископ внешних дел ограничивает свободу языческого культа—и созывает соборы и принимает живое участие в них⁹).

В своих отношениях к христианской церкви Константин идет в том же направлении: он низлагает ариан, посылает их в ссылку, возвращает их оттуда, когда они изъявляют желание раскаяться, сам принимает исповедание веры от Ария, отдает распоряжение о присоединении его к церкви александрийской и константинопольской. Впрочем, нельзя ставить строго ему в вину ссылки св. Афанасия александрийского. История этого дела служит новым свидетельством, что император стоял нравственно выше окружавшего его епископата: он предоставил епископам церковным порядком расследовать взводимые на Афанасия обвинения, и александрийский епископ вынужден был у императора искать той справедливости, которой он не нашел перед трибуналом своих собратьев. Последние распоряжения императора в этом деле весьма характерны: если бы он не сослал Афанасия в Галлию по обвинению его в политическом преступлении, а предоставил бы этот процесс его естественному ходу, то мир увидел бы целый собор епископов на суде у императора мирянина.

Отношения церкви к государству, как они сложились в царствование Константина, конечно не идеальны. Император отказывается от занятого им первоначально положения, от своего благодетельного для церковной жизни нейтралитета, и позволяет себе довольно часто вмешиваться в дела церкви. Не став еще ее сыном, он действует как ее покровитель, даже как руководитель. Его отношения к ней не ограничиваются созданием благоприятных для ее существования условий. Но трудно сказать и то, приобрело ли в его сознании это вмешательство характер правовой. Сфера, в которой живет и действует Константин Великий, весьма благоприятна для развития власти на счет церкви. Кажется, скорее слабость, чем тонкое понимание положения вещей руководили поведением большинства приближенных Константина: его окружает душная атмосфера придворной лести; его действия, в которых заметно стремление к блюстительству церкви, не опротестованы; всякий шаг его в этом направлении отмечен сочувствием его панегириста-историка. Импера-

тор встречал мало преград, и можно дивиться не тому, что он переходил ту границу, которая отделяет Божье от кесарева,— а тому, почему он не нарушал ее чаще. Замечательно, например, уже то, что он ссылал епископов, несогласных с собором, но не замещал их места своей властью. Он всегда действовал по лучшему своему разумению церковных интересов, но далеко не всегда имел подле себя хороших советников, которые раскрывали бы ему истинные потребности церкви. Не он создал своим влиянием тех, которые его окружали: они выбраны были свободным голосом независимой церкви, и то, что было в устанавливающих отношениях неправильного, зависит не исключительно от личных несовершенств Константина, но и от недостатков нравственных и интеллектуальных самих членов церкви").

При ближайших преемниках Константина эти отношения не изменяются к лучшему. Напротив, дети Константина, в особенности Константин, идут еще далее по тому направлению, которому следовал отец их в последние годы.

Константий (337-361), не наследовав лучших сторон характера своего отца, его умеренности, политического смысла, осторожности,— в увеличенном объеме совместил в себе его недостатки, склонность к деспотизму, к жестокости, при слабости характера, открывавшей сильный простор всяким придворным влияниям; его лукавство, мстительность, даже вероломство, показывают, как мало в нем было личного величия. В лице Константия мы в первый раз в истории встречаем тип богослова на престоле. Преобладание интересов церковных над государственными лучше всего видно из слов самого Константия. Устранение от управления церковными делами такого преступного человека, как Афанасий Великий, доставило бы императору больше отрады, чем его счастливые победы над Магнентием и Сильваном.

Действия Константия против язычества принимают агрессивный характер. Он открыто вступил в борьбу с язычеством, издавая против него законы. Закон 341 г. требовал прекращения **суеверных** языческих культов (*superstitio*) и уничтожения кровавых жертв (*sacrificatio*). В 353 г. последовало запрещение ночных жертвоприношений, а в 356 г. назначены были страшные наказания за жертвы "). Но эти законы исполнялись там, где удобно было исполнять их. В Риме же, переполненном язычниками, их нельзя было исполнять. Симмах говорит, что когда Константин был в Риме, то, проходя по городу, он восхищался архитектурой, расспрашивал о надписях статуй. Чествование идолов в храмах продолжалось. Только не приносились кровавые жертвы. Внешней силой пытался он действовать и против тех, кого считал еретиками. История преследований Афанасия Великого представляет не один пример — можно сказать — войны государя против своего подданного. Когда хотели арестовать его, к Александрии двинуты были форсированным маршем войска из Ливии и верхнего Египта. Пять тысяч солдат, готовых к бою, потребовалось для того, чтобы произвести обыск в церкви св. Феоны (356 февр. 9). Когда же, несмотря на эти энергичные мероприятия, Афанасий Великий успел скрыться, то для поимки его по эдиктам императора двигались трибуны, префекты, комиты, даже армии; назначены были на-

грады тому, кто выдаст Афанасия, живого или уж хоть мертвого; отправлено было послание к князьям абиссинским с просьбой не принимать Афанасия; чиновники императора обыскали многочисленные мо-настыри Египта, и все было бесполезно.

Несмотря на эти грубые, внешние меры, признание — в теории — церкви особым от государства обществом остается во всей силе. Исчезает дух правильных отношений, но — спасается форма. Единодержавный император римский чувствует слабость своей власти в делах церковных, сознает, что его декретов не достаточно для низложения одного даже епископа александрийского, и не щадит никаких усилий для того, чтобы санкционировать свои действия авторитетом собора. Император вмешивается в выбор епископов константинопольских, приходит в ярость, когда узнает, что эта кафедра замещена без его соизволения, незаконно переводит Евсевия никомидийского в Константинополь. Но чаще всего прикрывает себя авторитетом какого-нибудь собора. Едва ли когда собиралось так много соборов, как при Константине, и не без основания жаловались, что разъезды епископов на соборы по повелению Констанция истощили все средства ведомства почт империи.

Что свободы на этих соборах было немного, это можно предположить с первого раза. Хитрые махинации придворных епископов, тонкий по форме, но сильный нравственный гнет, были еще не последними средствами к тому, чтобы превратить эти церковные учреждения в слепое орудие арианской партии. На Миланском соборе 355 г. император потребовал от епископов прямо и решительно, чтобы они подписали осуждение Афанасия. Те заявили, что это будет против канонов. "Чего я хочу, то вам и канон,— загремел на них император,— епископы сирийские позволяют мне говорить таким образом. Или повинуйтесь, или и вам быть в ссылке". Западные епископы имели настолько присутствия духа, что, подняв руки к небу, смело опротестовали эту новую формулу отношений между церковью и государством, которую терпеливо выслушали их сирийские собратья, напомнили императору, что его царство принадлежит не ему, а Богу, который дал его,— "бойся, чтобы он не лишил тебя его",— напомнили ему о будущем суде, и советовали не производить беспорядка в делах церковных и не смешивать власть над римской империей с церковным управлением. Эти отцы Миланского собора не устрашились даже и тогда, когда император вздумал угрожать им обнаженным мечом, и мужественно отправились в далекое изгнание. Папа Либерии столь же твердо выдержал допрос императора и — отправился в ссылку, отвергнув предложенную ему императором и императрицей сумму в 500 золотых, сказав, что она нужнее самому императору — на наем солдат, а то, может быть, и придворных епископов.

События Миланского собора, ссылка таких лиц, как Люцифер каларисский, Иларий пиктавийский,— послужили поводом к тому, что православные епископы сильнее и полнее, чем когда-либо, высказались о свободе церкви от вмешательства государства. Афанасий Великий и Иларий пиктавийский протестовали против действий Констанция на том основании, что насильственные меры противны самому существу религиозного Убеждения. Осий кор-

дубский возражал против Константия с другой, более практической (юридической) точки зрения,— с точки зрения раздельности церкви и государства.

"Новая и гнусная арианская ересь,— писал Афанасий,— пытается насильем, побоями и заключением в темницы привлечь к себе тех, кого не в состоянии убедить разумными доводами (λό-γοις),— показывая и этим, что она — все что угодно, только не богочестие (γνωρίζουσα ἑαυτήν καὶ οὕτως, ὡς πάντα μάλλον ἐστὶν ἢ θεοσεβείας). Ибо богочестию (= религии) свойственно, как мы сказали, не принуждать, но убеждать (θεοσεβείας μὲν γὰρ ἴδιον, μὴ ἀναγκάζειν, ἀλλὰ πείθειν). Ибо и сам Господь не принуждает, а отдает на свободное произволение (τῆ προαιρέσει δίδους), когда говорит всем: „если кто хочет идти за Мною" (Мф. XVI, 24), и ученикам: „не хотите ли и вы отойти?" (Иоанн. VI, 67). Эта ересь совершенно чужда богочестия" (Hist, arian. ad monachos 67). "Если позорно во всех отношениях, что некоторые епископы по страху переменили свою веру, то еще позорнее и свойственно только людям, которые сами не верят в состоятельность своего исповедания (οὐ θαρρούντων οἷς πεπιστεύκασι),— употреблять насилие и принуждать тех, кто не желает. Так и дьявол, поелику в нем нет ничего истинного, приходит „с секирами и бердышами" (II с. 73, 6) и разламывает двери принимающих его. А Спаситель так кроток, что учит „если кто хочет идти за Мною" (Мф. XVI, 24) и „кто хочет быть Моим учеником"; (Лк. VIII, 20) и, приходя ко всякому, не вторгается с насилием, а только (μάλλον) стучит (Апок. III, 20) и говорит: „отвори Мне, сестра Моя, невеста" (Песн. V, 2); и когда отворяют, входит, а когда медлят и не желают принять, уходит. Нет, не мечами и стрелами, не посредством военных отрядов, а убеждением и советом возвещается истина. А какое убеждение там, где страх от царя? Какой совет там, где возмражающего наказывают изгнанием или смертью? И Давид бых царь; но когда враг попался в руки его и воины хотели убить врага, он не запретил им властно, а — как говорит Писание (1 Царств. XXVI, 9), убедил Давид мужей своих словами и не дал им убить Саула. А этот (Кон-стантий), не имея доводов (λόγον), всех принуждает со властью, чтобы показать всем, что их мудрование — человеческое, а не по Богу, и что арианомудрствующие по истине не имеют царя, кроме кесаря; так как через него эти христорборцы и делают все, что им вздумается" (ibid. 33).

"Для того вы и поставлены,— обращается к Константию Иларий,— за тем вы и смотрите, чтобы все ваши подданные пользовались дорогой для них свободой (dulcissima libertate). Возмущенный мир церкви нельзя восстановить, разрозненных нельзя собрать иначе (alia ratione), как предоставив им полную свободу жить (integrum vivendi arbitrium) по своим убеждениям, без всякого рабского принуждения" (Ad Const. I, 2). "И если даже вы употребили бы подобное насилие в интересах истинной веры, и тогда епископы, с их учительским авторитетом, пошли бы против вас и сказали: Бог — Господь всей вселенной, не нуждается Он в подневольном послушании, не требует вынужденного исповедания. Его нельзя обмануть, а Его благоволение можно заслужить искренним исповеданием Его. Не для Него, а ради нас самих должны мы чтить Его. Я и до крещения могу допустить только желающего,

выслушать лишь того, кто просит, и запечатлеть печатью дара Св. Духа того, кто исповедует веру" (I, 7).

"Перестань принуждать (βιάζεσθαι),— писал Константию *Осий*,— не издавай эдиктов, не посылай комитов, возврати изгнанных.— Перестань, прошу тебя, и помни, что ты смертный человек. Побойся дня судного, сохрани себя к этому дню чистым. Не мешайся в дела церковные и не давай нам приказов; не тебе нас учить в этой области, ты сам должен слушаться нас. Тебе Бог вручил царство, нам вверил церковь. Кто подрывает твою власть, противится Богу, поставившему тебя; бойся же и ты, чтобы не впасть в тяжкое преступление, привлекая в свое заведование дела церкви. Написано: „воздавайте кесарево кесарю и Божие Богу" (Мф. XXII, 21). Нам не должно начальствовать на земле, ни тебе воскурять фимиам" (Ap. Athan. Hist, arian. ad monachos 44).

Принцип свободы церкви, свободы религиозного убеждения, независимости церкви от государства, выражен был весьма ясно и энергично. Однако же эти протесты едва ли производили должное впечатление на императора и сторонников его, и это не потому только, что голос разума вообще редко выслушивают во время страстного возбуждения, что Константин был Деспот по природе. Нет, значение этих протестов ослаблялось уже тем, что они исходили от партии гонимой. Будь эти слова сказаны тогда, когда громы императорской власти разражались над арианами,— их действие, может быть, было бы более сильное. А теперь противная, торжествующая партия естественно могла смотреть на эти слова своих соперников как на обычную апелляцию к праву со стороны тех, кто не может действовать силой. Так свободу вероисповедания сильно отстаивали гонимые христианские апологеты; а с изменившимися политическими обстоятельствами красноречивые языческие ораторы пополнили собой ряды ее энергичных защитников.— К тому же самого важного практического вопроса: должна ли государственная власть оказывать хоть какое-нибудь внешнее содействие распоряжениям власти церковной, не решали даже заявления Осия. А возвышенное сознание необходимости полной свободы в делах религиозного убеждения было достоянием далеко не всех христиан того времени. Тому же Константию, к которому адресовал свое сочинение Иларий пиктавийский, в 348 г. посвятил свое сочинение "De errore profanarum religionum" ("О заблуждении языческих религий") и Юлий Фирмик Матерн, где он рекомендовал императору — позаботиться об искоренении язычества насильственными мерами, указывая на библейский пример истребления хананеев. Следствия подобной точки зрения для церковной политики вообще ясны сами собой.

И во всяком случае действиями Констанция заправляли христианские же епископы, хотя бы то и придворные. Впрочем, даже и те, которые избраны были не только не по влиянию Констанция, а даже вопреки его видам, не все подавали пример высокого уважения ко внутренней свободе церковных отношений. Сторонники Македония хвалили его за святость жизни. Между тем средства, которые этот константинопольский епископ практиковал против тех, которые уклонялись от общения с ним (т. е. против православных и

новатиан), напоминали собой времена языческих гонений. Так до 4000 солдат были отправлены им против одной новатианской общины в Пафлагонии для привлечения ее к союзу с константинопольской церковью. Произошло побоище столь сильное, что из посланного отряда возвратились весьма немногие. Детей вырывали из рук матерей и отдавали их константинопольскому епископу для крещения. Палкой разжимали зубы сектантов, сподобляли их таким образом св. причащения и приводили в общение с епископом. Женщин подвергали таким утонченным истязаниям, до которых, кажется, не додумались и палачи времени Диоклетиана. Ввиду таких действий христианского епископа, насилия и жестокости Константия теряют свои грандиозные размеры. Словом, общее настроение христиан того времени было еще таково, что если многие сочувствовали протестам Афанасия Великого или Осия, то у большинства этому сочувствию недоставало принципиальной почвы. Константия могли осуждать за его насилия, но больше потому, что его действия были направлены к подавлению *истинной* веры, а не потому, что он вмешивался в дела церкви; осуждали скорее направление, точку приложения действий императора, а не самый их характер.

Языческая реакция при Юлиане Отступнике

В 361 г. Константин умер. В царствование его преемника Юлиана произошла реакция. Эта реакция была связана с натурой Юлиана и обстоятельствами царствования Константия. Константин был богослов, принимал участие в богословских спорах, собирал соборы. Соборы вели к большим государственным расходам, и тем самым подготовлялась почва для негодования против христиан. Побежденные язычники мечтали о восстановлении язычества.

Флавий Клавдий *Юлиан* (361—363) был двоюродный брат Константия от одного из сыновей второй супруги Константия Хлора. По смерти Константина вся эта линия была убита. Были пощажены только два брата: Галл, потому что был болен, и Юлиан, которому было 7—8 лет. [Галл был сослан в Асию. Юлиан был отдан на воспитание Евсевию никомидийскому. При нем также находился в качестве дядьки Мардоний, человек образованный, который ввел Юлиана в мир классической поэзии. Следовательно, образование мальчика шло параллельно. С одной стороны, он получал образование классическое под влиянием Мардония, с другой — христианское под влиянием Евсевия никомидийского.

По смерти последнего Константин поместил братьев в Ма-келле в Каппадокии. Оба брата были крещены и были чтецами в церкви. Юлиан был человек даровитый, но отличался странностями, имел склонность к теургии, астрологии (по целым ночам наблюдал за течением звезд), наблюдал отношения к себе других и в Константине видел виновника всех своих бед. Очень рано развилась в нем подозрительность: всюду видел он интриги. Поэтому он рано привык притворяться, воля его приняла странное направление, советы других он встречал с подозрением и видел благо в том, что ему запрещали.

Из Макеллы Константин вызвал братьев в Константинополь. Здесь Юлиан слушал риторов. Но Константию показалось опасным пребывание его в Константинополе, и он отправил его в Никомидию, причем советовал ему изучать Священное Писание и не слушать ратора Ливания, потому что он язычник. Юлиан не ходил к Ливанию, но зато с большим увлечением читал его произведения. В высылке Юлиана в Никомидию заключалась громадная ошибка Константия. Константинополь по самому своему основанию был городом христианским; языческий элемент был в нем не очень силен. Между тем старая религия со всеми ее характеристическими особенностями преобладала в местах отдаленных. Юлиан и попал в эти места, в круг поклонников старой веры, и занимался науками под руководством языческих ученых, которые выработали особые планы восстановления язычества. Из этих лиц особенно замечательны Евсевий, Хрисанфий и Максим. Евсевий был большой знаток классического мира. Свои речи об этом предмете он обыкновенно заканчивал увещанием "опасаться обманщиков и беречься шарлатанов". Хрисанфий старался обратить особое внимание Юлиана на эти последние слова; но сам объяснить их отказывался, и советовал обратиться за разъяснением их к самому Евсевию. Евсевий таким образом пояснил свои слова: "Необходимо беречься шарлатанов, к числу которых принадлежит Максим. Мы однажды, — продолжал он, — вошли вместе с Максимом в храм. Здесь, между прочим, Максим сказал нам, что статуя одной богини будет улыбаться и смотреть, как живая. Мы, конечно, отнеслись к его словам с недоверием. Но статуя действительно улыбнулась и стала смотреть, как живая. Максим заметил, что он может сделать еще большее, и в ту же минуту факел, находившийся в руках богини, ярко запылал". Выслушав эти разъяснения, Юлиан направился к Максиму. Последний своими таинственными действиями произвел неотразимое впечатление на Юлиана.

Тогда-то собственно и совершилось действительное отпадение его от христианства. Но только в это время Юлиан не мог открыто заявить своих симпатий к язычеству, тем более, что в это время его брат Галл несчастно окончил свою жизнь. Как известно, Галл был назначен правителем Антиохии, но своей жестокостью он возбудил неудовольствие ее жителей и имел несчастье навлечь на себя подозрение Константия. Константиий вызвал Галла в [Милани казнил его. После этого подозрительные взоры императора обратились на Юлиана. Он также был вызван в Италию и там провел 7 месяцев как арестант. Только по просьбе императрицы Евсевий ему было позволено отправиться в Афины для окончания образования.

Пребывание Юлиана в Афинах продолжалось лишь несколько месяцев. Оно замечательно тем, что товарищами Юлиана по образованию оказались Василий Великий и Григорий Богослов. Последний говорит о Юлиане как о натуре весьма непостоянной: взгляд его, по словам св. отца, не имел прямоты; речь его была уклончива, отрывочна и иронична; всегда можно было заметить, что он что-то скрывает; во всем характере его замечалась какая-то таинственность. На основании этого Григорий Богослов предвидел, что Юлиан не обещает быть хорошим правителем, хотя, как выражается св. отец,

"я и не желал бы оказаться пророком". Все в это время обращали внимание на Юлиана и видели в нем преемника бездетного Константия, Занятия Юлиана в Афинах были непродолжительны. В 355 г. Юлиан был назначен кесарем в Галлию.

Во время путешествия из Афин Юлиан решил завернуть в Малую Азию и посетить те места, где велись войны ахейцев с троянцами. Когда он прибыл туда, местный епископ Пигасий вызвался быть его проводником. Они, между прочим, осматривали статуи троянских героев. Юлиану бросилось в глаза, что алтарь, находившийся перед этими статуями, горяч, что свидетельствовало о недавно еще принесенной жертве. Юлиан высказал перед епископом недоумение, неужели на алтаре совершаются жертвоприношения вопреки императорским законам. Пигасий ответил: "Почему же язычникам не приносить жертвы; ведь и мы чтим мучеников, как они — героев". Юлиан обратил внимание на эти слова епископа и сделал его своим чичероне при осмотре языческих храмов. При входе в последние епископ не свистал, как делали это другие христиане для осмеяния языческих божеств, и не совершал крестного знамения. На основании этого Юлиан стал видеть в Пигасии тайного язычника и по вступлении на престол сделал его жрецом к удивлению многих язычников.

Когда Юлиан прибыл в [Милан], Константин объявил, что назначает его кесарем в Галлию для защиты ее пределов от нападения германцев. Таким образом, афинский ученый стал римским генералом. Церемония посвящения Юлиана в кесаря состоялась в ноябре месяце. Юлиан чувствовал себя не по себе, когда его облакали в порфиру кесаря. Тогда же Юлиан получил в замужество сестру Константия Елену. Со времени назначения Юлиана кесарем, на востоке стали распространяться слухи о симпатиях Юлиана к язычеству. Одна слепая прорицательница говорила, что этот человек отопрет языческие храмы.

Во время управления Галлией Юлиан был счастлив в борьбе с германцами. Он обратил внимание и на внутреннее благоустройство страны. Все поведение Юлиана во время его кесарства в Галлии носит на себе отпечаток скрытности, лицемерия и двоедушия. Юлиан старался показать себя незамечаемым подозрительного отношения к нему Константия. По распоряжению последнего все близкие к Юлиану лица были удаляемы от него. Только хитростью Юлиану удалось оставить около себя несколько близких служителей: он показывал вид, что незнаком с ними, хотя втайне находился в самом тесном общении с ними. Между тем Константин окружил Юлиана множеством шпионов, которые должны были следить за всяким его шагом. Правление Юлиана было благоприятно для Галлии. Поголовная подать (плата от определенного участка земли), простиравшаяся ранее до 25 солидов (солид равен нашим 3 р. 87 к.), была понижена Юлианом до 7 солидов. Такими действиями Юлиан приобрел симпатии населения Галлии.

Когда Константин, запутавшись в войне с персами, около 360 г. потребовал к себе на помощь галльские войска, то они провозгласили августом Юлиана. В письме к Константию Юлиан извещает последнего о своем из-

брании и выставляет себя невинной жертвой политического заговора, но тем не менее не стесняется вступать в переговоры с Константием, соглашаясь признать его власть над собой, но отказываясь сдаться на полную его волю. В это время Юлиан продолжал казаться христианином. 6 января 361 года — день Богоявления — Юлиан был в церкви. Между Юлианом и Константием ожидалась борьба. Константин двигался к западу, а Юлиан к востоку.

3 ноября 361 года Константин скончался. Юлиан узнал об этом в Наиссе, нынешнем Нише. В речи к своим друзьям Юлиан высказал радость по поводу того, что возвращаются благие времена для свободного поклонения богам. Когда таким образом Юлиан открыто стал на сторону язычества, в него стали переходить даже христиане. Между прочим, перешел христианский ритор Евлогий. Юлиан быстро подвигался к Константинополю. Везде он чтит богов, а по прибытии в Константинополь участвовал в языческих празднествах Сатурналий и произнес даже речь в честь богов. Около того же времени он заявил себя и как писатель. Он написал сатиру на предшествующих царей. В ней он особенно насмеялся над Константином. Даже Марк Аврелий вышел из-под его пера не совсем чистым. Кроме того, Юлиан писал много религиозных трактатов. Часто он просиживал над ними по целым ночам. Таким образом он подготавливал восстановление язычества. В то же время Юлиан продолжал и войну с персами, начатую Константием. По дороге на восток он посещал различные языческие храмы.

Но в сущности Юлиан не проявил себя как ясный мыслитель, и задача его восстановить язычество была не по силам даже гениальному человеку. Это объясняется тем, что язычество было в упадке даже во время господства римской религии. Были различные попытки поддержать упавшее язычество. Философы находили, что римская религия слишком вульгарна и носит сельскохозяйственный характер. Греческая религия, по их мнению, наполнена мифами, которые годятся более для представления на сцене. Тем не менее новых религий вводить не желали. Некоторые мечтали о восстановлении религии через удаление ее недостатков. Предпринимали к этому разного рода попытки, но все они оказались безуспешными.

Вообще старались осмыслить мифы греческой религии и истолковать их духовно.

Что касается Юлиана, то он был увлечен греческой культурой и язычеством, как ее составной частью. Его, при этом, как склонного к теургии и магии, особенно привлекали восточные культы. Он был намерен составить теософическую религию, в которую вошли бы как классические, так и неклассические элементы. Тем не менее основное его воззрение было неоплатоническое, именно учение о трех мирах: 1) о мире мысли ($\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\varsigma$), 2) о мире мыслящем ($\nu\omicron\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$) и 3) о мире чувственном ($\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{o}\varsigma$). Мир мысли — самый высший, не могущий входить в посредство с миром чувственным: он сообщается с последним через мир мыслящий, в центре которого находится бог солнца, нечто вроде Филонова Логоса. Бога солнца Юлиан почитал более других богов и чуть ли не более самого Зевса. Его представления о второстепенных божествах трудно определить. Иногда он смотрел на богов, как на

идеи, выражающие верховное божество, иногда усматривал в божествах национальный характер и думал, что для каждого народа существует свой особый бог, в котором совмещаются религиозные воззрения известного народа. При таком взгляде приходилось оправдывать все языческие религии.

Многие религиозные воззрения Юлиан заимствовал из христианства. Он шокировался поведением жрецов, не признававших никаких нравственных правил. Из жрецов он хотел сделать образцы нравственной жизни для народа: запретил им заниматься подозрительными ремеслами, посещать тогдашние трактиры; требовал, чтобы они вели благочестивую жизнь, не были атеистами (христианами), и вообще служили светильниками для народа. Недостойных жрецов он рекомендовал удалять от должности и сам отстранил от должности на несколько месяцев одного жреца, ударившего своего собрата. Жрецы, по предписанию Юлиана, должны были читать произведения поэтов, чтобы научиться правильному богопочтению. Они могли заниматься и философией, но только высокой и серьезной и далекой от пир-ронизма, который вел к скептицизму. Юлиан намеревался ввести в сословии жрецов нечто вроде монашества — "ἀγνευτήρια τε καὶ παρθενώνας"¹²). Обращая внимание на взаимное отношение между жрецами, Юлиан учредил нечто вроде должности провинциальных архиереев, — главных pontifex'ов. Они должны были наблюдать за подчиненными жрецами и неисправных отрешать от должности. Такими провинциальными pontifex'ами были: феодор для Азии, Арсакий для Галатии и еще один в Пессинунте. Юлиан обратил особенное внимание на отношение самих язычников к своей вере и был поражен их нравственной холодностью и отсутствием милосердия. Последнее философы старались оправдать философски. Если Бог, говорили они, обрекает человека на нужды, то бесполезно и помогать такому. На это Юлиан возражал, что совершенно позорно для язычников не оказывать помощи нуждающимся и бедным, когда евреи благотворят своим нищим, а галилеяне (христиане) помогают не только своим, но и чужим. Он сам решил придти на помощь бедным язычникам, как государь. В Галатию он послал 30 тыс. модиев пшеницы и 60 тыс. секстариев вина; 1/5 часть этого назначалась для прислужников при храмах, а остальные 4/5 части — на бедных. Затем, он высказывал желание, чтобы и другие располагали язычников к пожертвованиям, ибо и во времена Гомера было оказываемо милосердие странникам, и кто оскорбляет странника, тот оскорбляет Зевса. Таким образом, Юлиан думал восстановить язычество на новых началах.

Во время движения к Антиохии Юлиану пришлось встретить неприятности со стороны христиан, но в Антиохии его ожидало еще большее разочарование в самих язычниках. Анти-охия была тогда едва ли не вторым городом после Александрии по вольности языка. Если александриец отличался от других свободой слова и склонностью к возмущениям, то антиохиец по свободе слова оставлял за собой уже всех других. Антиохийцы чувствовали себя истинными потомками эллинов и вели себя, как таковые. Юлиан думал, что, возвещая восстановление язычества, он возбудит радость в язычниках. Но оказалось, что сами язычники не сочувствуют ему. Знакомый с теургами и

философами, император не знал, что представляет из себя средний язычник. В сущности он был безбожник, державшийся старых убеждений и не отдававший себе отчета в них. Твердых понятий о богах У него не было. Язычество во всяком случае было такой религией, которая была тесно связана с эллинской культурой. Плодами этой культуры язычник пользовался, но вопросом, в какой связи стоит она с языческой религией, он не задавался. Общего мировоззрения средний язычник не имел. Язычество на него ничего не налагало, и он содержал языческую религию, как религию своих предков, считал только себя язычником, но не заявлял таковым на деле, а если и заявлял свою преданность религии, то только по-видимому и в виде демонстрации правительству.

Скоро Юлиан узнал о недовольстве против него язычников за то, что он требовал от них исполнения религиозных предписаний. Антиохийцы говорили, что их городу не причиняли огорчений ни Х, ни К (т. е. ни Христос, ни Константин), и что они по-прежнему хотят жить спокойно. Не таков был сам император. Он не только заявлял себя ревностным язычником, но хотел быть и был на самом деле главой языческих жрецов: сам приносил дрова, разводил огонь, осматривал внутренности приносимых в жертву животных, а языческий календарь, заключающий в себе указание языческих праздников, знал едва ли не лучше тех жрецов, которые были его советниками. Таким образом, между антиохийцами и Юлианом возникли взаимные неудовольствия, которые с обеих сторон разрешались сатирой. Многие из антиохийцев говорили, что своим мелочным участием в технике жертвоприношений он унижает достоинство императора, являясь как "βωμολόχος". Это слово означает буквально человека, высматривающего около жертвенника (βωμός + λοχάω). Некоторые из городских жителей толпились около жертвенника и выпрашивали кусочки мяса, оставшегося от жертвоприношений, а если удавалось, то и похищали воровским образом, или же, наконец, выманивали паясничеством. Такие лица назывались именем "βωμολόχοι". Этим же именем антиохийцы обзывали и Юлиана, потому что ему по необходимости приходилось быть среди компании, представляющей из себя всякий сброд, где мужчины были плохи, а женщины еще хуже. Поэтому процессии производили на некоторых скандальное впечатление.

О ревности Юлиана к язычеству и о равнодушии к нему самих язычников говорит такой факт. Около Дафны (известного кипарисами предместья Антиохии) был некогда храм Аполлона-прорицателя. Этот храм был закрыт. Юлиану сказали, что боги перестали говорить потому, что около храма было много мертвых (на христианском кладбище). Юлиан, желая восстановить службу языческих прорицателей, приказал расчистить кладбище. Христиане в обличение язычников с пением псалмов перенесли мощи мученика Вавилы. При этом пострадали отрок Феодор и женщина Публия, но не были замучены, так что они являются только исповедниками. После того как место было расчищено, храм в ночь на 22 октября сгорел. Общественное мнение обвинило в поджоге христиан, которые будто бы сделали это в возмездие за то, что им приказали очистить кладбище. Но это подозрение представляло не

одну версию. Многие приписывали пожар случаю. Какой-то блуждающий философ-язычник пришел в храм, поставил здесь статуэтку, зажег перед ней свечи и ушел. Ночью от этих свечей и произошел пожари огонь распространился. Как бы то ни было, но Юлиан обвинил христиан и в наказание повелел разрушить храмы в честь мучеников близ Милета. Кафедральный храм в Антиохии был закрыт, сосуды кощунственно разграблены со свойственной ренегатам Юлиана жестокостью. Впрочем виновники этого разгрома погибли. Над Юлианом даже стали трунить. Он имел такой титул: "Julianus Felix Augustus", но язычники произносили эти слова раздельно: "Julianus",... "Felix",... "Augustus",... намекая этим на смерть Юлиана, ибо в числе погибших виновников разгрома христианского храма были личности, носившие имена "Julianus" и "Felix"; следовательно, оставалась очередь за носящим имя "Augustus".

Особенно раздражало Юлиана равнодушие язычников к празднествам. В Антиохии ежегодно совершалось празднество в честь Аполлона. Однажды в день этого празднества рано утром Юлиан отправился из храма Зевса Касия в Дафну, причем думал там найти торжественное собрание народа для жертвоприношений, но вместо этого встретил одного только жреца, несшего гуся. Юлиан спросил, какая жертва будет приноситься? Жрец ответил: "Я от себя несу гуся". "А народа почему нет?" Жрец объяснил, что народ не находит нужным тратиться на жертвы. Юлиан вследствие этого корил антиохийцев. Он говорил: "Я полагал, что каждая фила (союз) принесет по белому быку, или, по крайней мере, весь город представит одного быка". Антиохийцы за это отплатили ему двустигией: "белые быки приветствуют Юлиана; если он победит персов, то белым быкам житья не будет".

Юлиан своей снисходительностью думал завоевать расположение язычников, но его снисходительностью злоупотребляли. Так, Юлиан хотел пополнить состав декурионов. Но антиохийский сенат поступил бесцеремонно: он даже назначил декурионам литургии (λειτουργία), т. е. общественные повинности. Этим сенат пересолил дело: указ был только об увеличении состава декурионов, а о назначении им занятий ничего не говорилось. Однажды, когда Юлиан прибыл в театр, народ встретил его криками: "Всего много и все дорого". Оказалось, что торговцы на рынке вступили между собой в сделки и повысили цены на товары. Юлиан на счет своих доходов скупал хлеб, желая помочь антиохийцам. Хлеба, действительно, на рынке явилось очень много, так что стали отпускать не по 10, как было прежде, а по 15 модиев. Но и тут антиохийцы остались неблагодарными. Они стали кричать Юлиану: "Есть хлеб и масло, но нет рыбы и мяса". Юлиан уже ответил, что был бы хлеб, а рыба и мясо — роскошь; человеку умеренному достаточно и того, что есть. Дело дошло до насмешек над наружностью Юлиана, особенно над его бородой, которую он философски отпустил, сделавшись августом (она оканчивалась острием и была действительно солидной). Смеялись и над его странным образом жизни. Юлиан на эти насмешки ответил сочинением "Ἀντιοχικός ἢ Μισολώγων" ("Антиохиец, или Бородоне-навистник"), из коего мы и узнаем об отношениях его к антиохийцам. К концу 363 года отношения

эти настолько обострились, что Юлиан принужден был оставить Антиохию. Антиохийцы были правы: они должны были платить на содержание двора императора, и потому им не нравилось его пребывание у них. "Пускай-де,— рассуждали они,— август накажет и другие города". Вследствие такого недоброжелательства антиохийцев Юлиан, отправляясь в персидский поход, прямо заявил, что он навсегда оставляет Антиохию и избирает местом своего пребывания Таре. Таким образом, Юлиан не мог ужиться даже с язычниками.

Но счастлив был Юлиан хотя тем, что умер со славой. Обманутый проводниками, он ушел в Персию и здесь внезапно был окружен военными силами персидского царя. В пылу храбрости он, не надевши лат, бросился объезжать более опасные пункты, ранен был в руку и бок, так что дротик дошел до печени. Впрочем, есть другое мнение о смерти Юлиана, будто он намеренно не надел латы, чтобы хотя умереть со славой, так как был разочарован в жизни, по причине недовольства им со стороны подданных. Созомен утверждает, что Юлиан пал от руки христианина, и это, по его мнению, ничуть не возмутительно, так как здесь действовала ревность о благочестии. Но христиане неповинны в смерти Юлиана. Он был ранен в сумятице и все-таки умер геройской смертью. Когда Юлиан был найден раненым, его перенесли в палатку и перевязали рану. Это облегчило его страдание и он потребовал коня, намереваясь снова ехать на поле битвы. Но его не пустили, так как кровотечение было очень сильно. Он стал беседовать с философами и друзьями о загробной жизни, о бессмертии души. В ночь с 27 на 28 июня Юлиана не стало.

Об отношениях Юлиана к христианам нужно сказать, что он решил выступить врагом христиан, но врагом мудрым и осторожным. Он заявил, что безбожных галилеян не следует бить или наказывать, а убеждениями склонять к тому, чтобы они обращались к богопочтению. Он, как человек начитанный, понимал, что можно вредить христианам иначе — через иудеев. И вот в литературе он заявляет себя полемистом против христиан. Он в сочинениях своих проводит ту мысль, что христианство выродилось из иудейства, что христиане взяли у иудеев все, что у них есть дурного, что иудеи в религиозном отношении преимуществуют перед христианами, по крайней мере, тем, что имеют национальную веру. Юлиан писал иудейскому первосвященнику очень любезные письма. В них он обещал посетить Иерусалим и храм и возобновить последний. Но это, как известно, ему не удалось.

Прямыми репрессивными мерами Юлиана по отношению к христианам были — 1) отстранение их от общественных должностей и 2) стеснение в получении классического образования. Эти меры проводились Юлианом с хитрой политикой. Так, он говорил, что христианство запрещает употреблять меч. Как же он назначит на службу христианина и как тот будет служить, не нарушая своей веры? Желая стеснить образование христиан, Юлиан постановил, чтобы открывающиеся места учителей замещались кандидатами, утвержденными местными куриями. Это средство было действительным к устранению христианских учителей из тогдашних школ, так как сами курии состояли из язычников. В 42 письме к Проэрсию [?], которого Юлиан пытался

склонить к язычеству и предлагал ему место своего историографа, он последовательно рассуждает о неудобстве замещения учительских должностей христианами. По его письму, преподавание словесности без изучения классических образцов немислимо; а кто изучает их, тому по необходимости приходится знакомиться с языческими религиозными взглядами и объяснять их. Но стоит ли христианину унижать себя из-за нескольких драхм? Поэтому пусть лучше преподавателями будут язычники, а христиане пусть в церквях толкуют Матфея и Луку. Эта мера Юлиана некоторыми была понята и истолкована в преувеличенном смысле, будто он вовсе лишил христиан классического образования. Но Юлиан только требовал, чтобы в училищах юношество обучалось под руководством раторов-язычников, а христиане родители сами не посылали своих детей в школу, где учителями были язычники. Впрочем, царствование Юлиана было непродолжительно и не успело положить большого отпечатка на образование христиан.

В своих отношениях к предстоятелям церковей Юлиан старался щегольнуть великодушием, но с целями благоприятными для язычества и вредными для христианства. Между христианами были разделения. Виновники этих разделений были сосланы, но Юлиан позволил возвратиться им, кто бы они ни были — православные или сектанты. Это мнимое великодушие Юлиан в кругу своих друзей объяснил тем, что никто так друг друга не ненавидит, как христиане, так что если их соединить и дать волю, то они будут грызться, как собаки. Поэтому Юлиан издал позволение возвратиться из места ссылки представителям как православия, так и всех христианских сект. В то время епископом александрийским был Георгий Каппадокиянин, проживавший вдали от Александрии — на востоке. На основании указа Юлиана, он возвратился в Александрию. Его возвращение вызвало бунт, ибо он отличался жестокостью, и дело кончилось тем, что он был убит населением города. Юлиан в письме к александрийцам сделал им строгий выговор за это убийство. Он повелел разыскать библиотеку Георгия александрийского и вручить ее ему, Юлиану, во всей целости. Дело в том, что при убийстве Георгия его дом был разграблен и имущество растаскано. По освобождении александрийской кафедры в январе месяце возвратился в Александрию св. Афанасий. Занявши кафедру, св. Афанасий деятельно стал приводить в порядок дела александрийской церкви. Вместо разделения он установил между христианами полное единомыслие. Под его влиянием даже некоторые из язычников стали принимать крещение. Видя, что дела александрийской церкви приняли хороший оборот, Юлиан напустил на себя вид оскорбленного величия. Он говорил, что им было дано разрешение — сосланным ранее епископам только возвратиться на родину, а не занимать свои кафедры, и что Афанасий не понял указа. А когда Афанасий обратил некоторых язычников, Юлиан в негодовании воскликнул: "И он осмелился окрестить некоторых *ελληνίδας*, т. е. знатных женщин?" Афанасий принужден был удалиться из Александрии, а потом и из Египта.

Но Юлиан не выдержал себя. Он только щеголял великодушием и по видимому старался сблизиться с предстоятелями церкви; на самом же деле

он не стеснялся подсмеиваться над ними. Он трунил над Марием халкидонским, который был слеп. Но Марий показал себя героем. Он прямо в глаза сказал Юлиану: "Благодарю Бога за свою слепоту, потому что имею счастье не видеть безобразия отступника". Юлиан отнесся к этому с видимым равнодушием. В Антиохии Юлиан явился неустойчивым. Здесь он посланиями старался возбудить ссоры между христианами и епископом. В 362 г. в Антиохии между христианами и язычниками возникли неудовольствия. Юлиан еще ранее писал в Вост-РУ епископу Титу, что он возлагает на него ответственность за беспорядки, производимые христианами. Тит отвечал императору, что христиане никогда не будут повинны в общем движении, что они послушны пастырю, и не было признаков каких-либо беспорядков. Юлиан отвечал христианам Антиохии, что они Унижают себя, не смея ничего сделать без епископа, что они потому живут смиренно, что их сдерживает епископ.

Юлиан откровенно заявил, что сам он не позволит причинить зла галилеянам; между тем другие перехватывали через край, так что через них являлся виновным в насилии над христианами и Юлиан. Эти насилия производились особенно во время разрушения храмов в Сирии. О том, как Юлиан относился к этим несчастьям христиан, говорит следующее обстоятельство. Недалеко от Газы при море находилась гавань Майюм, в которой все жители были христианами еще в предшествовавшие царствования, за что получили от императоров христиан самостоятельное, независимое от Газы, управление. На этом-то пункте и произошло столкновение у жителей Майюма и Газы, причем было убито до 10 майюмских христиан. Когда об этом донесли Юлиану, то он ответил: "Что за важность, что рука эллина сокрушила каких-нибудь 10 галилеян"

Юлиан не только гнал христиан, но и издевался над ними, пользуясь знакомством с их учением. Так, однажды проезжая мимо пещеры подвижника Дометия, он обратил внимание на собравшуюся около пещеры толпу христиан и, желая поиздеваться над ними, обратился к Дометию с такими словами: "Если ты желаешь спастись, то для чего собираешь народ? проводи жизнь уединенную" — и приказал заложить пещеру камнями. Подвижник, таким образом, был заживо погребен в ней.— В другой раз, отправляясь в персидский поход, он проходил мимо Харрана, прославленного языческими жертвоприношениями, и принес здесь жертву божествам. Отсюда он оштрафовал эдесскую церковь и при этом выразился так: "Христиане несчастны, если их не преследуют", и чтобы "облегчить им вход в царствие небесное", приказал отобрать все сокровища церкви эдесской.— В интересах язычества он по отношению к своим воинам сделал такое распоряжение: его персона должна была изображаться на статуях и картинах вместе с языческими божествами, так что солдат христианин, поклоняясь императору, против воли своей должен был поклоняться и языческим божествам. Точно так же при раздаче денежных подарков солдатам он сделал распоряжение, чтобы солдат, подходя к нему, якобы в гигиенических целях, бросал на огонь ладан; за гардиной же скрыты были изображения языческих божеств, так что курение на самом деле относилось к языческим божествам. Когда же язычники указывали

на это христианским солдатам, последние с негодованием бросали полученные деньги на землю. В тех же видах стеснения христиан он приказал, чтобы все продукты на рынках были освящаемы жертвенной кровью.

Юлиан предоставил христианам свободу религиозных воззрений; но, с другой стороны, он оставлял безнаказанным зверские поступки язычников против христиан. Установилась наихудшая форма гонений, причем мы видим такие излишества, которые трудно было встретить в предыдущие времена. Так, в Газе и Аскалоне толпа язычников, убивши священников и девственниц, подвергла тела их расчленению и, начинивши их внутренности ячменем, бросала на съедение свиньям. В финикийском городе Гелиополе один изверный язычник вырвал у диакона Кирилла кусок печени и начал грызть зубами. Язычники разрушали христианские кладбища и вырывали кости погребенных христиан. Были попытки уничтожить открытые мощи Иоанна Крестителя в Севастии, но последнее не удалось. Череп одного замученного христианского епископа язычники привесили вместо лампы. Торжественное восстановление языческого чествования в Египте сопровождалось смертными ударами для некоторых египетских епископов. Арефузскому епископу Марку язычники предложили требование восстановить разрушенный языческий храм. Он отказался. Тогда язычники потребовали от него хоть часть денег, на что снова получен был отказ. Тогда толпа намазала епископа медом и выставила на солнце для уязвления насекомыми. Тем не менее Марк остался невредим, и в этом сами благоразумные язычники видели предостережение прекратить издевательство. Сам Ливаний обращался с ходатайством к Юлиану за христиан, указывая пример Марка.

Религиозная политика императоров после Юлиана

За Юлианом престол перешел к *Иовиану* (363—364). Его недолгое правление отмечено было строгим применением начала веротерпимости. Объявив себя за православие, Иовиан возвратил сосланных при Юлиане епископов, но предоставил и христианским сектам, и язычникам полную свободу в делах веры, находя, что разногласие — неизбежный удел человеческой ограниченности. На эту точку зрения император стал скорее вопреки требованиям большинства епископов, чем по их внушениям.

Преемник Иовиана, *Валентиниан I* (364—375), держался той же политики невмешательства в дела религии. Напротив, восток страдал от покровительства соправителя Валентиниана, *Валента* (364—378), тому, что он считал православием. Преемник Валентиниана I, *Гратриан* (375—383), высказался в смысле его принципов, предоставив религиозную свободу большинству христианских партий (исключая манихеев, евномиян, фоти-ниан). В правление *Валентиниана II* (383—392) — замечается колебание.

Его восточный соправитель *Феодосий Великий* (379-395) объявил себя за католическое православие, ту веру, которой держится римский епископ Дамас и александрийский Петр, — и против еретиков. "Привилегиями в делах веры должны пользоваться только соблюдающие католический закон. Мы

желаем, чтобы еретики и раскольники не только были чужды этих привилегий, но и подвержены различным повинностям. Заклейменные позорным именем еретиков, они, кроме осуждения божественного правосудия, должны ожидать еще тяжких наказаний, которым по внушению небесной мудрости заблагорассудит подвергнуть их наше величество" (Cod. Theod. XVI, 1, 2). Вообще Феодосий Великий не был свободен от вмешательства в дела веры. В свое 15-летнее царствование он издал, по крайней мере, 15 законов против еретиков (Cod. Theod. XVI, 5, 6—23), которыми сильно ограничивались их гражданские и религиозные права: им запрещено было собираться в городской черте на общественную молитву, проповедовать, рукополагать.

Царствование Феодосия Великого было во многих отношениях весьма замечательной эпохой в истории церкви. Лично это был один из немногих государей, украшавших трон Византии. Воспитанный в благочестивой христианской семье, Феодосий с покорностью подчинялся велениям церкви, доступен был всем лучшим нравственным влияниям приближенных к нему епископов, умел уважать их за стойкое исполнение своего нравственного долга даже и тогда, когда они давали ему почувствовать все различия между властью епископа и государя. Феодосий, как личность, был выше Константина, поэтому его церковная политика могла быть направлена вполне соответственно с потребностями церкви. Если прибавим к этому, что современником Феодосия был такой великий епископ, как Амвросий медиоланский, что этот глубоко проникнутый сознанием церковного достоинства и церковных интересов пастырь стоял в близких отношениях к Феодосию и его свободное слово раздавалось даже и против императора, то можно представить интерес тех фактических данных, из которых слагаются отношения между церковью и государством в это царствование.

Мы видим, что на первых же порах своего царствования он объявляет себя за католическое православие. Как действовал Феодосий, это видно из следующих примеров. По вступлении своем в Константинополь, он приказал арианскому епископу Димофилу или признать учение о единосущии, или оставить константинопольские церкви. Димофил предпочел последнее, и ариане стали собираться за городом (Soz. VII, 5; Socr. V, 7). Император сам ввел Григория Богослова в кафедральную церковь св. Апостолов. Потребовав от епископов различных партий исповедания веры, император утвердил законодательной властью символ православный и разорвал все остальные (Soz. VII, 12; Socr. V, 10). Впрочем, по замечанию историка Созомена (Soz. VII, 12), строгими законами император хотел лишь утратить еретиков, но не приводил их в исполнение, и изгнание Евномия за то, что он продолжал в Константинополе рассеивать свое учение между православными,— было единственной насильственной мерой императора против ариан (Socr. V, 20; Soz. VII, 17).

Конечно, в этих мероприятиях император действовал не без влияния епископов. Как же смотрели на эти действия императора представители христианского епископата? Каковы были их воззрения на отношения между цер-

ковью и государством? — Между их словом и делом можно подметить некоторое противоречие.

В 385 г. Амвросий медиоланский получил приглашение явиться по делу о своем споре с арианским епископом Авксентием в императорскую консисторию. Третейским судьей (*arbiter*) между ними хотел быть сам император Валентиниан II (род. 370—371), находившийся под сильным влиянием своей матери Юстины, ревностной арианки. Вот что ответил императору в своем письме Амвросий (*epist.* 21). "Когда же ты слышал, всемилостивейший император, чтобы в деле веры миряне были судьями епископа? И какие-то льстецы склоняют нас — забыть о своем священническом праве и добровольно другим отдать то, что мне даровал Бог И если епископ должен учиться у мирянина, то что же выйдет?¹³) Но кто же это может отрицать, что в вопросах веры,— вопросах веры, говорю я,— не императоры бывают судьями над епископами, а епископы над христианскими императорами (п. 4)". "Вот, станешь, Бог даст, постарше, тогда и сам поймешь, чего стоит тот епископ, который священническое право, *jus sacerdotale*, повергает к ногам мирянина. Отец твой, по милости Божией, муж зрелого возраста, говаривал: „Не мне быть судьей между епископами"; а твоя милость вот говорит: „Я должен судить". Он, крещенный во Христа, считал себя неспособным поднять такую тяжесть, как суд над епископом; тебе же, всемилостивейший государь, еще только предстоит сподобиться таинства крещения, и, однако, ты изъясляешь притязание на суде о вере, тогда как ты не знаешь таинств этой веры (п. 5)". (Нет, не могу я явиться в консисторию; да и моя паства не позволит мне идти на этот суд; притом же неизвестно, какие миряне будут судьями: что, если Авксентий выберет для этого иудеев. Нет,) "если уже рассуждать, то рассуждать в церкви: так делали, тому и меня научили мои предшественники. Если совещаться (*conferendum*) о вере, то это должно быть совещание священников, как это было при Константине. Этот священной памяти государь не издал предварительно никаких законов, но предоставил священникам свободный суд... (п. 15)". "Если Авксентий апеллирует к собору, чтобы рассуждать о вере (хотя и не следовало бы из-за одного беспокоить столько епископов: будь он даже ангел с неба (Гал. I, 8),— и тогда его не должно предпочитать миру церквей): то, когда услышу, что собирается собор, и сам буду на нем.

В том же году император потребовал от Амвросия, чтобы он передал Авксентию базилику. Амвросий отказался. Вот что он говорил по этому поводу (*epist.* 20; *sermo* с. *Auxentium*). "Передают мне приказ: „Отдай базилику". Отвечаю: „И мне нельзя отдать (*sermo* п. 5: того, что я получил для сохранения, не для выдачи), и тебе, император, не полезно взять"... Ссылаются на то, что императору все позволительно, что все — его (*allegatur imperatori licere omnia usque ad universa*). Отвечаю: „Пожалуйста, не воображай, государь, что ты имеешь какое-нибудь императорское право и над божественными предметами (*epist.*)". "Мы воздаем кесарево кесарю и Божие Богу (Мф. XXII, 21). Дань (*tributum*) — кесарева; в ней и не отказывают; церковь — Божия; стало быть, ее нельзя присудить кесарю; потому что право кесаря не может простираться на храм Божий (*sermo* п. 35)". "Императору принадлежат

дворцы, церкви — священнику. Тебе вверено право над общественными стенами, а не над священными (epist.)". "Что может быть почетнее для императора, как не то, что его называют сыном церкви? Но император в церкви, а не выше церкви, *imperator enim intra ecclesiam, non supra ecclesiam est* (sermo n. 36)". "Наконец говорят, что император сказал: „Должен же и я иметь (хотя) одну базилику". Я ответил: „Не позволительно тебе иметь ее; зачем тебе прелюбодейца? А церковь, не соединенная законным браком со Христом, есть прелюбодейца"".

Таким образом, мы видим, что, с одной стороны, за государственной властью не признают компетенции в суде над епископами или в делах веры вообще, с другой стороны, вопрос о православии повергают на усмотрение императора, ему предоставляют указать между разнородными символами кафолический. От Димофила требуют, чтобы он сдал свои храмы единомышленникам императора, епископ арианин подчиняется, и церковные писатели не находят, что император не имел права поступать таким образом. Когда императорская власть с подобными же требованиями обращается [к православному иот Амвросия требует не более как того же, чего она потребовала от Димофила,— великий епископ твердо указывает ей на границу, которая должна разделять церковь от государства.

Но как далеко Амвросий проводил это разделение между церковью и государством? Доходил ли он до требования, чтобы император всегда и во всем поступал только по юридическим принципам, которые лежат в основе государства? Нет; когда в 384 году Валентиниану II подана была сенаторами просьба о восстановлении языческого жертвенника *Victoriae* и возвращении жрецам государственных субсидий, и император, видимо, находил, что ему следует удовлетворить этой просьбе, то Амвросий строго напомнил ему, что как христианин он не имеет права хотя бы и косвенно поддерживать языческое богослужение, что если он согласится на просьбу сенаторов, он подвергается опасности отлучения от церкви. Когда в 388 г. чернь по внушению епископа разрушила иудейскую синагогу, а монахи — молитвенный дом валентиниан, и Феодосий приказал, чтобы епископ, если он окажется виновным в подстрекательстве, отстроил синагогу на свой счет, то Амвросий обратился к императору с сильнейшими представлениями и убедил его, чтобы он, как христианин, не допускал такого торжества иудеев над христианами, не позволял, чтобы насчет христиан созидались молитвенные дома врагов Христовых. Амвросий в прямую обязанность императору ставил защиту и поддержку истинной веры. Теперь Амвросию пришлось вступить в переписку не с мальчиком, но с самим августом Феодосием.

Он писал ему: "Прошу императорское величество выслушать терпеливо мою речь, ибо хотя я и недостойн быть выслушанным тобою, но в то же время боюсь оказаться недостойным приносить за тебя жертвы и молитвы. Когда тебе донесли, что по вине епископа сожжена синагога, то ты приказал наказать всех виновных, а епископу выстроить новую синагогу на свой счет. Но тебе следовало бы подождать ответа епископа, ибо епископы сторонники мира, укротители возмущения. Допустим, что синагогу сжег епископ. Но что

если он, струсив, согласится на твою резолюцию и ничего не возразит? Ему, очевидно, нужно будет или взять назад свой поступок, или сделаться мучеником. Но то и другое должно быть чуждо твоего царствования: если он окажется героем, то бойся, ибо он окончит мученичеством; если же он окажется недостойным, то бойся быть виновником падения, ибо более виновен соблазнитель. А что если другие струсят и согласятся построить синагогу? Тогда твое знамя будет во главе народа, который имеет целью восстановить здание, не знающее Христа, и можно написать на фронтоне дома: „этот храм нечестия построен на счет контрибуции, взятой с христиан“. Тебя побуждают интересы общественного порядка. Но какой порядок выше? Главное значение в государстве всегда должна иметь религия, посему здесь должна быть умеренная строгость законов. Вспомни Юлиана, хотевшего восстановить иерусалимский храм: строители тогда сгорели от огня Божия. Ужели ты не боишься того, что было тогда? Да и что за строгость?

Ужели она должна обрушиться только за то, что сожгли общественное здание? Ведь сколько было сожжено домов римских префектов, и никто не был наказан. Итак повели указу быть недействительным, если хочешь, чтобы не произошло потрясения. Да и сожжена-то синагога, дом неверия, нечестия и безумия. А иудеи сколько храмов сожгли при Юлиане в Газе, Аскалоне, Берите и других местах? Не мстил за церкви, а теперь будешь мстить за синагогу. Как после этого будет помогать тебе Христос? Не станет ли Он укорять тебя словами Нафана Давиду (2 Царств. VII, 8 и дал.): „Я избрал тебя меньшего из братьев и сделал царем, а ты врагам дал триумф на счет Моих слуг?“ Пойми, что меня заставляет говорить с тобой любовь к тебе, государь Я должник твой, ибо ты по моей просьбе многих помиловал. Ты помиловал недавно возмущившихся антиохийцев, освободил врага, возвратил его дочерей и дал им возможность воспитываться у родственников, матери твоего врага послал средства пропитания из казны. Но этот новый факт омрачает твою славу. Я сделал, что нужно было сделать в интересах церкви. И благо, что ты слушал меня во дворце, в противном случае я высказал бы тебе то же и в церкви" (epist. 40).

То же самое говорил он и в письме к сестре. "Когда пришел доклад о синагоге и о молитвенном доме валентиниан,— писал он,— я был в Аквилее. Услышав, что император повелел построить новую синагогу и наказать монахов, я написал ему письмо, копию с которого здесь прилагаю. В церкви же сказал царю на текст: „*приими себе жезл ореховый*" (Иерем. I, 11), и применил его к тому, что священник, подобно пророку, должен говорить и горькие вещи, если они полезны. Посему и апостол говорит: „*что вы хотите, чтобы я с палицею пришел к вам, или с любовью и духом кротости?*" (1 Кор. IV, 21). И в ныне чтенном Евангелии говорится, что фарисей пригласил к себе в дом Христа на трапезу. Христос пришел и возлег. Тогда к Нему подошла одна жена грешница, и ставши у ног Его, обливала их слезами и отерла их волосами и полила миром (Лк. VII, 37, 38). „Император— заключил я,— будь подобен жене сей. Люби церковь. Ради любви прости тех, которые признаны виновными в указе. Ради церкви отмени свой приказ. Возлей миро, чтобы весь

дом, где обитает Христос, наполнился его благоуханием". „Зачем ты об этом начал?" „Затем, что это клонится к твоей пользе". "Конечно, я поступил строго, но монахи творят много преступного". После сих слов императора монахов стал порицать военачальник, но я сказал ему: „Я говорю так с императором, ибо он имеет страх Божий; с тобою же я говорил бы иначе". И сказал я императору: „Позволь мне со спокойною совестью совершать евхаристическую жертву, развяжи мне душу". Он кивнул головой, но не сказал ничего. Я снова заметил ему: „Приостанови распоряжения". Он обещал. „Я буду действовать, полагаясь на твое слово",— сказал я и повторил эти слова еще раз. „Действуй, полагаясь на мое слово". И я приступил к алтарю и, истинно, почувствовал благодать и незримое присутствие Бога. Все совершилось, как я хотел (epist. 41)".

На соборе Константинопольском 381 г., на место умершего Мелетия антиохийского поставлен был Флавиан. Рим, а за ним и другие западные епископы поддерживали общение с партией Павлина, и, не признавая Флавиана законным епископом, требовали, чтобы он явился в Рим на суд западных епископов. Так как Флавиан медлил исполнить это требование, то три римские епископа, Дамас, Сирикий и Анастасий, преемственно осаждали Феодосия просьбами, чтобы он распорядился о присылке епископа антиохийского в Рим, и даже упрекали императора, что он низлагает своих собственных врагов узурпаторов, но оставляет безнаказанными тех, которые тиранически посягают на законы Христовы. И уже сам император склонил западных епископов к миру и общению с Флавианом. Таким образом, сами епископы поощряли императора к вмешательству в дела церковные.

Из времени царствования *Аркадия* на востоке (395—408) и *Гонория* на западе (395—423) можно отметить следующие факты отношения между церковью и государством.

На ход пелагианского спора имели немаловажное влияние эдикты Гонория 418 г., в силу которых пелагиане подвергались гражданскому преследованию. Эти эдикты изданы были по желанию африканских епископов, но в такой момент спора, когда папа Зосим еще не высказал своего окончательного суждения по вопросу спора и ожидал более подробных сведений на этот счет. В деле Златоуста императорская власть — по форме, по крайней мере,— явилась лишь исполнительницей произнесенного против него приговора церковной власти. Но когда папа Иннокентий потребовал пересмотра дела Златоуста на вселенском соборе, его требование в Константинополе оставили без последствий, как оскорбительное для верховной власти (Socr. VIII, 28).

Для характеристики сознания представителей церкви того времени интересны следующие заявления. В одном из сво* сочинений Златоуст говорит, что христианам непозволительно (οὐδέ θεμις) ниспровергать заблуждение насильем и принуждением, но следует соделовать спасение человеком путем разумного и кроткого убеждения (in Babyl.); в другом месте он говорит, что лучше претерпевать гонение, чем преследовать друг (in Phoc). Когда военачальник Аркадия гот Гайна потребова у императора, чтобы арианам была уступлена одна из константинопольских церквей, Златоуст, тогда уже епископ

константинопольский, заявил в присутствии императора, что это требование противно законам Феодосия Великого, что благочестивый император не должен посягать на права церкви, что лучше ей лишиться царства, чем стать нечестивым предателем дома Бо-жия (Socr. VIII, 4). Став епископом константинопольским, он ревностно преследовал несогласных с церковью (новатиан и квартодециман, Socr. VI, 19).

С другой стороны, Августин, прежде державшийся мысли о незаконности принуждения в делах веры, путем опыта в борьбе с донатистами дошел до того мнения, что путь нравственного убеждения, конечно, прекрасный и самый лучший, но не всегда практически применимый, что для пользы самих же заблуждающихся следует действовать и страхом и насилием. Тех, которые не входят в дверь церкви добровольно, следует принудить войти. В этом духе Карфагенский собор 404 года ходатайствовал перед императором Гонорием о распространении на донатистов карательных законов, направленных против еретиков. Просьба собора, разумеется, была уважена.

Свои воззрения по вопросу о принуждении в делах веры он излагает в своем послании к донатисту Винцентию (epist. 93, al. 48). Последний, как известно, находил, что для церкви безнравственно обращаться к императору, что этим имя Христово хулится. Августин доказывал, что если на кого и нужно плакаться, то на самих же донатистов, которые первые вмешали императора в это дело. "Кто из наших или ваших,— продолжал Августин,— не хвалит страха наказания, тяготеющего над язычниками, а между тем наказания язычников страшнее, чем наказания донатистов. Первым за принесение жертв угрожала смерть, а вторым за их раскол — лишение имущества. Вы, подобно нам, восхваляете первый закон, потому что он прилагает язычников ко Христу". Значит, Винцентий был солидарен с Августином во мнении о наказании язычников. Августин отступал от прежних своих воззрений, а прежние его воззрения таковы: никого не нужно принуждать к единению со Христом, а нужно действовать словом; нужно побеждать логикой, а не наказаниями. Оставил же это воззрение Августин не вследствие каких-либо резонных возражений, которые он мог слышать. "Я поддался фактам,— говорит он.— Епископы забросали меня примерами, стали указывать не на отдельные только лица, но и на целые города, в которых прежде господствовал донатизм, а ныне царит православие. Особенно замечателен в этом отношении мой город, жители которого были прежде донатистами, а теперь под влиянием императора обратились в православие и с такой ненавистью относятся к донатистам, что и подумать нельзя, чтобы он когда-нибудь был городом донатистов". Значит, Августин уступает перед статистическими данными. Важен анализ самого состояния обращающихся донатистов. Августин находит, что донатисты твердых убеждений не имеют. Поэтому приказание императора есть хороший повод к их обращению. Дело в том, что одни были на стороне донатистов неискренно, но без внешнего побуждения переходить в православие не хотели, чтобы своим переходом не оскорбить добрых знакомых, и эти донатисты радовались изданию закона. Другие, напротив, говорили, что действовали не зная истины и не желая узнать ее; но под влиянием изданного

закона они стали подумывать: а что если, лишившись благ в до-натизме, они не получают их и в католичество, вследствие чего начали исследовать и то и другое и пришли к заключению, что католичество лучше донатизма. Третьи полагали, что в какой форме ни исповедуй христианство, все равно, вследствие чего по издании закона без особенного сопротивления принимали католическую веру. Четвертые удерживались по невежеству и, благодаря распротранявшимся ложным слухам, боялись вступать в католическое христианство, как дом мерзости; но когда были принуждены к тому законом, то увидели, что в нем нет ничего мерзкого. Таким образом, на донатистов приходилось действовать посредством наказаний. В отпоре Августину Винцентий ссылался на учителей церкви; но становиться на почву этих свидетельств Августин не находит нужным, потому что еще вопрос, не переменяли ли эти учителя церкви своих мнений впоследствии. Он считает достаточными основания из Священного Писания; он указывает на слова: "*понуди войти*" (Лук. XIV, 23), и на ап. Павла, который обращен не кротким внушением, но ослеплением,— а кто скажет, что тяжелее лишиться имущества, чем зрения.

Таким образом, в своем послании Августин развил ту мысль, что императоры должны работать Богу со страхом. Власть их от Бога. В данном случае издание закона есть работа Богу, если оно, действуя в пользу истины, обращает к истине; а если оно противно истине, то является испытанием для правоверных и опасностью для слабых. Вообще здесь личные воззрения Августина проведены верно, ибо победа истины должна заключаться в любви. Но все-таки воззрения его таковы, что содержат в себе прецеденты, годные для инквизиции. Здесь критерий ставится внешний и потому вопрос о свободе совести отодвигается на задний план. Значит, мы встречаемся с воззрением церковно-политическим, которое не допускает ничего такого, что можно рассматривать как триумф врагов над православными.

Таким образом, преследование еретиков при содействии светской власти стало обычным явлением, не только твердо укоренилось в практике, но и с ясным сознанием возведено в теорию. Следовательно, один из самых веских аргументов против вмешательства государства в дела церкви должен был потерять свою силу.

Царствование *Феодосия Младшего* (408—450) богато крупными церковно-историческими событиями, вызвавшими ряд письменных памятников, выясняющих теоретические начала отношения между церковью и государством, формы их взаимодействия. Всем известна энергичная фраза Нестория: "Помоги мне, государь, одолеть еретиков, и я помогу тебе в борьбе с персами". А папа Келестин находит даже, что дело веры для императора должно быть важнее, чем дело государства: "Ваша милость должна быть более озабочена миром церквей, нежели безопасностью империи". Так смотрели на дело представители церкви.

Весьма замечательно, что сам император Феодосий весьма твердо держался принципа невмешательства во внутренние дела церкви и желал содействовать восстановлению мира чисто церковными средствами. Его грамоты, относящиеся к Ефесско-му собору, представляют прекрасный памятник этого

высокого взгляда на церковь и ее свободу. "Всякому известно, от приказаний ли более получает твердости благочестие, или от совещаний". Императорскому комиссару поставлено было в обязанность устранять все, что могло стеснять отцов собора, чтобы возбужденный догматический вопрос выяснен был со всей возможной глубиной, но самому комиссару приказано, чтобы он нисколько не вмешивался в происходящее исследование о догматах, "ибо не принадлежащему к числу святейших епископов несправедливо вмешиваться в дела церковные". Но все случилось против его намерений. К сожалению, последний потомок великого Феодосия был слишком слаб характером, чтобы настойчиво провести свои благородные воззрения. Он всегда был беспомощной игрушкой в руках придворных, а они держались на данный вопрос совсем других взглядов. Никогда, может быть, со времен Констанция придворная интрига, подкупы, взятки не играли такой роли в ходе дел церковных, как в это время, когда человек, глубоко понимавший и церковные интересы и церковное достоинство, писал императору: "Ты окажешь церкви услугу, если заставишь твоих придворных перестать богословствовать" (Исидор Полусиот). А к тому же и сами представители Церкви далеко не все стояли на страже церковной независимости. Представители православных употребили самое сильное нравственное давление на императора, чтобы заставить выйти его из этого нейтралитета. Его личные усилия восстановить Церковный мир не имели успеха; но его законы, направленные против низложенного Нестория, были приветствованы как проявления ревности по Боге в духе пророка Илии, который не Удовольствовался тем, что обличал лживых пророков, но хотел наказать и погубить их. Наконец, когда недоверие императора к сословию епископов возросло до того, что он прислал на местный константинопольский собор 448 г. патриция мирянина для наблюдения за православием рассуждений, собор приветствовал это распоряжение возгласами: "Многая лета царю нашему архиерею" — Как известно, здесь впервые соборно признан за императором тот характер, который приписывал себе Константин Великий. Подобный образ выражения сделался даже очень употребительным в эту эпоху. Лев Великий с радостью приветствовал обнаружения не только царского, но и священнического, даже апостольского духа в императорах Феодосии II и Льве I.

Преемники Феодосия, Маркиан и Лев, держались даже строже, чем он, его принципа церковной политики — невмешательства во внутренние дела церкви, и одаренные характером твердым, с успехом проводили его в жизнь. Несмотря на то, что *Маркиану* (450—457) выпала такая видная роль в церковной истории, что, перечитывая его переписку со Львом I, можно думать, что не Анатолий, а Маркиан был епископом константинопольским, этот император действовал почти исключительно церковными средствами. Равным образом и *Лев I* (457—474), когда поднят был вопрос об авторитете Халкидонского собора, умел разрешить его путем строго законным и воздержаться от всякого насилия, несмотря на то, что папа Лев I, вообще не затруднявшийся прибегать к содействию императорской власти для достижения догматических или административных своих целей,— просто рекомендовал ему

обуздать дерзость неправомыслящих и ни в каком случае не допускать каких бы то ни было рассуждений относительно того, что решено на IV вселенском соборе.

Иначе пошли дела при преемниках Льва I. Узурпатор *Василиск* (475—476) в 475 г. издал знаменитый *ἐγκύκλιον*, которым он отменял обязательность Халкидонского собора. Это — первый опыт разрешения догматических вопросов непосредственно императорской властью. Изменившиеся политические обстоятельства побудили Василиска весьма скоро взять назад свое окружное послание. Император *Зинон* (474—491) в 482 г. издал свой энотикон, послуживший поводом к разрыву между западной и восточной церковью. В этот период папы в своих посланиях не замедлили указать императору на различие между государственной и церковной властью, на превосходство последней над первой; поставлена была им на вид вся противозаконность их вмешательства в дела церкви; явилась на свете теория о двух мечях. В 493 г. папа Геласий писал императору Анастасию: "Две силы, августейший император, по преимуществу управляют этим миром, это — священный авторитет архиереев и царская власть, и между ними тем важнее значение священников, что они и за самих царей должны дать ответ Господу на суде Его. Ты знаешь, что хотя по своему сану ты стоишь во главе (*praesideas*) человеческого рода, но и ты склоняешь свою волю перед предстоятелями дел божественных, к ним ты обращаешься в деле твоего спасения, от них ты получаешь небесные таинства. Ты знаешь, следовательно, что в делах веры ты должен подчиняться их законным распоряжениям, а не начальствовать над ними, — не их покорять твоей воле, а сам руководиться их суждением". Восточные епископы, напротив, в большинстве подчинялись формально всем велениям двора после довольно слабого сопротивления.

Нужно, впрочем, прибавить, что не византийский деспотизм и не стремление расширить пределы своей самодержавной власти до абсолютизма заставляли императоров так грубо мешаться во внутренние дела церкви, а можно сказать, печальная необходимость. Споры монофиситов с православными принимали такие размеры и формы, что серьезно угрожали общественному спокойствию. Сами императоры рисковали своим престолом. Между тем во внешних врагах империи не было недостатка, и императоры поневоле должны были пуститься на всевозможные уникальные опыты, чтобы создать из своих подданных хотя сколько-нибудь солидарное единство. Как мало в этом нарушении прав церкви было деспотического, это лучше всего показывает царствование *Анастасия* (491—518). Власть императора была так слаба, что он, чтобы утвердиться на престоле, должен был дать патриарху Евфимию унизительное клятвенное обещание ничего не вводить нового в вере и твердо держаться Халкидонского собора. Борьба религиозных партий в Константинополе доходила до того, что император едва сохранил свою корону. В свое царствование он перепробовал едва ли не все уникальные средства, поддерживал и энотикон Зинона, пытался умиротворить государство и церковь на *statu quo*, чтобы в тех церквях, где отвергали Халкидонский собор, не смели признавать его, и наоборот, наконец, в последние годы своего царствования

должен был дать обязательство вступить в переговоры с римской церковью, и умер ненавидимым своими подданными, которым он казался манихеем.

При Юстиниане Великом (527—565) положение дел осталось в общем то же. Император, правда, не издавал от своего имени догматических формул, обязательных для верующих, но поводов к вмешательству в дела церкви было немало и в его царствование. Униональные попытки продолжаются и теперь. Император созывает соборы, но его пригласительные грамоты принимают форму целых богословских трактатов с формулами анафематизмов, так что цели соборных совещаний определяются ясно. Император умел как немногие производить давление на епископов, и никогда еще римские папы не стояли в таком зависимом положении от константинопольского двора, как в это царствование. В первые годы Юстиниан вел борьбу с монофиситами, затем пытался примириться с ними, пожертвовав тремя главами, а в последние годы он пытался было ввести в церковь аффартодокетизм. Смерть Юстиниана избавила церковь от этой новой бури.

В своих новеллах и эдиктах император дал классическое выражение теории двух властей, священства и империи. Есть два величайших блага, говорится в 6 новелле, дары милости Всевышнего людям,— *sacerdotium et Imperium*. Каждое из этих благ, дарованных людям, установлено Богом, имеет свое собственное назначение. Но исходя из одного и того же начала, они и проявляются в единении, в совместной деятельности. Всякий раз как приговор священников низлагал каких-нибудь еретиков, империя всегда оказывалась в согласии с авторитетом священства. Империя, по Юстиниану, должна иметь надзор над священством и величайшее попечение об истинных Божиих догматах и чести священников. "*Nos igitur maximam habemus sollicitudinem circa vera Dei dogmata et circa sacerdotum honestatem*".

Эта теория верно воспроизводит постоянно практиковавшиеся отношения этих двух элементов, равно как и самое царствование Юстиниана — вполне законный вывод из тех данных, которые подготовила предшествующая история. Принцип, высказанный Юстинианом, удержался и в последующей истории: не доставало только того, чтобы император сам поставил вопрос: "Разве всякий христианский император не есть вместе с тем и священник?" До ясного сознания возможности этого вывода дошли только в последующее время (в VII—VIII вв., Констас, Лев Исавр).

Попытаемся подвести итог этим частным данным истории отношений между церковью и государством. С самых же первых годов по объявлении христианской религии государственной отношения между церковью и государством строятся не на основании различия, а на основании солидарности между церковью и государством. По крайней мере, сознание этой последней оказывается наиболее энергичным и постоянно заявляет себя в практике. Церковь не отвергает самостоятельности государства, последнее признавало такой же характер за церковью. Но между тем как это признание со стороны церкви имеет самый полный смысл и в этот период иерархия никогда не посягала на политические права государства,— когда последнее признавало церковь самостоятельной, то это имело смысл очень скромный. Само собой

предполагалось, что своей собственной властью император не может, например, рукоположить епископа, совершить общественное богослужение, словом, не имеет права на действия чисто sacramентального характера. Но императоры, по крайней мере многие, хотели быть и епископами внешних дел церкви, и леть епископов признавала за ними это свойство. Такое положение императорской власти открывало весьма много возможностей для вмешательства в дела церкви. Не считая себя в праве рукополагать известного епископа, императоры считали себя вправе низложить того, кто им был негоден, и содействовать избранию удобного им кандидата. Иногда эти действия облечены были в церковные формы, низложение епископа освящалось постановлением какого-нибудь собора, а иногда обходились и без этого. Точно так же, благодаря своему положению относительно соборов, императоры влияли, конечно временно, даже на самые догматические вероопределения: помимо нравственного давления на епископов, императоры могли повлиять на состав собора, и, отказав в созвании нового собора, дать временное преобладание какому-нибудь скороспелому церковному определению.

Эти фактические ограничения церковной независимости должны были повторяться тем чаще, что сами представители церкви не вполне были согласны между собой ни относительно объема, ни относительно ценности той независимости, на которую имеет право церковь. В известные моменты это сознание вспыхивало ярким пламенем, заявляло себя живо и сильно, но большей частью оно было очень слабо. Противоречие между словом и делом христианских епископов было, можно сказать, постоянное. С одной стороны, они мотивировали право церкви на самостоятельность тем, что насилие противоречит самому существу религиозного убеждения, с другой стороны, они не только позволяли, но и требовали, чтобы еретики подвергались действию карательных законов, так что гонение против еретиков есть постоянный факт в этот период церковной истории. С одной стороны, епископы выставляли на вид различие между Божиим и кесаревым, с другой стороны, они позволяли себе прибегать к суду императора по делам церковным, повергали на его усмотрение даже вопросы вероучения, просили его не позволять пересмотра известных догматических формул. Словом, представители церкви большей частью выше ценили покровительство императора, чем свою независимость: желая видеть светскую власть слугой церкви, они не особенно заботились о том, что граница между церковным и государственным становится незаметной; принимали благоприятный для них результат и смотрели сквозь пальцы на средства, которыми он достигнут. Правильное развитие отношений между церковью и государством затемнялось узким приспособлением к обстоятельствам, к потребностям данной минуты. Желали, чтобы император не вмешивался в дела церковные, но еще более желали (прямо требовали), чтобы он покровительствовал православным. Далекое от того, чтобы поощрять царя к прямым гонениям против еретиков или иноверцев, епископы, однако, оставляли без протеста те случаи, когда светская власть поступала с еретиками не по принципам строгой равноправности, даже противодействовали их строго-

му применению. У них были две мерки: одна для православных, другая для заблуждающихся.

Было еще различие в воззрениях церкви и государства на цель союза между ними. Государство от первого до последнего момента этого периода видело в союзе с церковью залог своей собственной крепости, солидарного единства между его членами. Церковь со своей стороны признавала справедливость такого воззрения на нее. Но для своих практических целей государство желало бы видеть это единство фактически существующим и потому враждебно относилось ко всяким проявлениям розни в самой церкви. Поэтому как скоро возникали догматические споры, государство прежде всего и больше всего заботилось о восстановлении формального единства и мира, тогда как в интересах церкви важнее всего была истина. Это различие стремлений незаметно приводило к путанице в отношениях между церковью и государством.

Еще Сократ в своей церковной истории писал: "С тех пор как императоры стали христианами, дела церкви стали от них зависеть" (V, прооет). Это замечание верно формулирует установившиеся в этот период отношения между церковью и государством. Нужно только прибавить, что не исключительно императоры с их притязаниями на роль *pontifex maximus* в делах религии были творцами этого положения дел. Оно было естественным последствием несовершенств членов самой церкви. Обыкновенно епископы постоянно шли впереди императоров, направляли в эту сторону их деятельность, и это тогда, когда императоры, видимо, были расположены действовать по их указаниям. И епископы восточные и епископы западные немало привнесли к тому, что отношения сложились таким образом. Но требование церковной независимости чаще было заявляемо со стороны латинской церкви, чем со стороны греческой. Несвободные от промахов, непоследовательные в своих воззрениях, латинские епископы умели, однако, энергичнее их восточных собратьев отклонять покушения светской власти на свободу церковных отношений.

Тематика семинарских занятий

Начало истории Церкви и распространение христианства в I – III

вв.

1. Состояние языческого и иудейского мира в эпоху Иисуса Христа.
2. Миросозерцание античного мира в I в.
3. Религиозные верования и мессианские ожидания иудейского народа в I в. Иудео-христиане и языко-христиане. Разрыв между иудаизмом и христианством.
4. Христианская миссия в первые три века христианства.
5. Распространение христианства среди народов и различных слоев общества.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989.
2. Античные критики христианства. М., 1990.
3. Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994.
4. Поснов М.Э. История Христианской Церкви. Брюссель, 1964.
5. Тальберг Н. История христианской Церкви. М., 1991.
6. Бобринский А. Из эпохи зарождения христианства. М., 1995.

Церковные писатели и богословие доникейского периода

1. Мужья апостольские и апологеты. Общая характеристика доникейского богословия.
2. Учение о Логосе в античности: Гераклит, стоики, Филон.
3. Учение о Логосе у апологетов. Иустин Философ, Феофил Антиохийский (учение о двойственном Логосе).
4. Недостатки учения о Логосе у апологетов: космологизм и субординализм.
5. Монархианство: динамическое и модалистическое. Источники.
6. Церковное осуждение учения Павла Самосатского.
7. Учение Иринея Лионского и Тертуллиана.
8. Учение Оригена о Святой Троице, о мире, происхождении зла, спасении, воплощении Логоса и апокатастасисе.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989.
2. Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994.
3. Поснов М.Э. История Христианской Церкви. Брюссель, 1964.
4. Тальберг Н. История христианской Церкви. М., 1991.
5. Бобринский А. Из эпохи зарождения христианства. М., 1995.

6. Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). М., 1994.
7. Кривушин И.В. Ранневизантийская церковная историография. СПб., 1998.
8. Лебедев А.П. Церковная историография в главных ее представителях с IV по XX вв. СПб., 2000.

Споры о дисциплине и расколы в Древней Церкви

1. Раскол Каллиста и Ипполита.
2. Расколы Новата и Новатиана.
3. Столкновение Киприана Карфагенского с партией Новата.
4. Отношения Новата и Новатиана.
5. Антицерковный характер расколов. Спор о крещении еретиков.
6. Донатисты. Мелитианский раскол.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989.
2. Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994.
3. Поснов М.Э. История Христианской Церкви. Брюссель, 1964.
4. Тальберг Н. История христианской Церкви. М., 1991.
5. Хосроев А. Из истории раннего христианства. М., 1997.

Обращение в христианство Константина Великого. Религиозная политика Константина Великого и его сыновей.

1. Свидетельства Лактанция, Евсевия и Созомена о видении Константином и проблема их согласования. Возможные мотивы обращения.
2. Политический мотив и вопрос о количестве христиан в империи.
3. Внутренние мотивы и характер религиозности Константина. Постепенность приближения Константина к христианству.
4. Константин Великий как покровитель Церкви: его вынужденное вмешательство в дело донатистов, арианский спор.
5. Политика Констанция в отношении к язычникам и православным.
6. Попытка Афанасия, Илария и Осия отстоять право свободы религиозного убеждения.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989.
2. Афанасий Великий. Творения в 4-х томах. М., 1994.
3. Лактанций. О смертях преследователей. СПб., 1998.
4. Античные критики христианства. М., 1990.
5. Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994.

6. Поснов М.Э. История Христианской Церкви. Брюссель, 1964.
7. Тальберг Н. История христианской Церкви. М., 1991.
8. Бобринский А. Из эпохи зарождения христианства. М., 1995.
9. Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). М., 1994.

Попытка реставрации язычества при императоре Юлиане. Борьба христианства с язычеством в жизни и мысли.

1. Личность императора Юлиана и формирование в нем негативного отношения к христианам.
2. Меры против христиан и попытка создания языческой церкви. Сочинения императора против христиан.
3. Отношение к Юлиану со стороны язычников. Причины неуспеха его религиозной политики.
4. Оценка древними христианскими авторами личности Юлиана Отступника.
5. Отношение к язычеству преемников Константина Великого. Постепенное ограничение прав язычников.
6. Литературная полемика между христианами и язычниками (Ливаний, Юлиан, Орозий, Августин).
7. Распространение христианства и вопрос о свободе религиозных убеждений. Следствия массового обращения в христианство.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989.
2. Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994.
3. Поснов М.Э. История Христианской Церкви. Брюссель, 1964.
4. Тальберг Н. История христианской Церкви. М., 1991.
5. Бобринский А. Из эпохи зарождения христианства. М., 1995.
6. Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан. М., 1994.

Права и привилегии Церкви в христианском государстве

1. Имущественные права. Материальное положение Церкви. Негативные последствия имущественных прав. Свобода от податей и повинностей. Ограничение этой свободы.
2. Судебные привилегии. Право ходатайства и убежища.
3. Закон о воскресном дне. Право отпускать рабов. Законодательство о браке.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989.

2. Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994.
3. Поснов М.Э. История Христианской Церкви. Брюссель, 1964.
4. Тальберг Н. История христианской Церкви. М., 1991.
5. Хосроев А. Из истории раннего христианства. М., 1997.

Распространение христианства в эпоху Вселенских соборов

1. Христианство на Востоке.
2. Великое переселение народов.
3. Христианство у германцев. Готы и гунны.
4. Христианство в Британии.
5. Христианская миссия среди славянских народов.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989.
2. Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994.
3. Карташев А.В. Вселенские Соборы. М., 1994.
4. Поснов М.Э. История Христианской Церкви. Брюссель, 1964.
5. Тальберг Н. История христианской Церкви. М., 1991.

Богослужение Древней Церкви

1. Иудейское влияние на развитие христианского богослужения.
2. Таинства.
3. Священные дни и времена.
4. Праздники и посты.
5. Места христианского богослужения.
6. Христианское искусство.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989.
2. Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994.
3. Поснов М.Э. История Христианской Церкви. Брюссель, 1964.
4. Тальберг Н. История христианской Церкви. М., 1991.
5. Хосроев А. Из истории раннего христианства. М., 1997.

Борьба с арианством после I Вселенского собора

1. Периодизация церковной истории в промежутке между I и II Вселенскими соборами.
2. Возвращение ариан из ссылки, начало борьбы против Афанасия, низложение Евстафия Антиохийского.
3. Антиохийские формулы. Сердикский собор.
4. Состояние спора при императоре Констанции. Сирмийские формулы.

5. Миланский собор 355 г. Дифференциация арианства. Александрийский собор 362 г.
6. Святой Василий Великий как богослов.
7. Святой Григорий Богослов и его деятельность в Константинополе.
8. Новоникейская богословская терминология. Духоборчество.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989.
2. Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Св.-Троице-Сергиева Лавра, 1994.
3. Деяния Вселенских Соборов. - СПб., 1996.
4. Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994.
5. Карташев А.В. Вселенские Соборы. М., 1994.
6. Тальберг Н. История христианской Церкви. М., 1991.

История монофизитства после IV Вселенского собора

1. Спор о догматическом авторитете Халкидонского собора.
2. Причины исторической стойкости монофизитства.
3. Роль национального и культурного фактора в непринятии решений Собора в Египте и на Востоке Империи.
4. Попытка примирения: «Энотикон» императора Зенона.
5. Распадение монофизитства на толки.
6. Торжество православия при императоре Юстине.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989.
2. Деяния Вселенских Соборов. - СПб., 1996.
3. Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994.
4. Дворкин А. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. Нижний Новгород, 2003.
5. Карташев А.В. Вселенские Соборы. М., 1994.
6. Тальберг Н. История христианской Церкви. М., 1991.

Монофелитский спор

1. Причины возникновения монофелитского спора. Первая стадия. Спор о действиях во Христе. Патриарх Сергей, Максим Исповедник, Кир и папа Гонорий. Униональная политика императора Ираклия.
2. Вторая стадия. Спор о волях во Христе. «Экфесис» и протест против него на Востоке и Западе. Суд над папой Мартином и Максимом Исповедником.
3. Отношения между Константинополем и Римом.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989.
2. Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994.
3. Дворкин А. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. Нижний Новгород, 2003.
4. Карташев А.В. Вселенские Соборы. М., 1994.
5. Тальберг Н. История христианской Церкви. М., 1991.

Разделение Церквей

1. Разногласия между Восточной и Западной Церковью к XI в.
2. Различия между Западом и Востоком в литургической, канонической и богословской традициях.
3. Константинопольский патриарх Михаил Керуларий, римский папа Лев IX и кардинал Гумберт.
4. Конфликт 1054 г. Закрепление разделения в последующее время.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989.
2. Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994.
3. Дворкин А. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. Нижний Новгород, 2003.
4. Карташев А.В. Вселенские Соборы. М., 1994.
5. Поснов М.Э. История Христианской Церкви. Брюссель, 1964.
6. Тальберг Н. История христианской Церкви. М., 1991.

Примерный перечень контрольных вопросов

1. Понятие о Церкви и ее истории. Предмет церковной истории и ее задачи. Источники и пособия по церковной истории.
2. Римская Империя перед пришествием Спасителя.
3. Благовестнические труды св. апостолов.
4. Жизнь первых христиан на Св. Земле. (33 – 70 гг.)
5. Начало церковной истории. Рассеяние верующих из Иерусалима и распространение ими Евангелия в других областях.
6. Язычество и его отношение к христианству. Причины гонений на христиан.
7. Гонения на христиан в I – II вв.
8. Гонения на христиан в III – нач. IV вв.
9. Дидахе. Мужья апостольские.
10. Христианские апологеты II века.
11. Христианская жизнь в I – III вв. Расколы первых веков.
12. Апостолы, пророки, учителя I в. Особые служения в Древней Церкви.
13. Богослужение I – III вв.
14. Степени постоянной иерархии. Епископское служение в I-III в. Церковные должности.
15. Аскетизм I – III вв.
16. Расколы в Древней Церкви: Новата и Фелициссима в Карфагенской Церкви и Новациана в Риме. Донатизм.
17. Ереси языческого происхождения: гностицизм, манихейство.
18. Модалисты и динамисты. Монтанизм.
19. Св. Император Константин и его церковная политика. Империя и Церковь: парадигма св. Константина.
20. Внешняя жизнь Церкви Христовой при сыновьях св. Константина Великого и Юлиане Отступнике.
21. Арианство и его опровержение на I Вселенском Соборе.
22. Первый Вселенский собор в Никее 325 г.
23. Группы арианствующих: аномеи, омии, омиусиане и их деятельность 337 – 361 гг.
24. Св. Афанасий Великий и его борьба против арианства.
25. Св. Василий Великий, Григории Богослов, Григорий Нисский: жизнь и основные аспекты богословского наследия.
26. Богословская полемика и церковная политика императоров 361 – 380 гг.
27. II Вселенский Собор: ход Собора.
28. Богословские итоги и каноны II Вселенского Собора.
29. Церковная политика императоров кон. IV – первой половины V вв. Св. Иоанн Златоуст: основные этапы жизненного пути.
30. Возникновение и развитие ереси несторианства. Св. Кирилл Александрийский.
31. III Вселенский собор: ход Собора, богословские итоги, каноны.

32. Возникновение и распространение монашества на Востоке в IV – V вв.
33. История Церкви – древние источники, современное научное изучение.
34. Начало истории Церкви, предпосылки быстрого распространения христианской проповеди.
35. Первые проблемы Церкви, объединившей христиан из палестинских иудеев, иудеев рассеяния и язычников. Роль святого апостола Павла в решении этих проблем. Апостольский собор.
36. Церковная иерархия первого века. Служение епископов, пресвитеров и диаконов в сравнении с современным.
37. Ненависть общественного мнения к христианам в I–IV веках. Ее причины. Состояние языческой религии.
38. Римская Церковь в I веке. Нероново гонение.
39. Гонения на христиан как государственная политика римских императоров. Периодизация гонений.
40. Гностицизм. Истоки, основы учения. Докетизм.
41. Монархианство и его направления. Субординационизм.
42. Ересь Маркиона. История формирования и утверждения канона Священного Писания.
43. Монтанизм. Покаянная дисциплина первых веков. Вопрос о допустимости второго покаяния. Споры о приеме в Церковь падших и о крещении еретиков.
44. Политическая обстановка в Римской империи на рубеже III–IV веков. Диоклетианово гонение.
45. История обращения в христианство императора Константина Великого. Миланский эдикт.
46. Арий, его учение. I Вселенский собор. Принятие Символа веры. Понятие единосущия Сына Отцу.
47. Император Константин Великий. Значение его деятельности в истории христианской Церкви. Понятие о Константиновом периоде в истории Церкви.
48. Арианские споры в период между I и II Вселенскими соборами. Святитель Афанасий Великий. Участие в спорах императоров Константина Великого, Констанция и Валента.
49. Разные направления в арианстве. Аномей (евномиане). Омиусиане. Омий.
50. Правление Юлиана Отступника. Проблема отношения христианства к языческой культуре.
51. Правление императора Феодосия Великого. Второй Вселенский собор. Никео-Константинопольский Символ веры. Возвышение Константинопольской кафедры.
52. Возникновение монашества и его распространение по всему христианскому миру. Отшельническое и общежительное монашество. Особенности положения монашества в Церкви.

53. Споры о наследии Оригена в конце IV века. Евагрий, его учение о спасении. Святитель Иоанн Златоуст. Борьба против него александрийского архиепископа Феофила.
54. Возникновение несторианской ереси, ее истоки. Позиция святителя Кирилла Александрийского. III Вселенский собор и соглашение 433 года.
55. Возникновение монофизитства. “Разбойничий” собор.
56. IV Вселенский собор. Вероопределение собора и Томос папы Льва Великого. 28 правило собора и отношение к нему Рима.
57. Монофизитство после IV Вселенского собора и различные течения в нем. Попытки компромисса с монофизитством в конце V века и их последствия.
58. Император Юстиниан Великий. Правление. Законодательство. Теория симфонии. Церковная политика императора, участие в ней императрицы Феодоры.
59. V Вселенский собор. Осуждение трех глав. Осуждение Оригена. Позиция папы Вигилия и Западной Церкви.
60. Попытка компромисса между православием и монофизитством при императоре Ираклии. Моноэнергизм. Монофелитство.
61. Святитель Софроний Иерусалимский. Преподобный Максим Исповедник. Святой Мартин Исповедник. Их житие, участие в богословских спорах. VI Вселенский собор и его вероопределение.
62. Император Юстиниан II; Пято-Шестой Трулльский собор. Корпус канонов. Правила 37–39, 82, 95.
63. Причины возникновения иконоборчества и первоначальная аргументация против иконопочитания. Иконоборческая политика Льва III и отношение к ней в христианском мире. Выступление в защиту иконопочитания преподобного Иоанна Дамаскина.
64. Император Константин V и его церковная политика. Развитие иконоборческого богословия и собор 754 года Гонения на иконопочитателей.
65. Восстановление иконопочитания при императрице Ирине. История созыва VII Вселенского собора. Вероопределение собора и отношение на нем к епископам - иконоборцам.
66. Внутренние проблемы византийской Церкви в конце VIII – начале IX веков Возобновление иконоборчества при императоре Льве V, его причины. Преподобный Феодор Студит и патриарх Никифор – защитники иконопочитания. Соборы 815 года
67. Церковная политика императоров Михаила II и Феофила. Гонения на иконопочитателей в их правление. Воцарение императрицы Феодоры и окончательное восстановление иконопочитания.
68. Отношение Западной Церкви к VII Вселенскому собору. Карловы книги и Франкфуртский собор 794 года Создание западной империи, реакция Византии.
69. Позиция Карла Великого и Рима в вопросе filioque.

70. Состояние византийской Церкви в середине 9 века. Святые патриархи Игнатий и Фотий. Противостояние их сторонников.
71. Святитель Фотий и его противостояние Риму. Соборы, бывшие при Фотии.
72. Христианская миссия при святителе Фотии: святые Кирилл и Мефодий, крещение Болгарии и Руси.
73. События церковной жизни при императоре Льве Мудром. Патриарх Николай Мистик. Его взаимоотношения с Римом и императорской властью.
74. События церковной жизни при императорах Романе Лакапине и Константине Багрянородном.
75. Византийская церковь при императорах Никифоре Фоке, Иоанне Цимисхии и Василии II. Их взаимоотношения со славянским миром.
76. Христианский мир в первой половине XI века. События 1053–1054 года.

Источники и литература.

Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989.
2. Афанасий Великий. Творения в 4-х томах. М.,1994.
3. Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Св.-Троице Сергиева Лавра, 1994.
4. Евагрий Схоластик. Церковная история. М.,1997.
5. Евсевий Памфил. Жизнь блаженного василевса Константина. М.,1998.
6. Евсевий Памфил. Церковная история. М., 1993.
7. Иоанн Дамаскин. Три слова в защиту икон. М.,1999.
8. Деяния Вселенских Соборов. - СПб., 1996.
9. История египетских монахов. М.,2001.
- 10.Кефалайа. Коптский манихейский трактат. М., 1998.
- 11.Лактанций. О смертях преследователей. СПб., 1998.
- 12.Античные критики христианства. М., 1990.
- 13.Сократ Схоластик. Церковная история. М.,1996.
- 14.Феодорит Кирский. История боголюбцев. М.,1996.
- 15.Феодорит, епископ Кирский. Церковная история. М.,1993.
- 16.Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства. СПб.,2002.

Литература

1. Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. М.,1994.
2. Болотов В.В. Собрание церковно-исторических трудов. М., 1999.Т.1-5.
3. Дворкин А. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. Нижний Новгород, 2003.
4. Карташев А.В. Вселенские Соборы. М., 1994.
5. Поснов М.Э. История Христианской Церкви. Брюссель, 1964.
6. Тальберг Н. История христианской Церкви. М., 1991.
7. Афонасин Е.В. «В начале было...». Античный гностицизм в свидетельствах христианских апологетов. СПб.,2002.
8. Башкиров В., протоиерей. Сын Божий - Сын Человеческий (Логос-Тропос Христа в творениях преподобного Максима Исповедника). Жировичи,2006.
9. Бобринский А. Из эпохи зарождения христианства. М., 1995.
- 10.Виденгрэн Г. Мани и манихейство. СПб.,2001.
- 11.Глубоковский Н.Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М.,1992.
- 12.Давыденков О., священник. Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских соборов Православной Церкви. М.,1998.
- 13.Казанский П.С. История православного монашества на Востоке. М.,2000.

14. Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). М., 1994.
15. Киприан (Керн), архим. Золотой век святоотеческой письменности. М., 1995.
16. Кирьянов Б. Полное изложение истины о Тысячелетнем царстве Господа на земле. СПб., 2001.
17. Кривушин И.В. Ранневизантийская церковная историография. СПб., 1998.
18. Кюмон Ф. Мистерии Митры. СПб., 2000.
19. Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан. М., 1994
20. Лебедев А.П. Духовенство древней Вселенской Церкви. СПб., 1997.
21. Лебедев А.П. Церковная историография в главных ее представителях с IV по XX вв. СПб., 2000.
22. Лебедев А.П. Вселенские соборы 4 и 5 веков. Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской. СПб., 2004.
23. Лоллий (Юрьевский), архиепископ. Александрия и Египет. СПб., 2001.
24. Лебедев А.П. Очерки внутренней истории Византийско-восточной Церкви. М., 1902.
25. Лебедев А.П. Вселенские соборы 6, 7 и 8 веков: С приложениями к «Истории Вселенских соборов». СПб., 2004.
26. Лурье В.М. Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте. СПб., 2000.
27. Мейендорф И. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000
28. Мейендорф И. Иисус Христос в восточном Православном богословии. М., 2000.
29. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1985.
30. Мейендорф И. Византийское богословие. Исторические направления вероучения. М., 2001.
31. Мецгер Б.М. Канон Нового Завета. М., 1998.
32. Митра - владыка рассвета. Мн., 2000.
33. Никодим, епископ Далматинско-Истрийский. Правила Православной Церкви с толкованиями. М., 1996.
34. Поспелов Д.Д. Диспут с Пирром. Преп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. М., 2004.
35. Поснов М.Э. Гностицизм второго века и победа Христианской Церкви над ним. - Киев, 1917.
36. Раннее христианство. Т. 1-2. М., 2000.
37. Светлов Р.В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1996.
38. Сидоров А. М. Древний христианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998.
39. Скабалланович М. Толковый Типикон. М., 1995.

40. Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Сергиев Посад, 1914.
41. Тюленев В.М. Лактанций: христианский историк на перекрестке эпох. СПб., 2000.
42. Успенский Ф.И. История Византийской империи. М., 1996.
43. Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.
44. Флоровский Г. Восточные отцы IV века. Париж, 1931.
45. Хосроев А. Из истории раннего христианства. М., 1997.
46. Шмеман А. Исторический путь Православия. М., 1993.

Репозиторий ВГУ