

А. ГАРНАК

МИССИОНЕРСКАЯ ПРОПОВЕДЬ
И РАСПРОСТРАНЕНИЕ
ХРИСТИАНСТВА

В ПЕРВЫЕ ТРИ ВЕКА



БИБЛИОТЕКА
ХРИСТИАНСКОЙ
МЫСЛИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО
ОЛЕГА АБЫШКО



ИССЛЕДОВАНИЯ

**Пісцей вообмеv...
Верою разумеваем...**

Евр. 11, 3

АДОЛЬФ ГАРНАК



МИССИОНЕРСКАЯ
ПРОПОВЕДЬ
И РАСПРОСТРАНЕНИЕ
ХРИСТИАНСТВА
В ПЕРВЫЕ ТРИ ВЕКА

Перевод с немецкого, вступительная статья
и комментарии
проф. А. А. Спасского

Научное издание

издательство
олега абышко

Санкт-Петербург
2007

УДК 27-76
ББК 86.37
Г20

Гарнак А.

Г20 Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века / Пер. с нем., вступ. ст. и комм. проф. А. А. Спасского. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2007. — 384 с. — (Серия «Библиотека христианской мысли. Исследования»).

ISBN 978-5-903525-02-7

Гарнак (Harnack) Адольф (1851–1930) — крупнейший исследователь истории раннего христианства, профессор Берлинского университета, признанный глава церковно-исторической науки в Европе конца XIX — начала XX века и видный богослов. Его научные заслуги неоспоримы ни для одного серьезного ученого в области церковной истории, потому и критическое издание его научного наследия на русском языке представляется насущной задачей.

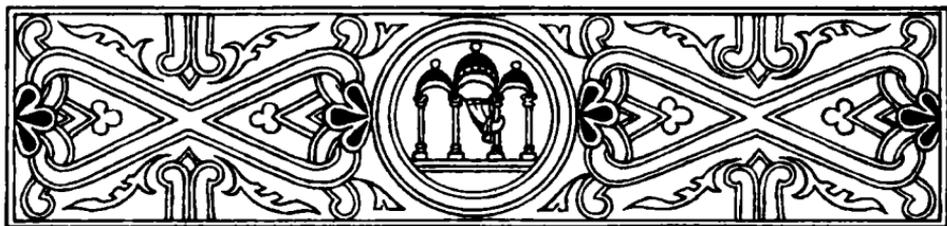
Работа А. Гарнака «Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века» вышла в 1902 г. и уже начиная с 1905 г. стала печататься отдельными выпусками в церковном журнале «Вера и Разум» в переводе профессора Московской Духовной академии, доктора богословия А. А. Спасского, который снабдил ее обширной вступительной статьей и собственными научными примечаниями, что делает настоящее издание ещё более ценным. В книге внимательно рассмотрены и тщательно исследованы практически все стороны раннехристианской жизни как со своей внешней организации и бытовой стороны, так и внутренних условий появления и распространения богооткровенной религии в языческом обществе.

Для всех интересующихся историей древней Церкви.

ISBN 978-5-903525-02-7



© «Издательство Олега Абышко» (СПб.), подготовка текста к изданию, художественное оформление, 2007



Новый труд проф. А. Гарнака по истории распространения христианства*

*Harnack Ad. Die Mission und Ausbreitung
des Christentums in den ersten drei Jahrhunder-
ten. Leipzig, 1902.*

*Гарнак А. Миссионерская проповедь и рас-
пространение христианства в первые три века.*

Неутомимый исследователь истории христианства, главным образом в пределах первых трех веков, профессор Берлинского университета по кафедре церковной истории Адольф Гарнак недавно подарил науке обширное сочинение (561 стр. компактного текста), заглавие которого мы сейчас выписали. Новый труд берлинского профессора заслуживает особенного внимания со стороны русской богословской науки, а также и всех лиц, интересующихся религиозными вопросами. Имя А. Гарнака у нас довольно известно, но лишь с отрицательной стороны. Даже его знаменитый «Lehrbuch der Dogmengeschichte» («Учебник по истории догматов» — два объемистых тома), вышедший теперь уже третьим изданием (1894 г.) и содержащий в себе много поучительного и для православного богослова, не встретил у нас ни одного одобрительного слова. О «Сущности христианства», наделавшей столько шума на Западе и у нас, и говорить нечего.

* Впервые опубликовано в журнале «Вера и Разум». Отдел церковный. 1905. Т. I. Ч. I. № 11. С. 639—662.

Между тем в религиозно-философских воззрениях А. Гарнака, в суждениях его о Лице Иисуса Христа, о благовестии евангельском и о христианских общинах, составившихся из последователей Его, есть много положительных элементов. Прежде всего, Гарнак — не рационалист. Уроженец нашей прибалтийской области, он общее богословское образование получил в Юрьевском университете и, когда уже считался выдающимся ученым, занимая кафедру в Лейпцигском университете, сделался учеником известного Ричля, знаменитого немецкого богослова прошлого века, основателя Ричлианской школы в богословии, включающей в себя в настоящее время ряд выдающихся ученых, а по смерти Ричля († 1889 г.) занял положение главы этой школы. Возникновение этого нового направления в современном нам немецком богословии стоит в связи с философскими течениями XIX в. Когда система Гегеля, стремившаяся из одного чистого разума объяснить все разнообразие бытия и жизни и привлекавшая на короткое время все выдающиеся умы, пала, она оставила по себе одно только крайнее отвращение и — недоверие ко всяким новым метафизическим попыткам. Возникла реакция в целях строгого указания границ человеческого знания, нашедшая свое выражение в общем лозунге: «Назад к Канту!» Началось усиленное изучение Канта, которое постепенно привело к образованию так называемой неокантианской школы в философии, немало поработавшей над вопросом о сущности религии и отношении религиозного познания к опытному. Приняв, с некоторыми изменениями, все гносеологические выводы «Критики чистого разума», т. е. отвергая всякую возможность объективного или метафизического познания, неокантианцы должны были по примеру Канта значительно ограничить область и религиозного познания. По суждению Ланге — автора известной «Истории материализма»,¹ где впервые систематизировано учение неокантианства, — научная и религиозная области не имеют ничего общего между собой; то, что служит предметом религиозного познания, не может быть предметом научного познания, т. е. ему нельзя усвоить значение теоретически доказуемой

¹ *Lange. Geschichte der Materialismus und Kritik seine Bedeutung in der Gegenwart.* Berlin, 1873–1875. S. 213.

действительности. Теоретическая действительность имеет дело лишь с явлениями, содержание которых необходимо возникает в нас в силу чувственного принуждения. Религиозный же мир создается в человеке из присущего его духу неотвратимого понуждения возвыситься над окружающей действительностью, чтобы, построив идеал, образ истинно гармонического состояния, человек мог бы найти себе утешение от разного рода постигающих его несчастий. Следовательно, религиозное знание имеет исключительно практическую ценность и теряет всякое реальное содержание, коль скоро становится предметом теоретически-научного знания. Религия есть собственно плод сердца и внутренних личных стремлений человека; она относится к тому кругу явлений духовной жизни, как и искусство, т. е. должна иметь только этическое, эстетическое и практическое значение. Отсюда легко решается и тот вопрос, что должно служить содержанием религии. Из нее нужно устранить все метафизические учения о Боге, душе, человеке и пр., потому что все эти истины, как теоретические, теряют свой смысл, коль скоро критический ум приступает к их рассмотрению. В религии должен быть оставлен лишь практический идеал жизни.

Сам Ланге, занимавшийся исключительно философией, не имел повода применять свои воззрения на религию специально к христианству. Это сделал упомянутый выше Август Ричль, самый выдающийся и даровитый догматист протестантского богословия за ближайшее к нам время. Некогда принадлежавший к числу последователей Баура, Ричль очень скоро, еще при жизни своего учителя, порвал всякие связи с новотюбингенской школой и встал на самостоятельный путь в разработке догматических вопросов, создав свою собственную школу. Как догматист, Ричль свою главную задачу полагал в перестройке христианской догматики на новых основаниях, с целью привести их в полное согласие с новейшими данными науки, которые он усматривал в неокантианстве. Его собственные взгляды на религию малооригинальны, так как он почти целиком заимствует их из области неокантианства, но его самобытность состоит в том, что он впервые и систематически применил их к христианской догматике. Подобно неокантианцам, Ричль проводит резкую грань между сферой религиозной и сферой научной, или, как он выражается, сферой метафизической. Религия не

может иметь никакого отношения к метафизике; она есть не знание, а образ жизни, через который человек поставляется в известные отношения к Богу. Богословие поэтому не может и не должно задаваться решением вопросов о сущности объектов религиозного знания, о том, что такое представляют собой эти объекты вне отношения к миру и человеку, потому что все эти вопросы метафизического свойства. Применяя эти принципы к христианской догматике, Ричль находит, что Бог может быть мыслим и определяем только как любовь, потому что только с этой стороны известны Его отношения к миру и человеку. Все остальные определения Бога как всемогущего, вездесущего, единого в трех ипостасях должны быть или оставлены совсем, или истолкованы соответственно основному свойству божественной Личности. То же самое следует сказать относительно личности Богочеловека. О Нем и Его природе мы можем рассуждать лишь постольку, поскольку Он служит проявлением божественной любви. Все же суждения прежней и современной теологии о природе и Лице Иисуса Христа тоже должны быть отвергнуты или понимаемы как идеально-нравственные определения Его. Допустимо также признание Божества в Иисусе Христе, но оно должно выражать собой приговор не о природе Его, а только о религиозном значении Его для нас. Таков вкратце взгляд Ричля на догматику. Нетрудно заметить, что теология Ричля, значительно суживая границы религиозного познания, существенные элементы религии оставляет неприкосновенными. Религия понимается как внутреннее отношение человека к Богу, а этим самым постулируется уже вера в личного Бога. Историческая действительность христианства в его основных фактах признается, и Лицо Христа в Его историческом явлении и учении о Царстве Божием получает общечеловеческое, вечное и непреходящее значение. Указывая для религии преимущественно область чувства, Ричль сводит религию к тем основным началам, в которых и выражается ее реальная сущность, — к пиетизму, внутренним переживаниям, в чем действительно и заключается всякая истинная, а не формальная религиозность.¹

¹ Подробности о Ричлианской школе и об отношении к ней А. Гарнака см. в исследовании В. Керенского, напечатанном в «Православном Собеседнике» за 1901–1902 гг. и в отдельном издании.

Гарнак — не слепой ученик Ричля; он внес кое-какие частные изменения в его доктрину, но в суждении о христианстве он всецело стоит на той же почве, что и Ричль. «Евангелие, — пишет он в своем “Учебнике по истории догматов”, — есть радостная весть о господстве всемогущего и святого Бога, Отца и Судии над миром и каждой отдельной душой. В этом господстве, освобождающем людей от власти дьявола и делающем их господами в Небесном Царстве, в противоположность мирскому царству, утверждается жизнь людей, предающих себя Богу, как будто они вместе с этим теряют мир и земную жизнь. Такое господство Бога налагает на людей старый и все же новый закон, — закон божественного совершенства и потому безраздельной любви¹ к Богу и ближним. В этой любви, поскольку она овладевает внутренним существом человека, состоит *лучшая праведность*, соответствующая совершенству Божию. Путь к достижению ее — изменение чувства (покаяние), т. е. самоотвержение, смирение перед Богом и сердечное доверие к Нему. В смирении и доверии к Богу заключается сознание собственного недостойнства. Евангелие призывает в Царство Божие грешников, чувствующих такое расположение, и обещает им насыщение праведностью, т. е. *прощение грехов* тем, кто до сих пор были отделены от Бога. — В этих трех моментах евангельской проповеди (господство Бога, лучшая праведность, т. е. любовь, и прощение грехов) она неразрывно связана с Иисусом Христом. Уже самым возвещением такого Евангелия Иисус Христос привлекает всех людей к Себе. В Нем — евангелие *слово и дело*; оно сделалось Его пищей и потому внутренней Его жизнью, и в *эту Свою жизнь* Он вовлекает всех других. Он — *Сын*, знающий Отца.² В Нем

¹ Здесь, как и во всех других извлечениях, курсив принадлежит Гарнаку.

² Ср.: S. 62–63: «При возвещении и основании Царства Божия Иисус требовал от людей отдаться Ему, так как Он должен быть признан как призванный Богом избавитель и обещанный Мессия. В этом значении Он объявлял Себя народу посредством имен, какие Он давал Себе, потому что такие имена, как “Помазанный”, “Царь”, “Господин”, “Сын Давида”, “Сын человеческий”, обозначают собой не что иное, как мессианское достоинство и в большей части были известны народу, находясь у него в постоянном употреблении. Но в этих наименованиях, а главным образом в усвоенном Им Себе имени “Сына Божия”,

они должны почувствовать, как милостив Отец; в Нем они должны воспринять силу и могущество Божие над миром и убедиться в этом утешении; Ему, смиренному и кроткому, они должны последовать и, поелику Он, святой и чистый, призывает к Себе грешников, они должны получить уверенность, что Бог прощает через Него грехи. Эту связь Своего Евангелия со Своей личностью Иисус Христос выражал не только в одних словах. Никакое *слово* не имело бы действия, если бы не присоединялась к нему *Его жизнь*, все превосмогающее впечатление Его личности Своей жизнью, поведением и речами, почерпаемыми из богатства жизни, какую Он вел со Своим Отцом; Он сделался для других откровением *Бога*, о Котором они слышали уже ранее, но Которого еще не знали. *Своего Отца* Он возвещал им, как *их Отца*, и они Его понимали. Но, сверх того, Он назвал Себя перед ними Мессией, дав этим Своему пребывающему значению для них и Своего народа понятное выражение, и в конце Своей жизни, в торжественные часы, как и ранее при особых случаях, указал, что *преданность Ему*, побуждающая все оставить и последовать *Ему*, никоим образом не представляет собой случайного элемента в том новом положении, в каком они поставлялись к Богу как своему Отцу. Он говорит им, что эта преданность требуется *службой*, какую принес Он им и “многим”, так как Свою жизнь отдает смерти как жертву за грехи мира. Научая их в преломлении хлеба и питии от чаши вспоминать о Нем и Его смерти, Он говорит, что эта смерть совершается для прощения грехов. Он, возвысивший в Своей проповеди о Царствии Бо-

Иисус указывает не только на Свое звание и права Мессии, но и на Свое исключительное по своей непосредственности отношение к Богу Отцу, как на основание преданного Ему призвания. Тайну этого отношения Он высказал не далее, как только словами, что только Сын знает Отца (Гарнак отрицает подлинность св. Иоанна в цельном его виде, но признает в нем древнеисторическую традицию. — А. С.) и что через послание Сына это богопознание и богосыновство дается всем людям. В возвещении о Боге как Отце, а также о том, что в любви, исполняющей волю Божию, все члены Царства с Сыном и чрез Него должны стать одно (*Harnack*, Анмерк: “По моему мнению, прощальная речь в основных мыслях подлинна”), содержится благовестие об осуществляющемся Царстве Божиим с его богатейшим, неисчерпаемым содержанием».

жием строжайшее самоиспытание и смирение на степень закона и осуществивший его на Своем примере, *Свою увенчанную смертью жизнь* обозначил как *непреходящую* заслугу, благодаря которой люди очищаются от грехов и становятся угодными Богу. Он усвоил Себе исключительное и пребывающее значение как *Искупитель* и *Судия*. И это значение Он обеспечил не раскрытием тайн о Своем Лице, а *впечатлением Своей жизни и значением Своей смерти*. Как и всякое страдание, она получила для Него смысл победы, перехода к Его господству и оказала самое могущественное впечатление на Его последователей, родив у них убеждение, что Он живет и есть Господь и Судия над мертвыми и живыми».¹

Как видим, согласно теологии Ричля, Гарнак выбрасывает из Евангелия все его догматическое содержание. Самое исключительное значение Иисуса Христа как Искупителя и Судии он основывает не на раскрытии «тайны Его личности», а на «впечатлении Его жизни и значении Его смерти».² Тем не менее, предложенная им характеристика нрав-

¹ *Harnack Ad. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3-te Aufl. Bd. 1. Leipzig, 1894. S. 57–59.*

² Гарнак отрицает воскресение Христа. Но несколько дальше (S. 73–74) он пишет: «Но уже в течение двух поколений после Него о Нем сказано было все, что только могут сказать люди; даже более: переживали и познавали Его как вечно живущего, как Господа мира и как действительный принцип собственной жизни. “Христос — моя жизни, и смерть есть мое приобретение”, Он есть “путь, истина и жизнь”. Воскресение и вечная жизнь теперь несомненны; страдания этого мира исчезли, как туман при свете солнца, и жизнь этого мира предстала как день один. Группа этих фактов, открывающая вступление Евангелия в мир, есть величайшее и своеобразнейшее, что встречается нам в этой истории: это — печать христианской религии, что отличает ее от всех других универсальных религий. Где в истории человечества можно встретить что-либо подобное, чтобы те, которые ели и пили со своим Учителем и Господом, не только признали Его откровением Бога, но и Царем жизни, Искупителем и Судией мира, живой силой их собственного бытия, и что вскоре вместе с ними хоры иудеев и язычников, греков и варваров, мудрых и простецов из полноты этого одного Мужа стали принимать благодать на благодать? Говорят, ислам предлагает пример подобной религии, зародившейся

ственно-практических идеалов Евангелия, выставленное им на первый план исключительное значение в христианской религии личности и жизни Иисуса Христа¹ и самые суждения о содержании Его проповеди² едва ли могут вызвать какие-либо возражения со стороны православного читателя. Общий взгляд Гарнака на христианскую религию также

в ясный день; однако и община Иисуса Христа родилась в ясный день. Что для нас остается темным в этом рождении, это не является только следствием недостаточности известий, но свое основание имеет в своеобразности факта, покоящегося на исключительности личности Иисуса».

¹ Ср.: S. 63, Апп. 4: «Историк не может считаться с чудом как с прочно данным историческим событием, потому что этим уничтожается самый способ рассмотрения, на каком покоится всякое историческое исследование. Каждое отдельное чудо остается исторически сомнительным, а суммирование сомнительного никогда не ведет к очевидности. Если историк, несмотря на это, убежден, что Иисус Христос творил нечто чрезвычайное, в строгом смысле чудесное, то он заключает от необыкновенного впечатления Его личности к сверхъестественной силе ее. Такое заключение всецело принадлежит религиозной области, так как едва ли можно встретить где-либо твердую веру, которая не делала бы подобных заключений. Впрочем, при строго исторической критике вопрос касается только чудес исцеления Иисуса. Без сомнения, их нельзя совсем устранить из исторических известий без того, чтобы в самой основе не поколебать этих известий. Но как бы они ни обсуждались сами по себе, относительно того, кому они приписаны, теперь, по истечении 1800 лет, можно создать некоторое особенное суждение, хотя и его нельзя установить без всякого внимания к чудесам. Что Он мог стать тем, чем хотел быть, что Он создал новое, не разрушая старого, что Он приобрел Себе людей, возвещая им о Своем Отце, что Он одушевлял их без искусственного возбуждения, что Он основал царство без политики, освободил мир без аскетизма, был деятелем без теологии в тот век искусственного религиозного возбуждения, политики, аскетизма и теологии, — это великое чудо Его Лица и что Он, говоривший Нагорную проповедь, в отношении Своей жизни и смерти возвестил о Себе как Искупителе и Судии мира, это соблазн и безумие, насмехающееся над всяким разумом».

² Мы ограничиваемся только этой выдержкой. У Гарнака еще целый отдел посвящен обсуждению отдельных пунктов учения Иисуса Христа (S. 60–73).

возвышен. Заканчивая свою речь о Евангелии Иисуса Христа и значении Его личности, Гарнак пишет: «Религия Евангелия покоится на этой вере в Иисуса Христа, т. е. при взгляде на Него, эту историческую личность, для верующих становится очевидным, что Бог есть Судия, Отец и Искупитель. Религия Евангелия есть религия, которая поддерживает высочайшие нравственные требования, — в их простейшей и самой трудной форме, — разрешает противоречие, в каком каждый человек чувствует себя в отношении к ним, и вместе с тем создает освобождение из этой нужды, вовлекая жизнь людей в неисчерпаемую и святую жизнь Иисуса Христа, победившего мир и призвавшего к Себе грешников».¹

В своем «Учебнике», излагающем преимущественно и почти исключительно *догматическую* сторону христианства в историческом ее развитии, в которой Гарнак, сообразно со своей общей точкой зрения на религию, видит постепенное искажение первоначального учения Евангелия, «превращение его в эллинизм», он, конечно, не имел ни поводов, ни побуждений входить в более подробные рассуждения о внутренней религиозно-нравственной сущности христианства как религии, и историческом ее выражении. Совсем иное мы наблюдаем и в «Истории распространения христианства». Здесь уже сама тема, в том новом направлении, какое она получила, необходимо вынуждала автора определенно высказаться о той или другой стороне христианства и дать ему оценку или сравнительно с другими религиями, или же безотносительно с точкой зрения религиозно-нравственных идеалов.

Что в особенности обращает на себя внимание уже при первом знакомстве с новым трудом А. Гарнака, это оригинальная постановка дела. Вопрос, занимающий его, не нов. В каждом более или менее законченном курсе церковной истории всегда отводится известный отдел, занимающийся обсуждением причин, вызвавших быстрое распространение христианства. Многие пункты этого отдела сделались почти стереотипными и буквально воспроизводятся в учебниках. В последнее время литература по этому вопросу существенно увеличилась. Более внимательное изучение древних источников относительно религиозного развития язычества, современного христианству, откры-

¹ Ibid. S. 59.

тие надписей и памятников, относящихся к этой области, дали возможность науке заглянуть в интимную сторону язычника, вглубь его религиозно-нравственных стремлений и чаяний, и нарисовать живую картину его религиозно-нравственного состояния. Перед взглядом историка религиозного сознания человечества открылись совершенно новые явления, неизвестные ранее. Оказалось, что религиозное содержание язычества в эпоху благовестия Евангелия далеко не было так пусто и бесцветно, как это представляли себе прежде. Начиная с I в. нашей эры, во втором и особенно в третьем столетии религиозная мысль язычества пережила целый кризис: потеряв веру в своих прежних богов, перенеся целый ряд внешних переворотов и внутренних испытаний, люди стали глубже всматриваться в свою собственную душу, внимательнее прислушиваться к своим внутренним потребностям и искать удовлетворения им не в своей обычной обстановке, не дававшей уже ничего ценного, а в области религии. Зародились новые идеи, стремления и чаяния, о которых ничего не знала классическая древность. Все духовные силы, какие еще оставались в распоряжении язычества, — философия и в особенности восточные религии, — идут на службу этим новым, возникшим в язычестве течениям, и каждая по-своему стремится дать им ответ. Философия источник познания указывает не в логическом мышлении, а в вере в Божественный авторитет, в мистическом откровении. Религия учит своих поклонников о высшем происхождении и назначении человеческой души, о необходимости освобождения от плоти и материи, в омовениях и разного рода мистериях предлагает средства, освобождающие человека от греха, дающие ему высшую помощь в борьбе с искушениями и делающие его чистым и угодным Богу. Возникает целый комплекс понятий об искуплении, Искупителе, воскресении, вечной жизни и т. д., близко соприкасающийся с идеями христианскими, но не отрешающийся от языческой почвы, который высшее свое осуществление должен был найти в христианстве.¹ При взгляде на эти явления историк еще раз может повторить

¹ Несколько более подробный очерк этих новых религиозных течений в язычестве см. в нашей брошюре «Обращение императора Константина Великого в христианство». Сергиев Посад, 1905. С. 41–48.

слова апостола, что христианская проповедь раздалась в мире в тот момент, когда настала «полнота времен».

Без сомнения, эти исследования о религиозном состоянии язычества во II и III вв., раскрывающие перед нами значительную степень подготовленности его к восприятию христианства, в существенной мере объясняют нам быстрый успех христианской проповеди среди языческого мира. Но они еще не решают всего вопроса: этим ли только побочным и внешним по отношению к себе условиям христианская религия обязана быстротой своего распространения, или же в самом христианстве, в существе его религиозного учения и в нравственных требованиях лежали миссионерские элементы, сами по себе способствовавшие его проповеди и распространению?

Этот вопрос впервые поставлен А. Гарнаком в вышеназванном сочинении и решен им блестящим образом. Так называемым внешним и внутренним условиям распространения христианства, о которых мы сейчас говорили, Гарнак отводит лишь небольшое место, «введение» к сочинению, кратко помечая лишь главные пункты, как общеизвестные, сумев, однако, и здесь сказать много оригинального. Главный интерес для него составляет религиозно-нравственная сущность христианства и осуществление ее в жизни древних христиан; в религиозном учении христианства, в нравственной строгости его требований, в идеальном строе жизни первых христиан, в несравнимой оригинальности и своеобразности христианской религии в ее целом он указывает привлекательную и миссионерствующую силу ее, обеспечившую ей полный успех. Это — точка зрения новая и тем более замечательная, что все дело миссии он приписывает не случайным и внешним причинам, какими довольствовались прежде, а самому христианству, его отличительным особенностям и религиозно-нравственной энергии его последователей. «Тайна привлекающей силы христианской проповеди, — говорит А. Гарнак в общем предисловии к своему исследованию, — и важное условие ее успеха лежали в *одном* и во *многом*, чем она обладала с самого начала. Она была, с одной стороны, так проста, что ее можно было выразить в немногих кратких положениях, можно было ощущать в *одном* великом внутреннем потрясении; с другой стороны, она была столь разнообразна и богата, что оплодотворяла всякую мысль и ожив-

ляла всякое чувство. Почти с самого начала она могла соперничать со всяким проявлением доброго и благородного и вместе с тем со всяким умозрением и любым тайным культом. Она одновременно была нова и стара, потусторонняя и посюсторонняя; она была чиста и прозрачна и, опять же, глубоко содержательна и полна таинственности; она была законодательна и выше всякого закона; она была учением — и все же не одним учением; она была философией — и все же отлична от философии. Кто хочет, поэтому, представить миссионерскую проповедь и миссионерскую деятельность, чтобы объяснить изумительные успехи христианства, тот должен попытаться равномерно овладеть всеми этими моментами».¹

Известные всем, кто так или иначе имеет случай ознакомиться с сочинениями А. Гарнака, качества их — необыкновенная эрудиция, превосходное детальное знание источников, точный и в то же время изящный и выразительный слог, умение сказать новое слово там, где говорили многие, — эти качества повторяются в его «Миссионерской проповеди и распространении христианства». Но нас интересует другая сторона рассматриваемого произведения. Это — *проникающее через всю книгу глубокое уважение его к христианству, удивление перед идеальными свойствами его*, как они выражались в теории и главным образом в жизни его древних последователей. Во всей обширной литературе его по церковной истории мы затруднились бы указать другую книгу, в которой оригинальность и несравнимость христианства как религии выставлялась бы с такой яркой выпуклостью и так основательно и убедительно доказывалась бы, как это наблюдается здесь. Своей задачей, сформулированной в сейчас приведенных словах, проф. А. Гарнак овладел вполне. Как ни много изучали древнейшее христианство, ему все же удалось открыть в нем новые стороны, пока совсем еще не обращавшие на себя внимание науки, старое и известное дополнить и представить в новом свете и в общем дать оригинальное, чрезвычайно интересное исследование по истории древнего христианства. Надо читать саму книгу, чтобы убедиться в указанных сейчас качествах. Они встречаются в каждой главе, в

¹ Ср.: С. 49 наст. изд.

каждом отделе. Мы ограничимся лишь немногими, более характерными извлечениями.

Кажется, нет ничего избитее и общераспространеннее той мысли, что древние христиане отличались широкой взаимной благотворительностью, простиравшейся даже на их врагов — язычников. Об этом трактуется в каждом учебнике. Существует даже целое исследование Ульгорна, посвященное изучению благотворительной деятельности древних христиан.¹ Однако А. Гарнак не только сумел здесь указать целый ряд новых фактов, но и все дело христианского благотворения раскрыл с новой, высшей точки зрения. Отдел его исследования, озаглавленный «Евангелие любви и благотворения», принадлежит к числу наиболее увлекательных частей его книги. Общий характер его можно уже видеть из следующих, предпосланных ему рассуждений: «Алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; в темнице был, и вы посетили Меня. Так как вы сделали это одному из Моих меньших братьев, то сделали Мне» (Мф. 25, 35–36. 40). Эти слова Христа в течение нескольких поколений так ярко блистали в Его общине и так мощно действовали, что христианскую миссионерскую проповедь можно обозначить как проповедь любви и благотворения. Среди сохранившихся слов и притчей Христа те, которые призывают к любви и благотворению, особенно многочисленны, а также к ним принадлежат и некоторые случаи из Его жизни. Но были ли эти слова многочисленными или редкими, несомненно одно: что призыв к братству и *служашей* любви был зерном Его проповеди всякий раз, как только Он касался отношений человека к человеку, и что Он Сам на Себе Самом и в Своих делах осуществил это братство и служашую любовь — это наиболее очевидное в том впечатлении, какое Он оставил. «Один у вас учитель; вы все братья». «Кто из вас хочет быть большим, да будет всем слугой, потому что Сын человеческий пришел не для того, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать Свою жизнь во избавление многих». Так должно понимать заповедь о любви к ближним. Насколько она безгранична, показывает

¹ *Ulhorn. Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche. 1882.*

изречение: «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящих вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего небесного; ибо Он повелевает Своему солнцу восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5, 44–45). «Будьте милосердны», — вот основной тон благовестия Христова, и так как это милосердие должно простираться от величайшего до малейшего, от внутреннего до внешнего, то подле царящего над всем изречения: «Прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» (Мф. 6, 12) стоит другое, где не забыта даже чаша холодной воды (Мф. 10, 42). Братство есть любовь на почве равенства; служащая любовь есть «прощать и давать»; никаких границ для нее не может быть указано. *Но служащая любовь есть также и осуществление любви к Богу.* В то время как Сам Христос осуществил эту любовь и сделал ее силой и жизнью, Его ученики учили самому величайшему и святейшему, чему можно научиться в религии, а именно: вере в любовь Божию. Для «Отца милосердия и Бога всяческого утешения» было создано все бытие, небо и земля, — никаких границ для этого не существует в апостольских и древнехристианских свидетельствах, — и только теперь впервые провозглашена была перед человечеством весть, которую ничто более превзойти не могло: *Бог есть любовь.* Первое великое и целостное объединение новой религии — то, какое дает нам четвертое Евангелие, всецело и исключительно основанное на любви: «Будем любить Его, потому что Он сначала полюбил нас». «Так Бог возлюбил мир»; «новую заповедь даю вам: любите друг друга», — а самое великое, мощное и глубокое, что написал ап. Павел, — это гимн любви, начинающийся словами: «Если я говорю языками ангельскими и человеческими, а любви не имею, то я медь звенящая или кимвал звучащий» (1 Кор. 13, 1). Новый язык, лежавший на устах христиан, был языком любви... Но это не был только язык: он был силой и делом; они действительно рассматривали себя как братья и сестры и поступали сообразно с этим. Мы имеем два многозначащих свидетельства об этом из уст язычников. Лукиан говорит о христианах: «Их первый законодатель убедил их, что они все друг другу братья; они выказывают невероятную деятельность, когда

случится что-нибудь затрагивающее их общественные интересы; ничто им тогда не дорого». «Смотрите, как они любят друг друга и как готовы каждый из них умереть за другого», — говорили язычники, по словам Тертуллиана. Значит, действительно исполнялись слова: «По тому узнают, что вы Мои ученики, что вы любовь имеете друг к другу». — Таким образом, Евангелие сделалось социальным благовестием. Проповедь, захватывавшая внутреннее существо человека, отрешавшая его от мира и соединявшая его со своим Богом,¹ была вместе с тем проповедью солидарности и братства. Справедливо сказано, что Евангелие в глубине своего содержания столько же индивидуалистично, сколько и социалистично. Его ассоциативная тенденция — не случайное явление в его истории, а существенный элемент его самородности. Оно одухотворяет непреодолимое влечение, какое имеет человек к человеку, и возводит общественные связи от простого собрания в область нравственно-необходимого. Оно возвышает достоинство человека и побуждает преобразовать это существующее общество — социализм, опирающийся на предположении противоположности интересов, превратить в социализм, который основывается на сознании духовного единства и общей цели. Это ясно предносилось уму великого апостола язычников; в своих маленьких общинах, в которых каждый носил тяготы другого, он созерцал в духе новое человечество и в Послании к Ефессянам дал ему радостно-торжествующее выражение. В несущественную видимость разрешались в этих общинах противоположности между иудеем и язычником, варваром и греком, знатным и низким, богатым и бедным. Новое человечество уже существовало. Апостол созерцает его как Тело Христово, в котором каждый член служит другому и каждый необходим на своем месте. В часы высокого одушевления он провидел в этих общинах, несмотря на их скудость и слабость, развитие, имеющее объять тысячелетия.²

Мы намеренно привели эту длинную выдержку, так как она наиболее наглядно показывает, с каким глубоким уважением А. Гарнак

¹ Эта мысль развита в предшествующей главе «Религиозные основы христианской проповеди».

² См. с. 107 наст. изд.

обсуждает религиозно-нравственную сторону христианской религии. Конечно, было бы слишком поспешно на основании приведенных слов делать какие-либо выводы относительно личных религиозных убеждений А. Гарнака. Историк может и должен изучать вопрос объективно, не примешивая к делу своих личных симпатий и антипатий. Если, например, исследующий магометанскую религию или буддизм высказывается одобрительно о той или другой стороне их учения, отсюда еще никак не следует, что он сам магометанин или буддист. Но для нас важны не личные религиозные воззрения Гарнака, а важны его суждения о христианстве, как принадлежащие выдающемуся ученому нашего времени, прекрасно изучившему христианство, — и основанные на исторических фактах, не подлежащих сомнению. Если историк и действительно обсуждал вопрос помимо всяких личных тенденций, то это придает его выводам, как опирающимся на совершенно объективные данные, еще большую научную ценность. С другой стороны, нельзя не заметить, что изучаемый предмет своим величием производит некоторое непреодолимое действие на мысль автора, и он начинает говорить о нем с нескрываемой симпатией.

В пятой главе А. Гарнак рассматривает христианство как «религию авторитета и разума, таинств и трансцендентального познания». Здесь, между прочим, идет речь об отношении христианства к науке и познанию (религия разума). В таких словах А. Гарнак характеризует впечатление, произведенное христианством на первых верующих: «“Мы из тьмы возвратились к свету!” — это был радостный крик христианства в те первые века. Как тяжкая ночь казался им политеизм; теперь же она прошла: ясное солнце стояло на небе! Куда бы они ни оглядывались, они все воспринимали в духовном монотеизме, в живой божественной ясности и очевидности. Читайте Первое послание Климента, или введение к Климентовой проповеди, письмо ап. Варнавы, послушайте апологетов, Климента Александрийского и Оригена, — и вы убедитесь в этом. Простирали ли они свой взор на природу, они услаждались наблюдаемому в ней законообразному единству движения: небо и земля были для них свидетелями единства и всемогущества Божия. Всматривались ли они в природу и свойства человека, они созерцали в нем черты Творца. В разуме и свободе человека они восхваляли неис-

числимые блага Его. Они сравнивали Божественное Откровение с этим разумом и свободой, — и вот, все стоит в гармоническом согласии! Ничто не возложено на человека, чего бы ранее не было в нем самом, ни открыто ничего такого, чего уже ранее не заключалось бы в его внутреннем существе. Они взирали на Христа — и как бы пелена спадала с глаз их: в Нем действовал Логос, тот Логос, Которым создан мир, с Которым таинственными узами неразрывно связана духовная часть человека, Который проявлял себя в истории во всем добром и благородном и наконец открылся в Своей полной силе, чтобы уничтожить все препятствия и затруднения, в какие поставлен был человек, созданный столь сильным и в то же время слабым существом. Вдумывались они в ход истории, — в начало, середину и конец ее, — и вот, все соединяется в один непрерывный подъем, в одно величественное заключение. Созданная свобода подпала возмущению, но постепенно она была побеждена силой Логоса-Христа; в начале истории стояло детское человечество, полное благих, божественных задатков, но еще не испытанное, доступное искушению; в конце истории стоит совершенствующееся человечество, достойное получить бессмертие. Разум, свобода и бессмертное существо сменили собой заблуждение, нужду и гибель. Таково было христианство многих, — светлый, радостный факт, учение чистого разума. Не бременем для разума было оно, а освобождением. Не чуждое что-либо оно предлагало разуму, но выясняло его же собственное, только затемненное содержание. *Христианство есть Божественное Откровение и вместе с тем чистый разум, истинная философия*.¹

С совершенно оригинальными, неизвестными донныне явлениями из области религиозного сознания древних христиан знакомит нас отдел исследования Гарнака, озаглавленный «Благовестие о новом народе и третьем роде (историческое и политическое сознание древних христиан)». Можно только удивляться, как такой важный для самосознания христиан факт, и притом засвидетельствованный многочисленными показаниями древних писателей не только христианских, но и языческих, до сих пор почти не обращал на себя внимания церков-

¹ См. с. 167–168 наст. изд.

ных историков. Ввиду интересности отдела мы изложим вкратце главные его мысли. Уже с самого начала Евангелие возвещалось как совершенное иудейство, как новая религия и вместе с тем старая, но приведенная к своему первоначальному виду перворелигия. Будучи убеждены, что Иисус Христос есть обещанный Мессия, долженствующий возвратиться, чтобы завершить Свое дело, первые верующие скоро пришли к сознанию, что быть учеником Его значит быть Его народом. Уже в *1 Петр. 2, 9* значит: «Вы род избранный, царство священное, народ святой, люди (λαός), взятые в удел». Сознав себя народом, христиане, естественно, должны были противопоставить себя в качестве особого народа не только иудеям, но и язычникам, и таким образом обозначить себя как «третий народ». Наименование христиан «третьим народом» часто встречается как в христианских, так и в языческих источниках. Основанием для этого деления всего человечества на три части прежде всего служит характер богослужения. Уже Сам Христос говорил: «Когда не на этой горе (горе самарян, являющихся здесь представителями язычества. — А. С.), и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу. Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся, потому что спасение от иудеев. Но настанет время и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине» (*Ин. 4, 21–23*). Здесь в первый раз указываются три точки зрения, на основании которых действительно могут быть разделены народы в отношении к богочитанию: «незнание» Божества и ложное внешнее богочитание (язычество, самаряне), правильное богопознание, но ложное внешнее богочитание (иудейство), правильное богопознание и правильное внутреннее богочитание (христианство). «Мы — народ третий, потому что чтим Бога (не как эллины и иудеи) служением новым», — часто встречается в памятниках древней христианской письменности. Но сознавая себя новым народом, христиане вместе с тем сознавали себя «истинным Израилем» и народом «древним», обладающим первоначальным, теперь вновь восстановленным, истинным богочитанием.

Делая общую оценку этого явления, А. Гарнак пишет: «Это убеждение быть народом тотчас же дало исповедникам новой религии политически-историческое сознание, и притом всеобъемлющее, совершеннейшее и полное глубокого смысла, какое только можно представить

себе. Можно ли вообразить себе что-либо более высокое и богатое содержанием, чем этот комплекс моментов, заключающихся в самооценке “истинный Израиль”, “новый народ”, “первоначальный народ”, “народ будущего, т. е. вечности”? Эта самооценка обеспечивала им прочное положение против всех упреков и изворотов полемики и помогала им преуспевать на всех линиях победоносной борьбы. Упрекали ли их: “Вы — отпавшие иудеи”, они отвечали: “Мы — общество Мессии, истинные израильтяне”, называли ли их: “Вы не что иное, как иудеи”, возражение было готово: “Мы — новое творение, новый народ”. Обвиняли ли их в новшестве, в том, что они существуют со вчерашнего дня, оправдание было легко: “Мы только по-видимому новый народ; скрытно мы существовали из начала и предшествовали всем народам; мы — первонарод Божий”. Говорили им: “Вы недостойны оставаться в живых”, ответ звучал: “Мы готовы умереть, чтобы жить: мы граждане будущего мира и уверены в воскресении”».¹

Сознание быть народом и притом первобытным и вместе новым не оставалось только абстрактным и бесплодным. Христиане применили его к практике и доказывали о себе, что «наш народ древнее, чем мир, что мир создан ради нас, что ради нас он продолжает свое существование, — мы задерживаем суд над миром» и т. д. Но среди тех исторических обстоятельств, в каких находились тогда христиане, претерпевая почти постоянные гонения со стороны государства, любопытно, что, несмотря на эти гонения, они утверждали, что благосостояние самого государства, его благо и сила обуславливаются покровительством христианству, что только христиане удерживают его от окончательной гибели. Особенно подробно раскрыл эту мысль Мелитон в своей апологии к императору Марку Аврелию. С недоумением останавливается историк перед этим заявлением апологета: как он мог тогда еще ничтожному по числу народу христиан усвоить, ради только религии, т. е. трансцендентального блага, силу охранять государство!² Впрочем, поводов к подобным восклицаниям христианство дает А. Гарнаку еще немало.

¹ См. с. 170–171 наст. изд.

² См. с. 186–187 наст. изд.

Любопытно суждение А. Гарнака о Ветхом Завете: «Какое другое религиозное общество могло указать подобную книгу! Как мощно было и оставалось впечатление у образованных и необразованных греков после того, как они ознакомились с ней. Правда, кое-что и, пожалуй, многое в ней могло казаться странным и соблазнительным, однако то, что в ней поучало и одушевляло, вполне вознаграждало за это. Уже один только высокий возраст, простиравшийся на тысячелетия, свидетельствовал за непреходящее достоинство ее, но то, что читали в ней, представлялось отчасти как мир тайн, отчасти как компендиум глубочайшей мудрости. Благодаря неисчерпаемому богатству своего содержания, разнообразию, многосторонности и подробности, она обрисовывалась как некоторый литературный космос, второе творение, двойник его. В этом состояло самое сильнейшее впечатление, производимое ей; что эта книга и мировое целое совпадают и подлежат одинаковому суждению, в том согласны были все греки, так или иначе соприкасавшиеся с Ветхим Заветом. Как бы ни были разнообразны мысли гностиков и маркионитов об этой книге, но и они признавали несомненным, что она представляет собой явление, параллельное творению мира, и что обе величины сводятся к одному и тому же виновнику, а люди церковные в этом боге признавали Самого высочайшего Бога. О какой другой книге во всей истории высказывались когда-либо подобные суждения со стороны мыслящих людей?»¹

Приведем еще одно место, наиболее ярко обрисовывающее отношение А. Гарнака к христианской религии. Заканчивая часть своего исследования, посвященного изучению религиозно-нравственных основ христианства и значения их для миссии, Гарнак так резюмирует свои окончательные выводы: «С каким богатством, с какой полнотой отношений выступила христианская религия уже в самом раннейшем своем начале! И каждый пункт ее, казалось, хотел быть главным, составлять собой целое. Она есть проповедь о Боге Отце Вседержителе, о Сыне Его Иисусе Христе и о воскресении. Она — Евангелие об Исцелителе и исцелении. Она — благовестие о любви и благотворении. Она есть религия духа и силы, нравственной стро-

¹ См. с. 200–201 наст. изд.

гости и святости. Она есть религия авторитета и безусловной веры и в то же время религия разума и ясного познания и, наконец, религия таинств. Она есть благовестие о появлении совершенно нового народа, скрытого, существовавшего от начала вещей. Она — религия святой Книги. Она в полноте содержала в себе все, что только можно понимать под именем религии. Здесь она проявляет себя как синкретизм, но, очевидно, как синкретизм особого рода: это есть синкретизм универсальной религии. Она овладела всеми силами и всеми отношениями и поставила их на службу себе. Как бедны, как немощны, как ограничены кажутся все другие религии наряду с нею!.. Грех и грязь она всегда отталкивала от себя и созидала свое собственное здание из всего, что еще было способно к жизни; вне ее оно разрушалось, в ней сохранялось. Но как ни многое включала в себя эта религия, но все ее содержание всегда можно свести к одному простому выражению, к *одному* имени — имени Иисуса Христа!»¹

Приведенные извлечения, число которых можно увеличить, достаточно ясно знакомят с основным характером и направлением рассматриваемого труда А. Гарнака. Поставив своей задачей объяснить быстрый успех христианской проповеди из внутренних особенностей самой христианской религии, он блестяще осуществил эту задачу в ряде отдельных заключительных очерков, посвященных обозрению различных сторон христианского учения и жизни его первых исповедников. И для этого не требовалось никаких искусственных натяжек. Высота и несравнимость религиозно-нравственного учения христианства, идеальные черты жизни его первых последователей, сознание ими своего мирового назначения, готовность пожертвовать жизнью за свои убеждения — все это, многократно засвидетельствованное древними литературными памятниками, давало собой обширный материал, которым А. Гарнак искусно воспользовался для того, чтобы нарисовать живее, одухотвореннее картины первоначального прошлого христианства. Не говоря о научной ценности, которая несомненна, новое исследование берлинского церковного историка, в такой яркости выставляющее оригинальность и величие христиан-

¹ См. с. 222–223 наст. изд.

ской религии в ее принципах и историческом выражении, является *лучшей апологией христианства*, тем более убедительной, что она опирается не на какие-либо теоретические соображения, но на массу исторических фактов, спорить против которых невозможно.

* * *

Русская церковно-историческая литература небогата переводными сочинениями. Наиболее посчастливилось у нас Фррару. Из немецких церковных историков переведен, кажется, только один Газе. Нетрудно указать причины этого недостатка переводных сочинений с немецкого языка. Наиболее выдающиеся труды по истории христианства теперь выходят из либерального лагеря, и главным образом из школы А. Гарнака, которые, по понятным соображениям, не могут быть переведены на русский язык. Рассмотренное сейчас исследование этого ученого представляет собой счастливое исключение из этого правила,¹

¹ К чести протестантской церковно-исторической науки либерального направления нужно сказать, что представители ее ведут дело замечательно добросовестно и охотно капитулируют перед фактами, раз очевидность их доказана. В этом отношении в настоящее время можно констатировать важный переворот в области изучения начальной истории христианства, совершившийся к концу прошлого столетия. Значение этого переворота всего лучше охарактеризовано самим Гарнаком в первом томе второй части его обширного труда «История раннехристианской литературы до Евсевия», вышедшем в 1897 г. «Было время, — пишет он, — для большой публики оно еще не окончилось, когда в раннейшей христианской литературе, включая и Новый Завет, ничего не видели кроме сплетения басен и искажений. Это время прошло. Для науки оно было эпизодом, в котором она многому научилась и после которого она многое должна забыть. Раннейшая церковная литература, рассматриваемая литературно-исторически, *в главных своих пунктах и в большинстве частных правдива и заслуживает доверия*. Во всем Новом Завете можно указать только единственное сочинение, которое можно назвать псевдонимом в точном смысле слова, это 2 Послание Петра, и если оставить в стороне подделки гностиков, число псевдонимных церковных сочинений до Иринея

невелико и легко может быть перечислено. Баур и его школа думали некогда дать более разумный и достоверный образ раннейшего христианства тем путем, что для большей части раннехристианской литературы они отвергали самосвидетельство сочинений и показания традиции, и время их происхождения растягивали на многие столетия. Предположения Бауровской школы — теперь это можно смело сказать — всеми оставлены. В критике источников раннейшего христианства мы находимся в обратном (реакционерном) движении к традиции, и я не стыжусь употребить это слово, потому что вещи нужно называть своими именами... Придет время, и оно уже наступает, когда гораздо менее нужно будет заботиться о разрешении литературно-исторических проблем в области первохристианства, так как все, что вообще можно сделать здесь, достигнет полного признания, — именно существенное право традиции, не считая немногих неважных исключений. Все убедятся, что отчасти перед разрушением Иерусалима, отчасти во времена Траяна (первые годы второго столетия) уже существовали налицо все основоположительные начала христианских традиций, учений, возвещений и даже порядков... Кто читает 1 Послание Климента к Коринфянам и письма Игнатия, тот не может не заметить, какая полнота традиций, учений, возвещений, организации и проч. уже существовала ко времени Траяна и прочно установилась в отдельных общинах» (*Harnack Ad. Geschichte d. altchristlichen Literatur bis Eusebius. 2 Th. Bd. 1. Leipzig, 1897. Vorrede. S. 8—11*). В частности, все три первых Евангелия в этом исследовании признаны подлинными произведениями тех лиц, имена которых они носят в надписании, хотя не во всех частностях, причем время их происхождения определяется 75—80 гг. первого столетия. Что касается Евангелия от Иоанна, то вопрос о нем не пришел еще к окончательному решению. Гарнак отвергал принадлежность его ап. Иоанну, хотя и находит в нем следы живых впечатлений от личности и учения Христа, другие, как, например, Ричль, не видят оснований отрицать его подлинность, во всяком случае, появиться оно должно было не позже первого десятилетия II в., так как уже Игнатий Антиохийский († 110) широко пользуется им. Столь же существенные поправки внесены и в дошедшую с именем ап. Павла литературу. Кроме так называемых *ομιλοιοῦμεναι*, т. е. Послания к Галатам, 2-х к Коринфянам и к Римлянам, в подлинности которых не сомневался и Баур, авторские права ап. Павла окончательно восстановлены в отношении к посланиям к Фессалоникийцам, Колоссянам, Филиппийцам и Филимону, а отчасти и в отношении к Посланию к Ефесеянам, второго к Тимофею и Послания к Титу (там же).

объясняемое характером темы. Благодаря любезности редакции журнала «Вера и Разум», оно будет предложено в ряде отдельных статей читателям его, которым, надеемся, доставит не только научное, но и религиозно-нравственное удовлетворение. Но и оно появится не в целом виде. Во-первых, из него исключена бóльшая его часть (S. 230–540), трактующая о численности христианского населения к началу IV в. По массе собранных здесь сведений и по обширности привлеченного к делу исторического материала оно представляет собой несомненное научное приобретение, но по специальности своего содержания оно может интересовать собой только записных ученых. Во-вторых, и в первой половине пришлось опустить две главы: несмотря на ясные свидетельства Евангелий, Гарнак утверждает, что Сам Иисус Христос ограничивал Свою проповедь лишь пределами иудейства и не предназначал ее для не-иудеев; отсюда у него возникает вопрос, каким образом ученики Христа пришли к мысли обратиться с евангельским благовестием к язычникам? Перевод этих двух глав потребовал бы слишком много специальных критических замечаний, которые могут иметь интерес только для немногих. Мы сочли за лучшее совсем опустить этот отдел, тем более что он не стоит в связи ни с предыдущим, ни с последующим.

Проф. А. А. Спасский





Внешние и внутренние условия миссионерской проповеди христианства в первые три века*

I

Иудейство и его значение для пропаганды христианства

Для пережившего свою юность христианства синагоги рассеяния были не только «fontes persecutionum»,¹ как свидетельствует Тертуллиан, но в то же время и важнейшим предуготовлением для появления и возрастания христианских общин в Империи. Миссионерский улов синагог предуказал средоточные пункты и линии христианской пропаганде. Проповедь новой религии, предпринятая во имя Бога Авраама и Моисея, нашла для себя приготовленное поле.

Обзоров о распространении иудейства в начале нашего летосчисления имеется много, в последнее время с особенной тщательностью такой был сделан Шюрером.² Нас интересуют здесь следующие пункты:

1. Иудеи жили в большей части, во всяком случае — во всех провинциях, Римской империи, лежащих на Средиземном море и его окрестностях, равно как и на Черном море, на востоке, выходя за Сирию, в плотной массе в Месопотамии, Вавилонии и Мидии.³

* Впервые опубликовано в журнале «Вера и Разум». Отдел церковный. 1905. Т. I. Ч. II. № 12. С. 715—740.

¹ Источниками преследований.

² *Schürer. Geschichte des jüdischen Volks. Bd. III. Aufl. 3. S. 1—38.*

³ Общие свидетельства о распространении иудеев в Империи находятся у Филона (*Legat. 36* и *Flacc. 7*), в Деяниях Апост. (2, 9 сл.) и у Иосифа (В. М. II,

2. Особенно многочисленны они были в Сирии,¹ затем в Египте (во всех номах до верхнего Египта), в Риме и малоазийских провинциях.² Как сильно они вмешивались во все местные отношения, это

16, 4; VII, 3, 3; Апион. II, 39). Утверждение Иосифа: «Нет во вселенной народа, среди которого мы не имели бы своих владений» — было высказано иудейской сивиллой более чем за 200 лет ранее (Очак. III, 271: «Вся земля и всякое море наполнено тобой»). Одно, составленное около 139/138 г. до Р. Х., окружное послание сената в защиту иудеев назначено было правителям Египта, Сирии, Пергама, Каппадокии и Парфии, далее в Сампсам (Амисс?), Спарту, Сикион (в Пелопоннес), Делос, Самос, в город Гартину, в Карию с Миндом, в Галикарнас и Книд, в Кос и Родос, в местности Ликии с Фазелисом, Памфилию с Сидом, в финикийский город Арад и в Кирену и Кипр. Уже во времена Суллы Страбон писал (у Иосифа. Antiq. XIV, 7, 2): «В каждый город уже проникло это племя, и во всей вселенной нелегко указать место, которое не было бы покрыто и завладею им». Об усиленном распространении иудейства особенно поучительное свидетельство дает Сенека (у блаж. Августина в De civitat. Dei. VI, II): «Обычай этого преступнейшего народа до такой степени превозобладали, что почти уже по всей земле приняты; побежденные дали законы победителям».

¹ Особенно большое число их указывается в Антиохии.

² Филон. Legat. 33: «Иудеи многочисленны в каждом городе Азии и Сирии». «В каждом», — подтверждается многочисленными частными свидетельствами, для Сицилии, напр., см. у Епифания (Наег. 30, 11). Здесь говорится об иудейском апостоле, посланном от иудейского патриарха в Сицилию собрать от иудеев подати: «Придя туда, в каждом киликийском городе... потребовал десятины и начатки». О распространении иудейства во Фригии и соседних провинциях (также и в отдаленнейших странах) смотри два большие сочинения Рамзая «The cities and bishoprics of Phrygia» и «Historical Geography of Asia Minor», равно как статью его в «Expositor» 1902 Jan. «The Jews in the Graec-Asiatic cities». Если в какой-либо из этих стран найдены в большом числе надписи, то всегда среди них есть и иудейские. Какую роль иудейский элемент играл в Антиохии Писидийской, видно из Деяний 13, особенно 44 и 50 ст. («иудеи, подстрекнув набожных и почетных женщин и первых в городе людей, воздвигли гонение...»). Значение иудейского элемента в Смирне видно из мученичества Поликарпа и Пиония; вид улиц города в иудейский праздник изменялся. «О распространении и значении иудеев в Малой

видно из свидетельств, относящихся к названным сейчас областям. Здесь, равно как и на северном берегу Черного моря, они принимали участие в возникавших там религиозных смешениях (культ «Высочайшего Бога» и «савватисты»); то же самое наблюдается в отношении к Сирии, хотя и не совсем ясно из прямых свидетельств, но все же непрямо из ранней истории гностицизма. В Африке, от Проконсульской Африки до Мавритании, они встречались часто.¹ В Лионе ко времени Иринея, кажется, иудеев было немного.² Однако в южной Галлии, как показывают позднейшие источники, они составляли довольно значительную часть, а в Испании отличались многочисленностью и могуществом, как это видно из определений Эльвирского собора около 300 г. Наконец, мы можем допустить, что в древнюю эпоху императоров в Италии, исключая Рим и южную Италию, где они были очень распространены, они были не столь многочисленны, хотя отдельные синагоги и тогда уже существовали в верхней Италии. Это доказывается историей итальянской культуры и подтверждается тем фактом, что древние иудейские надписи вне Рима и южной Италии редки или неподлинны.

3. Цифрами количество иудеев рассеяния определено плохо. Мы владеем следующими цифровыми указаниями: об иудеях в Вавилоне Иосиф Флавий говорит, что там их было «немалое число мириад», т. е. «бесчисленные мириады».³ Он же рассказывает, что в Дамаске, во

Азии свидетельствует... сделанная при Августе ионийскими греческими городами, вероятно, по взаимному соглашению, попытка принудить своих иудейских сограждан или к перемене своей веры, или к полному принятию на себя городских податей» (*Mommsen. Röm. Gesch. V, 489*).

¹ *Monceaux. Les colonies juives dans l'Africa romaine* (Revue d. Etudes juives. 1902). Иудейские общины показаны для Карфагена, Наро, Адрамета, Утики, Иппона, Симитту, Волюбилиса, Цирты, Авзии, Симидаиса, Кесарии, Тиназы, также в Эа (Оса).

² Поэтому он, по всей видимости, не знает ни одного иудео-христианина из собственного знакомства.

³ *Antiq. XV, 3, 1; особ. XI, 5, 2. По Antiq. XII, 3, 4 Антиох Великий 2000 семейств из числа этих иудеев переселил во Фригию и Лидию.*

время великой войны, изрублено было 10 000 иудеев;¹ в другом месте (в той же самой книге) он пишет: «18 000».² Из пяти городских частей Александрии Филон две называет «иудейскими»,³ так как они большей частью населены были иудеями; но иудеи находились также и в других городских частях. Их общее число в Египте (до границ Эфиопии) Филон исчисляет не менее как в 100 мириад, т. е. в миллион.⁴ По Страбону,⁵ уже ко времени Суллы иудеи Киренаики образовывали четвертую часть населения (рядом с гражданами, земледельцами и метолами).⁶ В великое восстание при Траяне они будто бы убили здесь 220 000 неверующих;⁷ в отместку за это «многие мириады» их умерщвлены были Марком Турбаном.⁸ Иудейская революция дошла также и до Кипра: там ими было умерщвлено будто бы 240 000 не-иудеев.⁹ В отношении к числу иудеев в Риме находим указания, что в 4 г. до Р. Х. 8 000 римских иудеев поддержали депутацию, прибывшую из Палестины,¹⁰ а затем, что когда Тиберий изгнал из Рима всех иудеев (19 г. по Р. Х.), в Сардинию было отправлено 4 000 иудеев, способных носить оружие. Последнее известие особенно важно потому, что оно передается совместно Тацитом и Иосифом.¹¹ Тиберий

¹ Bell. Iud. II, 20, 2.

² Ibid. VII, 8, 7.

³ In Flacc. 8.

⁴ Ibid. 6.

⁵ У Иосифа Флавия в Antiq. XIV, 7; 2.

⁶ Т. е. пришельцы. — Прим. Пер.

⁷ Dion Cassius. LXVIII, 32.

⁸ Euseb. H. E. IV, 2.

⁹ Дион Кассий в том же месте рассказывает (LXIX, 14), что в восстании Бар-Кохбы пало 580 000 иудеев в Палестине.

¹⁰ Joseph. Antiq. XVII; II, 1; Bell. 6, 1.

¹¹ Некоторое различие существует лишь в том, что Иосиф говорит (Antiq. XVIII, 3, 5) только об иудеях, а Тацит (Annal. II, 85) пишет: «Было еще дело об уничтожении египетского и иудейского богослужения, и сенат решил, чтобы четыре тысячи вольноотпущенников, зараженных этим суеверием, если позволяли им лета, были отправлены в Сардинию для усмирения тамошних разбойников, что не о чем жалеть, если они умрут от климата; чтобы осталь-

после падения Сеяна отменил этот приказ,¹ и иудеи опять сделались многочисленными в Риме;² но при Клавдии в 49 г. изгнание снова было возобновлено, однако распоряжение скоро взято было назад, так как проведение его представлялось сомнительным, и ограничилось запрещением религиозных собраний.³ В Риме иудеи жили преимущественно в Транстевере, но их можно было находить и в других частях города, так как иудейские синагоги открылись в очень многих местах города.

Обозревая эти цифровые указания,⁴ можно признать значение лишь за двумя, именно, во-первых, за указанием Филона, что египетских иудеев было не менее одного миллиона. Приблизительно точный

ные оставили Италию, если до известного срока не покинут богохульных обрядов». Изгнание засвидетельствовано также и Светонием: «Обуздал иностранные церемонии (богослужение), египетские и иудейские обычаи, приказав тех, кто следует этим суевериям, сжигать с религиозными одеждами и прочими принадлежностями. Иудейское юношество под угрозой денежного взыскания рассеял по провинциям тяжкого климата, прочих же из этого рода или следовавших суеверию их изгнал из города, запретив оставаться в нем под страхом вечного рабства» (Tiber. 36).

¹ Philo. Legat. 24.

² Dion Cassius. LX, 6: «опять расплодившиеся».

³ Источники здесь противоречат: Деяния Апост. (18, 2), Светоний (Claud. 25) и Орозий (VII, 6, 15) — последний с ложной ссылкой на Иосифа, который молчит об этом происшествии, — говорят о формальном (и проведенном) распоряжении об изгнании; Дион Кассий, напротив, свидетельствует: «Иудеев, опять расплодившихся, не изгнал (из города), так как невозможно было удалить их без возмущения со стороны толпы, но приказал пользующимся отеческим образом жизни не собираться (на собрания)» (LX, 6). (Устранять посредством Диона Кассия двух столь превосходных свидетелей, как евангелист Лука и Светоний, по моему мнению, неудобно. Способ Шюрера (III, 32), если принять только преднамеренное изгнание, неудовлетворителен. Распоряжение, действительно, дано было, но вскоре после того, как иудеи представили гарантии, оно было заменено запрещением собраний.)

⁴ Ряд цифр, указываемых Иосифом в других местах, я устранил как непригодный.

способ выражения Филона («иудеи, обитающие в Александрии... от запада по Ливии, от востока до границ Эфиопии, в своей численности достигают не менее 100 мириад»), совпадающий с данными пунктуально веденных тогда податных списков в Египте, делает вероятным, что здесь мы встречаемся никоим образом не с фантастическим числом. Также и число не представляется слишком большим, если принять во внимание, что оно включает в себя всех иудеев Александрии. Так как население Египта (ко времени Веспасиана) обнимало собой 7–8 миллионов душ, то иудеи выражали собой седьмую или восьмую часть его (около 13%).¹ Только для Сирии мы должны принять несколько более высокий процент иудейского населения;² во всех же других провинциях Римской империи их число было меньше.

Вторым местом, имеющим значение, является свидетельство о том, что Тиберий сослал в Сардинию 4 000 иудеев, способных носить оружие, — иудеев, а не иудеев и египтян, как говорит Тацит; потому что определенное свидетельство Иосифа подтверждается здесь Светонием

¹ Ср.: *Mommsen. Röm. Geschich. V, 578; Pietschmann* в Энциклопедии Pauly-Wissowa, 1. Col. 990 ff. *Beloch. Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt. S. 258*, сомневается в показании Иосифа (Bell. II, 16, 14), что египетское население ко времени Нерона равнялось 7,5 миллиона и хочет допустить только около 5 миллионов. Но решительного основания против Иосифа он не привел, а так как он и известие Филона, что египетское иудейство составляло миллион душ, считает преувеличенным, то он не будет ничего возражать также против принятия того, что египетских иудеев насчитывалось около 13% всего населения. Число жителей Александрии (включая рабов) Белох считает около половины миллиона. Среди них иудеев было до 200 000, так что иудейство Александрии составляло около $\frac{2}{5}$ всего населения.

² Иосиф (Bell. VII, 3, 3): «Иудейский народ в большом количестве рассеян по всей вселенной, наиболее же в Сирии». *Beloch (S. 242 ff., 507)* население Сирии ко времени Августа насчитывает около 6 миллионов, ко времени Нерона — около 7 миллионов, антиохийцев — свободных жителей до 300 000 (ко времени Августа). Так как процентное отношение иудеев в Сирии (и специально в Антиохии) было выше, чем в Египте (около 13%), то для Сирии ко времени Нерона должно принять более чем миллион иудеев.

(см. выше), который сначала говорит также об иудеях и египтянах, но потом, в частности, прибавляет: «Иудейское юношество рассеял по провинциям тяжелого климата». Четырем тысячам мужей, способных носить оружие, соответствует общее число по меньшей мере в 10 000 человек.¹ Едва ли так много было тогда иудеев в Риме. Это счисление мало согласно с другим известием, что через 23 года 8 000 римских иудеев поддержали иудейскую депутацию. Иосиф или пользуется здесь иудейским поголовным исчислением, или сильно преувеличивает. В отношении к населению города Рима времени Августа (5 г. до Р. Х.) имеется достоверное указание, что число плебеев мужского пола выше десятилетнего возраста простирается до 320 000. Это число, при известной малочисленности женщин в Риме, ведет к принятию около 600 000 (без невольников).² Значит, 10 000 иудеев приблизительно представят собой $\frac{1}{60}$ часть населения.³ Тиберий имел намерение выгнать их, но не осмелился; Клавдий, тридцатью годами позже, пытался повторить этот опыт, но не смог провести его.

Чтобы иудейство после великого восстания и войн при Веспасиане, Тите, Траяне и Адриане еще значительно возросло в Риме, это едва ли можно допустить, так как во многих провинциях Империи иудеи были истреблены на десятую часть, и это не могло остаться без влияния на римских иудеев. Определенного, впрочем, ничего неизвестно.

Допуская, что иудеев в Египте насчитывалось около миллиона, в Сирии несколько больше, отчисляя на Палестину около 700 000 иудеев — теперь там живет около 600(650) 000, — не будет преувеличением, если общее число иудеев в других областях (малоазийских, греческих, в Киренаике, далее — в Риме, Италии, Галлии, Испании и

¹ Я при этом предполагаю, что, как у всяких переселенцев, число мужчин у иудеев было значительно больше, чем женщин; к 4 000 мужей, способных носить оружие, причисляю еще 2 000 мальчиков и старцев и беру 4 000 лиц женского пола.

² Ср.: *Beloch*. S. 292 ff. Его число 500 000 мне кажется слишком низким.

³ С иностранцами и рабами общее число должно быть повышено до 900 000 (по *Beloch*'у, самое большее — 800 000).

пр.) принять в 1,5 миллиона. Следовательно, получается общая сумма иудеев в 4–4,5 миллиона. Результат очень странный и на первый взгляд колеблющий всякое народосчисление, потому что, по Белоху, народонаселение всей Римской империи ко времени смерти Августа должно исчисляться приблизительно в 54 миллиона, и все-таки иудеи в Империи около этого времени должны составлять собой 4–4,5 миллиона! Если даже мы возвысим цифру Белоха до 60-ти миллионов, то и тогда можно ли допустить, что иудеи представляли собой 7% всего населения? Или наше вычисление ложно — ошибки в этой области почти неизбежны, — или пропаганда иудейства в провинциях была очень сильна; однако одной плодovitостью иудеев объяснять высокое число иудеев рассеяния никак невозможно. Мы, конечно, должны принять, что очень многочисленная часть «язычников», особенно родственные по племени семиты низшего сословия, толпами переходили к религии Иеговы.¹ Иудеи рассеяния были только отчасти действительными иудеями. Но если иудейство на самом деле было так сильно в Империи, что ко времени Августа обнимало до 7% населения, то понятным становится его большое влияние и его социальное значение. Также и для понимания пропаганды и распространения христианства важно знать, что религия, под *umbra culum*² которой оно вступило в мир, не только внутренне была очень значительна, но и внешне обнимала солидную часть населения.

Наше обозрение было бы неполно, если бы мы, хотя бы в самых кратких чертах, не бросили взгляд на способ пропаганды иудейства в Империи,³ потому что христианство, по крайней мере — отчасти, унаследовало свою миссионерскую ревность от иудейства. При изложении проповеди христианства я вообще там, где средства, какими она пользовалась, взяты были от иудеев, буду входить в рассмотрение

¹ Со времени эдикта императора Пния, строжайше запрещающего необрезанным принимать обрезание (ср. также и эдикт Адриана), формальный переход в иудейство должен был прекратиться или стать очень редким. Ср.: *Orig. C. Celsum*, II, 13.

² Тень, покрывало.

³ Ср. изложение *Шюрера*, III, 102 ff.

иудейской миссии. Поэтому здесь я ограничусь некоторыми общими замечаниями.

Что религия, полагавшая столь глубокую пропасть между собой и всеми другими религиями и столь тесно связанная в своем практическом осуществлении и в своих обетованиях с одной народностью, владела такой живой миссионерской потребностью и достигла таких великих успехов — это изумительно. Конечно, такой факт не объясняется только властолюбием и честолюбием, но служит ярким доказательством того, что *иудейство, как религия, путем внутреннего преобразования, сбросило с себя свои ограничения*. Иудей гордился тем, что он может сказать свое слово миру и принести то, о чем просило все человечество, т. е. *единого духовного Бога, Творца неба и земли, и святой нравственный закон*, — и в сознании (Рим. 2, 19 сл.) именно этого назначения он чувствовал в себе миссионерский долг. *Иудейская проповедь в Империи была прежде всего возвещением единого Бога, Его закона и Его суда*; все остальное отступало назад. Возможно, что во многих случаях преследовалось простое уловление душ (ср.: Мф. 23, 15); но серьезной задачей иудейства было ниспровергнуть немых богов и привести язычников к признанию Творца и Судии; честь Бога Израилева имела при этом в виду.

С этой точки зрения и нужно обсуждать явление, которое искажается, когда объясняют его из неправильных аналогий: различные степени и формы иудейского прозелитизма. Во всех других религиях подобные различия в правиле жизни возникают из стремления облегчить прозелитам нравственные требования, поставляемые религией. Этого мотива здесь нет, во всяком случае, не он задает тон делу, напротив, *нравственные* требования остаются неизменными. Важно то, что культовые и церемониальные особенности были понижены, так как *главным делом было признание Бога*. Различные формы иудейского прозелитизма возникли исключительно из различной степени соблюдения обрядо-церемониальных предписаний. Конечно, эта сердечно-прекрасная уступчивость была облегчена тем обстоятельством, что сам исконный иудей, раз он оставлял почву Палестины, становился, собственно, только прозелитом; так как не только жертвенный культ прекращался для него, но и многие другие заповеди

или совсем не могли быть соблюдаемы на чужбине, или соблюдались не вполне. С постепенной потерей внутреннего значения, какой подвергался жертвенный культ иудейства в течение ряда поколений, даже у фарисеев, совпадало то историческое положение, что гораздо большая часть приверженцев этой религии жила в условиях, которые отдаляли ее от жертвенного культа. Это делало их во всех перифериях их духовного бытия восприимчивыми для чужой культуры и философии, и таким образом появились греко-иудейские и персидские формы смешения, которые в своих проявлениях колебали даже самый монотеизм. Разрушение храма римлянами в сущности не разрушило ничего: оно было органическим явлением в истории этой религии. Благочестивые обманывались, когда они считали пути Божии непонятными в этом пункте.

В Империи положение дела было с давних пор такое же; иудеи имели безобразное богопочитание, и у них не было храма. Для грубых масс такие требования, как обрезание, заповедь о субботе, запрещение есть свинину и т. п. еще могли заключать в себе нечто отталкивающее и соблазнительное, на образованных же они не производили глубокого впечатления. По этим своим чертам иудейская религия возвышалась, вместе с монотеизмом, на ступень философии, и так как она в то же время оставалась и религией, то предлагала в себе тип одухотворенной жизни, превосходящей все однородные явления. То, в сущности дела, не было искусственным приемом, если Филон и Иосиф излагали иудейство как философскую религию — этот род апологетики соответствует делу, как его должны были понимать тогда, — и иудейство как философская религия, снабженная «древнейшей Книгой мира», развило свою великую пропаганду. Рассказываемое Иосифом¹ об Антиохии: «Иудеи с успехом привлекали там к своему богослужению великое множество греков и делали их в некотором смысле своей частью», — приложимо ко всей миссии иудейства. Принадлежность к иудейству со стороны греков и римлян проходила все возможные степени силы, от суеверного принятия некоторых обычаев до полного тождества. «Почитающие Бога» язычники составляли большую часть про-

¹ Bell. VII, 3, 3.

зелитов, т. е. действительными иудеями с обязательством исполнять весь закон становились немногие.¹ Для принятия в число прозелитов необходимее, чем само обрезание, было крещение.

Все это для христианской миссии, последовавшей за иудейской, имело важнейшее значение; но не менее важны были для нее и те обидные пробелы, какие допускала иудейская проповедь: истинным сыном Авраама не-иудей не может сделаться по крайней мере в первом поколении, его положение перед Богом является низшим, и потому остается сомнительным, в какой мере прозелит — не говоря уже о «почитающих Бога» — может участвовать в чудных обетованиях будущего. Религия, которая восполнит им этот пробел, должна будет устранить иудейскую миссию с поля деятельности.² И если она возвестит, что последние сделаются первыми, или свободу от закона она объявит за нечто само собой понятное и высшее, а соблюдение закона — в самых желательных случаях — только терпимым, она приобретет тысячи там, где прежняя проповедь приобретала только сотни. Но пропаганде иудейской религии способствовало не только ее высокое внутреннее достоинство, а также и те большие общественные и политические привилегии, какие приносило с собой исповедание ее. Новейшие исследования³ относительно внутренней организации иудейских общин рассеяния, о государственном правовом положении и гражданской (городской) равноправности их ясно показывают, насколько было выгодно в Римской империи принадлежать к иудейской общине.⁴ Правда, на насмешки и

¹ Как сливались прозелиты с уроженцами-иудеями см.: *Euseb.* H. E. I, 7.

² Об ослаблении и упадке иудейской миссии в Империи после второго разрушения храма основательных исследований, сколько я знаю, еще не появлялось. Что иудейство с этого времени ослабило свою связь с гречеством, чтобы скоро окончательно прекратить ее, что иудейско-греческая литература *внезапно* становится скудной, чтобы вскоре же совершенно исчезнуть, — это представляется мне прочным фактом. Но чем было это вызвано: внутренним ли окаменением иудейства, или другими причинами, например, возрастающим соперничеством христианства, судить об этом я не могу.

³ Ср.: *Schürer.* III, 56–90.

⁴ Также и в рассеянии иудейские общины составляли собой как бы маленькие государства в государстве, т. е. городе; достаточно напомнить о граж-

унижения иудейский прозелит мог натолкнуться при всяких обстоятельствах, но эти обиды хорошо оплачивались богатыми привилегиями, какими пользовался он, как принадлежащий к *religio licita*. Если при этом он владел местным городским правом, чего достигнуть было нетрудно, или даже римским, то он находился в более твердом и обеспеченном положении, чем большая часть других подданных Империи. Нет поэтому ничего удивительного, что во время гонений христиане готовы были иногда отпасть к иудейству¹ и что отрешение от синагоги глубоко влияло на жизненные отношения иудеев, становившихся христианами.²

Наконец, еще одно наблюдение: все религии, распространявшиеся путем обмана и торговлей, были религиями городов и долгое время оставались такими; что иудейство рассеяния было исключительно городской религией, утверждать этого нельзя, и это опровергнуто в применении к некоторым большим провинциям, но в существе дела оно было религией городов: об иудеях сельских мы знаем мало.

Пока существовал храм, он и подати, уплачиваемые на него, составляли связь, соединявшую иудеев рассеяния с Палестиной. После разрушения храма место иерусалимской священнической коллегии заняло раввинистическое начальство, а они сумели эти подати еще более

данском суде, предоставленном им, который они переносили и на уголовные процессы. Относительно Палестины мы владеем еще из III в. свидетельством Оригена (Ер. ad Atr. 14) о власти этнарха (= патриарха), которая была так велика, что «он ничем не отличался от правителей»; «ему принадлежало право собственного суда, вопреки закону, и он мог присуждать некоторых к смерти без всякого полномочия со стороны высшей власти, но и не так, чтобы это оставалось в неизвестности от властителей». Подобное наблюдалось и среди иудеев рассеяния.

¹ Свидетельства об этом немногочисленны.

² Своими религиозными и национальными особенностями, равно как и правовым признанием, каким они пользовались в Империи, иудеи сильно выделялись от всех народов, входивших в состав Империи. Наглядным образом это сказалось в том, что их стали называть даже «вторым родом». Мы ниже покажем, что христиане потому и названы были «третьим родом», что иудеи считались вторым.

возвысить и использовать. Во главе этого начальства стоял патриарх; деньги же собирались через «апостолов», посылаемых им.¹ Эти «апостолы» исполняли, по-видимому, и некоторые другие обязанности.

Насколько само иудейство было подготовлено для Евангелия, можно судить по синкретизму, в каком оно развилось не в одних побочных линиях. Превращение народной религии в мировую происходит двумя путями: или через редукцию ее к основным пунктам, или через восприятие новых элементов из других религий. В иудействе встретилось то и другое. Об этом мы еще будем говорить. Но важнейшим предуготовлением была редукция, и преимущественно мы можем наблюдать ее в той великой сцене, которую сохранил нам евангелист Марк (12, 28–34) — в этом величайшем в своей простоте историко-религиозном памятнике, каким мы владеем из времени этого религиозного переворота.²

«Один из книжников спросил Иисуса: какая первая из всех заповедей? Иисус ответил: первая из всех заповедей: слушай, Израиль! Господь Бог наш есть Господь единый; и возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всей душой твоей, и всем разумением твоим и всей крепостью твоей. Вторая подобна ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя. Иной больше этих заповедей нет. Книжник сказал Ему: хорошо, Учитель! Воистину сказал Ты, что один есть Бог, и нет иного, кроме Него; и любить Его всем сердцем и всем умом и всей крепостью, и любить ближнего, как самого себя, есть больше всех всесожжений и жертв. Иисус, видя, что он разумно отвечал, сказал ему: недалеко ты от Царствия Божия».

¹ О «патриархах» см.: *Schürer*. III. S. 77. Что патриарх лично находился в рассеянии, для Египта свидетельствует *Vopisc Saturn*. 8. — Об «апостолах» см. ниже в главе о миссионерах.

² Ср. с этим, как дальнейшую ступень, проповедническую речь ап. Павла в Ареопаге.

II

Внешние условия всеобщего распространения христианства

Только в кратком перечне я могу указать, какие внешние условия сделали возможным или благоприятствовали быстрому и широкому распространению христианской религии в эпоху императоров. Важнейшее из них названо в предыдущем отделе: это распространение иудейства, предшествовавшее распространению христианства и подготовившее ему путь. Рядом с ним заслуживают внимания прежде всего следующие моменты:

1. Начавшаяся со дней Александра Великого и все еще продолжавшаяся *эллинизация* Востока и отчасти Запада, иначе говоря, созданное ею сравнительное *объединение в области языка и воззрения*. Эта эллинизация, по-видимому, исчерпала свои силы около конца второго столетия нашего летосчисления,¹ но в четвертом столетии по перенесении столицы Империи на важнейшие линии Востока вновь испытала значительное усиление. Так как христианство очень быстро примкнуло, хотя и не вполне, к языку и духу эллинизма, то оно воспользовалось для себя немаловажной частью его успеха.

¹ Исследования относительно того, когда в Риме и на Западе стал приходить в упадок и прекратился эллинизм, мне неизвестны. По моим ограниченным познаниям, границей я готов поставить конец II в. Еще Марк Аврелий свои «Размышления» писал по-гречески. Позднее столь симптоматического явления я не нахожу. Упадок образования, а также самый ход вещей поставил греческому элементу на Западе конечный предел. В третьем столетии Рим начал выделять из себя греческое; в течение четвертого столетия он стал опять латинским городом. Что сказано о Риме, то же должно сказать и о западных провинциях, поскольку они восприняли греческий элемент, даже о южной Италии и Галлии, хотя здесь процесс продолжался дольше. Во втором столетии в больших городах Запада еще понимали по-гречески; в третьем столетии чужестранец, не понимавший по-латыни, уже наталкивался, хотя и редко, на затруднения; в четвертом же столетии путешествуя по Западу не мог и шагу ступить без знания латинского.

2. Римская мировая монархия и осуществленное ею политическое единство народов, обитавших по берегам Средиземного моря; достигнутое в мировом государстве единство жизненных порядков и условий и относительная прочность общественной жизни. Во многих провинциях Востока императора принимали действительно как друга и приветствовали его законы как охрану и защиту.¹ Факт земной всемирной монархии порождал также представление о небесной монархии и вместе с тем создал условия для образования единой католической, т. е. Вселенской Церкви.

3. Необычайно облегченное развившееся и прочное мировое взаимодействие,² превосходные дороги, смесь населения,³ обмен вещей и идей, общение мыслями, вездесущий купец и вездесущий солдат — должно присоединить еще — и вездесущий профессор, которого мож-

¹ Ориген (С. Cels. 30), по примеру Мелитона, правильно оценил значение этого факта для проповеди: «Во дни Иисуса возшли правда и полнота мира; они начались с Его рождения. Бог приготовил народ к учению Его и сделал так, что римский император воцарился во всем мире; не нужно было много царств, иначе народы оставались бы чуждыми друг другу и исполнение заповеди Иисуса: “Идите и научите все народы”, какую Он дал апостолам, было бы труднее. Известно, что рождение Иисуса последовало в царствование Августа, который собрал и соединил в одну Империю многие народы. Существование многих царств было бы препятствием для распространения учения Иисуса по всей земле не только по названной сейчас причине, но и вследствие того, что народы были бы вынуждены вести войну и защищать отечество... Каким бы образом это мирное учение, ни разу не получившее дозволения, могло применить прощение к своим врагам, проникнуть к ним и найти прием, если бы при пришествии Иисуса мировые отношения повсюду не получили мирного устройства?»

² Ср.: *Stephan in Raumer's Histor. Taschenbuch*. 1868. S. 1 ff.; *Zahn. Weltverkehr und Kirche der drei ersten Jahrhunderte* (1877). Факт, что один фригийский купец совершил 72 путешествия в Рим, заслуживает того, чтобы быть отмеченным.

³ Где надписи дают имена массы и при этом отмечают происхождение — солдат, поселян, мучеников и проч., там смешение народностей вызывает изумление.

но было встретить и в Антиохии, и в Кадиксе, и в Александрии, и в Бордо. Значит, Церковь нашла пути для распространения проторенными, средства готовыми и население больших городов столь разнообразным и отрешенным от исторических преданий, как это и было ей нужно.

4. Благодаря, с одной стороны, факту *orbis Romanus*, с другой — философскому развитию, возникло и практически и теоретически созрело убеждение о *существенном единстве рода человеческого*, человеческих прав и человеческих обязанностей, которое было укреплено истинно просвещенным римским законодательством, особенно за время от Нервы до Александра Севера. Великое и прочное создание Империи — *римское право* — в существенных пунктах Церковь отрицать не могла, напротив, она признала их.

5. *Разложение и демократизация древнего общества*, постепенное уравнивание *cives Romani* и провинциалов, греков и варваров, сравнительное равенство сословий, улучшение положения рабов — все это представляло собой почву, приготовленную разложением для новых образований.

6. *Римская религиозная политика*, содействовавшая своей толерантностью обмену религий и почти не препятствовавшая их естественной истории — возрастанию, преобразованию и уничтожению, хотя фактического пренебрежения церемониями государственного культа она и не терпела. Трудное препятствие, какое лежало на пути распространения христианства в требовании точного соблюдения государственного культа, богато вознаграждалось той свободой, какую религиозная политика предоставляла в других случаях.

7. *Общинная форма жизни*, равно как и *коммунальные и провинциальные организации*. Первая во многих отношениях содействовала подготовке почвы для принятия христианства и в некоторых случаях служила, быть может, и защитой для него; вторые для важнейших церковных организаций послужили прямо примерами и избавили христианские общины от трудной работы изобретать свою организацию и осуществлять ее.

8. *Проникновение сирийских и персидских религий* в Империю, начиная со времени Пия, — религий, имевших общие черты с хрис-

тианством. Что со своим распространением они отнимали у христианства, то богато восполняли в новых религиозных потребностях, какие они будили в душах людей, и которые свое достаточное удовлетворение могли найти только в принятии христианства.

9. Вызванное демократизацией общества и популяризацией науки, а также и другими неизвестными причинами *падение точной науки и сильно возросшее уважение к религиозной философии, искавшей Откровения.*

Все эти внешние условия — последние два могут быть отнесены к внутренним — вместе взятые произвели великий переворот во всем бытии людском в эпоху цезарей, тот переворот, который должен был весьма благоприятствовать распространению христианской религии. Тесный мир стал широким, разрозненное — единым, варварское — греческим и римским.¹

¹ Очень справедливо говорит Ульхорн (*Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche. 1882. S. 37*): «С эпохи императоров замечаются иные течения. Кто оставляет без внимания эти течения, тот не может понять первых веков христианской Церкви, не может понять именно быстрого распространения ее, того, что она скоро достигла победы. Если бы исходившее от Христа новое жизненное течение столкнулось с античной жизнью в ее целом, еще не надломленном виде, то оно, быть может, отпрянуло бы от этой скалы бездейственно. Но не только весь строй античной жизни уже совсем распался, и неподвижные основы его стали расширяться, навстречу христианскому течению развилось еще родственное ему течение в иудействе. В Римской империи проложил себе путь неизвестный античному миру универсализм, отдельные народности исчезли, все человечество освободилось от уз национализма; стойки раскрыли мысль, что все люди равны; они говорили о братстве и обязанностях одного человека в отношении к другому. Презираемые до тех пор низшие сословия приобрели себе место. Обращение с рабами стало более кротким. Если Катон сравнивал их с быками на соломе, то Плиний видит в них «прислуживающих друзей». Рабочее сословие поднялось, вольноотпущенники начали возвышаться. Коллегии были не только местами их общественной жизни — они содействовали улучшению их социального положения. Женщины, до тех пор бесправные, в постепенно возрастающей мере получили свои права. Приняли под защиту и детей. Институт раздачи хлеба,

III

Внутренние условия всеобщего распространения христианства

Ряд важнейших внутренних условий всеобщего распространения христианской религии — то, что христианство было проповедью, обращенной к бедным и обремененным, что оно возвещало и осуществляло любовь, превращавшую окаменелую и иссохшую землю в плодородное поле для Церкви, — будет рассмотрен в дальнейших отделах. Где никакая другая религия не в состоянии была ни сеять, ни жать, там эта религия смогла рассыпать свои семена и получить плоды.

Но главнейшее предуготовление для пропаганды христианской религии лежало в общем религиозном состоянии эпохи императоров. Невозможно вдаваться здесь в подробное изображение этого состояния. К сожалению, также нельзя указать и такого классического сочинения, которое вполне исчерпывало бы эту необъятную задачу, хотя мы владеем весьма выдающимися исследованиями и описаниями. Я напому сочинения Шцирнера (Tzschirner), Фридендера, Буасье, Ревилля и Виссова. При таких условиях мы должны ограничиться некоторыми указаниями по двум главным направлениям.

1. Противоположность монотеизма и политеизма — ближайшее, что нас встречает здесь, — до III в. действительно была самым боевым, всепроникающим пунктом в отношении между христианством и язычеством, и притом язычеством как политической религией. С этой точки зрения христианство и язычество суть не что иное, как простые противоположности: первое сжигало то, чему поклонялось второе, и второе жгло христиан как государственных изменников. Христианские апологеты и мученики имели на то полное право, когда они часто в своих речах всё сводили на эту противоположность и молчали о другом.

Иудейство разделяло с христианством это положение в отношении к политеизму, но оно было национальной религией, и потому

вначале чисто политический, возрос в нечто подобное помощи бедным. Все чаще и чаще встречаются нам акты щедроты, пожертвований, учреждений, носящих уже более гуманных характер».

монотеизм его в широких кругах или не понимался, или пользовался терпимостью. Условие, что надо сделаться иудеем, чтобы стать монотеистом, было также непонятно; Творца неба и земли оно низводило до национального бога. Но если Он был национальным богом, то, значит, Он не был единственным. В Империи ходили слухи об иудейском атеизме, так как они не имели статуй богов; но серьезного значения этому не придавали или, несмотря на колебания в разные времена в осуждении иудейства, политическим последствием этого колебания было правило: *in dubio pro geo*.

Иначе дело обстояло с христианством; для верующих в богов здесь не было сомнения: отрешившееся от всяких национальных и государственных основ, без изображений богов и храмов, оно было атеизмом. Противоположность между политеизмом и монотеизмом здесь была чистая и грубая. Борьба между обеими религиозными формами начата была и велась христианством, а не иудейством. Христианство было наступательно; иудейство же в сущности не столько вело борьбу, сколько уловляло прозелитов.

Но борьба с самого начала не была безнадежной. Правда, политеизм государственного культа еще далеко не был искоренен, когда христианство выступило на сцену,¹ но уже существовали наличные силы, которые работали над его низвержением. Критическую эпоху, когда республика преобразовывалась в диархию и монархию, он еще преодолел, но полноту вновь наступавших на него и разлагавших его религий он не мог ни обезвредить очарованием императорского культа, ни разогнать всепроникающими, подобными Протею², лучами культа Солнца. Все же, быть может, на его долю выпала бы более долгая жизнь, если бы наука, философия и этика не сделались его явными или тайными врагами, если бы он сам не был отягчен мифологией с достойными осмеяния и возмутительными недостатками. Государственные люди, поэты и философы не идут здесь в счет — каждая из этих групп находила свой способ сохранять согласие с про-

¹ Даже не было недостатка в очень успешных реставрациях; см. указания на 2-й пункт этого отдела.

² Протей — морской бог, часто переменявший свой вид. — *Прим. Пер.*

шлым, — но «народ», раз его внимание привлечено или сам он сделался внимательным, выводит в таких случаях беспощадные последствия. Для широкого круга людей борьба против покрытых перьями и чешуей, любострастных и порочных богов и против богов из дерева и камня была наиболее поразительным и действенным элементом христианской проповеди. Широкие круги людей до нижних слоев народонаселения — и здесь их преимущественно нужно искать, — под влиянием внутреннего и внешнего опыта ушли так далеко, что пламенеющие речи против мерзостей идолопочитания должны были завладеть ими и вести к монотеизму. Положение, в каком находился политеизм как государственная религия, было благоприятно для пропаганды христианства. Религия стояла против религии, но одна была новая и живая, другая — старая, и никто о ней не мог сказать, на что, собственно, она пригодна. Была ли она только политическим условием законности или представляла собой давно надоевшее, необозримое множество *religiones licitae* в Империи?

2. Но здесь затронута только одна сторона дела. Религиозные состояния, стремления и проявления в эпоху императоров были сложны. Сколь ни важными являлись простые противоположности, как «монотеизм против политеизма», «строгая нравственность против роскоши и пороков», этими противоположностями еще не обнималось всё положение вещей. Ни состояние в Империи не характеризуется достаточно словом «политеизм», ни христианство, как оно проповедовалось, не было строгим монотеизмом, ни добродетель и порок не стояли в такой простой противоположности. Мы еще должны вникнуть кое во что.

С начала первого столетия нашего летосчисления в греко-римском мире должно констатировать оживление религиозного чувства, которое постепенно охватило все слои общества и с середины II в. вышало от десятилетия к десятилетию. Двоющим способом — в таком двояком развитии всегда сказывается религиозный подъем — оно давало знать о себе; во-первых, в небезуспешных попытках оживить и укрепить старую религию, пунктуально удержать преданные обычаи, реставрировать места оракулов и культа. Однако новые религиозные потребности времени в этих попытках, которые отчасти ис-

ходили свыше и проводились искусственно, не находили себе сильного и чистого выражения. Также и христианство не стояло вне всякого отношения к этой реставрации религии — две различные величины, не понимавшие друг друга, здесь сталкивались: одна делала попытки, другая их разрушала. Но оживление религии более энергичным образом совершалось в другом направлении.

Со дней Александра и его преемников и затем со дней Августа народы, на развитии которых покоился прогресс человечества, стояли под новым знаменем. Великий переворот во внешних условиях их бытия указан выше; ему соответствовал, отчасти как следствие, внутренний религиозный переворот, который во многом основывался на смешении религий, но главным образом на культурном развитии и внутреннем и внешнем опыте. Правда, в применении к народам от Евфрата и Тигра, даже от Персии,¹ до Египта нельзя точно указать тот хронологический пункт, когда началось религиозное смешение; насколько мы можем проследить их древнюю историю, эти народы, а также и их религии, находились всегда в некотором обмене между собой и взаимно делились религиозной мудростью. Но нужно было, чтобы к ним присоединилось гречество со всем капиталом своих, нажитых в горячей и радостной работе, познаний и идей, открывшее дверь всякому элементу, предлагаемому Востоком, и снова подчинявшее каждый элемент своей науке и умозрению.

То, что давно уже было достигнуто при помощи обмена восточных религий, включая сюда и иудейскую, наука сто лет тому назад назвала «восточной религиозной философией», обозначая этим выражением широкую смесь культовых обычаев, культовой мудрости, религиозных идей и научных умозрений (астрономических и других возведенных в религию познаний), — смесь, которая была столь же неопределенна, как и имя, означавшее ее. Очень далеко с того времени мы и теперь еще не ушли,² однако кое-что в этой смеси мы сумели

¹ Участвовала ли Индия и насколько — это спорный вопрос, донныне не решенный; но участие кажется более вероятным.

² Например, происхождение отдельных элементов во многих случаях темно — индийские ли они, персидские, вавилонские, сирийские, египетские и пр.

понять определеннее. Лучшую помощь предлагает нам при этом — как это ни кажется парадоксальным — христианский гностицизм, потому что нигде более не дано столь ясной и связной картины всевозможных смещений, как здесь.

В нижеследующем я попытаюсь восстановить важнейшие черты «ориентализма», который, разумеется, не был каким-либо самозаключенным в себе целым, но предлагал в своих главных пунктах различное содержание и мысли. Характеристично вообще то, что вера в преданные мифологические элементы в реальной форме никоим образом не уничтожалась, но идеи присоединялись к ней. Где и в какой мере идеи преобладали и реальное ниспускалось на ступень символа, этого в отдельных случаях открыть нельзя, и это обстоятельство делает наше знание об «ориентализме» весьма несовершенным. Так как, что пользы в том, если тот или другой мифический элемент констатировать для известного времени и определенного круга, когда мы не можем прочно установить, какое значение он имел? Неизменно ли было его содержание или он превращался в идею, представлял ли собой образ или был предметом нераздельного благочестия, или даже просто загадочным украшением? Имел ли он теологическое или космологическое, этическое или историческое значение? Возвещал ли о том, что произошло в седой старине, или о том, что продолжается или что осуществится в будущем? Или все эти значения и оценки переплетались между собой? Принималось ли предлагаемое в мифах как нечто божественное, хотя и неопределенное, способное соединяться со всяким соответственным содержанием и послужить основой для любого толкования по желанию излагателя? Я думаю, что на последний вопрос должно отвечать утвердительно и, кроме того, не упускать из внимания, что одновременно и в одном и том же кружке к одинаковым мифам подставляли различное содержание.

Должно иметь в виду разнообразие происхождения мифических элементов в ориентализме. Древнейшие произошли из первобытных воззрений на природу, в которых облака боролись со светом, ночь пожирала солнце и гром был устрашающим откровением. Или они возникали из сновидений, из выводимого отсюда разделения души и тела и из культа мертвых. Дальнейший слой мог появиться из древ-

них исторических воспоминаний, фантастически преувеличенных и возведенных в сверхъестественное. За ними следует то, что осталось от первых «научных» попыток и не могло быть преобразовано далее, — наблюдения над небом и природой, приводившие к познанию законосообразности, связанные с религиозными воззрениями, — всё олицетворенное и наделенное силами сознательного бытия. Над этим слоем возвысились затем великие религии Востока, с их своеобразной мифологией и культовой мудростью, каковыми они являются уже в историческое время. Потом следует работа умозрительно развитой и поставленной в связь с укоренившейся философской наукой религии — полу-апологетики, полу-критики; также и в ней продолжалось образование мифических элементов. Наконец, делается последний шаг — поглощение древних фантазий и религий новым, возникшим из внешнего и внутреннего опыта, представлением о мире. Все прежде данное насильственно смешивается между собой, отдаленное и стороннее стискивается вместе, разрушаются все построения, образуется масса обломков и покрывается своей собственной крышей. Это — «синкретизм». По внешнему виду он имеет свою собственную, хотя и весьма разнообразную форму, но что здесь воспринимается зрением — это не силы, образовавшие его. Что видно, то древне; новые элементы лежат в глубине явления.

Эти новые элементы возникают из внешнего опыта и внутреннего наблюдения. Вероятно, что еще до соприкосновения с греческим духом ориентализм достиг этой ступени, и эта невозможность решить, сколь многое мы должны приписать самостоятельному, еще независимому от греческого духа ориентализму, принадлежит к наиболее чувствительным пробелам наших религиозно-исторических познаний. Вновь возникшие познания и настроения, встречающиеся нам на почве эллинизма (который в развитии своих древних мистерий и своей философии объединился с ориентализмом),¹ состояли в следующем:

¹ Совпадение линий развития у различных народов в век эллинизма есть один из наиболее прочных выводов науки. Согласно или подобные образования возникали не только благодаря обмену, но и вследствие параллельного развития. Но это обстоятельство затрудняет, а во многих случаях делает

1. *Резкое разделение между душой (духом) и телом*, более или менее исключительное предпочтение, что дух исшел из другого, высшего мира и носит в себе высшую жизнь или, по крайней мере, право на нее. Утвердившийся отсюда индивидуализм.

2. *Резкое разделение между Богом и миром* и разрушение наивных представлений, их связи и единства.

3. Как следствие разделения: *утончение понятия о Божестве via negationis et eminentiae*,¹ лишь теперь Божество было понято как существо не только необъятное и неопишное, но и как великое и благое; оно есть также первоначало всех вещей, хотя в последнем случае только как постулируемое, а не ясно понимаемое.

4. Затем, как следствие разделения и исключительного предпочтения духа: *уничтожение мира* и сознание, что лучше было бы не быть ему, что он возник по ошибке, что он — темница для духа, в лучшем случае — место испытания.

5. Убеждение, что связь с плотью — «этой запятнанной одеждой» — принижает и порочит дух, так что он может даже разрушиться, если не порвет связей с плотью или не возобладает над ней.

6. *Искание спасения*, как спасения от мира, плоти, конечности и смерти.

7. Убеждение, что всякое спасение есть спасение для вечной жизни, что оно связано с познанием и очищением от грехов, что только познающие (т. е. себя, Божество и сущее в Его бытии и действиях) и чистые (очищенные от грехов) души могут спастись.

8. Уверенность, что спасение души, как *возвращение* к Богу, совершается тем же *постепенным* порядком, в каком происходило отделение души от Бога, пока она не достигла этой долины скорбей.

и невозможным решение вопроса о том, на какой ветви возросло то или другое явление. Одинаковость параллельного развития обнимала не только идеи, но также часто и средства и формы воззрений; человеческая фантазия и здесь, как это общепризнано, вращалась в узких границах.

¹ Т. е. путем отрицания в Боге конечных и несовершенных свойств (*via negationis*) и превозношения свойств совершенных и абсолютных (*via eminentiae*).

Всякое научение о спасении есть, поэтому, научение о «возвращении и пути», и исполнение спасения есть не что иное, как восхождение по степеням.

9. Некоторая, не совсем ясная, вера, что ожидаемое спасение, т. е. Спаситель, уже существует и Его нужно только найти, — существует или в каком-либо древнем культе, которому требуется дать только правильное освещение, или в какой-нибудь мистерии, которая должна стать общедоступной, или в некоей личности, силе и заповедям которой нужно следовать, или в самом духе, когда он погружается в самое себя.

10. Убеждение, что все освобождающие средства должны усвоиться познанием, но им они еще не могли исчерпываться, напротив, в конце концов они должны были реально низвести и сообщить действительную божественную силу: только соединенное с преподаванием познания «посвящение (мистерия, священнодействие)», которое превозмогает над духом, действительно освобождает и посредством мистического восторга изводит его из темницы конечности и греха.

11. Заключавшееся во всем этом, даже лежавшее в основании всего воззрение, что миропознание, религия и строгая дисциплина личной жизни должны составлять собой некоторое замкнутое в себе единство — единство исключительное, которое не имеет ничего общего ни с государством, ни с обществом, ни с семейством, ни с частными занятиями и отрицает все эти области, т. е. должно представлять собой аскетизм.

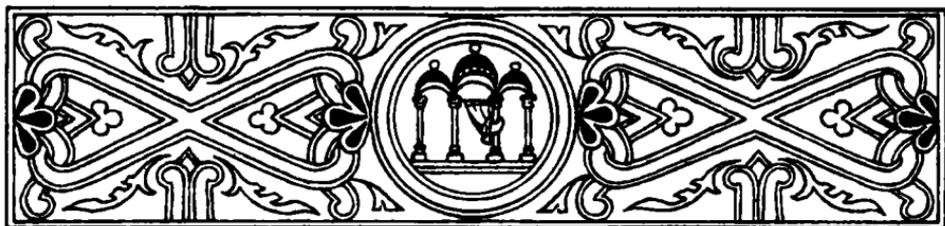
Бог, душа, познание, очищение от грехов, аскетизм, спасение, вечная жизнь и соответственно этому индивидуализм и человечество на месте национализма — вот возвышенные мысли, которые, как осадок глубоких внутренних и внешних движений, как продукт работы великих умов и как утонченный результат всех культов, жили и властвовали в эпоху императоров. Где есть настоящая религия, там дышит она в этом кругу чувств и мыслей. Как много людей жило в нем, это безразлично: вера не есть дело всякого, а история религии, поскольку она действительно есть история религии, движется всегда по небольшой линии.

Но удивительно то, под сколь различными вывесками обращались эти мысли. Они сами в себе носили потребность в большом аппарате,

как все религиозные мирозерцания, стремящиеся привести к единству монотеистические и дуалистические теории. Но здесь находили удовольствие еще в том, чтобы увеличить аппарат, отчасти для того, чтобы совместить все возможно древнее и казавшееся ценным, отчасти потому, что отдельные элементы казались недостаточно сильными, и цели надеялись достигнуть путем умножения их. Благодаря различию аппаратов, эти синкретические построения в своей поверхности кажутся совершенно различными; но если всмотреться в мотивы и цели, то получается поразительное единство, даже простота. Действительно, последние мотивы просты и мощны, так как они и произошли из простых, но сильных внутренних переживаний. В них заключается успех религиозного развития, насколько оно нашло себе место помимо христианства.

Отсюда же видно, что противоположность христианства и язычества нельзя отмечать просто как противоположность монотеизма и политеизма. Конечно, синкретизм вполне мог мириться также и с политеизмом, — он даже требовал его и должен был подкреплять его собой. «Аппарат» нужен был как для объяснения происхождения мира, так и для описания «возвращения», эонов, посредствующих существ, полубогов и помощников, и высший Бог не был бы высшим и совершеннейшим, если бы Он был единственным. Однако в основе весь образ мыслей монотеистичен; так, он ставит высочайшего Бога, как перво-бога, выше всех богов и соединяет душу исключительно с перво-богом (а не с подчиненными богами). Политеизм изгнан на низшую ступень, наверху его более нет.

Христианская проповедь увидела против себя старый политеизм и этот синкретизм. Они образовали внутренние условия, среди которых миссионерствовала юная религия. Из противоположности политеизму она почерпала силу противопоставления и мощь исключительности, какие приносит с собой каждая самостоятельная религия и которые делают ее сильной. В синкретизме, т. е. во всем том, что иногда вообще заслуживало имени религии, она имела, не подозревая того, своего тайного союзника; она должна была просветить его и упростить.



Религиозные основы миссионерской проповеди христианства в первые три века*

Слова «миссионерская проповедь» могут быть понимаемы в двояком смысле — во-первых (в широком смысле), они обнимают все те возбуждающие, привлекающие и убеждающие элементы, какими владело Евангелие. Во-вторых (в узком смысле), эти слова включают в себя только положительное благовествование веры и нравственные требования. В последнем смысле мы намерены указать в этом отделе главные черты миссионерской проповеди. В широком понимании сюда принадлежит многое: Ветхий Завет и новозаветная письменность, исцеление и спасение, гнозис и апологетика, таинство, изгнание демонов, общественные отношения и благотворение. В узком же понимании изложение миссионерской проповеди должно претерпеть некоторые ограничения: так, значение положительного благовестия и нравственных требований зависело, конечно, от догматико-исторического развития, но обсуждать здесь этот вопрос мы отказываемся, так как это превышает задачи нашего труда. Впрочем, ограничения эти не очень чувствительны, потому что, насколько мы знаем, миссионерская проповедь в строгом смысле значительно сократилась к концу II в. Место ее заняли учреждение катехумената и домашнее воспитание в христианском духе и для

* Впервые опубликовано в журнале «Вера и Разум». Отдел церковный. 1905. Т. I. Ч. II. № 13. С. 39–68.

христианства. Наконец, нужно остерегаться того заблуждения, что каждый, переходивший в христианство, приобретает был посредством полной в своих существенных чертах миссионерской проповеди. Источники, насколько они объясняют нам дело, рисуют совсем другую картину — и притом за всю доконстантиновскую эпоху. В бесчисленных случаях то, что вызывало решение, было лишь лучом света: один приобретался посредством Ветхого Завета, другой — заклинателями демонов, третий — чистотой христианской жизни, иной — монотеизмом или надеждой на вечную жизнь, глубиной умозрения или социальным положением, какое он получал. Но наиболее часто один верующий возбуждал другого, как пророк помазывает пророка; пример — не только мученики, — но и личное осуществление христианской жизни порождало подражание. Полное знание христианского учения, которое еще во II в. уподоблялось мягкому воску, было принадлежностью еще весьма немногих: «*Idiatae, quatum semper major pars est*», — говорил Тертуллиан,¹ и Ипполит жалуется на невежество епископов; также и знание Священного Писания оставалось преимуществом немногих, столь сложным и трудным для понимания казалось это.²

Древнейшая миссионерская проповедь гласила к иудеям: «Покайтесь, ибо близ Царство Небесное».³ Предполагалось, что иудеи знают, что такое Царство Божие и что означает его приближение; что покаяние нужно для очищения души, именно это было им сказано, и отсюда понятие «Царства Божия» получило существенно иной смысл.

¹ Т. е. невежи, составляющие всегда бóльшую часть.

² Именно *западные* епископы и богословы всегда жаловались на недостаточное знакомство с Библией мирян и клириков. См. свидетельства у Климента Александрийского.

³ Древнейшая миссионерская проповедь, порученная Иисусом ученикам, говорила: «Проповедуйте, говоря, что приблизилось Царство Небесное» (Мф. 10, 7 сл.). Покаяние здесь не упомянуто, но это можно восполнить из других мест. При этом им дана была сила творить спасительные действия («больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте» (Мф. 10, 8)).

Вторую ступень миссионерской проповеди к иудеям образовало положение: «Иисус воскресший¹ есть Мессия,² и Он опять придет с неба, чтобы учредить Свое царство».

Третья ступень характеризуется освещением всего Ветхого Завета с точки зрения совершившегося в Иисусе Христе его исполнения и стремлением усвоить и выработать те внутренние расположения и то нравственное состояние, к каким сознавали себя обязанными сочлены мес-сианских обществ, призванные Духом Святым и Им руководимые.³

«Знаете, что когда вы были язычниками, то ходили к безгласным идолам, так, как бы вели вас» (1 Кор. 12, 2). «Вы обратились от идо-лов к Богу, чтобы служить Богу живому и истинному, и ожидать с небес Сына Его, Которого Он воскресил из мертвых, Иисуса, избав-ляющего нас от грядущего гнева» (1 Фес. 1, 9–10). Здесь мы имеем миссионерскую проповедь к язычникам в ее зерне. «Живой и истин-ный Бог» — первое и главное; Иисус, Сын Божий, Судия, ограждаю-щий нас от будущего гнева, — второе. Живому Богу, Который теперь познан, подобает вера и преданное служение; Сыну Божию, как Гос-поду, подобает вера и надежда.⁴

Эта краткая проповедь содержит неисчерпаемое содержание — объективное и субъективное, положительное и отрицательное, — и все же крепчайшим образом заключена сама в себе. Объективно и положительно она есть возвешение о Боге едином, духовном, везде-сущем, всеведущем и всемогущем, Творце неба и земли, Господе и Отце людей, великом Промыслителе о человеческом роде;⁵ далее, она

¹ Ср. общехристианское исповедание воскресения: 1 Кор. 15, 4 сл.

² Ср.: Мф. 10, 32.

³ Это деление на три степени условно (Прим. Пер.).

⁴ Иустин (Acta Iust. 2) на вопрос об учении (δόγμα) христиан отвечает так: «Почитаем Бога христианского, Которого признаем единым изначала Творцом и Создателем всякой твари, видимой и невидимой, и Господа Иисуса Христа, Сына (παῖδα) Божия, Который и пророками провозвещен, как имеющий явиться роду человеческому вестником спасения и учителем добрых учеников».

⁵ В этом отношении типична и особенно поучительна речь ап. Павла в Ареопаге (Деян. 17, 22–30). Наиболее хороший образец основных пунктов миссионерской проповеди сохранился во фрагментах «проповеди ап. Петра»

есть весть об Иисусе Христе, Сыне Божиим, нисшедшем с неба, проповедавшем Отца, умершем за грехи, воскресшем, ниспославшем Духа, сидящем одесную Отца и имеющем снова прийти на суд;¹ она есть, наконец, благовестие о спасении, принесенном Иисусом Спасителем, весть об освобождении от демонов, греха и смерти и о даровании вечной жизни.

Объективно и отрицательно она есть проповедь о суетности всех прочих богов, протест против золотых, серебряных и деревянных изображений Божества и протест против слепой судьбы и безбожия.

Субъективно, наконец, она есть возвешение о ничтожестве всяких жертв, всех храмов и всех культов, созданных рукой человеческой, — напротив, проповедь служения Богу в духе и истине, соединенной с надеждой веры, святости и воздержания, любви и братства и, в итоге, непоколебимой уверенности в будущем воскресении и вечной жизни, и отсюда — в ничтожестве настоящего, подлежащего суду будущего.

Благовестие о едином всемогущем Боге не удивляло уже большинства; напротив, неясное предчувствие казалось исполняющимся с очевидностью и торжественно. Но подобно тому, как в Афинах, по (Κήρυγμα Πέτρου). Древнейшее сочинение, как показывает уже самое название, оно вместе с тем хочет быть как бы *compendium*’ом учения для целей проповеди.

¹ Ап. Фаддей предназначает царю Авгарю содержание своей проповеди в таких словах: «Возвещу им слово Божие и посею в них слово жизни, скажу им о пришествии Иисуса, как оно произошло, и о посланничестве Его, как оно совершилось, и о том, для чего послан Он был от Отца, и о силе Его дел, и об изглаголаных Им в мире тайнах, и о власти, которой Он совершал это, и о новом Его проповедании, и об умалении, обнищании и унижении к внешнему человеку, и о том, как Он смирил Себя и умер, как умалил Свое Божество, и сколько страданий потерпел от иудеев, — как распят был и сошел во ад, сокрушил ограду, от века неразрушимую, потом воскрес и совоздвиг мертвых, почивших от начала мира, — как сошел один, а восшел к Своему Отцу с великим множеством людей, — как восседает одесную Бога Отца, превознесенный славой на небесах, и как опять придет со славой и силой судить живых и мертвых» (*Euseb. H. E. I, 13*).

известию Деяний Апостольских (17, 18), «Иисус и воскресение» сочтено было за нечто демоническое и неслыханное, так и вообще учение об этом сначала казалось чем-то парадоксальным. Но входить в этот пункт мы здесь не будем. Ясно, что «единый живой Бог»,¹ как и «Творец мира», «Спаситель Иисус», «воскресение» и «воздержание» служили преимущественными пунктами нового благовестия. При этом кратко сообщалась история Иисуса (христологическая «керигма»), воскресение истолковывалось как воскресение плоти, а воздержание, главным образом, как половая чистота, но вообще как отречение от мира и умерщвление плоти.²

Σοφία, οὐνεως, ἐπιότημη и γυβως с самого начала открывали широчайшую область, и едва ли возможна была более или менее простран-

¹ В утверждении, что Спаситель есть также и Судия, христианство имело одну из своих характерных мыслей, которой оно особенно превосходило другие религии. — «Отец и Сын», т. е. «Отец, Сын и Св. Дух» — «диада и триада», взаимно заменялись; обе формулы находятся уже у ап. Павла.

² Для первого пункта особенно важно Негт. Mand I: «Прежде всего веруй, что один есть Бог, создавший и устроивший все»; ср.: Praedic. Petri у Климента Алекс. Strom. V, 6, 48 (двенадцать учеников были посланы Иисусом, как апостолы, с поручением: «Благовествуйте людям по вселенной, что один есть Бог»). Аристид в гл. 2 своей апологии излагает проповедь об Иисусе Христе; но где он хочет определить христианство в кратком выражении, там довольствуется словами: «Христиане те, которые нашли одного истинного Бога»; см., напр., гл. 15: «Христиане нашли истину... они знают и веруют в Бога, Творца неба и земли, через Которого все состоит и от Которого все происходит, Который не имеет подле Себя никакого бога, от Которого они получили повеления вписать в своем сердце и соблюдать их в вере и ожидании будущего века»; ср. также псевдо-мелитоновскую апологию («Единый Бог» — был и есть, конечно, *первый член* христианской веры. Когда же древние христиане *иногда* сводили к нему все христианство, то это объясняется историческими условиями времени — борьбой с политеизмом; в апологиях же, на которые ссылается А. Гарнак, это было в особенности уместно. — Прим. Пер.). — Три другие пункта особенно характеристично сформулированы в «актах Феклы»: о Павле здесь говорится, что он передал «все изречения (λόγια) Господа и о рождении, и о воскресении Возлюбленного» и что содержанием его проповеди было «слово Божие о воздержании и воскресении».

ная миссионерская проповедь, которая не переходила бы в область гностицизма.¹ Противоположность здорового и еретического гнозиса установилась в проповеди постепенно, хотя уже и в самом начале внимательно следили за известными умозрениями, казавшимися опасными для проповеди. Корректив против слишком распущенного гнозиса, привлекавшего всю синкретическую религию своего времени и переходившего в дуализм и докетизм, найден был в здоровом гнозисе, затем в учении о свободе, в трезвом, разумно построенном учении о Боге и морали, в признании реального значения за событиями истории Иисуса Христа как фактами спасения и в учении о воскресении плоти, — наконец, и главное всего, в запрещении новшеств и в установке предания. В этом отношении поучительно то, как определяет проповедь (κίρυγμα) Ориген (in Iohann. XXXII, 9). Он повторяет первую заповедь Ермы (один Бог, Творец) и потом присоединяет: «Дóлжно же веровать, что Господь есть Иисус Христос, и всей истине о Нем по Божеству и человечеству. Дóлжно веровать и в Духа Святого, и что, будучи свободными, мы наказываемся за то, в чем погрешаем, и получаем награду за то, что хорошо делаем».

Уже во втором столетии христианская проповедь (κίρυγμα) была различна; иначе проповедовали церковные евангелисты на Востоке и иначе на Западе, хотя на одном и том же основании; иначе проповедовали гностики и маркиониты. Но Тертуллиан, вероятно, не совсем не прав, когда утверждает, что последние мало занимались проповедью среди язычников: они обыкновенно обращались к тем, которые были уже христианами.

На переходе от II к III в. богословие сделалось необозримо сложным, но миссионерская проповедь должна была всегда оставаться относительно краткой; для простых людей были достаточны и даже сверхдостаточны и те четыре пункта, которые мы назвали выше. Сцены, подобные той, о какой рассказывается в Деян. Апост. (гл. 8, 26–38), — особенно ввиду радостного мученичества отдельных христиан, — все еще повторялись, и исповедание «Один Бог» и «Господь Иисус» для

¹ Термин «гностицизм» Гарнак употребляет здесь в широком смысле, как это видно из последующего. — Прим. Пер.

многих содержало все, что они знали. С другой стороны, широким распространением пользовались известные главные места пророческих свидетельств, игравшие столь большую роль в проповеди иудеям и язычникам, а также очень многим были известны и основные черты христианского учения о Боге; так, апологеты с триумфом указывают повсюду на то, что «у нас» ремесленники, рабы и старые женщины умеют дать ответ о Божестве и не без основания верят.¹

Четыре пункта — единый, живой Бог, Спаситель и Судия Иисус, воскресение и воздержание — вот что, в своей связи, образовывало новую религию. Средой, в которой жили эти пункты, была мысль о воздаянии, т. е. преобладание нравственного, и никакое понимание основных черт христианской миссионерской проповеди не будет удовлетворительно, если она не рассматривает все с точки зрения этой мысли. Правда, «милость» имела большое поле действия, но она не изгоняла собой воздаяния. Усиление нравственного элемента с самого начала осуществлялось двумя средствами: духом Христовым и мыслью о суде и воздаянии. Благодаря этому возникло строгое потустороннее направление; так, Христос был Тот, Кто должен возвратиться. Для самочувствия древнейших христиан «настоящее» и «будущее время» стояли в грубом противоречии между собой, и отсюда требование «воздержания» почерпало свой сильнейший мотив, доходя у некоторых даже до болезненной страстности. Это — та община, которая в

¹ Вместе с главными местами пророческих свидетельств (около двух десятков мест из Ветхого Завета) пользовались наибольшей распространенностью и известностью соответствующие им факты из евангельской истории. По силе впечатления ничто, конечно, не могло сравняться с историей Рождества, как она рассказана у Матфея и Луки. Что история Воскресения *в деталях своих* не достигала такого успеха, это объясняется различием известий о ней, которое затрудняло даже тогдашних экзегетов. — Широко распространено было представление, что апостолы сами изложили сущность христианского учения. Вместе с «*Διδαχῆ*» («Учение 12-ти апостолов») начинается составление сочинений, которые рассматривались как произведения самих апостолов или почитались как авторитетное изложение их постановлений.

каждом богослужении молилась: «Да придет милость и да прейдет этот мир: маранафа»; и давала такие наставления, образец которых мы можем читать в первой притче «Пастыря» Ермы:¹ «От всех христиан можно слышать слово: мне распялся мир, и я — миру».²

¹ См.: Цельс у Оригена V, 64.

² Я привожу целиком это место, так как оно заменяет многие (*Притч.* 1): «Знаете ли, что вы, рабы Божии, находитесь в странствии. Ваш город находится далеко от этого города. Итак, если знаете ваше отечество, в котором вы живете, то зачем здесь покупаете поместья, строите великолепные здания и ненужные жилища? Потому что, кто приготовляет такие вещи в этом городе, тот не помышляет о возвращении в свое отечество. Несмысленный, двоедушный и жалкий человек, не понимаешь ли, что все это чужое и под властью другого? Господин этого города говорит: или следуй моим законам, или выходи вон из моей области. Что же сделаешь ты, имеющий собственный закон в твоём отечестве? Ужели ради полей и других стяжаний своих откажешься от отечественного закона? Если же отказался бы и потом пожелал возвратиться в свое отечество, то не будешь принят, но изгнан оттуда. Итак, смотри, подобно страннику на чужой стороне, не приготовляй себе ничего более, как сколько необходимо тебе для жизни; и будь готов к тому, чтобы когда господин этого города захочет изгнать тебя из него за то, что не повинешься закону его, — выйти тебе в твоё отечество и жить по твоему закону беспечально и радостно. Итак, вы, служащие Богу и имеющие Его в сердцах своих, смотрите: делайте дела Божии, помня о заповедях Его и обетованиях, Им данных, и веруйте Ему, что Он исполнит их, если соблюдены будут заповеди Его. Вместо полей искупайте души от нужд, сколько кто может, помогайте вдовам и сиротам; богатство и все стяжания ваши употребляйте на такие дела, на какие вы и получили их от Бога (т. е. для бедных). Потому что Бог обогатил вас для того, чтобы вы исполняли такое служение Ему. Делать это гораздо лучше, чем покупать поместья или дома, так как все это погибнет в этом мире; напротив, то, что сделаешь во имя Божие, обрешь в своем городе, и будешь иметь радость без печали и страха. Итак, не желайте богатств язычников, ибо несвойственны они рабам Божиим; избытком же своим распоряжайтесь так, чтобы могли мы получить радость. И не делайте фальшивой монеты (т. е. не извращайте порядка вещей), не касайтесь и не желайте чужого. Делай свое дело, и спасешься».

Но это же решительное отречение от мира делало их способными и сильными, чтобы воздействовать на него. Если изречение: «Кто хочет что-либо сделать для мира, тот не должен связываться с ним» — имеет какую-то истину, то тогда оно было оправданно. Древнейшему христианству делают упрек, что оно бегало от мира и было аскетично; но пути революций не бывают усеяны розами, а здесь дело шло также о революции. Нужно было ниспровергнуть политеизм и восстановить в мире величие Бога и благо как для тех, которые верили в Него, так и для тех, кто не верил в Него. Это могло быть достигнуто не иначе как путем утверждения ничтожества мира и действительного отрешения от него. Но эта суровость едва ли препятствовала миссионерской проповеди — скорее она подкрепляла ее, так как не была изолированной, но сопровождалась вестью о Спасителе и спасении, о любви и благотворении. И нужно еще нечто прибавить. Как ни резко выражалась мысль о воздаянии и с какой бы силой она ни направляла души в потустороннее бытие, в ней не было жестокости и безжизненности; рядом с ней стояло прочное ощущение и убеждение о всеприсутствии Бога, о Провидении Его и руководстве. Ни от чего так далеки не были древние христиане, как от того мировоззрения, какое называется деистическим. Они знали Отца небесного; они убеждены были, что Бог к ним близок, что Он руководит, что Он царствует в них Своей силой. Так возвещали они о Нем, и в этом возвещании потусторонний мир становился здешним; суровое воздаяние, казалось, исчезало; потому что за что было еще «воздавать», когда в своем настоящем они переживали и всеми силами сердца, всеми чувствами ощущали Его мудрость, силу и благо? Сознание прочного владения и тоскливое искание, испытанная милость и страстные надежды сменяли друг друга не только в таких людях, как ап. Павел. Страстно ожидает он освобождения от тела, и понятным становится его сочувствие ко всему, что находится в узах, даже ко всей «воздыхающей твари». Но надежды, наполнявшие все его сердце и существо, не были мучительными и сомнительными; они покоились на твердом основании прочнейшего залога, именно сыновства и обладания Царством Божиим.¹

¹ Образ Христа во всей Его цельности, так что возникало страстное желание Его, действовал, однако, в немногих так, что они чувствовали в себе

Евангелие об Исцелителе и исцелении¹

Как Врач Иисус Христос выступил среди Своего народа. «Не здоровые требуют врача, а больные» (Мк. 2, 17; Лк. 5, 31). Как Врача души и тела, как Исцелителя рисуют Его три первых Евангелия. Он не говорит много о болезни, но исцеляет ее. Он не заявляет, что болезнь есть здоровье, но называет ее собственным именем ее, милосердствует о больных. У Него нельзя найти ничего сентиментального и делаемого напоказ; нет никаких тонких различий и софизмов вроде того, что больны собственно здоровые, а больные — здоровы. Он видит толпу больных вокруг Себя, Он привлекает их к Себе, Он стремится только помочь им. Между телесными и душевными болезнями Он различает нестрога, — Он видит в них лишь частное проявление одного великого страдания человечества. Но Он знает и корни его; Он понимает, что легче сказать: «Встань и ходи», чем: «Прощаются тебе грехи твои» (Мк. 2, 9), и Он действует сообразно с этим. Он не отступает ни перед какой душевной болезнью, — грешники и мытари составляют постоянное общество Его, — и ни одна телесная болезнь не отвратительна для Него. В этом мире скорбей, бедствий, нечистоты и развращенности, который окружает Его ежедневно, Он остается живым, чистым и всегда деятельным. Так Он приобрел учеников и учениц; люди, среди которых Он вращается, принадлежат к числу исцеленных.² Они исцели-

влечение высказать то, что пережито ими в Нем. Рядом с апостолами Павлом и Иоанном можно назвать еще Игнатия Антиохийского. Но в сколь многих христианах этот образ мог быть столь могущественной силой, остается нам неизвестным. У некоторых мучеников яснейшим образом это выразилось в последнем исповедании.

¹ Можно перевести еще так: «Евангелие о Спасителе и спасении».

² Одна старая эдесская легенда рассказывает об этой исцеляющей деятельности Христа. Эдессяне в конце III в. свое христианство, полученное во втором столетии, возводили к апостольскому времени и доказывали это подложной перепиской между их князем Авгарем и Иисусом. Эта переписка сохранилась до нашего времени. Несмотря на свою наивность, она очень любопытна (Евсев. Ц. И. I, 63). Впавший в тяжелую болезнь князь писал: «Авгарь, князь Эдесский, приветствует Иисуса, благого Спасителя, явивше-

лись потому, что поверили в Него, т. е. из поведения Его и учения извлекли себе здоровье. Здоровье души есть познание Бога. На этой скале Христос спас их из крушения жизни. Коль скоро они познали Бога как Отца, в Его Сыне они почувствовали себя исцеленными, и впоследствии они постоянно черпали из этого, никогда не иссякающего, источника здоровье и истинную жизнь.

«Конечно, вы скажете Мне: врач, исцели Самого Себя» (Лк. 4, 23), — Он, Который столь многим помог, казалось, Сам попал в безвыходное положение. Возненавиденный, отверженный, с угрозой смерти со стороны начальников народа Своего, преследуемый во имя Бога, Которого Он возвещал, Он пошел навстречу кресту. Но именно этот крест и открыл впервые всю глубину и силу Его действий. «Воистину понес Он наши болезни и принял на Себя скорби наши; язвами Его мы исцелились», — вот новое знание, какое вышло — от креста (ср.: 1 Петр. 2, 24). Как струя живой воды, излилось оно на окаменелые сердца человеческие и на их сухую мораль. Место вещественной, уставной морали теперь заняла мысль о личной, чистой и гося в пределах иерусалимских. Слышал я о Тебе и Твоих исцелениях, о том, как Ты совершаешь их без лекарств и трав. Говорят, Ты слепым дал прозрение, хромым — хождение, прокаженным — очищение; изгоняешь нечистых духов и демонов, исцеляешь мучимых долговременной болезнью и воскрешаешь мертвых. Слыша все это о Тебе, я положил в своем уме одно из двух: или что Ты — Бог и делаешь это, сойдя с неба, или Ты — Сын Божий, если производишь такие дела. Потому я счел нужным просить Тебя этим письмом — посети меня и исцели от болезни, которой я страдаю. Я слышал, что иудеи ропшут на Тебя и хотят причинить Тебе зло. Город мой мал, но почтен, и в нем для обоих нас будет довольно места». Иисус ответил на это: «Блажен ты, Авгарь, что уверовал в Меня, потому что о Мне написано, что видевшие Меня не уверуют в Меня, чтобы не видевшие — те уверовали в Меня и получили жизнь. Что же касается твоей письменной просьбы прийти к тебе, то Мне надлежит исполнить все, для чего Я послан, и по исполнении вознестись к Пославшему Меня. Когда же вознесусь, то пошлю к тебе одного из учеников Моих, чтобы он исцелил тебя от болезни и даровал жизнь как тебе, так и тем, кто с тобой». Далее рассказывается, что Фаддей действительно пришел в Эдессу и исцелил князя без трав и лекарств.

божественной жизни, которая тратится на службу братьям и с готовностью идет на смерть. Эта мысль стала новым принципом жизни; она вырвала с корнем старую жизнь, колебавшуюся между грехом и моралью, и создала новую жизнь, осуществившуюся в кружке Его учеников и почерпавшую свою силу из Его жизни. Ученики пошли, чтобы проповедовать благовестие о Боге Спасителе,¹ Исцелителе и Враче, вся личность, дело и страдания Которого были спасением. Когда ап. Павел пишет к галатам: «Уже не я живу, но живет во мне Христос, а что ныне живу во плоти, то живу верой в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня», — это не было временным и случайным настроением, но выражало постоянное и спокойное выражение сознания, наполнявшего его. В таком сознании раннейшие христианские миссионеры готовы были ежедневно умирать, но от этого общее дело их только выигрывало.

В мире, которому апостолы возвещали новую весть, религия первоначально существовала не для больных, а для здоровых. Божество хочет чистых и здоровых почитателей. Больные и грешники — это люди, подпавшие темным силам: это их дело, могут ли они каким-либо образом возратить себе здоровье тела и души. Только после того они могут быть угодны богам. Интересно видеть, что еще у врага христианства, Цельса, на исходе II в., это воззрение является господствующим.² «Приглашающие на торжество посвящения других предпосылают следующее извещение: кто имеет чистые руки и говорит разумное (пусть приходит), или: кто чист от всякой вины и кто не

¹ Лк. 2, 11: «Ныне родился... Спаситель, Который есть Христос Господь»; Ин. 4, 42: «Сами слышали и узнали, что Он истинно Спаситель мира, Христос»; Тит. 2, 11: «Явилась благодать Божия, спасительная для всех человеков»; Тит. 3, 4: «Явилась благодать и человеколюбие Спасителя нашего Бога». Некоторые христианские кружки пользовались этим наименованием как исключительным обозначением для Иисуса Христа. Так, Ириней (Против ересей. I, 1. 3) упрекает валентиниана Птолемя, что он не хочет называть Иисуса «Господом», а называет только «Спасителем». Действительно, в письме Птолемя к Флоре Христос называется исключительно Спасителем.

² Orig. C. Cels. III, 59 ff.

сознает в своей душе никакого греха и ведет благородную и праведную жизнь (приступай сюда). Так призывают те, которые обещают очищение от грехов.¹ Послушаем теперь, каких людей призывают они (христиане). Кто грешен, безумен, неучен — одним словом, несчастный человек, — его примет Царствие Божие. Грешен — под этим имеют в виду они несправедливого, вора, прелюбодея, отравителя, святотатца и разорителя гробов. Таких людей может призывать разве тот, кто хочет образовать разбойническую банду».² Здесь Цельс с возможно желательной ясностью выразил принципиальную противоположность христианства и античной религии.

Но религиозное настроение, какое встретило христианство и которое во II и III вв. быстро развивалось и распространялось, не было уже «античным», как это показано выше. И здесь также видно, что новая религия явилась, когда «времена исполнились». Простая наивность древней религии, поскольку она существовала, исчезла; ее место заняли новые религиозные потребности. Философия освободила личность и в гражданине открыла человека. Взаимообщение государств и народов, соединение их в одну мировую Империю привело к космополитизму. Обратной же стороной космополитизма всегда является индивидуализм. Утонченная материальная и духовная культура делала страдания жизни более чувствительными. Гораздо большая восприимчивость проявляется и в духовной области, и на встречу ей приходят некоторые восточные религии. Философия сократиков с ее тонкой нравственной рефлексией распространяется с высот мыслителей в низшие классы народа. С преимущественной ревностью стоики занимались «здоровьем и болезнями души» и на-

¹ Смысл тот, что к мистериям, в которых дело идет об очищении от грехов, призывались только такие, которые в общем жили хорошо и праведно.

² Ориген удачно защищает здесь христианство: «Если христианин обращает свой призыв к тем же людям, что и начальник разбойнической шайки, то это делает он в других целях. Он делает это для того, чтобы обвязать их раны своим учением, чтобы лихорадочный жар душевных страстей погасить средствами спасения, предлагаемыми верой и заменяющими вино, масло и другие пособия, чтобы облегчением страданий привести к любви» (III, 60).

сильно втискивали свою практическую философию в эту основную форму. Стремилась к чистоте, утешению, очищению от грехов, спасению и начали искать их в религии, потому что нигде в другом месте их не было. Желали новых религиозных посвящений, чтобы приобрести их. Свидетельства об этом изменившемся религиозном настроении дают сочинения Сенеки, Эпиктета и многих других. Но еще более сильное доказательство заключается в том расцвете, какого достиг культ Эскулапа в эпоху императоров. Еще в 290 г. до Р. Х. Эскулап, по совету Сивиллиных книг, был перенесен из Эпидавра в Рим. На Тибрском острове он получил свое святилище; при нем, как и при бесчисленных асклепиях¹ Греции, был устроен лечебный институт, в котором больные во сне ожидали указаний бога. Греческие врачи последовали за богом в Рим. Но прошло немало времени, прежде чем бог и греческие врачи сделались популярными. Сначала они, по-видимому, не сумели зарекомендовать себя. «В 219 г. поселился в Риме первый греческий врач: он получил даже право гражданства и на государственные средства имел лавку in compito Acilio. Но этот врач так неистовствовал ножом и горячим железом, что имена хирурга и живодера стали однозначными».² В эпоху императоров положение дела изменилось. Правда, римляне всегда держали себя далеко от медицинского искусства и видели в нем род божественного вдохновения, но искусные греческие врачи разыскивались также и в Риме, и культ Эскулапа, «*dues clinicus*», процветал. Из Рима он распространился по всему Западу, слился по местам с культом Сераписа и стал подчинен культу Игии и Салюса,³ Телесфора⁴ и Сомна.⁵

¹ Эскулап — лат. название греч. бога Асклепия. Асклепии — врачебные учреждения при храмах Эскулапа. — *Прим. Пер.*

² *Preller., Jordan. Röm. Mythol.* II, 243. Плиний говорит: «По причине свирепости в сечениях и прижиганиях скоро имя (врача) обратилось в палача и искусство и все медики стали вызывать отвращение».

³ Игия (ἰγία) и Салюс (Salus) значат «здоровье»; имеются в виду боги здоровья. — *Прим. Пер.*

⁴ Τηλεσφόρος — бог совершенства. — *Прим. Пер.*

⁵ Somnus (сон) — бог сна. — *Прим. Пер.*

Сфера этого исцеляющего бога расширялась, — при этом все более и более: он сделался «спасителем», богом, помогающим во всех нуждах, другом человечества (φιλανθρωπότητος).¹ Чем более требовали от религии спасения и исцеления, тем выше возрастал авторитет бога. Он принадлежит к тем древним божествам, которые оказали христианству наиболее продолжительное противодействие. Поэтому и в древней христианской литературе он встречается нередко. Во второй половине II в. и в III в. культ Эскулапа был самым распространенным. В прославленные целебные места этого бога ездили так же, как теперь ездят на воды; обращались к нему при болезнях души и тела, приносили ему, богу-спасителю, богатейшие подарки; посвящали ему жизнь. Об этом свидетельствуют бесчисленные надписи и художественные изображения. Но также и в отношении к другим богам средоточный пункт полагали теперь в целительной деятельности. Сам Зевс и Аполлон² выступили в новом свете. Они сделались тоже «спасителями».³ Просмотрите большое полемическое сочинение Оригена против Цельса, и вы увидите, что главный пункт спора между обоими

¹ Культ был действительно гуманным. В одном месте псевдо-гиппократовских Παραγγελλία значится: «Я увещаю тебя обходиться гуманно и принимать во внимание богатство и бедность (пациента), а также по мере возможности лечить бесплатно [известно, каким уважением пользовались ιατροῖ ἀνάργυροι (врачи-бессребреники)] и более рассчитывать на будущую благодарность, чем на мгновенную славу. Если представится случай оказать помощь неизвестному или бедному, то в отношении к такому должно быть преимущественно щедрым на помощь, потому что где любовь к ближнему, там и деятельное осуществление». Как сильно сами христиане чувствовали родственность с гуманными врачами, выдающийся пример этого указывает Ильтберт (Lettre, II, 123). Евсевий говорит: «Иисус, как искуснейший врач, пекущийся о здравии больных, разгадал нашу болезнь, уврачевал наши язвы, за чужое зло подвергся страданиям» (Ц. И. X, 4). Это место буквально взято из псевдо-гиппократовского трактата «Περὶ φυσῶν»: ὁ μὲν γὰρ ἰητρὸς ὀρεῖ τε δεῖνα, θυγάνει τε ἀρδέων, ἐπ' ἄλλοτρίῃσι δὲ σύμφορησιν ἰδίας καρποῦται λύπας.

² См.: Татиан. Речь против эллинов. 8.

³ Сообразно этому Порфирий целью философии ставит ἡ τῆς ψυχῆς σωτηρία (спасение души).

выдающимися мужами состоял в том, есть ли Иисус действительный спаситель или Эскулап. Цельс столь же живо и с верой в чудеса выступает за последнего, как Ориген за первого. При этом смешение суеверия с разумной критикой, как оно наблюдается у обоих, составляет для нас загадку. Мы не можем представить себе того духовного состояния, в каком находились оба эти мужа.¹ В кн. III, 3 Ориген замечает: «Везде или по крайней мере во многих местах бывают чудеса. Цельс сам в своей книге признает, что Эскулап во всех городах, которые ему посвящены, как-то: в Трикке, Эпидавре, Коце и Пергаме, исцеляет болезни и открывает будущее».² По III, 22, Цельс делает упрек христианам, что они не решаются назвать Эскулапа богом, потому что он ранее был человеком. Ориген возражает, что Эскулап, по греческому преданию, умерщвлен Зевсом посредством молнии. Цельс утверждает как достоверное (III, 24), что большое число греков и варваров видело Эскулапа и продолжает видеть, и притом его самого, а не обманчивый только образ, ученики же Иисуса видели только тень. Ориген чрезвычайно этим возмущается, но здесь его возражения слабы. Цельс опирается также на бесчисленное множество греков и варваров, верующих в Эскулапа. Ориген указывает на большое число христиан, на истину Св. Писания и на совершенные во имя Иисуса исцеления. Потом он неожиданно изменяет свою защиту и пишет (III, 25) в весьма разумном убеждении: «Но пусть я даже допускаю, что демон с именем Эскулапа имеет силу исцелять телесные болезни, все же я должен тем, которые изумляются перед этими исцелениями или предсказаниями Аполлона, сделать замечание, что эта сила исцеления сама по себе ни хороша, ни дурна, что это такое дело, которое одинаково доступно не только людям праведным, но и

¹ См. след. прим.

² Упрек, делаемый здесь А. Гарнаком Оригену, объясняется историческими обстоятельствами того времени. Древние христиане (ср.: *Иустин. Апол.* 22; *Минуций Феликс. Октавий. Гл. 27*; у ап. Павла идол — «ничто» (1 Кор. 8, 4)) разделяли веру в действительность языческих богов и производимые ими чудеса, но объясняли их действием демонов. Ориген платил только дань своему времени. — *Прим. Пер.*

безбожным, а потому, если кто знает будущее, то отсюда еще не следует, что он честный и исправный человек. Нельзя доказать добродетельности тех, кто исцеляет больных и возвещает будущее. Можно привести много таких примеров, когда исцелены были люди, не заслуживавшие жизни, люди столь развращенные и с таким позорным поведением, что разумный врач усомнился бы, нужно ли их исцелять. В силе исцелять, рассматриваемой в себе самой, еще не открывается чего-либо божественного». Из всех этих рассуждений Оригена видно, как высоко стоял тогда культ Эскулапа и как сильно тогда люди искали «исцеления».

В этот жаждущий исцеления мир вступила христианская проповедь. Что она обещала исцеление и действительно приносила его, что она в этом отношении превосходила все другие религии и культы, это уже обеспечивало ее победу. Она не только противопоставляла воображаемому Эскулапу действительного Исцелителя, но она сознательно и определенно выразила себя как «религия спасения»,¹ как «врачевство души и тела» и в деятельной заботе о больных телом увидела одну из своих важнейших обязанностей. Та и другая стороны могут быть освещены рядом примеров, избранных из неисчерпаемой полноты.

Прежде всего теория. Христианство оставалось при изначальном своем правиле, что оно есть религия для больных. При этом предполагалось, что ни один человек не находится в нормальном состоянии, но все нездоровы. Не только ап. Павел ярко подчеркивал это положение: всех людей без Христа он считал умирающими, умирающими во грехе; вслед за ним тому же, хотя и проще, учили многие неизвестные ранние миссионеры: человеческая душа больна, она подвержена смерти и притом с самого рождения. Весь род человеческий находится в состоянии умирания. Но теперь явилась «благодать и человеколюбие Господа Спасителя» и обновляет душу.² Так, креще-

¹ Уже в Новом Завете можно встретить много образов, заимствованных из области медицины.

² *Тит.* 3, 4: «Явилась благодать и человеколюбие Спасителя нашего, Бога».

ние понималось как баня к восстановлению здоровья души, к «приобретению жизни»;¹ так, таинство Евхаристии именовалось «врачевством бессмертия»;² покаяние называлось «истинным врачевством удовлетворения».³ В празднества благодарили за «жизнь», которая теперь ниспослана.⁴ Самое понятие «жизни» получило новое, углубленное значение. Уже Христос говорил о «жизни», в которой смерть ничего не имеет, которая приобретается через пожертвование земной жизнью. Ап. Павел и четвертый евангелист восприняли это учение и слово и сделали его общим обозначением всех религиозных благ. В противовес нужде, бедности, греху и смерти новая религия выступила как благовестие о бессмертии. Это понимал языческий мир. Он понимал, когда ему возвещали, что он должен стать блаженным и бессмертным, как блаженные боги. Но немногие понимали смысл условия, что надо подвергнуться врачеванию религии и сначала сделаться чистыми и святыми душой, прежде чем стать бессмертными. Так воспринимали они весть о великом Враче, проповедующем «воздержание» и дарующем «жизнь».⁵ Кто ощущал в себе хотя бы один луч силы и величия новой жизни, тот начинал рассматривать прежнюю свою жизнь как слепоту, болезнь и умирание.⁶ Апо-

¹ Тертуллиан. De bapt. 1 и мн. др. места. Климент (Paedag. 1, 6, 29) называет крещение «целебным врачевством», Тертуллиан — «водой врачевания».

² Игнатий, Иустин, Ориген.

³ Св. Киприан Карфагенский. De lapsis. 15.

⁴ Учение 12-ти апостолов. 9, 10.

⁵ Климент Александрийский начинает своего «Педагога» изображением Логоса как Врача, исцеляющего болезни (I. 1, 1: τὰ πάθη ὁ παρὰ τοῦ θεοῦ λόγος ἰαίται). Он различает λόγος πρὸς τρεπτικός, ὑποθετικός и παρὰ τοῦ θεοῦ; сюда присоединяется еще διδακτικός. Также Григорий Чудотворец в похвальной речи Оригену называет Логоса Врачом. В псевдо-Климентовых гомилиях Христос есть истинный пророк и вместе с тем непременно врач; ап. Петр также действует как великий врач, исцеляющий молитвой и проповедью массы больных (см. особенно кн. VII); наоборот, Симон Волхв, как злой волшебник, везде, куда он ни приходит, вызывает болезни.

⁶ Пороки, как душевная болезнь — эту тему еще до христианских учителей часто обсуждали, напр., стоики. Ср.: Ориген. Ep. ad Rom. Lib. II (Lom-

стольские мужи и апологеты свидетельствуют о таком понимании: «Он даровал нам свет; как Отец, Он говорил к нам, как к сынам, и нас, погибших, уже спас. Слепы мы были своим умом, поклоняясь камням, дереву, золоту, серебру и железу, и наша жизнь была не что иное, как смерть».¹ Смертный облечется в бессмертие, тленный в нетление — это было победным криком ранних христиан, который вооружал их против моря мучений и страх последнего мгновения обращал в триумф. «Эти несчастные люди вбили себе в голову, что они всегда и вполне будут бессмертными», — говорит Лукиан в «Пегрине Протее». Он, очевидно, употребил остроту, но при изображении веры христиан и у этого неумолимого насмешника острота в значительной степени пропадает.

Врачевание души и люди, знающие как врачевать душу, никогда не исчезали в Церкви; даже весь свой догматический и культовый аппарат Церковь выработала с точки зрения этой цели. Она все более и более продолжала становиться великой лечебницей, лазаретом человечества; язычники, грешники и еретики были больными, церковное учение и действия были врачевством; епископы и душепопечители суть врачи, но только как служители Христа, Врача душ.² Я выхвачу не-

matzsch, VI, 91 ff.): «В этих словах (*Рим.* 2, 8) описываются апостолом недуги души, уврачевать которые никто не может, если он предварительно не узнает причины болезней, а потому в Священном Писании (Там же) исчисляются болезни души и указываются лекарства, чтобы те, которые подчиняются апостольской дисциплине, исцеляя свои немощи познанием написанного в них, могли сказать: хвали, душа моя, Господа, исцеляющего все немощи твои».

¹ 2 Послание Климента Римского к Коринфянам, 1. То же у Татиана и почти в каждой апологии.

² Цельс, хорошо знавший этот способ христианской проповеди, изображает христиан как невежественных врачей: «Учитель христианства делает то, что делает всякий, обещающий больному восстановить его здоровье, но он воздерживается от того, чтобы привлечь искусных врачей, чтобы не обнаружилось его невежество». Ориген возражает: «Что же это за врачи, от которых мы удаляем простых?» Потом показывает, что ими не могут быть ни философы, ни тем более те, которые остаются при грубых суевериях политеизма (III, 74).

сколько примеров: «Как благо тела состоит в здоровье, так благо души — в познании Бога», — говорит Иустин.¹ «Пока мы имеем еще время для спасения, предадим себя спасающему Богу и, как уплату, посвятим Ему чистое покаяние».² «Иисус, как превосходный врач, ради исцеления больных исследует отвратительное и прикасается к омерзительному, при чужих страданиях Сам испытывает скорби, и нас, которые были не только больны, не только страдали ужасными нарывами и гнойными язвами, но уже подлежали смерти, Сам Собою спас из пучины смерти... Он — Податель жизни, Податель света, наш великий Врач,³ Царь и Господь Христос Божий».⁴ «Врач не может с успехом применить ни одного средства к нуждающемуся в лечении телу, если

¹ Fragm. IX. Otto. Corp. Apol. III. P. 258. Ср. прекрасное пожелание 3-го послания Иоанна: «Молюсь, чтобы ты здравствовал и преуспевал во всем, как преуспевает душа твоя» (1, 2).

² 2 Послание Климента Римского к Коринфянам, 9.

³ Ср. письмо к Диогнету 9, 6. *Псевдо-Иустин*. О воскресении, 10: «Наш врач Иисус Христос». *Климент Александрийский*. Педагог. 1, 2, 6. «Слово Отца есть единственный исцеляющий врач для человеческих немощей и святой чудотворец (чародей?) для больных душ» (следует Пс. 86, 2–3). «Врачебное искусство лечит болезни тела, по Демокриту, а истина освобождает души от страстей. Но добрый “Педагог”, Мудрость, Слово Отца, Творец человеков, заботится о всем создании и исцеляет по душе и телу, Он есть вседостаточный Врач человечества, Спаситель». Ср.: *Мк.* 2, 11. См. также I, 6, 36 и I, 12, 100: «Потому Слово называется Спасителем, что Он открыл человечеству духовное врачество к благосостоянию и исцелению, обнаруживает повреждения, обозначает причины страдания, отсекает корни неразумных страстей, предписывает диету, прилагает к болезням все целительные средства. Поэтому это есть великое и действительно царственное дело Божие: спасение человечества». Ср.: Там же. I, 8, 64–65.

⁴ *Евсев.* Ц. И. X, 4, 11 (место уже приведено выше); ср. также название Библии у Афрата — «Книга мудрого врача». Ср.: *Киприан*. De op. 1: Христос был уязвлен, чтобы исцелить наши язвы... Как Господь, Он Своим пришествием исцелил всякую язву, причиненную Адамом, и т. д. У Киприана вообще часто встречаются образы, заимствованные от болезни; см., напр., De habitu. 29; De unitat. 3; De laps. 14–34.

он не удалит сидящее в теле зло или не воспрепятствует приближающемуся злу. Так и Учитель истины никого не может убедить в Своем учении о истине, пока заблуждение скрыто в душе слушателей и противится доказательствам».¹ «Если мы из того положения, что “медицинской наукой изучаются болезни”, выведем заключение, что медицинская наука есть причина болезней, то скажем нечто нелепое. Несомненно, что врачебная наука есть благо, потому что научает познанию болезней, а значит, благ и закон, которым поражен грех».²

О еретиках уже во 2 Послании к Тимофею говорится, что слово их распространяется как рак (2, 17). Подобные выражения повторялись часто и изобретались новые. «Их речи прилипают как чума».³ «Еретиков исцелить трудно, — говорит Игнатий Антиохийский,⁴ — один есть врач... Иисус Христос, наш Господь». В противоположность еретическим заблуждениям, правое учение уже в пастырских посланиях называется «здравым учением».

Но наиболее часто с лечением сравнивается покаяние: «Не все раны лечатся одним и тем же пластырем: лихорадочные случаи останавливаются облегчительными повязками», — значитса у того же Игнатия.⁵

¹ *Афинагор*. О воскресении. 1.

² Ориген против антиномистов. *Comm. in Rom.* III, 6. *Lomm.* VI, 195. *Hom. in Jerem.* 19, 3. Также *Климент*. Педаг. I, 9, 88: «Как врач, сообщающий больному, что у него лихорадка, не делает ему зла, — потому что врач не виновник лихорадки, а обличитель ее, — так и порицающий того, кто болеет душой, не хочет зла». Ср.: *Мефодий* (Орр. 1. P. 52. *Vonwetsch*): «Как мы не порицаем врача, указавшего каким образом человек может стать здоровым и т. д.». Ср. также 1, 65: «Ибо также подвергнутые лечению, страдая болезнью, не тотчас требуют здоровья, но охотно переносят страдания в надежде на будущее исцеление» и т. д.

³ *Киприан*. *De laps.* 34.

⁴ К Ефес. 7.

⁵ К Поликарпу. 2. Место — аллегорическое и имеет в виду Поликарпа, которому еще в 1-й главе дано наставление: «Носи болезни всех». С кротостью и мудростью епископ должен относиться к заблуждающимся и духовно больным. Это наставление в форме, приданной ему Игнатием, часто встречается в позднейшей литературе, см. ученые примечания Lightfoot'a. *Clem. Alex.*

«Исцеление страстей, — говорит Климент во вступлении к “Педагогу”, — Логос совершает посредством убеждения: Он укрепляет души кроткими законами, как облегчительными лекарствами,¹ и располагает больных к полному познанию истины». «Применим и мы поведение врачей (к делу нравственного воспитания), — говорит Ориген,² — когда, несмотря на употребление масла, пластыря и примочки, твердость опухоли не ослабевает, остается только одно средство — отрезать ее». На возражение страшившихся покаяния христиан, утверждавших, что публичная исповедь грехов вместе с выполнением покаяния³ оскорбляет чувство чести и обидна, Тертуллиан отвечает: «Нет, грехом человеку наносится обида; но куда приходит покаяние, там прекращается обида, так как действует целительное семя. Больно также подвергать себя резанию,⁴ выжигать железом или мучить себя едким порошком; однако при лечебных средствах, содействующих исцелению болезненно, возмещением неприятности является преимущество здоровья».⁵ С ним согласен Киприан, когда он пишет:⁶ «Священники Господни должны пользоваться целебными средствами.⁷ Неопытен тот врач, который только слегка ощупывает опухшие извилины ран; сохраняя за-

Fragn. (Dindorf. III, 499): «Одним пластырем ты будешь лечить и себя, и ближнего (который отвергает тебя, если ты кротко встретишь отвержение)». *Clement*. Homil. X, 18: «Пластырь нужно возлагать не на здоровый член тела, а на больной»; *Hermes Trismeg.* Peri Bot. χυλ. Σ. 331: «Не всегда употребляйте один и тот же пластырь».

¹ I, 1, 3.

² В толковании на кн. Ис. Навина, VIII, 6; *Lomm.* XI, 71. Ср.: *Hom. in Jerem.* 14, 1.

³ Т. е. покаянной дисциплины. — *Прим. Пер.*

⁴ Т. е. ампутации. — *Прим. Пер.*

⁵ *De roenit.* 19.

⁶ *De laps.* 14. У Киприана покаяние и лечение всегда идут параллельно, см.: *Ep.* 31, 6–7; 55, 16; 59, 13. Ср. также римское письмо, *Ep.* 30, 3, 5, 7 Там же Новациан, которым написано это письмо, говорит в *Con. de trinitate.* 5, что гнев Божий служит к уврачеванию.

⁷ Ср.: *Псевдо-Климент.* *Ep. ad Iacob.* 2: «Председательствующий (епископ) должен управлять Церковью, как врач».

ключенный глубоко во внутренних частях яд, он только увеличивает его силу. Надобно открыть рану, рассечь и, удалив гной, приложить к ней более действенный пластырь. Пусть больной вопиет, пусть кричит, пусть жалуется на нестерпимую боль; он будет благодарить потом, когда почувствует себя здоровым». Самое подробное сравнение между епископом и хирургом мы читаем в «Апостольских постановлениях»: ¹ «Как сострадательный врач, исцеляй (ты, епископ) всех грешников, прилагая целебные, ведущие к спасению средства. Не ограничивайся разрезыванием, прижиганием или же применением сухого присыпного порошка, но употребляй также повязки и корпию, давая приятное и ослабляющее боль лекарство, и разделяй слова утешения, как смягчительные примочки. Но где рана глубока и открыта, там пользуйся пластырем, если же она гнойна, то очисти ее сухим порошком, т. е. обличительным словом; если же она поросла диким мясом, устрани ее едкой мазью, т. е. угрозой суда; если же она распространяется, то выжги ее железом и вырежи гнойный нарыв наложением поста. Если ты, исполнив это, найдешь, что от ног до головы нет места, чтобы приложить пластырь, или масло, или повязку, но что нарыв усиливается и противится всякому лечению, и, как рак, каждый член обращает в гнилость, — то, с большой осторожностью и после рачительного совещания с другими опытными врачами, отрезай гнилой член, чтобы не погубить все тело Церкви. Не приступай спешно к отрезанию и не сразу обращай к многозубчатой пиле, но сначала употребляй нож и удаляй нарыв, чтобы через устранение внутренней причины болезни тело предохранить от страданий. Но если ты встретишь неспособного к покаянию и (внутренне) омертвелою, с печалью и скорбью отсекай его как неисцелимого».²

¹ Lib. II, 41.

² См.: *Климент Алекс.* Педаг. 1, 8, 64 сл.: «Многие страсти исцеляются наказанием и применением строгих распоряжений... Для душевных страстей порицание есть в то же время и хирургическая операция: они — нарыв на истине, и его должно раскрывать разрезом порицания. Порицание подобно лекарству, которое устраняет затвердевшие наросты и очищает скверну порочной жизни». Ср.: 1, 9, 83. *Method. Opp.* 1. P. 155, ed. *Bonwetsch.*

Нельзя отрицать, что такое все усиливающееся внимание к «болезням» греха влекло за собой также и дурные следствия. Притуплялось не только эстетическое чувство, но и нравственно-практическое. Можно направлять людей на здоровье — это благородное дело, если имеется в виду его улучшение; но постоянные речи о грехе и прощении производят наркотическое действие. По крайней мере, педагог колеблется между указанием на прошедшее (грех, нравственная подавленность) и ожидаемым в будущем (предназначенная цель и напряжение сил). Богословы Александрийской школы склонялись к последнему. Но изображая совершенного христианина, истинного гностика, они односторонне все значение придавали ведению и правильному познанию. Они не отрешались вполне от сократовского заблуждения, что знающий человек есть вместе с тем непременно и добрый. Правда, они ученое чванство «образованных» препобедили путем религии и нравственности.¹ В сочинении Оригена против Цельса находятся превосходные отделы о том, что также и необразованный человек должен и может достигать здоровья души, что прежде всего нужно исцеление от грехов и немощей,² и Ориген попадает в самую суть дела, замечая: «Платон и другие мудрые мужи среди греков со своими прекрасными изречениями были подобны тем врачам, которые дарят внимательностью только высшие сословия, простого же человека презирают, между тем как наш Иисус старательно заботился о том, чтобы великое множество людей получило здравую пищу».³ Тем не менее, Ориген все же думает, что для людей, стремящихся дальше, пользование религией

¹ Климент Алекс. Стром. VII, 7, 48: «Как врач доставляет здоровье содействующим достижению здоровья, так и Бог дарует вечное спасение содействующим (Ему) достижением ведения и благоповедения».

² Против Цельса. III, 53: «Мы исцеляем врачевством нашего вероучения всякое разумное существо».

³ Очень тонкие рассуждения Оригена о том, что истинный пророк должен говорить так, чтобы масса — не одни только образованные — могла понимать и усваивать его слова, находятся в VII, 59: «Возьмем пищу здоровую и пригодную, чтобы питать и укреплять человека, но приготовленную известным образом и одобренную сладкими и изысканными приправами, так что

как целительным средством есть переходный пункт. Он убежден, что на высшей ступени религиозного развития все внешнее в религии так же излишне, как и понятие исцеления. «Блаженны те, — взывает он,¹ — которые, врачуюсь у Сына Божия, становятся такими, что им не нужен более ни врач, исцеляющий больных, ни пастырь, ни избавление, но одна только мудрость, разум и справедливость». Очень метко он различает в сочинении против Цельса (III, 61 сл.) двоякую цель и благо христианской религии — низшее и высшее: «Не к таинствам и не к участию в мудрости, сокрытой в тайне, мы призываем несправедливого, вора, прелюбодея и т. д., но к спасению. Потому что двоякое предлагает наша религия: больному она доставляет целительное средство, и сюда относится слово “не здоровым нужен врач, но больным”; чистым же душой и телом она открывает тайну, от века сокровенную, ныне же открытую в пророческих творениях и в явлении нашего Господа Иисуса Христа... Поэтому Бог Слово был послан для грешников как врач, а для тех, которые уже чисты и более не грешат, — как учитель Божественной тайны».²

она не соответствует вкусу простых людей, не привыкших к подобным кушаньям, как-то: земледельцев, ремесленников и бедных, и нравится только богатым и изнеженным. Возьмем, далее, эту же самую пищу, но приготовленную не так, как любят гастрономы, а так, как обычно бедному, деревенскому жителю и вообще преобладающему множеству. Если теперь принятие известным образом приготовленной пищи доступно только гастрономам, для других же она несъедобна, тогда как, напротив, будучи изготовлена другим способом, она дала бы силу и крепость бесчисленным людям, то какой род пищи нужно считать более выгодным и полезным в целях общественного блага — доступный ли только для избранных, или тот, который оказывается полезным для большего множества людей. Если мы допустим при этом, что пища, как бы она ни была приготовлена, одинаково здорова и питательна, то станет ясно и очевидно, что врач, стремящийся многим дать и сохранить здоровье, гораздо более содействует человеческой любви и общему благосостоянию, чем тот, который хочет сделать это для немногих».

¹ Comm. in Ioh. I, 22. T. 1. P. 43. Lomm.

² Также *Климент Алекс.*, см.: Педаг. I, 1, 3: «Не одно и то же здоровье и гнозис; последний есть плод учения, первое же есть следствие целебного

Что образ Христа, впервые появившийся в пятом (вероятно, еще в четвертом) столетии, потом ставший господствующим в художественных изображениях, был создан по образу Эскулапа, доказать это доныне не удалось. Правда, оба образа сходны; предикаты, приданные им, отчасти тождественны; кроме того, еще до сих пор в удовлетворительной мере не выяснено то, почему первоначальное изображение Христа в виде юноши заменено было новым изображением; однако нет никакой возможности происхождения позднейшего типа Христа объяснить из Эскулапова первообраза. Эти попытки пока должны быть признаны недостаточно обоснованными, хотя и являются гипотезой, достойной внимания. Мы имели бы положительное доказательство, если бы та статуя, которую в IV в. в городе Панаеде (Кесария Филиппова) принимали за образ Христа, была действительно изображением Эскулапа. Евсевий рассказывает нам, что он видел там художественное произведение, которое поставила из благодарности к Христу исцеленная Им кровоточивая женщина. Именно перед дверями ее дома лежит высокий камень и на нем поставлено медное изваяние женщины с преклоненными коленями и с простертыми вперед руками, представляющей подобие молящейся. Против нее стоит из того же металла прямая фигура мужчины, красиво облеченного в двойную мантию и простирающего руку к женщине. У ног его, на самом пьедестале, растет какая-то неизвестная трава, достающая до подола медной мантии и служащая целебным средством против различных болезней. Эта статуя, говорили, представляет образ Иисуса. Впрочем, нет ничего удивительного в том, что тогдашние язычники, благодетельствованные Господом, выражали свою благодарность

искусства. Никто из больных душой не может сделать умственных приобретений прежде выздоровления; и ученика учащегося и ученика больного ведь не одним и тем же пользуют, но стараются одного возвысить до гнозиса, другого до выздоровления. Как при телесной болезни требуется врач, так и душевная немощь требует педагога, чтобы он укротил наши страсти; только уже позднее требуется учитель, который мог бы ввести душу в чистый гнозис, с принятием коего она в состоянии была бы проникнуть и в тайны христианского учения».

таким способом.¹ Различные основания делают невероятным, чтобы эта статуя изображала собой Иисуса и была воздвигнута кровотоковой женой;² вероятнее допустить, что она, быть может очень рано, была истолкована христианами Панаеды в этом смысле. Если это была статуя Эскулапа — за то говорит целительная трава, — то здесь мы имели бы переход от «Эскулапа-целителя» к «Иисусу-Целителю». Однако отношение ее к языческому целителю прочно не установлено, да если бы оно и было прочно установлено, то все же какие-либо общие выводы отсюда были бы неуместны. Допускающие *сознательное* превращение изображения Эскулапа в изображение Христа забывают о том отвращении, какое еще питали христиане IV в. к языческим богам.³

До сих пор мы рассматривали раннее христианство как религию исцеления в уподоблениях, мыслях, учении и покаянной дисциплине. Нам остается показать еще, что тот же характер оно отпечатлело и в своих учреждениях для ухода за больными телом.

¹ *Евсевий*. Церковная история. VII, 18.

² *Hanck*. Die Entstehung des Christustypus. 1880. S. 8 tg.

³ В глазах христиан Эскулап был демоном и идолом; христиане не могли ни в пример его брать, ни вступать с ним в сделки. О римских христианах, ревностно изучавших науки (диномистах), сказано — правда, фанатическим противником, — что они «Галена чуть не боготворят», но чтобы они «боготворили» Эскулапа, этого никто не утверждал. К приведенным уже местам, где христианские писатели занимаются Эскулапом (уже *Откр.* 2, 13, вероятно, указывает на него), должно присоединить еще следующие: *Иустин*. Апол. 1, 21–22, 25, 54 (совершенно не понимают Иустина, когда хотят из этих мест вывести что-нибудь благоприятное для бога); *Татиан*. Orat. 21; *Феофил*. К Автолику. 1, 9; *Тертуллиан*. О душе. 1 (место, особенно ясно характеризующее отвращение христиан к этому богу); *Киприан*. Quod idola, 1; *Orig.* С. Cels. III, 3, 22–25, 28, 42. Наиболее благосклонное для бога суждение высказал Климент: «Не разумея благодетельствующего Бога, они (язычники) выдумали каких-то спасителей Диоскуров... и врача Асклепия (Эскулапа)» (*Protr.* 2, 30). Но как мало хорошего хочет сказать здесь Климент, видно из того, что далее он называет Эскулапа врачом-сребролюбцем (*Protr.* 2, 30; ср.: 4, 52).

«Был болен, и вы посетили Меня...» «Так как вы сделали это одному из этих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф. 25, 36. 40). В этих словах Основатель христианства поставил служащую любовь к больным средоточием религии и заповедал ее всем Своим ученикам. Раннее христианство сердцем чувствовало эту свою обязанность¹ и осуществляло ее на деле. Это можно узнать из остатков дошедшей до нас литературы, хотя она написана была вовсе не в тех целях, чтобы сохранить память о делах милосердия. Прежде всего мы встречаем увещания вообще заботиться о больных. «Утешайте малодушных, поддерживайте больных», — пишет ап. Павел возбужденной, пренебрегавшей ближайшими обязанностями общине Фессалоникийской (I, 5, 14). В церковной молитве, находящейся в Первом послании Климента, прямо возносится прошение о больных и душевно, и телесно.² «Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров церковных», — значит в Послании Иакова (5, 14) — ясное свидетельство, что помощь больным рассматривалась как дело общины.³ То же самое видно и из послания Поликарпа Смирнского, где об обязанностях пресвитеров говорится: «Они должны возвращать заблудших и заботиться о всех больных и не оставлять вдов, сирот и бедных».⁴ Более точные сведения мы получаем от Иустина. В своей апологии он извещает нас, что христиане каждый воскресный день к богослужению приносили добровольные дары, слагая их у ног предстоятеля (епископа), и он употреблял эти дары для сирот и вдов и для тех, кто вследствие болезни или других причин терпел недостаток.⁵ То же рассказывает и Тертуллиан в «Апологетике», с особым ударением указывая

¹ Ср. прекрасные рассуждения у Лактанция. Div. inst. VI, 12: «Поддерживать лечением и уходом больных, не имеющих помощника, есть великое дело высшей гуманности».

² I Послание Климента Римского, 59: «Больных исцели, немоществующих восстави, утешь малодушных». Ср. позднейшие формулы молитв о больных: App. Const. VIII, 10; см.: Binterim. Denkwürdigkeiten. VI, 3, 17.

³ Ср.: I Кор. 12, 26: «Страдает ли один член, страдают с ним все члены».

⁴ Гл. 6, 1.

⁵ Гл. 67.

на то, что община заботилась также и о неспособных к работе стариках.¹ От Иустина же мы узнаем, что обязанность ходить за больными лежала на диаконах.

Должно сказать, что Церковь с раннейшего времени выработала прочный институт попечения о больных и бедных и в течение многих поколений сохраняла его деятельным. Он покоился на широком основании общины и получал свое освящение из общественного богослужения, но в то же время был строго централизован. Епископ был высшим руководителем,² и в некоторых случаях — именно в Сирии и Палестине, — он вместе с тем мог являться и действительным врачом. Исполнительными органами его были диаконы и приставленные к этому делу «вдовы». Как принятые на общественную службу, последние, в случае нужды, и сами пользовались помощью.³ В одном известии от II в. говорится: «В каждой общине должна поставляться (по крайней мере) одна вдова, чтобы помогать посещенным болезнью женщинам; она должна быть услужлива, трезва, донося о потребном пресвитерам, не предающаяся пьянству, чтобы, будучи трезвой, иметь возможность для ночных благодеяний».⁴ Она должна «доносить о потребном пресвитерам», т. е. должна оставаться служительницей. В одном случае Тертуллиан с порицанием замечает о женщинах из еретических обществ: «Они осмеливаются учить, спорить, заклинать, обещать исцеления, даже, быть может, и крестить».⁵ На Востоке довольно рано, кажется, институт поставленных вдов перешел в институт диаконисс; к сожалению, нам ничего не известно ни об этом переходе, ни о происхождении института диаконисс.⁶

В древнейшей Церкви женская попечительность далеко уступала мужской. Помощниками в собственном смысле были диаконы. Их должность была трудна и, особенно во времена гонений, очень опасна.

¹ Гл. 39.

² Апост. пост. III, 4.

³ См.: *1 Тим.* 5, 16.

⁴ *Texte und Unters.* II, 5, 5, 23.

⁵ *De praescr.* 41.

⁶ Впервые они упомянуты Плинием Младшим.

Они выставили из своей среды значительное число мучеников. Они назывались «делателями добрых дел, день и ночь надзирающими о всем».¹ Их главной задачей была забота о бедных и больных.² Как много они должны были трудиться и как они трудились — это видно из писем св. Киприана³ и из подлинных мученических актов. Однако то обстоятельство, что существовали особые попечители о больных, не освобождало мирян от всяких обязанностей в этом отношении. «Больными не следует пренебрегать; нельзя говорить: я не умею слушать. Никто да не предпочитает спокойный образ жизни или непривычку щедрой помощи другим»,⁴ — говорится в его послании к Зене и Серену. Что «следование Христу» выражается в служении больным, с которым часто соединяется обязанность «посещать вдов и сирот», это с особенной силой раскрыто автором псевдо-Климентова послания «О девственности». О мученике Селевке Евсевий свидетельствует, что он «сделался, подобно отцу и попечителю, как бы надзирателем и охранителем круглых сирот и беспомощных вдов, людей, поверженных в бедность и немощи»,⁵ и рассказывает много других подобных примеров. Особенно же воспламенялось человеколюбивое рвение многих христиан во время эпидемий. «Смотри, как они любят друг друга», — часто слышал Тертуллиан из уст язычников, и Лукиан подтверждает это.⁶

¹ Texte und Unters. II, 5, 24.

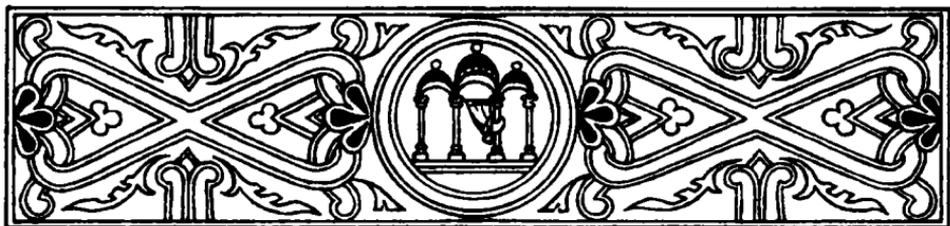
² См.: *Pseudo-Clem. Ad Iacob.* 12: «Диаконы Церкви да будут глазами епископа, благоразумно обходя повсюду и исследуя дела каждого члена Церкви... пусть узнают о больных телом, невежественную толпу убеждают, чтобы просветилась, и о нуждах доносят председательствующему».

³ В письмах своих, посланных в места изгнания, св. Киприан Карфагенский неоднократно убеждает общину не пренебрегать больными.

⁴ Гл. 17.

⁵ О палест. муч. 11, 22.

⁶ *Apolog.* 39.



Борьба против демонов в древней Церкви и значение ее для миссии*

В первые столетия нашей эры вера в демонов и господство их в мире была широко распространена. Поэтому верование в «одержимость» от демонов и сумасшествие часто принимало такие формы, когда больные сами считали себя одержимыми одним или несколькими злыми духами. Вообще говоря, формы проявления, в каких выражается сумасшествие, всегда находятся в зависимости от состояния культуры и развития общества. Где религиозная жизнь возбуждена и где вместе с тем царит крепкая вера в таинственную деятельность злых духов, там и теперь изредка наблюдается одержимость. Новейшие случаи показали даже, что убежденный заклинатель духов, а именно религиозный, может вызвать в своих окружающих произвольную одержимость, чтобы затем исцелить ее. В свою очередь и одержимость действует заразительно. Возникает, например, один случай в этом роде в какой-либо общине, и если больной или сам священник связывает его с мыслью о местной или общей греховности, бывает, что в потрясающей проповеди он убеждает общину, что здесь действительно действует диавол, то обыкновенно за первым следует второй и третий случаи.¹ При этом наблюдаются удивительные, во

* Впервые опубликовано в журнале «Вера и Разум». Отдел церковный. 1905. Т. I. Ч. II. № 15. С. 159–178.

¹ Насколько духовные состояния этого рода и в особенности видения, открывавшиеся христианам во время богослужения, зависели от только что слышанной проповеди, лучший пример тому указывает Тертуллиан в сочи-

многих своих частностях еще не объясненные явления. Сознание больного, его воля и область действий раздваиваются. С полнейшей субъективной уверенностью — симуляция, конечно, здесь всегда возможна — он в самом себе различает себя и, кроме того, другое существо, *принуждающее* его и господствующее над ним. Он чувствует, думает и поступает то от собственного своего лица, то от лица другого существа, овладевшего им, и, будучи убежден в двойстве своей личности, своими безрассудными, хотя и вытекающими из внутренней необходимости поступками укрепляет себя и других в этом убеждении. Принудительное самообольщение, проницательная активность и безнадежнейшая пассивность соединяются здесь вместе таинственным образом и в своем результате дают род душевной болезни, которая обыкновенно в высшей степени отличается восприимчивостью к внушению, но которая в то же время смеется над всяким научным анализом, предоставляя каждому свободу испробовать здесь таинственные силы. В этой области встречаются факты, которые нельзя отрицать, но которые и объяснить невозможно. Даже более: есть «болезни», свойственные только сверхчеловекам, в которых они почерпают некоторую новую, неведомую дотоле жизнь, энергию, низвергающую все препятствия, и ревность пророков и апостолов. Но у нас речь не об этих явлениях.

Когда болезнь наблюдается у людей обычного ранга и в связи с религией, диагноз ее не составляет трудности. Религия, на почве которой они созревают, обыкновенно обладает способностью и исцелять их. Христианской религии эта сила присуща в преимущественном смысле. Где праздная или греховная жизнь, уже почти подпавшая смерти, внезапно возбуждается и ужас перед силой зла переходит в состояние одержимости, там благовестие о милости Божией, явившейся в Иисусе Христе, снова подает мир охваченной мраком душе и освобож-

нении «О душе» (гл. 9). Одной сестре, рассказывает он, было видение души в телесной оболочке после того, как Тертуллиан только что проповедовал о душе (вероятно, о телесности ее). При этом он добавляет, что содержание видений часто заимствовалось из слышанного истолкования Писания, из псалмов и проповедей.

дает ее от уз зла. Страницы церковной истории с самого начала до наших дней предлагают свидетельства об этом. Если в наше время эти страницы пишутся немногими строками, а в первые три века христианства они записывались до краев, то причина этого лежит не в редкости исцеляющих средств, а в редком появлении самой болезни.

Чтобы исцелить болезнь, недостаточно было простого благовестия. Нужен был еще убежденный верующий — личность, проникнутая верой. Исцеляли не молитвы, а молитвенник (т. е. молящийся за другого), не формула, но дух, не заклинание, но заклинатель. Только там, где болезнь, как мы это можем предполагать о некоторых случаях II в., носила эпидемический характер и становилась почти всеобщей, то тогда довольствовались обычными средствами, близкими к магнетизерству. Но где сильная индивидуальность чувствовала себя одержимой ужасом перед демоном и душа была объята властью тьмы, там нужна была сильная святая воля, чтобы достигнуть положительного результата. Там и здесь дело шло о том, что в новейшее время, по недоразумению, называют «внушением»; но иначе «внушает» пророк, иначе профессиональный заклинатель.

Вера в действительное существование демонов была тогда в полном расцвете. В классическом мире ее особенность состояла в том, что во-первых, она постепенно из низших темных слоев общества проникла в высшие и даже литературные круги и здесь обсуждалась с такой же серьезностью, как и другие вопросы; во-вторых, что она не имела подле себя никакой сильной религии, которая могла бы сдержать ее; что власть демонов, прежде рассматриваемая индифферентно в моральном отношении, мало-помалу получила характер нравственной нечистоты и, наконец, в индивидуальном применении этой веры, она могла нести за собой душевные болезни. Взятые в сумме, эти моменты показывают, что необычайное распространение веры в демонов и многочисленность душевных болезней нужно объяснять известными особенностями, в какие была поставлена индивидуальная жизнь в эпоху императоров. Доверие к старым религиям исчезло; личность начала себя чувствовать свободной и независимой, но вместе с тем и ответственной за свое собственное существование. Не обуздываемая никаким определенным преданием, она блуждала среди безжизнен-

ных обломков разорванных на куски верований охваченного упадком мира, хватаясь то за одно, то за другое, пока, наконец, не находила успокоения в области самого абсурдного или не заболела им.

Таково было положение, когда началась проповедь Евангелия. Острословили, что оно сначала создало болезнь, а потом заявило, что исцеляет ее. Но насмешка, в отдельных случаях справедливая, в главном и общем падает на голову насмешников. Евангелие содействовало созреванию болезни, но для того, чтобы исцелить ее. Оно нашло ее готовой и усилило своей проповедью. Но оно также и исцелило ее, и самая буйная фантазия едва ли может представить себе то, что случилось бы с древним миром без Церкви. Профессора, как Либаний и его коллеги, остались бы бессмертными, но народы живут не от крох, падающих со стола докторов и философов. Древний Рим при исходе восемнадцати веков своей истории имел одного Симмаха, Восток — только Синезия, но и тот был христианином.

В нижеследующем я намерен собрать некоторые важные известия о «бесновании и исцелении бесноватых», полученные нами от древней Церкви. Чтобы понять значение, какое имели заклинания для древнейшего христианства, нужно помнить, что, по вере христиан, Сын Божий пришел в мир для того, чтобы победить сатану и его царство. Евангелисты, в особенности Лука, всю жизнь Христа, начиная с истории Его искушений, изображают как непрерывную борьбу с сатаной. В Евангелии от Марка значится, что приводили к Нему многих бесноватых, и Он исцелил их, изгнав многих бесов, и не позволял бесам говорить, что они знают, что Он — Христос (1, 34). Вообще рассказывается, что Он проповедовал в синагогах по всей Галилее и изгонял бесов. Двенадцати Своим ученикам, при послании их на проповедь, Он дал власть изгонять бесов, чем они и воспользовались (Мк. 6, 13; ср.: Лк. 10, 12). Иерусалимские книжники говорили, что Он имеет в Себе веельзевула и что изгоняет бесов силой бесовского князя (Мк. 3, 22). Замечательно, что еще при жизни Христа были люди, изгонявшие бесов, не имея на то полномочий от Него. Иоанн сказал по этому поводу Иисусу: «Учитель! Мы видели человека, который именем Твоим изгоняет бесов... и запретили ему, потому что не ходит за нами». Иисус сказал: «Не запрещайте ему, потому что никто,

сотворивший чудо именем Моим, не может вскоре злословить Меня, ибо кто не против нас, тот за нас». О Марии Магдалине известно, что из нее вышли семь бесов (Лк. 8, 2; Мк. 16, 9); наконец, среди тех знамений, какие обещаны верующим, изгнание бесов поставлено на первое место (Мк. 16, 17).

Как заклинатели бесов вступили христиане в мир, и заклинание было очень важным средством проповеди и распространения христианской религии. Здесь дело шло не только о заклинании и победе над живущими в отдельных людях демонами, но и об очищении всей общественной жизни от них. Ибо «мир стоит под господством мрачного» (см.: посл. Варнавы), «лежит во зле» (Иоанн). И это была не простая теория, но само жизненное ощущение. Весь мир и окружающая его атмосфера полны демонов; все формы жизни — не одно идолопоклонство — находятся во власти их. Они восседают на троне и окружают колыбель младенца. В действительности земля есть ад, хотя она есть и остается творением Божиим. Но против этого ада и диавола христиане одарены непобедимым оружием. Рядом с доказательствами, заимствованными из идеи богодухновенности Священных Писаний, они в защиту божественности своего учения особенно часто указывали на дарованную им силу заклинания, прогоняющую демонов и даже принуждающую их свидетельствовать за истину. «Мы изложили вам, — говорит Тертуллиан в заключении своего “Апологетика”, — все наше положение, в том числе достоверность и древность божественных писаний, и, во-вторых, господство над демонской властью».¹ Столь высоко ценит Тертуллиан деятельность заклинателя!²

В посланиях ап. Павла,³ в письмах Плиния и в «Учении 12-ти апостолов» совсем нет речи об этом. Но со времени Иустина христианская литература начинает изобиловать указаниями на заклинателей демонов, и каждая более или менее значительная община имеет заклинателей, которые первоначально рассматривались как носители особого

¹ Гл. 46.

² В псевдо-Климентовом письме о девстве чтение Писания, экзорцизм и учение поставлены рядом как важнейшие религиозные функции.

³ См.: *Еф.* 6, 12; *2 Кор.* 12, 7 и т. д.

духовного дара, позднее же образовали особый класс низшей иерархии наряду с чтецами и иподиаконами. Церковь проводила строгую границу между своими заклинателями, исцелявшими во имя Христа, и языческими магами и чародеями.¹ Все-таки она не могла достаточно обезопасить себя против корыстолюбивых заклинателей, как и против ложных пророков. Высшая школа религиозного сумасбродства находилась в Египте, о чем рассказывают Лукиан в своем «Пereгрине», Цельс и император Адриан в своем письме к Сервиану.² Языческие заклинатели очень рано стали употреблять в своих формулах имена патриархов,³ Соломона и даже Иисуса Христа; также и иудейские экзорцисты начали упоминать в своих формулах имя Иисуса.⁴ Вопреки этому Церковь убеждала своих экзорцистов не подражать язычникам. В псевдо-Климентовом письме о девстве значится следующее (1, 12): «Также и это прилично братьям во Христе и справедливо, и похвально для них посещать одержимых злыми духами, молиться за них и произносить заклинания в приличных формах, благоугодных Богу, а не в блестящих и длинных речах, хорошо обработанных и выученных, чтобы кичиться перед людьми красноречивыми и одаренными хорошей памятью. Такие люди по своей болтовне подобны звенящей меди или стучащей погремушке и нимало не пользуют тех, над которыми совершают заклинания, но произнося только устрашающие слова, приводят их в страх и не поступают по истинной вере, как сказал Господь: этот род не изгоняется ничем, кроме поста, сильной и непрерывной молитвы, и

¹ Ср. апологетов, Ориген «Против Цельса» и определения канонов Ипполита: *οἰωνιστής* vel *magus*, vel *astrologus*, *harialus*, *somniorum interpres*, *praestigiator*... vel *qui phylacteria conficit*... *hi omnes et qui sunt similes his neque instruendi, neque baptizanti sunt*». Ср. также полемику против магического искусства гностиков.

² *Vop. Sat.* 8.

³ См.: *Orig. C. Cels.* 1, 22.

⁴ См. известие об иудейских экзорцистах в книге *Деян.* (19, 13): «Даже некоторые из считающихся иудейскими заклинателей стали употреблять над имеющими злых духов имя Господа Иисуса, говоря: заклинаем вас Иисусом, которого проповедует Павел». Псевдо-Киприан (*De rebat.* 7) упоминает, что и не-христиане много раз изгоняли демонов именем Христа.

через возношение духа к Богу. Итак, пусть они (братья во Христе) направят к Богу святые прошения и молитвы с радостью, с ясной трезвостью и целомудрием, без ненависти и злости... без фальши и корыстолюбия, без разговоров, болтовни и суетливости, чуждой благочестию, и без гордости, но со смиренной и сокрушенной мыслью о Христе. Пусть они исцеляют больных с постом и молитвой; не в изящных, научно составленных и хорошо расположенных речах, но как люди, получившие от Бога харизму исцеления, без сомнения, для славы Божией. Вашими постами, молитвами, постоянным бодрствованием и другими делами, какие вы делаете, умерщвляйте дела плоти силой Святого Духа. Кто поступает так, тот храм Духа Святого; такой пусть изгоняет бесов, и Бог будет помогать ему... Господь повелел изгонять бесов, но и дал наставление даром исцелять, присоединив: даром приняли, даром дайте. Великая похвала от Бога ожидает тех, кто так поступает и служит братьям своим харизмами, дарованными от Господа».

Иустин Философ пишет (Apol. II, 6): (Сын Божий сделался человеком для уничтожения демонов.) «Вы можете убедиться в этом, наблюдая за тем, что происходит на ваших глазах; потому что многие из христиан исцелили большое число одержимых во всем мире и в вашем городе (Риме) через заклание именем Иисуса Христа, тогда как их не могли исцелить все другие заклинатели, чародеи и маги; они продолжают исцелять их и теперь, уничтожая и изгоняя демонов из одержимых ими людей». В «Диалоге с Трифоном Иудеем» тот же Иустин сообщает (гл. 68): «Всякий демон, заклинаемый именем Сына Божия и Перворожденного всякой твари, родившегося от Девы, ставшего подобострастным человекам и распятого вашим народом при Понтии Пилате, и умершего, и восставшего из мертвых и восшедшего на небеса, этим именем всякий демон побеждается и преодолевается. Если вы сделаете заклинание всеми царями, праведными, пророками или патриархами, какие были у вас, то и тогда демон не подчинится вам». Из приведенных свидетельств Иустина видно, что христианские формулы заклинания содержали в себе главные части истории Христа,¹ а об

¹ Важнейшим местом в заклинании было упоминание о крестной смерти Иисуса Христа, см.: Деян. 30, 49. 76.

этом со всей ясностью говорит Ориген в сочинении против Цельса (1, 6): «Сила экзорцизма заключается в произносимом имени Иисуса Христа с возвещением истории о Нем».

Популярной мыслью ранних христиан, как и позднейшего иудейства, было то, что кроме бесчисленного множества демонов, которые ведут свою смелую игру в природе и истории, каждому человеку дается добрый ангел, охраняющий его, и злой дух, подстерегающий его.¹ Если удастся последнему соблазнить человека, то человек через это становится уже «одержимым», т. е. самый грех есть уже одержание (беснование). Рабскую зависимость, в какую впадал человек, поддававшийся его влиянию, легко подметить, но значение ее спорно. В вере в демонов, в каком виде она царилась в христианском мире во II и III вв., нетрудно указать черты, делающие ее явлением реакционным, угрожающим культуре. Но не нужно забывать, что в своем зерне она таила нравственный и, следовательно, духовный прогресс: внимательность ко злу, сознание силы греха и его господства в мире. Поэтому-то даже столь высокообразованный человек, как Тертуллиан, всецело разделяет веру в демонов. Интересно видеть, как в пространном изложении ее (в «Апологетике») смешаны греко-римские и иудео-христианские элементы. Я приведу цельные выдержки из него. Они стоят в связи с доказательством того, что под мертвыми богами из дерева и камня скрываются демоны, но, принужденные христианами, признают себя таковыми, именно: нечистыми духами, а не богами. В некоторых местах звучат даже ирония и насмешка над этими жалкими бесами, которые, однако, в Средние века были столь могущественными. Но в общем все изложение в высшей степени серьезно.²

¹ См., напр., «Пастырь» Ерма.

² Рядом с Тертуллианом может быть поставлен Татиан, давший в своей «Речи к эллинам» точнейшее изложение христианской демонологии. Демоны ввели веру в *fatum* (судьбу). Для верующих (точнее — пневматиков, духовных) они видимы; психики (душевные) не могут их видеть, разве только в исключительных случаях (15, 16). Болезни возникают по-разному, но демоны приписывают причину их себе. Иногда они в натиске своей неисправимой злобы колеблют все состояние тела, но является могущественное слово Божие,

«Мы, христиане, утверждаем¹ существование известных духовных существ. Также и имя их не ново. Философы знают демонов, так как и сам Сократ советовался со своим демоном. Естественно! Потому что демониум сопутствовал ему с детства, отвлекая, конечно, от доброго духа. Все поэты признают их, а также и необразованный народ часто произносит имена их при клятве, призывая при этом и сатану, князя этого порочного сообщества; душе же знание о них врождено. Бытия ангелов не отрицает и сам Платон. Существует даже особая магия для обоих родов духовных существ. Но только из Священных Писаний можно узнать действительное их происхождение, — как от ангелов, развращенных собственной виной, возник еще более развращенный род демонов, осужденных Богом вместе с виновником, которого выше мы назвали князем. Здесь достаточно указать их действия, которые единственной своей целью имеют развращение людей. С самого начала злоба этих духов работала над гибелью человека. В них заключается причина болезней и несчастных случаев всякого рода, а в особенности внезапных и чрезвычайных потрясений, сильно оскорбляющих душу. При этих нападениях на душу и тело нужно отметить их тонкость и легкость. Будучи невидимы и недоступны наблюдению, эти духи дают знать о себе, правда, не в самом действии, а в последствиях его, когда, например, необъяснимое, лежащее в воздухе зло повреждает древесные и полевые растения в самом их царстве, уничтожает их в зародыше и губит во время созревания, и когда поврежденный по неизвестным причинам воздух извергает приносящее заразу испарение. С такой же таинственностью заразы дыхание демонов и ангелов производит различные болезни духа посредством умоисступления, сумасшествия, позорных и ужасных пожеланий и различных заблуждений, из которых самое главное то, что душам, одержимым ими, они

и они, напугавшись, убегают, и больной исцеляется (16). Впрочем, Татиан не отвергает, что одержимые много раз исцелялись и без помощи христиан. В псевдо-Климентовых «Гомолиях» (IX, 10. 16–18) находятся важные сообщения о демонах.

¹ Apol. 22–23.

внушили считать их за богов,¹ так как они любят питаться дымом, состоящим из жира и крови жертв, приносимых перед статуями и изображениями идолов. И какое другое более приятное удовольствие могло бы существовать для них, как не то, чтобы посредством ложных обманов отвлечь людей от мысли и познания истинного Бога? Каким образом возможны для них эти обманы, я сейчас покажу. Каждый дух крылат, а также, следовательно, демоны и ангелы,² поэтому они в мгновение ока могут быть везде. Весь мир для них одно место. Что и где случилось, они узнают об этом так же быстро, как и разглашают. Быстрота их принимается за признак их божественности, так как существа их не знают. Чтобы сделать себя нужными, они часто выдают себя виновниками того, о чем только что разгласили. В отношении к дурному они и на самом деле являются виновниками его; что же касается до доброго, то они иногда умеют проникнуть даже в намерения Божии, — для древнего времени посредством речей пророков, для нового из чтений Священных Писаний. Из этих источников они узнают многое, касающееся будущего, и подражают Божеству, хотя только крадут дар прозревать будущее. Как выполняют они свою двусмысленную роль при оракулах, о том расскажут Крез и Пирр. Так как они живут в воздухе, в соседстве звезд, и стоят в связи с облаками, то они могут тотчас же узнать, что там готовится, так что они получают возможность обещать урожай, который они уже предчувствуют. Благодетельны они — и вправду! — бывают также в своих заботах о здоровье. Они сначала повреждают, потом предписывают лекарство, непригодное или даже противоположное, и так маскируют чудо; потом перестают вредить и держат себя как благодетели. Что еще я должен сказать о других проделках обманчивого

¹ Этому обману апологеты придавали особенное значение как главному виду пагубности демонов: *они ввели многобожие*, т. е. под изображениями мертвых богов они заставляют людей почитать себя и приносить им жертвы.

² Читателя не должен удивлять этот материальный образ выражения Тертуллиана об ангелах и демонах. Как известно, Тертуллиан под влиянием стоической философии само существо Божие и душу человеческую считал особого рода материальной. — *Прим. Пер.*

мира духов? Должен ли я говорить о призраках Кастора, о корабле, движимом на поясе, о бороде, вдруг делающейся рыжей, — все это имеется и на сцене, чтобы считали камни за богов и не искали истинного Бога.

Далее, если маги вызывают людям призраки, если они насильем принуждают детей произносить пророчества, если повсюду производят чудеса посредством очевиднейших обманов, если посылают сны, пользуясь богатой помощью ангелов и демонов, так что козлы и столы прорицают, — да, благодаря духам это стало даже обычным явлением, — то удивительно ли, если магия может по собственному плану и расчетам выставлять на сцену все их силы, даже принуждать их к неприятным для них действиям? Но если ангелы и демоны производят то же, что и ваши боги, то где остается превосходство божества, которое, конечно, нужно считать более возвышенным, чем всякая другая сила? И не правильнее ли думать, что они сами, демоны, и являются богами, так как совершают дела, вызывающие веру в богов, чем верить, что боги равны демонам и ангелам? Я думаю, что здесь только различие по месту: в храмах их считают за богов, вне храмов их не называют так...

Но более не будем тратить лишних слов — обратимся к фактам, и мы докажем, что демоны и боги имеют одно достоинство. Приведите на судилище кого-либо из ваших, о котором хорошо известно, что он одержим демоном, и прикажите говорить любому христианину — дух тотчас же сознается, что он — демон и что иногда обманчиво выдает себя за бога. Приведите также кого-либо из тех, которые считаются у вас богодухновенными, которые, вдыхая воздух над алтарями, вместе с жертвенным дымом будто бы воспринимают в себя божество и через вдыхание дыма в прерывистых словах произносят предсказания. Или пусть придут небесная дева, богиня дождя, даже сам Эскулап, учитель лечения, возвративший будто бы жизнь Сокордию, Танатию и Асклепидоту, предназначенным лишиться ее в другой раз, — если они, не смея лгать перед христианином, не признают себя демонами, то пусть прольется перед трибуналом кровь этого бесстыднейшего христианина! Что же еще может быть представлено решительнее этих опытов? Что достовернее этого свидетельства? Истина

здесь выступает со всей ясностью, опираясь на свою собственную силу; всякое подозрение исключено. Осмелитесь ли вы еще утверждать, что тут действует обман и волшебство? Что можно возразить против того, что показано с непререкаемой ясностью? Если же ваши боги на самом деле боги, то зачем они лгут, что они демоны, когда мы заклинаем их? Но тогда ясно, что ваши боги подчинены христианам и перестают быть богами, коль скоро подчиняются людям. Поймите, что существуют только демоны, и ваши боги суть не что иное; исследуйте богов — и они откроются вам как демоны».

Тертуллиан далее говорит, что демоны, опрашиваемые христианами, не только признают сами себя за демонов, но и христианского Бога исповедуют как истинного Бога. «Так как они боятся Христа в Боге и Бога во Христе, то подчиняются служителям Бога и Христа. Когда мы прикасаемся или дуем на них, то, в ужасе перед уготованным им вечным огнем, они приходят в трепет и по нашему приказанию против воли, с горечью и полные стыда, оставляют тела. Верьте им, когда они говорят о себе истину, и не верьте, когда лгут; никто не лжет к своему собственному стыду... Такие свидетельства ваших богов обычным следствием своим имеют обращение к христианству».

В 27-й главе «Апологетика» Тертуллиан обращается к решению самого естественного возражения со стороны язычников: если демоны действительно повинуются христианам, то как это возможно, что христиане оказываются беспомощными в преследованиях, воздвигнутых против них? Тертуллиан опровергает это возражение замечанием, что демоны, без сомнения, во власти Христа, но, как негодные рабы, от страха переходят к упрямству и радуются, что могут низлагать тех, которых боятся. Издалека они бьют нас, вблизи — убегают. Подобно возмущившимся рабам или беглым колодникам, они восстают против нас, во власти которых находятся, но ничем не вредят нам, а только себе готовят бóльшую погибель.

В 37-й главе Тертуллиан еще раз суммирует ту пользу, какую доставляют христиане язычникам посредством экзорцизмов. «Если бы не было нас, кто бы освободил вас от этих тайных врагов, разрушающих телесное и душевное здоровье, а мы изгоняем их без награды и бесплатно». То же самое он утверждает и в сочинении к проконсулу

Скапуле (гл. 2): «Мы не только презираем демонов, но мы каждый день побеждаем и преодолеваем их, изгоняя их из людей, как это известно очень многим». Значит, этот дар христиан действительно был известен в широких кругах, и Тертуллиан во многих местах выражается так, как будто им владел каждый христианин.¹

Подобно Тертуллиану, ту же тему обсуждает в своем «Октавии» и Минуций Феликс.² Апологет Феофил пишет: «Греческие поэты говорили, будучи вдохновляемы не чистым, но заблуждающимся духом. Это ясно видно из того, что одержимые, будучи заклинаемыми во имя истинного Бога, много раз прежде и даже в настоящее время признают сами себя лживыми духами — демонами, и притом демонами, которые ранее действовали в поэтах. Так, несомненно, что при экзорцизмах несколько раз произносились имена Аполлона и муз».³ Даже около 250 г. Киприан Карфагенский еще говорит о христианских исцелениях бесноватых:⁴ «Если ты желаешь слышать демонов и видеть их в тот момент, когда мы, терзая их духовными бичами, заклинаем и мучительными для них словами изгоняем из одержимых ими тел; когда рыдая и стеная человеческим голосом и ощущая бичи и удары божественного могущества, они исповедуют имеющий прийти суд, то приди и узнай истину наших слов. Если ты так считаешь богов, как говоришь, то поверь тем самым, кого чтишь... Ты увидишь, что нас будут умолять те, кому ты молишься; будут бояться те, кого ты боишься, — увидишь, что под нашей рукой они станут, как связанные, и задрожат, как пленные, те, перед кем ты благоговеешь и кого ты считаешь как владык».⁵

¹ См., напр.: De cogno. 11; также и другие христианские писатели выражаются подобным образом; см. речь ап. Петра в «Псевдо-Климентинах» (IX, 19).

² Гл. 27: «Заклинаемые именем истинного Бога, демоны приходят в сильный трепет и или тотчас же оставляют тела, или постепенно удаляются... Они страшатся приближения христиан, хотя издали и нападают на нас посредством ваших собратий».

³ К Автолику. II, 8.

⁴ Ad Demetr. 15

⁵ То же самое читается и в сочинении к Донату (гл. 5).

Чрезвычайный интерес к себе вызывает обмен мыслей между Цельсом и Оригеном по вопросу о бесах и бесноватых; здесь спорят два лица, стоящие на высоте современного им образования. Цельс утверждает, что силой, какую христиане думают иметь, они обязаны призыванию и заклинанию известных демонов.¹ Ориген возражает, что только имя Иисуса Христа и свидетельство Его истории имеют силу отгонять демонов, и настолько могущественную, что она действует даже в том случае, если это имя произносят безнравственные люди.² Значит, оба, Цельс и Ориген, принимают веру в демонов в том широком объеме, в каком она существовала в их время, и разделяют древнее убеждение о силе, заключающейся в произношении известных имен. Ориген даже намекает на тайную науку об именах,³ которая дает посвященным силы, но при пользовании которой необходимо соблюдать, чтобы имена произносились точно и на их родном языке.

«При заклинании одних духов нужно говорить по-египетски, так как власть их простирается только на эти области и вещи; в применении к другим духам требуется персидский язык и т. д.». «К этой науке об именах принадлежит и имя Иисуса, при помощи которого уже бесчисленные духи изгнаны из тел и душ и которое оказалось весьма могущественным в отношении к тем, из кого они изгонялись».⁴ На факт удачных экзорцизмов Ориген ссылается несколько раз.⁵ Цельс их не отрицает; не отрицает он также и чудес Иисуса, объясняя их со

¹ Цельс думает, что нравственное учение христиан стоит на одной почве с философами в том отношении, что и сила христиан состоит в знании имен некоторых демонов и заклинаний (*Orig. C. Cels. I, 4, 59*).

² *Contra Cels. I, 6*.

³ Περὶ ὀνομάτων τὰ ἀπορρήτοις φιλοσοφεῖν.

⁴ Ориген рассуждает здесь, конечно, применительно к Цельсу; ниже он строго различает христианские экзорцизмы от языческих (*Прим. Пер.*).

⁵ *Contra Cels. I, 46—47*. Ср. заявления ученика Оригена, Димитрия, епископа Александрийского, о причинах гонений при императоре Валериане. Здесь столкнулись христианские и языческие заклинатели. Дионисий говорит о языческих заклинателях: «У них есть много таких, которые одним только своим присутствием и взглядом, а также посредством дуновения или слова могут разрушать обманы злых духов» (*Евсевий. Ц. И. VII, 10*).

своей точки зрения: «Чародеи обещают еще более чудесные вещи, а те, которые получили образование в египетской школе, и производят подобное: это — люди, которые за несколько оболов показывают свои чудеса на рынках, изгоняют демонов из бесноватых, исцеляют болезни, вызывают души героев, предлагают богатые обеды, столы, пирожные и сласти, не существующие в действительности, и приводят в движение безжизненные вещи, как бы они были живыми существами. Неужели по этой причине того, кто производит такие дела, мы должны называть Сыном Божиим?» Ориген решительно отражает этот упрек: он указывает, во-первых, на тот известный факт, что Христос все Свои дела совершал с целью улучшить человечество; во-вторых, что христианские экзорцисты не применяют никаких искусственных средств, а употребляют одну только молитву и столь простую заклинательную формулу, что ее может произнести всякий обыкновенный человек.¹

Вполне понятно,² что при этой вере во всеприсутствие демонов и их всеобъемлющее влияние на мир, историю и жизнь человечества, одинаково разделяемой язычниками и христианами II и III в., дар изгнания бесов, часто практиковавшийся христианами, должен был иметь чрезвычайно важное значение для распространения христианства. Для громадной массы обыкновенного язычества с его грубыми суевериями он являлся наиболее очевидным и поразительным доказательством божественного могущества проповедуемого христианами Иисуса Христа, одно имя Которого приводило в страх бесов и исцеляло одержимых ими. Но и на самих христиан, в деле укрепления их веры и религиозного самосознания, этот дар также должен был оставлять сильное впечатление. Великая мысль, что в обладании каждого христианина находится часть победы Христа над князем мира сего, воспитывала в них непоколебимую уверенность в правоте своих убеждений и укрепляла надежду на окончательное торжество над язычеством. Каждый факт экзорцизма, рассматриваемый отдельно, носил в себе драматический

¹ Contra Cels. III, 28; ср.: VII, 4.

² Весь дальнейший отдел об экзорцистах, начиная с этих слов, принадлежит переводчику.

характер и сообщал действию экзорциста нечто импонирующее, производившее глубокое потрясение не только в исцеляемом, но и во всех окружающих зрителях. Неудивительно поэтому, что, как свидетельствует Тертуллиан,¹ такие явления в большинстве случаев сопровождались обращениями в христианство.

Экзорцизм имел свою историю. По многочисленным указаниям древности, первоначально этот дар принадлежал всем христианам. Апологет Иустин в своем «Диалоге с Трифоном Иудеем», не делая никаких ограничений, прямо заявляет: «Мы, верующие в распятого при Понтии Пилате Иисуса, Господа нашего, *заклинаем* всех демонов и злых духов и держим их в *нашей* власти».² Псевдо-Климент приписывает *всем* христианам власть над демонами, поскольку они чисты от грехов.³ Иринеи, в противоположность истинным христианам, упрекает еретиков, что они не могут ни слепым дать зрения, ни глухим слуха, ни демонов изгонять.⁴ Из некоторых выражений Тертуллиана видно, что демонов изгоняли все христиане, кто бы они ни были по званию: ремесленники, купцы или воины.⁵ Даже женщины обладали даром изгнания духов.⁶ Все эти свидетельства относятся к Западу, но то же самое было и на Востоке. Ориген сообщает, что немалое число христиан изгоняет демонов, и притом по преимуществу простые.⁷ Память о некоторых восточных экзорцистах сохранилась даже в истории. Историк Евсевий рассказывает о мученике Романе, который одновременно был диаконом и экзорцистом.⁸ Мученические акты упоминают двух восточных заклинателей — чтеца и герме-

¹ См. еще: *Иринеи*. Против ересей. II, 32, 4.

² Гл. 76.

³ Homil. 9, 19.

⁴ Против ересей. 31, 2.

⁵ De idol. С. II; De corona. II.

⁶ См.: Vit. Euphrasie, in. Vit. PP. Cap. 29. К началу III в. это явление уже было неслыханным в Церкви. Тертуллиан пишет: «Сами еретические женщины, как они смелы! Они осмеливаются учить, спорить, делать экзорцизмы» (De praescr. 40).

⁷ Contra Cels. I, 7

⁸ О палестинских мучениках. Гл. 2.

невта Прокопия в Скифополисе и мирянина Агафона в Александрии.¹ Весьма интересны известия об экзорцистах, передаваемые Афанасием Александрийским. «Не должно хвалиться, — пишет он в “Жизни св. Антония”, — силой изгонять бесов... и уничтожать того, кто не изгоняет; пусть каждый поучается подвижничеству другого; пусть или подражает, или соревнует ему, или исправляет его; творить знамения не от нас зависит, а есть дело Спасителя».² В другом месте, в письме к Марцеллину,³ он замечает: «Старец сказал: я слышал от мудрых людей, что в древности у израильтян только чтением Писания изгоняли демонов и обличали козни, чинимые ими людям, а потому достойны всякого осуждения те, которые, оставив это и сами сочинив себе отвне заимствованные красивые речи, за это именуют себя заклинателями». На основании этих указаний св. Афанасия положение экзорцистов в начале IV в. на Востоке можно представить в следующем виде. Определенных правил для изгнания демонов не существовало. Каждый экзорцист имел свой *ἄσκησις* (подвижничество, т. е. приемы). Христианам советуется следовать тому методу, какой представляется наиболее успешным, подражать приемам других экзорцистов и, если нужно, улучшать их. Очевидно, экзорцизм не только был дозволен и доступен каждому христианину, но, так сказать, как бы даже рекомендовался ему. Вместе с тем мы видим, что некоторые заклинатели уклонялись, по-видимому, от принятого в Церкви обычая пользоваться при изгнании бесов чтением Писания. Они *сами* составляли красивые речи и *называли себя экзорцистами*. Дело изгнания принадлежало, таким образом, личной инициативе. Оно было высшим дарованием, недоступным каждому христианину; кто чувствовал его в себе, тот и называл себя экзорцистом, и действовал как заклинатель демонов.

Но в таком свободном положении экзорцитет не мог остаться навсегда. По мере того как число верующих возрастало и с постепенным уменьшением религиозного рвения и понижения нравственности

¹ *Ruinart*. Acta marty. I, 353, 387.

² Гл. 38.

³ Гл. 93.

харизматические дарования исчезали, и число экзорцистов должно было уменьшаться. С другой стороны, и злоупотребления, вкравшиеся в институт экзорцистов, побуждали церковную власть взять их под свою опеку, подчинив их надзору посредством превращения в особый разряд низшего клира. Процесс этот совершался медленно и незаметно. Сначала, по-видимому, экзорцисты составили особый, более или менее отграниченный от прочих христиан кружок, стоявший близко к клиру, но еще не входивший в его состав. Иустин, признававший в своем «Диалоге с Трифоном» дар изгнания духов принадлежащим всем христианам, в «Апологии»¹ говорит только о «многих» верующих, практиковавших заклинание бесов. Ириней приписывает этот дар только тем христианам, которые являются истинными учениками Христа.² То же находится и в вышеприведенном свидетельстве псевдо-Климента. Более определенное указание на положение экзорцистов в Западной церкви дает послание папы Корнилия к Фабию Антиохийскому о схизме Новата, относящееся к середине III в. Здесь заклинатели упомянуты после 42-х прислужников в ряду чтецов и привратников (всего — 52).³ Так как ни привратники, ни прислужники не принадлежат собственно к клиру, то ясно, что заклинатели к середине III в. еще не составляли определенной церковной должности, но являлись тесно замкнутой коллегией, входившей в число церковных людей, подлежащих надзору епископа. Но это неопределенное положение экзорцистов продолжалось недолго. Уже римский исповедник Лукиан в письме к Киприану Карфагенскому причисляет экзорциста к клиру.⁴ Надписи из третьего столетия, открытые в России, также свидетельствуют, что за это время экзорцисты упоминаются как особый разряд клира, рядом с пресвитерами. В актах собора в Арле в 314 г. они выступали уже как особый чин клира и в подписях занимают последнее место вслед за чтецами.

Та же самая судьба постигла экзорцистов и на Востоке. В начале IV в., как мы видели, здесь еще действовали свободные экзорцисты,

¹ Апология. II, 6.

² Против ересей. II, 20—3.

³ Евсевий. Ц. И. VI, 43.

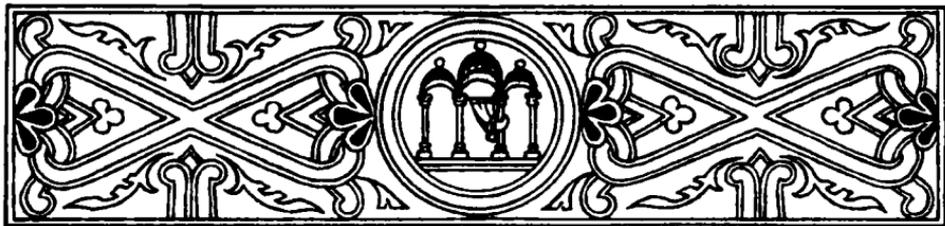
⁴ Письмо 23-е.

но те же самые причины, какие наблюдались на Западе, побудили восточную церковную власть подчинить их своему надзору. В качестве переходного момента, отделяющего свободную деятельность экзорцистов от подчиненной на Востоке, можно указать свидетельство «Апостольских постановлений», которые говорят также об ограниченном кружке заклинателей: «Нет необходимости, — значитесь здесь, — чтобы каждый верующий изгонял бесов... но только тот, кто сподобился этого дарования».¹ В первый раз в качестве членов клира восточные экзорцисты выступают перед нами в правилах Лаодикийского собора. 25-е правило этого собора запрещает совершать заклинание в церквах и частных домах людям, «не произведенным» (μη προαχθέντας) от епископа. В 29-м правиле этого собора они значатся рядом с прочими членами клира после чтецов и певцов. К середине IV в. они все, по-видимому, вошли в состав клира. 10-е правило Апостольского собора дает повод думать, что заклинатели считались необходимыми членами клира не только городских епископий, но и сельских (хорепископий), причем они продолжали занимать то же низшее место после чтецов и иподиаконов.² Как долго существовал институт экзорцистов на Востоке и Западе, нам неизвестно.



¹ Апост. пост. VIII, 1.

² Ср.: *Wieland*. Die genetische Entisicklung der sog. Ordines minores. Rom, 1897; *Kraus*. Real. Encyclop. der christliche Alterthumer. Freiburg, 1880; *Binterim*. Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der Christ-kath. Kirche. Mainz, 1838. I Tl. и др.



Христианство как Евангелие любви и благотворения*

«Алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне. Так как вы сделали это одному из Моих меньших братьев, то сделали Мне» (Мф. 25, 35–36. 40).

Эти слова Христа в течение нескольких поколений так ярко блистали в Его общине и так мощно действовали, что христианскую миссионерскую проповедь можно обозначить как проповедь любви и благотворения. Да, с этой точки зрения проповедь об Исцелителе и исцелении, как и слова «Я болен был, и вы посетили Меня» являются лишь одним членом в ряду изречений.

Среди сохранившихся слов и притчей Христа те, которые увещивают к любви и благотворению, особенно многочисленны, а также сюда принадлежат и некоторые случаи из Его жизни.¹ Эти слова могли

* Впервые опубликовано в журнале «Вера и Разум». Отдел церковный. 1905. Т. I. Ч. II. № 16. С. 207–228; № 17. С. 261–284.

¹ Вспомним прежде всего притчу о милосердном самарянине и новое понятие о «ближнем», развитое в ней, притчу о блудном сыне; среди случаев — происшествие с богатым юношей. Евангелие от Евреев особенно выразительно передает его: «И сказал ему Господь: как ты можешь говорить, что я исполнил весь закон и пророков, когда в законе написано: ты должен любить твоего ближнего как самого себя. И вот многие твои братья, сыны Авраама, лежат в грязи и умирают от голода, а твой дом полон всякого имения, и никто из него ничего не получил».

бы быть более многочисленными или редкими, но несомненно одно, что призыв к братству и *служащей любви* был зерном Его проповеди всякий раз, как только Он касался отношений человека к человеку, и что Он Сам на Себе Самом и в Своих делах осуществил это братство и служащую любовь — это наиболее очевидное в том впечатлении, какое Он оставил. «Один у вас учитель, вы все братья». «Кто из вас хочет быть бóльшим, тот да будет всем слугой; потому что Сын человеческий пришел не для того, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать Свою жизнь во избавление многих». Так должно понимать заповедь о любви к ближним. Насколько она безгранична, показывает изречение: «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас, и молитесь за обижающих вас и гонящих вас,¹ да будете сынами Отца вашего небесного; ибо Он повелевает Своему солнцу восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5, 44–45). «Будьте милосердны» — вот основной тон благовестия Христова, и так как это милосердие должно простираться от величайшего до малейшего, от внутреннего до внешнего, то подле над всем царящего изречения: «Прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» (Мф. 6, 12) стоит другое, где не забыта даже чаша холодной воды (Мф. 10, 42). Братство есть любовь на почве равенства; служащая любовь есть *«прощать и давать»*; никаких границ для нее не может быть указано. *Но служащая любовь есть также и осуществление любви к Богу.*

В то время как Сам Христос осуществил эту любовь и сделал ее силой и жизнью, Его ученики учили самому величайшему и святейшему, чему можно научиться в религии, а именно — вере в любовь Божию. Для «Отца милосердия и Бога всяческого утешения» было создано все бытие, небо и земля — никаких границ для этого не существует в апостольских и древнехристианских свидетельствах, — и только теперь впервые провозглашена была перед человечеством весть, которую ничто более превзойти не могло: *Бог есть любовь.*

¹ Так же передано изречение: «Поститесь за ваших преследователей». См.: Учение 12-ти апостолов. Гл. 1.

Первое великое, целостное объединение новой религии — то, какое дает четвертое Евангелие, — всецело и исключительно основано на любви: «Будем любить Его, потому что Он сначала полюбил нас». «Так Бог возлюбил мир», «новую заповедь даю вам: любите друг друга», — и самое великое, мощное и глубокое, что написал апостол Павел, — это гимн любви, начинающийся словами: «Если я говорю ангельскими и человеческими языками, а любви не имею, то я медь звенящая и кимвал звучащий» (1 Кор. 13, 1). Новый язык, вложенный в уста христиан, был языком любви.

Но это не был только язык; он был силой и делом: они действительно рассматривали себя как братья и сестры и поступали сообразно с этим. Мы имеем два многозначительных свидетельства об этом из уст язычников. Принадлежность их II в. делает их тем более ценными. Лукиан говорит о христианах: «Их первый Законодатель убедил их, что они все друг другу братья; они выказывают невероятную деятельность, когда случается что-нибудь, затрагивающее их общественные интересы: ничто им тогда не дорого»;¹ и Тертуллиан замечает:² «Забота о беспомощных, какую мы оказываем, наша деятельная любовь у наших противников сделалась некоторой приметой нас. “Смотри, — говорят они, — как они любят друг друга — они сами (язычники) ненавидят друг друга — и как готов каждый из них умереть за другого”³ Значит, действительно исполнились слова: “Потому узнают, что вы Мои ученики, что вы имеете любовь друг к другу”».

Таким образом, Евангелие сделалось социальным благовестием. Проповедь, захватывавшая внутреннее существо людей, отрешавшая его от мира и соединявшая его со своим Богом, была вместе с тем проповедью солидарности и братства. Справедливо сказано, что Евангелие в глубине своего содержания столь же индивидуалистично, сколько и социалистично. Его ассоциативная тенденция — не случайное

¹ *Lucian. Peregrin.* 13.

² *Аполог.* 39.

³ Ср. *Цецилий у Минуция Феликса*, гл. 9: «Эти люди узнают друг друга по особенным тайным знакам и питают друг к другу любовь, не будучи даже между собой знакомыми».

явление в его истории, но существенный элемент его самобытности. Оно одухотворяет непреодолимое влечение, какое имеет человек к человеку, и возводит общественные связи людей от простого собрания в область нравственно необходимого. Оно возвышает достоинство человека и побуждает преобразовать это существующее общество — социализм, опирающийся на предположении противоположных интересов, превратить в социализм, который основывается на сознании духовного единства и общей цели. Это ясно предносилось уму великого апостола язычников; в своих маленьких общинах, в которых каждый носил тяготу другого, он созерцал в духе новое человечество и в Послании к Ефессянам дал ему радостно-торжествующее выражение. В несущественную видимость разрешались в этих общинах противоположности между иудеем и язычником, варваром и греком, знатным и низким, богатым и бедным. Новое человечество уже существовало. Апостол созерцает его как Тело Христово, в котором каждый член служит другому и каждый необходим на своем месте. В часы высокого одушевления он провидел в этих общинах, несмотря на их скудость и слабость, развитие, имеющее объять тысячелетия.¹

Мы не берем на себя задачи собрать все места из сочинений первых трех столетий, содержащих в себе увещания к любви и милосердию, — это завело бы слишком далеко. Во всяком случае, при таком собрании мы встретили бы много ценного; мы увидели бы, что требование безграничного даяния, как оно высказано в словах Христа, часто повторялось; с другой стороны, мы были бы удивлены, что места, где подтверждается заповедь любви, не столь многочисленны, что они часто отступают назад перед увещаниями к аскетизму; мы можем также соблазниться некоторыми воззрениями, где стремление к «награде» выступает в самом неприглядном виде.² Но искание награ-

¹ Предостережение против немилосердия и порицание немилосердных появляются очень рано; см. послание ап. Иакова (гл. 4 и 5), а также многие отделы в «Пастыре» Ерма.

² Свидетельства в пользу всех этих пунктов находятся во всей литературе, начиная с «Учения 12-ти апостолов» и «Пастыря» Ерма. Безграничное даяние — Учение 12-ти апост. 1, 5 сл.: «Всякому просящему дай и не требуй

ды не при всех условиях безнравственно — и большое или малое число увещаний не решает дела. Важно прочно установить, что действительно совершилось в области любви и благотворения, и мы попытаемся дать обзор этого. Три места можно предпослать, чтобы охарактеризовать общую деятельность в этой области.

назад, ибо Отец (небесный) всем желает давать из Своих сокровищ; блажен дающий по заповеди, потому что чист пребудет; горе берущему; если же кто, имея нужду, возьмет, чист будет; не имеющий же нужды даст отчет, что взял и на что, а будучи ввержен в тюрьму, испытается о всем, что сделал, и не выйдет оттуда, пока не отдаст последний кодрант». Часто повторяемое требование безграничного даяния стоит в тесной связи с имущественной проблемой древней Церкви и также с аскетическими стремлениями. Имущества и в особенности богатства не должно быть — говорила теория с самого начала, потому что оно принадлежит миру, от которого должно отрекаться. Раздача средств для других, таким образом, поставлена под совершенно новую точку зрения: что от имений нужно освободиться, это было само по себе делом почтеннейшим, безразлично кому они отдавались. Но на практике дело ставилось иначе, и к этому вела сама теория, хотя принцип свободы не уничтожался. Принципом свободы удерживался в силе и принцип любви. На практике только немногие выполняли это полное отречение: они считались героями и святыми.

О древнехристианском коммунизме написано много. На почве великой времен язычества Церкви он никогда не существовал, потому что такое частичное явление, как полуязыческая карпократианская секта с ее коммунизмом, не заслуживает внимания. Монашеский коммунизм, лишь только *ex abusu* так называемый, не входит в наше рассмотрение. На иудейской почве не выросло никакого коммунизма; пример ессеев остался без подражания. Верно замечает Ульгорн (*Op. cit.* 5, 68): «Неправильно представляют себе так называемое обобществление имуществ те, которые видят в нем институт, подобный ессеям и терапевтам». Звучащие коммунистически указания, однако, нередки (напр.: Послание Варнавы. 19, 3; *Тертуллиан*. Апол. 39), но их нельзя так понимать. Часто встречающаяся формула *οὐκ ἐρεῖς ἰδία εἶναι* требует только свободного даяния и запрещает употреблять имущество к собственной выгоде.

В официальном послании, отправленном римской общиной к коринфской в 96 г., прекрасно изображено состояние, в котором незадолго перед тем находилась эта община (1 Клим. 1, 2). Картина, следовательно, дает идеальный образ христианской общины, как он должен быть или как он приблизительно осуществился среди коринфских христиан: «Кто побывавший у вас не хвалил вашей всеми добродетелями исполненной и твердой веры? Не удивлялся вашему трезвому и кроткому христианскому благочестию? Кто не провозгласил *вашей великой щедрости в гостеприимстве*, не прославлял вашего совершенного и верного знания? Во всем вы поступали нелицеприятно, ходили в заповедях Божиих, повинуюсь вашим предстоятелям и воздавая должную честь старшим: юношам внушали скромность и благопристойность, жен наставляли, чтобы они все делали с неукоризненной честной и чистой совестью, любя, как должно, своих мужей, и учили их, чтобы они, не выступая из правила повиновения, пристойно распоряжались делами и были целомудренны. Вы были смиренны и чужды тщеславия, любили более повиноваться, чем повелевать, *охотнее давать, чем принимать*. Довольствуясь дарованными нам от Христа благами и прочно удерживая их, вы хранили Его слова в глубине своего сердца, и страдания Его были перед глазами вашими. Таким образом, всем вам был дарован глубокий и чистый мир и *ненасытное стремление делать добро посредством благодеяний... День и ночь подвигом вашим было попечение за благосостояние общего братства, чтобы в милосердии и заботе спасалось число избранных*. Вы были искренни, чистосердечны и не помнили зла друг на друга. Всякий мятеж

Часто говорилось, что принцип свободы в отношении к даянию и величине дара никогда не исчезал. Это положение требует некоторого ограничения. Правда, Запад за тот период, насколько я вижу, не знает обязательства давать начатки и десятины (Киприан. De unit. 26, нельзя так понимать), но в некоторых областях Востока приношение десятин очень старо. См.: Учение 12-ти апостолов. Гл. 13. Из «Учения 12-ти апостолов» оно, как апостольское учреждение, перенесено во все апостольские постановления. Однако Ориген, по-видимому, еще не рассматривает это как церковную заповедь, но сам он считает ее законной (in Num. XI, 1; in Jos. Nav. hom. XVII).

и всякое разделение было вам противно. Вы плакали о проступках ближних; их недостатки считали своими. Никакое благодеяние не останавливало вас, и вы каждый день готовы были на добро».

Иустин в своей «Апологии» — там, где он излагает христианское богослужение, — в заключение изображения говорит: «Люди состоятельные и желающие, каждый по своему достатку и сколько хочет, полагают перед предстоятелем, и он поддерживает вдов, сирот и нуждающихся, будут ли то больные или страдающие каким-либо другим недостатком, или заключенные и прибывшие чужеземцы».¹

Тертуллиан, наконец, пишет:² «Если у нас существует также и род кассы, то она возникает не через получение гонорара за принятие в общество, но каждый отдельно жертвует в определенный день месяца, или когда хочет, умеренный дар, сколько хочет и может; никто его не принуждает к этому, но каждый дает добровольно свой взнос. Это есть сбережения благочестия. Потому что ничего из них не расходуется на пирушки, попойки или бесполезное объедение, но всё употребляется на поддержание и погребение бедных, на детей, лишенных родителей, на девиц без имущества, а также на стариков, не могущих выходить из дома, затем на потерпевших кораблекрушение, и если какие люди находятся в рудниках, на островах или в заключении, поскольку причиной этого является их принадлежность к обществу Божию, — вот эти имеют право на попечение своих единоверцев».

В дальнейшем я рассмотрю, насколько это нужно для нашей задачи, следующие предметы:

- 1) о милостыни вообще и связи ее с культом и церковными обязанностями;
- 2) о вспоможении учителям и должностным лицам;
- 3) о вспоможении вдовам и сиротам;
- 4) о вспоможении больным, слабым и неспособным к работе;
- 5) о попечении о заключенных и находящихся в рудниках;
- 6) о попечении о погребении бедных и вообще об умерших;
- 7) о попечении о невольниках;

¹ Апология. 1, 67

² Апологетик. 1, 39.

- 8) о попечении при великих бедствиях;
- 9) о наставлениях относительно работы и праве на работу в общинах;
- 10) о попечении о приезжающих братьях и о бедных или находящихся в опасности общинах.

1. Милостыня вообще и ее связь с культом

Щедролюбие все более и более становится предметом увещания; дом должен быть местом этой добродетели, ежедневная жизнь — ее охранением. От «Апостольских постановлений» до большого сочинения св. Киприана «О благотворении и милостынях» проходит длинная цепь повторений. Религиозное значение раздавания милостыни и мысль о награде по ту сторону бытия все более и более укрепляется. Уже в «Пастыре» Ерма можно многое читать об этом, а во 2 Послании Климента значит: «Хороша милостыня как покаяние во грехах, лучше — пост и молитва, но всех их превосходит милостыня». Киприан возвысил милостыню к формальному, в некотором смысле благодатному средству, каким христианин владеет после крещения,¹ даже более, он понял ее как зрелище, которое христианин предлагает Христу.²

¹ О благотворении и милостыне. Гл. 1: «Когда Господь, пришедший на землю, уврачевал те язвы, которые носил Адам, и уничтожил яд древнего змея, то Он дал исцеленному закон и заповедал более не грешить, чтобы не случилось с согрешающим чего-либо худшего; таким предписанием относительно невинности мы были ограничены и крайне стеснены, так что слабости и немощи брэнного естества человеческого нечем было бы и поддержать нам, если бы божественная любовь, снова пришедши на помощь и указав на дела правды и милосердия, не открыла в них некоторого средства к сохранению спасения, научив посредством милостыни омыывать те скверны, какими мы запятнали себя впоследствии».

² Там же: «Каков дар, возлюбленнейшие братья, который торжественно творится перед очами Вышнего! Если и на даровых зрелищах языческих

Но древние христиане не довольствовались этим простым способом милостыни;¹ с самого начала, по-видимому, у них имелась общественная касса (Тертуллиан: *агса*), и благотворительная деятельность поставлена в тесную связь с культом и должностными лицами в общине. Богатый материал, каким мы владеем, позволяет нарисовать следующую картину. В каждое воскресенье (см. уже *1 Кор.* 16, 2), или раз в месяц (Тертуллиан), или когда вздумается, приносили к богослужению дары (деньги или естественные продукты) и передавали их предстоятелю. Предстоятель полагал их на стол Господень и этим самым посвящал их Богу, отсюда и получавший принимал их как бы из рук Самого Бога. «Милость и человеколюбие Господне питает их», — выражается Римский епископ Корнилий (*Евсев.* Ц. И. VI, 43). Предстоятель определял, кто и сколько должен получить из даяний. При этом он совещался с диаконами, которые должны были возможно

считается важным и славным, когда присутствуют на них проконсулы и император, и уговоряющие такое зрелище делают при этом большие приготовления и не щадят издержек, то сколь блистательнее и славнее то даровое зрелище, которое Бог и Христос созерцают? Во сколько должно быть больше приготовления и издержек там, где для созерцания собираются небесные силы, все ангелы, где ищется в награду не колесница или консульство, а имеется в виду вечная жизнь, где стараются не о том, чтобы заслужить пустое и скоропреходящее благоволение толпы, но где действительно получается вечная награда — Царство Небесное?»

¹ Особенно часто рекомендовалось сберегать милостыню посредством постов; это должны были делать и бедные. См.: *Ерм.* Подобия. V; *Аристид.* Апол. 15: «И если у них есть кто-нибудь нуждающийся или бедный и не имеет лишних средств, то такой постится два или три дня, чтобы исполнить долг питания бедных», ср. также: Апост. постановления. V, 1. При обсуждении вопроса о том, как скопить милостыню, часто и с самого начала встречаются указания на работу как источник ее, причем это является единственным пунктом, где труд рассматривается с религиозной точки зрения. «Кто крал, впредь не кради, — говорит апостол (*Еф.* 4, 28), — а лучше трудись, делая своими руками полезное, чтобы было из чего уделять и нуждающемуся». См.: *Варнава.* Посл. 19, 10: «Трудись руками твоими в отпущение грехов твоих» (имеется в виду милостыня).

точным образом осведомиться о положении дела. Диакон же раздавали подавания или прямо по окончании богослужения, или относили нуждающимся на дом. При регулярном самообложении, — которое, однако, должно назвать самоприношением, т. к. принцип добровольного даяния вполне удерживался, — бывали и чрезвычайные пожертвования. Так, слышим, например, что Маркион при вступлении в римскую общину около 139 г. подарил ей 200 000 сестерциев.¹

Предстоятель, по-видимому, с самого начала и постоянно рассматривался как неограниченный распорядитель подаваний;² исполнительными органами при этом всегда были диаконы. Ответственность была велика, а также и искушение к своекорыстию и недобросовестности; поэтому увещания епископам (и диаконам) быть «несребролюбивыми» постоянно повторяются. Только в позднейшее время выработаны были определенные правила о раздаче подаваний в больших количествах, нарушать которые было запрещено.

Эта система организованной церковной благотворительности и частная милостыня существовали вместе, как свидетельствуют письма св. Киприана. Но в таком положении дело не осталось навсегда, на церковной благотворительности лежал блеск религиозного освящения и, как были убеждены, Божественного благоволения. Все же в исключительных случаях нередко обращались к частной благотворительности. У Киприана (письмо 62-е) мы имеем прекрасный пример этому. Сразу в карфагенской общине было собрано 100 000 сестерциев (ок. 8–10 тыс. руб.).³

Но требования к общей кассе были велики; мы увидим это далее, рассматривая отдельные группы пользовавшихся ею.⁴

¹ Они были ему возвращены, т. к. Маркион был еретиком.

² Есть, однако, следы исключений; см. так. наз. Апостольские Церковные уставы. Text. und Unt. II, 5; 5, 12 ff., 38.

³ Об особых сборах, предписываемых епископом, см.: *Тертуллиан. De Jes. 13; Псевдо-Климент. Гомил. III, 71*: «Когда появится нужда, все вместе складывайтесь».

⁴ Римская община в 250 г. питала около 100 клириков и 1500 нуждающихся. Если мы определим годовое пропитание в 70 руб. (такая сумма считалась

2. Вспоможение учителям и должностным лицам

Высказанное ап. Павлом правило, что «трудящийся достоин награды своей», относилось также к миссионерам и учителям¹ и всегда без ограничений исполнялось общинами. На нем основывали учителя свое требование на простое содержание их из сумм кассы, и это требование исполнялось преимущественно перед другими. Когда община избирала для себя должностных лиц, то и эти лица получали право требовать вознаграждения из кассы, однако так, что если они при этом занимали гражданскую должность, то содержание их уменьшалось.² Епископ имел здесь дискреционную власть, но мог взять для себя или отдать пресвитерам и диаконам по своему собственному усмотрению. Учителям же (миссионерам и пророкам) он обязывался выдавать дневное содержание. Что отсюда должны были развиться злоупотребления, это ясно, а что они действительно развились, об этом узнаем из «Учения 12-ти апостолов» и от Лукиана.³

необходимой для содержания невольника), то получим сумму в 120 000 руб. Соглашаясь с Ульгорном (1, 153), что на каждого человека требовалось в год 60 четвериков пшеницы, мы получим около 40 тысяч. На основании этих данных цифру, издерживаемую Римской церковью на содержание клириков и нуждающихся, с большой вероятностью можно определить в 50–100 тыс. руб.

¹ Ап. Павел приводит это правило как наставление Самого Христа; см. *1 Кор.* 9, 14: «Господь повелел, чтобы проповедующие Евангелие жили от благовествования».

² Совершенно ясно представить эти отношения мы не в состоянии; касаемся их лишь настолько, насколько это нужно для подтверждения сказанного. Должностные лица в общинах обыкновенно не прекращали своих гражданских занятий, и поскольку эти занятия обеспечивали им содержание, они не имели права на кассу. Но с течением времени и особенно в больших общинах все труднее становилось соединять должность в общине с гражданскими обязанностями. Интересны рассуждения псевдо-Климентовых гомилий (III, 71), из которых видно, что некоторые сомневались в том, нужно ли помогать епископу и клирикам. Постоянное месячное содержание, какое назначила община феодотиан в Риме своему епископу Наталису, встречено было с неодобрением.

³ Подробности об этом ниже, в главе о миссионерах.

3. *Вспоможение вдовам и сиротам*¹

Везде, где в раннехристианских источниках перечисляются нуждающиеся в помощи, им предшествуют вдовы и сироты. Это соответствовало их особой нужде, в какой они находились в древности, и этическим требованиям христианства. Вдовы и дети были нуждающимися по преимуществу и уже вследствие того, что недостатка в них нигде не наблюдалось. «Римская община, — пишет еп. Корнилий, — питает 1500 вдов и нуждающихся» (*Евсев. Ц. И. VI, 43*); только вдовы одни названы в ряду других категорий. Вдовы носили особенно почетный титул в древней Церкви: «алтарь Божий»,² и даже язычник Лукиан знает, что у христиан вдовы и сироты стоят на первом плане.³ Призирать вдов и сирот в их скорбях есть чистое и непорочное благочестие перед Богом, говорит послание ап. Иакова (1, 27), и Ерм начинает свой каталог добродетелей (*Манд. VIII, 10*) словами: «Помогать вдовам, пещись о сиротах и бедных».⁴ Вспомоществуя вдовам,

¹ Также и в церковных молитвах вдовы и сироты следуют за церковными служителями.

² См.: *Поликарп. Посл. к Смирн. 4; Тертуллиан. К жене. 1, 7; Pseudo-Ignat. Tars. 9; Постановления апост. II, 26* (здесь этим же именем называются и сироты). Я здесь не вхожу в подробное исследование института вдов. Второй брак лишал вдову всякого вспомоществования.

³ *Peregrin. 12.*

⁴ Достопримечательно, как возвышены вдовы и сироты у Ерма (*Вид. II, 4, 3*). *Аристид. Apol. 15*: «От вдов не отвращайте внимания и сирот освобождайте от того, кто насильничает над ними». Примеры, когда частные лица принимали в свои семейства детей-сирот, нередки. Так, Ориген был взят одной христианской женщиной (*Euseb. Н. Е. VI, 2*), ср.: *Act. Perpet. et Felic. 15* и *Apost. const. IV, 1*. Лактанций (*Inst. VI, 12*) в пользу долга поддерживать вдов и сирот приводит еще новый аргумент: «Бог велел заботиться о них для того, чтобы те, которые имеют жен и детей, не опасались оставлять их, когда потребуется претерпеть казни и умереть за веру, в полной уверенности, что столь дорогие для них лица останутся на попечении Провидения, которое изыщет средства удовлетворить их нуждам».

древняя Церковь вносила несомненный вклад в улучшение социального положения низших классов.¹

4. Вспомоществование больным, слабым, бедным и неспособным к работе

Об исцелении больных речь была выше; где исцеление было невозможно, община должна была оказывать им помощь, и она помогала утешениями в церковных молитвах, где они упоминаются с самой глубокой древности,² посещениями³ и подаваниями, обыкновенно в виде натуральных продуктов. К больным близко стоят находящиеся «в страданиях» и «болящие душой» (Mand. VIII, 40), далее, «беспомощные и неспособные к работе» — «домашние старики», как выразительно говорит Тертуллиан, наконец, бедные вообще. Излишне приводить здесь отдельные свидетельства; не только увещания часто повторяются, но и конкретные примеры слишком многочисленны, хотя наши источники касаются их только случайно.⁴ Для этой деятельности учреждены

¹ Ср. еще *Herm. Simil.* I; V, 3; IX, 26–27; X, 4; *Polyc.* 6, 1; *Barnab.* 20, 2; *Ignat. Smyrn.* 6 (о еретиках: «У них нет попечения о любви, ни о вдовице, ни о сироте, ни о притесняемом, ни об узнике, или освобожденном от уз, ни об алчущем, ни о жаждущем»); *Ign. ad Polyc.* Ep. 4; *Iustin. Apol.* 1, 67; *Clement.* Ep. ad Iacob.: «Для сирот исполняя родительские обязанности, для вдов — обязанности мужа»; *Tert. Ad ux.* I, 7–8; *Apost. const. Lib.* 3–4; *Pseudo-Clem. De virg.* 1, 12: «Прекрасно и полезно посещать вдов и сирот и в особенности бедных, имеющих много детей».

² См.: *1 Clem.* 59, 4.

³ *Tert. Ad ux.* II, 4 (о трудном положении христианки, имеющей мужем язычника): «Позволит ли он тебе ходить с улицы на улицу и притом по беднейшим хижинам, чтобы посещать братьев?»

⁴ Целям вспомоществования могли служить также и агапы, так как бедные люди приходили туда есть. Но агапы уже в раннее время сделались редкими и удалились от цели (*1 Кор.* 11; *Иуд.* 12; *Tertull.* De jej. 17; злоупотребление состояло в роскоши, как видно, напр.: *Clem. Paed.* II, 1; *Tertull.* Apol. 39). Они продолжались до III в. (Мнение Гарнака здесь не совсем верно,

были диаконы, «вдовы»¹ и диакониссы (последние, по-видимому, только на Востоке). О диаконах в Апостольских Церковных уставах говорится: «Пусть они будут делатели добрых дел, день и ночь обходя повсюду, ни бедного не презирая, ни богатому не угождая; они должны узнавать нуждающегося и не исключать его из участия в общих сборах, зажиточных же побуждать к усердию в добрых делах». О «вдовах» здесь же сказано, что они должны присутствовать при впавших в болезнь женщинах, и среди качеств, желательных у епископа, отмечено, чтобы он был «нищелюбив».² Одна старая легенда из времен преследования Деция рассказывает, как диакон Лаврентий в Риме, от которого потребовали выдать все сокровища Церкви, указал на бедных как на единственное сокровище Церкви. Ответ был смел, но не несправедлив; то, чем Церковь владела с древних времен, постоянно обозначалось как имение бедных, и в первые столетия это не было ложью.³ Церковная система вспомоществования была превосходна, и это производило глубокое впечатление и многих привлекало. Лучшее свидетельство дает об этом Юлиан Отступник. В своих искусственных попытках к возрождению язычества он стремился создать языческую государственную Церковь, чтобы отнять у христиан это оружие.⁴

злоупотребление отнюдь не было обычным явлением; на Востоке же агапы праздновались до конца IV в. — *Прим. Пер.*)

Само собой понятно, что частная, как и общественная благотворительность прекращалась, как только семья могла содержать из своих средств беспомощного члена. Это уже старается предупредить апостол в послании к Тимофею (5, 8): «Если же кто о своих и особенно о домашних не печется, тот отрекся от веры и хуже неверного». Значит, попытки этого рода были уже в апостольское время.

¹ «Вдовы» — здесь имеется в виду особая церковная должность.

² Text. und Unter. II, 5 ff. О женской диаконии см.: *Uhlhorn*. Op. cit. S. 159–171.

³ Все же не все нужды могли быть исполнены; Тертуллиан говорит, что некоторые христиане занимали деньги у язычников. Такие случаи были, по-видимому, нередки.

⁴ О вспомоществующих велись особы мартинулы (записи). Уже один этот факт давал бедным нравственную поддержку: они знали, что не будут

5. Попечение о заключенных и страдающих в рудниках

В каталоге добродетелей Ерма третье место занимает наставление: «Избавлять из нужды рабов Божиих». Встречались разные классы невинно заключенных, но преимущественно заключенные ради веры и заключенные под стражу. Благотворительность распространялась на тех и других. Таких лиц прежде всего следовало посещать, утешать их в несчастии и облегчать их положение доставкой средств питания.¹ Посещение заключенных было официальным долгом диаконов, которые часто вследствие этого попадали в опасное положение, но и остальные христиане должны были делать это. Если заключенные потерпели наказание из-за веры, и когда они были уважаемые учителя, то ничто не казалось трудным, чтобы исполнить заповедь; да! многие даже жертвовали всем, чтобы получить доступ к заключен-

забыты. Мы не владеем никаким материалом для решения вопроса о том, насколько христиане помогали язычникам. Общая касса, несомненно, назначалась только для братьев, но частная благотворительность могла не ограничиваться только кругом единоверцев. По несомненным свидетельствам, при великих бедствиях христиане помогали и язычникам, вызывая этим у них удивление. Ср. у ап. Павла (*Гал.* 6, 10): «Будем делать добро всем, а наипаче своим по вере». *Tertull. Apol.* 42: «Наша благотворительность приносит в кассу более денег, чем ваша религия храмам».

¹ *Евр.* 10, 34: «Вы сострадали моим узам»; *1 Clem.* 59, 4 (церковная молитва): «Разреши узы наши»; *Ignat. Smirn.* 6: (должно заботиться) «об узнике, как и об освобожденном». *Clement. Ep. ad Iacob.* 9: «Помогайте находящимся под стражей, сколько можете». *Arist. Apol.* 15: «И если они (христиане) услышат, что кто-нибудь из них заключен или страдает ради имени Христа, то все принимают участие в его нуждах, и если можно освободить его, то освобождают». Об одном юноше Ориген рассказывает (*Euseb. H. E.* VI, 3): «Он пребывал со святыми мучениками не только в то время, когда они находились в заключении и пока не был высказан последний приговор, но и сопровождал их на смерть, и, полный неустрашимого мужества, шел открыто навстречу опасностям». *Tertull. Ad mart.* 1 (также и Церковь участвовала в доставке питания заключенным); *Acta Perpet.* 3; *Petri Alex. Ep. Cap.* 2 (*Lagarde. Reliqu. jur. ecclesiast.* P. 64, 14); *Cap.* 11 (P. 70); *Cap.* 12 (P. 70, 20).

ному,¹ потому что беседа с исповедником давала освящение. Не оставались даже перед подкупом тюремных стражей, чтобы добиться с ним свидания, пронести тайком хороший обед и испросить благословение святого. Мученические акты полны рассказами о таких случаях, и это не осталось в секрете даже от Лукиана, обратившего внимание на странности, которые при этом происходили.² Христианские источники подтверждают это и проводят до позднейшего времени; но уже в монтанистических спорах был поставлен вопрос, не является ли тот или другой, даже выдающийся мученик, обманщиком,³ заключенным в темницу за преступление, но обставившим дело так, чтобы он казался наказанным за веру. Такие злоупотребления были неизбежны и в общем очень редки. Стражи, сами внутренне поколебленные поведением христиан, часто добровольно позволяли доступ к заключенным. В «актах Перпетуи» значится: «Воин Пуденс, приставленный к тюрьме, понимая нашу великую добродетель, добровольно стал нам благодетельствовать: многих допускал к нам, так что и мы и они утешали друг друга».

Когда христианские братья осуждались на работы в рудокопнях, то и там их не оставляли без внимания;⁴ их имена точно исчислялись, искали вступить с ними в сношения; старались освободить⁵ и посылали туда братьев, чтобы облегчить их положение, утешить и укрепить.⁶

¹ См. в «актах Феклы» и многие другие примеры. Фекла отдала все свои драгоценности тюремному стражу, чтобы увидеться с ап. Павлом (*Прим. Пер.*). *Tertul. Ad ux.* II, 4.

² См.: Акты Феклы; *Lucian. Peregr.* 12; *Epist. Lugd.* у *Евсевия* (V, 1, 61).

³ Вопрос шел о монтанистических мучениках (*Прим. Пер.*).

⁴ См.: Дионисий Коринфский у *Евсев.* Ц. И. IV, 23.

⁵ По известию Ипполита (*Philos.* IX), Римский епископ Виктор имел в своем распоряжении список всех христиан, сосланных в рудники в Сардинию, и благодаря заступничеству Марции, конкубины Коммода, перед императором успел выхлопотать им освобождение (*Прим. Пер.*).

⁶ Особенно прекрасные примеры этого дает Евсевий в своем сочинении о палестинских мучениках за время Диоклетианова преследования. Египетские христиане идут в отдаленнейшие от них рудники в Сицилию, чтобы подкрепить и утешить находившихся там братьев. При рудниках в

Забота христиан о заключенных была так известна, что последний император, преследовавший христиан, Лициний, по известию Евсевия (Ц. И. X, 8), издал закон, чтобы никто из человеколюбия не подавал пищи заключенным в темницах страдальцам и не показывал жалости к тем, которые изнемогают от голода; «к нему прибавлено было, — продолжает Евсевий, — и наказание, т. е. люди сострадающие должны потерпеть одинаковую участь с теми, которым они сострадали, а совершающие дела человеколюбия в отношении к заключенным в узы и темницы, должны понести равное наказание с узниками». Этот направленный против христиан закон яснее всех других данных свидетельствует о заботах христиан о своих заключенных, хотя бы при этом и происходило что-нибудь такое, чего не могло дозволить государство.

Но христиане старались не только облегчить положение заключенных, но и выкупить их. Факты этого рода должны были быть не совсем редки, хотя окончательное суждение затрудняется тем, что часто нельзя бывает решить, идет ли речь в документах о выкупе заключенного или раба. В том и другом случае выкуп рассматривался как особенно доброе и угодное Богу дело; по-видимому, оно никогда не предпринималось от общины, но всегда оставалось делом благородного чувства отдельных лиц, причем некоторые из них обнаруживали при этом истинный героизм.¹

Фено даже открыто была построена церковь. Ср. также *Ap. Const.* V, 1: «Если какой-либо христианин за имя Христово осужден будет... в рудопни, то не презирайте его, но от труда и от пота вашего пошлите ему чем питаться».

¹ *Herm. Simil.* 1: «Вместо полей искупайте души от нужд, сколько кто может». Ср.: *Simil.* X, 4 ff.; *1 Clem.* 55, 2: «Из своих мы знаем многих, которые предали себя в узы, чтобы освободить других». *Apost. const.* IV, 9: «Собранные от праведного труда деньги издерживайте на освобождение рабов, пленных, узников, обижаемых, идущих по приговору тиранов на единоборство и смерть»; ср.: V, 1. На освобождение из-под стражи, т. е. на сокрытие осужденного братьями, намекает Тертуллиан (*De idolol.* 23). Когда нумидийские разбойники похитили христиан, карфагенская община быстро собрала вы-

6. Попечение о погребении мертвых и об умерших вообще

Тертуллиан говорит, что погребение бедных братьев оплачивалось из кассы, и это подтверждает Аристид (Apol. 15), но оно существовало также и как дело частного благотворения: «Коль скоро один из бедных у них уходит из мира и кто-нибудь из них видит это, он принимает погребение на свой счет». Известно, какое значение имело в то время почетное погребение, и как позорно было лишиться его. Христианские общины пошли здесь навстречу тем настроениям, которые и у противников их понимались как долг гуманности. Христиане должны были чувствовать себя обеспеченными от земного позора, хотя и нельзя утверждать, что этот позор понимался ими как нечто ужасающее. Диаконы специально должны были заботиться о том, чтобы каждый получал приличное погребение (Apost. const. III, 7).¹ В этом пункте в потребных случаях они выходили даже за границы братства: «Мы не должны допускать, — говорил Лактанций (Instit. VI, 12), — чтобы творение и образ Божий служило добычей хищным зверям и птицам; надобно предать тело земле, откуда оно взято, а также и в отношении к чуждым нам людям исполнять долг родственников, место которых, где их недостает, заступает гуманность».² Сюда нужно

купную сумму в 100 000 сестерциев и заявила о готовности к дальнейшим пожертвованиям (Supr. Ep. 62). Когда готы похитили христиан в Каппадокии около 325 г., Римская церковь послала необходимые деньги на их выкуп (Ep. Basilii Magni ad Dam. 70). Выкуп пленных считался также и в последующее время добрым делом особенного достоинства. Ле-Блан опубликовал много галльских надписей из IV и V вв., в которых умерший восхваляется так: «Он выкупал пленных».

¹ В этом случае христиане позволяли себе даже некоторую роскошь; см. Tertull. Apol. 42: «Если арабы и могут пожаловаться на нас (так как мы ничем не можем попользоваться от этой земли), то сабеяне знают, что мы покупаем у них более дорогие и лучшие ароматы для погребения христиан, чем вы для окуривания ваших идолов». Правильное погребение требовало также, чтобы умерший покоился среди своих единоверцев.

² Мы не касаемся здесь вопроса об отношении общин к Collegia tenuitatis (погребальные общества); в последнее десятилетие в науке они от-

также причислить и заботу о будущем посмертном состоянии умерших, так как и они отчасти считались нуждающимися в помощи. Совершали за имя их и для спасения их души Евхаристию и приносили дары, и этот древний обычай имел в жизни большое значение и особенно возвышал притягательную силу христианства.¹

7. Попечение о рабах

Вопрос о рабах несправедливо усвоен древней Церкви. Древние христиане относились к рабству не хуже и не лучше, чем государство и их языческие современники;² они далеки были от мысли содействовать разрушению государства, опиравшегося на рабство, и им не приходило в голову уничтожить рабство из гуманных и тому подобных мотивов, да для этого не было у них и необходимых средств. Уже новозаветные послания предполагают, что христианские господа имеют рабов и не делают никаких наставлений изменить отношения; напротив, рабы многократно призываются к верности и послушанию.³

ступили на задний план, так что отсюда нельзя извлечь ничего, объясняющего нам положение христиан в Империи. Можно, впрочем, допустить, что иногда права, принадлежавшие этим коллегиям, служили на благо общин.

¹ Тертуллиан — древнейший свидетель этого обычая.

² «Учение 12-ти апостолов» (Гл. 4, 11) повелевает рабам подчиняться своему господину как «образу Бога».

³ Места в посланиях ап. Павла, относящиеся сюда, известны; ср. 1 Посл. ап. Петра. Апостол Павел в послании к Филимону не желал и не просил освобождения раба Онисима. Место в 1 Послании к Коринфянам (7, 20): «Каждый оставайся в том звании, в каком призван; рабом ли ты призван, не смущайся, но если можешь сделаться свободным, больше поработи себя (μίλλον κρῆσαι)», — может быть понято только так, что апостол советует рабу не пользоваться даже возможностью освобождения. Перемена состояния — таково, кажется, мнение апостола — есть дело земное, тленное.

При всем том было бы несправедливо утверждать, что христианство осталось равнодушным к рабам и их положению; напротив, оно и к ним применило свою заботливость и воздействовало на их положение:

а) обращенные в христианство рабы в религиозном отношении в полном смысле становились братьями и сестрами; их положение в мире рассматривалось как нечто безразличное;¹

б) вследствие этого они получали права членов общества в полном их объеме; рабы могли быть клириками и даже епископами;²

в) как личности (в религиозном отношении) они так же высоко ценились, как и свободные; половая честь и стыдливость рабынь не должна быть нарушаема; от рабов требовались те же добродетели, что и от свободных, так что и с этой стороны оценка рабов и свободных была одинакова;³

¹ По примеру ап. Павла; см., напр.: *Tatian. Orat. II*; *Tertull. De corona. 13*; *Lact. Instit. V, 15*: противники говорили: «Разве нет между вами господ и рабов; в чем же ваше равенство?» Ответ: «Причина, почему мы называем себя братьями, в том, что мы считаем себя равными: так как мы все человеческое измеряем не по телу, а по духу, то хотя условия существования тел различны, для нас, однако, не существует рабов, но мы имеем их и называем братьями по духу». Де-Росси (*Ballett, 1866, 24*) обращает внимание на то, что в христианских надгробных надписях нигде не встречается имя раба. Долг христианских господ — обучать своих рабов христианству; см.: *Аристид. Апол. 15*: «Они обучают рабов и рабынь, чтобы они стали христианами, ради любви, какую они питают к ним, а когда они становятся христианами, то называют их братьями без различия».

² Римский епископ Пий, брат Ерма, был рабом; Каллист тоже принадлежал к этому сословию. Позднее понятия изменились. См. 80-е пр. Эльвирского собора: «Запрещается принимать в клир вольноотпущенников, господ которых были язычники».

³ По этому вопросу мученические акты дают богатый материал: вспомним в особенности Бландину среди лионских мучеников и Фелицитату в «актах Перпетуи». Среди святых мучеников Церковь почитает немало рабов. Кто бы поверил, если бы это не было засвидетельствовано документально, что Бландина была рабой, — в таком высоком почете она находилась в

г) господа и госпожи настойчиво увещевались, чтобы они гуманно обращались со своими рабами и в своих отношениях к христианским рабам не забывали, что они — их братья; с другой стороны, и христианским рабам внушалось, чтобы они не презирали своих христианских господ, т. е. не считали себя вполне равными им;¹

д) вероятно, с самого начала освобождение рабов считалось похвальным делом, иначе трудно было бы объяснить притязания христианских рабов на освобождение; такие притязания, поскольку они касались общей кассы, Церковь не только не признавала, но и прямо отвергала; но все-таки в некоторых отдельных случаях рабы выкупались на волю при помощи общей кассы.²

Что и в христианской среде, особенно в III в., к сожалению, наблюдались примеры грубой жестокости в отношении к рабам, это, кроме других свидетельств, видно из канонов Эльвирского собора, состоявшегося около 303 г.³

общине и такими благородными чертами отличалась! См. еще постановление против хитроумных христианских господ, которые во время диоклетиановского преследования принуждали своих христианских рабов приносить жертвы за себя (Каноны 6-й и 7-й еп. Петра Александр. // *Routh. Reliqu. Sacrae. IV, 29*): господа должны нести покаяние три года, тогда как рабы подвергались только однолетнему покаянию. Тертуллиан свидетельствует, что к рабам и вольноотпущенникам применяли те же требования стойкости в мучениях, что и к самым знатным (*De idolol. 17*). Когда их языческие господа приносят жертвы, они не должны были ни доставлять им вина, ни произносить заклинательных формул. Если они делали это, то оказывались виновными в идолопочитании.

¹ Уже в I Посл. к Тимофею (6, 1): это показывает, что христианские рабы в некоторых случаях «искажали» христианство.

² То и другое ясно усматривается из письма Игнатия к Поликарпу (гл. 4): «Рабов и рабынь не презирай, но и они пусть не надмеваются, напротив, пусть во славу Божию еще более поработят себя, чтобы получить от Бога лучшую свободу. Пусть не домогаются получить свободу за общий счет, чтобы не сделаться им рабами страсти».

³ Канон 5-й: «Если какая женщина, возгоревшись гневом, начнет плетями бить свою служанку и в течение трех дней продолжит это мучительство» и т. д. О господах и рабах говорит также 41-й канон.

8. Заботы при великих бедствиях

Уже в Послании к Евреям (10, 32 сл.) христианская община восхваляется за то, что в каком-то великом преследовании и нужде она славно сохранила себя — сохранила благодаря любви и заботливости. С тех пор увещания к христианским братьям — быть преимущественно деятельными и готовыми к жертвам в особенных бедствиях — встречаются нередко, — и не только наставления, но и свидетельства, что эти увещания приносили свой плод. Случаи, когда общины выступали на помощь своим сестрам — общинам, даже самым удаленным, будут указаны ниже, но некоторые примеры можно привести и здесь.

Когда около 259 г. в Александрии появилась моровая язва, то, по свидетельству Дионисия, епископа Александрийского (*Euseb.* Н. Е. VII, 22), «весьма многие из наших братьев, от избытка любви и братолюбия, не щадили самих себя, но поддерживали друг друга. Без боязни посещали больных, неутомимо ходили за ними и, служа им ради Христа, вместе с ними радостно умирали... Да, многие, заботясь о больных и подкрепляя других, перенесли их смерть на себя и скончались сами... Таким образом оставили жизнь лучшие из наших братьев: некоторые пресвитеры, диаконы и многие весьма почитаемые миряне... Совершенно напротив поступали язычники: они прогоняли начавших хворать, убегали от самых любезных, выбрасывали на улицу полумертвых, оставляли их без погребения...»

Подобное этому сообщает нам и Киприан о чуме в Карфагене; он пишет к язычнику Димитриану: «Винишь заразу и мор, а между тем зараза и мор только разоблачили или увеличили преступления каждого, обнаружив, что больным не оказывается сострадания, и что корыстолюбие и хищничество только и рассчитывают на покойников; те самые, которые робки на благочестивую услужливость, отважны до дерзости, когда дело идет о нечестивом прибытке; те самые, которые избегают погребения умирающих, питают в себе сильное желание ограбить умерших». Как он увещевал других к делам милосердия, это показывает его сочинение «О смертности», а как он сам поступал и своим примером умел воодушевлять христиан, о том рассказывает его биограф Пионий (*Vita.* 9 sq.): «Собравшийся народ прежде всего по-

учал о благах милосердия, подтверждая примерами Священного Писания; потом присоединял, что нет ничего удивительного в том, что мы служим только своим этой обязанностью благотворения; совершенным же может быть назван только тот, который нечто большее сделал для постороннего или язычника, побеждая зло добром и, по примеру божественного милосердия, возлюбивши врагов... Что же сделал христианский народ, получивший свое имя от веры? Вот повсюду распространено служение (*ministeria* — следовательно, организованная помощь. — А. Г.), сообразно положению людей; многие, которые не могли оказывать beneficia по причине бедности, помогали еще более нуждающимся, возмещая собственным трудом полученную ими помощь».

То же самое слышим мы и при моровой язве во времена Максимиана Дайи (*Euseb. Н. Е. IX, 8*): «Они показали себя язычникам в самом ярком свете; потому что одни только христиане среди столь многих и ужасных бедствий засвидетельствовали на деле свое сочувствие и человеколюбие; они целый день то приготавливали и погребали мертвых (потому что о многих некому было заботиться), *то собирали в одно место мучимых в целом городе и раздавали им хлеб*; так что об этом все узнали, все прославляли христианского Бога и, убедившись самими делами, начали сознаваться, что только христиане люди благочестивые и истинные богопочитатели». Дóлжно согласиться, что такие случаи, как рассказанный Евсевием, должны были производить глубокое впечатление на не-христиан и существенно способствовать распространению христианского учения.

9. Наставление трудиться и право на труд в общине

Христианство распространялось сначала среди тяжело работающего населения и, правда, не поучало их ни «о святости труда», ни «о высшем удовлетворении, какое доставляет труд», но постоянно подтверждало *долг* трудиться.¹ «Кто не трудится, тот пусть не ест» (2 Фес. 3, 10).

¹ Как тихое течение, распространялась мысль, что всецелая преданность святому — «Отец небесный напитает вас, как Он питает птиц и одевает

Что долг вспомоществования имел свои границы в работоспособности, это часто проповедовалось. Внимательный наблюдатель скоро мог бы подметить, что братья охвачены возбужденным, отвращающимся от труда стремлением, и еще хуже, что боявшиеся работы старались воспользоваться благотворительностью в своекорыстных целях. Дело это было так хорошо известно, что даже в кратком «Учении 12-ти апостолов» делаются предупреждения против таких притязаний, а Лукиан в изображении христиан отмечает, как самую характерную черту, что они в своей братской любви легко поддавались обману со стороны разных пройдох.¹

Во всяком случае, христианству нельзя делать упрека, что оно хотело собрать около себя нищих и забыть долг работы. Даже упрек в «непроизводительности в работе» Тертуллиан не позволяет отнести на счет христиан. «Как? Люди, живущие вместе с вами, люди того же самого образа жизни, одяния, порядков и потребностей? Мы не брамины и не индийские гимнософисты и от жизни не удаляемся... Мы живем в вашем мире вместе с вами, пользуемся форумом, посещаем мясной рынок, бани, ваши мастерские, конюшни и прочие ремесленные учреждения. Мы плаваем по морям, несем военную службу, занимаемся земледелием и плоды нашей работы предлагаем вашему потреблению» (Apol. 42).² Даже клирики принимали участие в общей хозяйственной жизни.³ О необходимости труда мы читаем превосходные слова у Кли-

лилии» — есть высшее состояние. Апостолы и пророки (а также на первых порах и выдающиеся аскеты) обыкновенно не работали. Их святое дело было уже их работой.

¹ Строгое предостережение против праздности см. в псевдо-Климентовом «Послании о девственности». 1, 11.

² Тертуллиан умалчивает здесь о своих собственных убеждениях и высказывается с точки зрения христианского большинства. В действительности же он, как видно из его сочинения *De idololatria*, был того убеждения, что нет вообще такого занятия, которое мог бы исполнять христианин, чтобы при этом не запятнать свою совесть соприкосновением с идолослужением.

³ Впервые в определениях Эльвирского собора высказано ограничение, но осторожное (пр. 19-е): епископы, пресвитеры и диаконы да не отлучаются от своих мест ради заработка (*negotiandi causa*) (только это запрещается)... благо-

мента Александрийского и многих других. Мы уже упоминали, что энергия к труду поддерживалась убеждениями приобретать путем его средства, чтобы помогать другим. И это было не случайной мыслью; частое повторение этого положения показывает, что в нем видели действительный мотив к тому, чтобы трудиться с прилежанием. Часто и настойчиво повторялось, что трудящийся достоин награды своей, и ужасное наказание пророчествовали тем, кто задерживал оплату работников (см., напр., посл. ап. Иакова 5, 4 ст.). Достоинство удивления, что в таком религиозном обществе, которому так была близка опасность обмана и бездеятельности, столь трезво рассуждали о труде и так серьезно поддерживали обязанность работать.

Но мы еще не коснулись того, что заслуживает особого внимания. Мы уже и ранее приводили свидетельства, показывающие, что в древнейшем христианстве вместе с признанием права каждого христианского брата на получение необходимого минимума содержания существовал некоторый долг каждой общины обеспечить добывание этого минимума посредством работы или поддержания ее. Так, в псевдо-Климентовых гомилиях читаем (Ер. Clem. 8): «Способному к работе доставляйте работу, неспособному — сострадание»,¹ и св. Киприан (Ер. 2) считает само собой разумеющимся, что община, если она запрещает учителю театрального искусства его деятельность, должна заботиться о нем, т. е. если он ничего не может достать, обеспечить ему необходимую долю для пропитания.² Но мы не знаем, всегда ли этот долг исполнялся всеми. С тех пор как мы владеем «Учением 12-ти

разумно разыскивая себе пропитание, пусть посылают сыновей или свободных, или служащих, или друзей, или кого угодно... если желают зарабатывать, пусть это делают внутри своей провинции.

¹ «Доставляя со всяким благоразумием, пропитывайте не знающих ремесла, обсуждая предлоги необходимого питания; умеющему работать — дело; неумеющему — милость».

² Письмо 2-е: «Если такой (комедиант) ссылается на недостаток и нужду от бедности, то в этой нужде можно помочь ему в числе тех, которые питаются от Церкви, только бы захотел довольствоваться хотя умеренным, но невинным содержанием».

апостолов», многое изменилось. Здесь значится (гл. 12), что никакой способный к труду брат не может питаться за счет общины более двух или трех дней. Существовало, следовательно, право общины исключать такого брата. Но это право своей обратной стороной рождало другую обязанность: «Если брат — ремесленник, то он может заниматься своим ремеслом и питаться. Если он не ремесленник, *то озаботьтесь, чтобы среди вас не было ни одного праздного христианина*. Если же он не захочет ничего делать (т. е. откажется исполнять указанную обществом работу), то он торгует Христом (*χριστέμπορος*); будьте далеки от такого». Отсюда с несомненностью следует, что христианские братья искали работы в общине и она должна была доставить им ее. Значит, не только долг поддержки связывал членов общины — это было *ultima ratio*, но они представляли собой еще как бы рабочие сообщества. Этот факт, по моему мнению, имеет важное значение. Общины были также общественными хозяйствами. Приведенный Киприаном Карфагенским пример показывает, что здесь дело шло не о риторических только правилах. Для людей, желающих работать и находящихся в нужде, христианские общины являлись местами убежища. Их привлекательная сила должна была возрасти через это, и рассматривая их с экономической точки зрения, мы должны высоко ценить эти общества: способным работать они обеспечивали работу, неспособных — оберегали от голода.

10. Забота о приезжающих братьях (гостеприимство) и о бедных или находящихся в опасности общинах¹

Благотворительность христианских общин не ограничивалась тесным кругом только ее собственных членов; она выходила из этих узких пределов, поскольку в задачу своей диаконии она включала и чужих, т. е. приезжающих братьев. В древнейшем известии, какое мы

¹ Общий идеальный принцип этой деятельности хорошо выражен в словах Тертуллиана (*De praescr.* 20): «Все Церкви — одно; единство Церквей доказывает общение мира, название братства и дружба гостеприимства».

имеем о христианском богослужении (*Iust. Apol.* 1, 67), среди лиц, получающих пособие из общей кассы, названы также и приезжающие братья. Значит, забота о них предоставлена была не только отдельным лицам, — хотя и они принимали энергичное участие в этом деле, и добродетель гостеприимства часто рекомендуется в авторитетных сочинениях древности,¹ — но вместе с тем понималась и как об-

¹ *Рим.* 12, 13: «В нуждах святых принимайте участие; ревнуйте о гостеприимстве»; *1 Петр.* 4, 9: «Будьте страннолюбивы друг к другу без ропота»; *Евр.* 6, 10; 13, 3: «Страннолюбия не забывайте; ибо чрез него некоторые, не зная, оказали гостеприимство ангелам». Наставление отдельным лицам относительно гостеприимства часто встречается у ап. Павла, напр.: *Рим.* 16, 1 сл.: «Примите ее для Господа, как это прилично святым»; также у *3 Ин.* 5–8. В каталоге добродетелей, помещенном в «Пастыре» Ерма, наименовано и гостеприимство с особенно выразительным примечанием: «Быть гостеприимным, потому что в гостеприимстве проявляется доброе дело» (*Mand.* VIII, 10). В той же книге восхваляются христиане (*Simil.* VIII, 10), «с любовью принимавшие рабов Божиих в свои дома». Аристид в своей апологии пишет о христианах: «Когда увидят иноземца, выходят из жилища и приветствуют его как истинного брата» (*Сар.* 15). Тертуллиан рекомендует гостеприимство частным лицам как долг, от которого никто не может отказываться, и своей жене, в случае своей смерти, завещает не выходить замуж за язычника, потому что в чужом доме странствующий брат не найдет духовного отдыха (*Ad uxor.* II, 4). Гостеприимство рекомендовалось преимущественно должностным лицам Церкви, старейшим (епископам) и диаконам, чтобы они исполняли эту добродетель от лица всей общины; см.: *1 Тим.* 3, 2; *Тит.* 1, 8 (*1 Тим.* 5, 10). В «Пастыре» Ерма гостеприимные епископы образуют особый класс святых, «которые непритворно и радушно всегда принимали в дома свои рабов Божиих» (*Simil.* IX, 27). В «Учении 12-ти апостолов» наставления, касающиеся гостеприимства, занимают особое место. О заботах Киприана относительно приходящих братьев свидетельствует 7-е письмо, написанное им во время ссылки к своему клиру в Карфаген. См. также Апост. постан. III, 9. Послание Климента к ап. Иакову: «Гостей (ξένους) со всей готовностью принимайте в свои дома». Лукиан в своем саркастическом сочинении о Перегрине рассказывает, как этот последний, сделавшись христианином, во время своего путешествия получил богатые пожертвования (*Сар.* 16). Как осуществлялось гостеприимство, узнаем из псевдо-Климентовых писем о девственности.

щий долг. В 1 Послании Климента Римского к Коринфянам в числе добродетелей, отличающих эту общину, упомянуто то, что каждый, побывавший у них, похвалял господствующий обычай гостеприимства (1 Clem. 1, 2). Но в первые столетия преимущественно славилась своей широкой благотворительностью Римская церковь. В письме Коринфского епископа Дионисия к римской общине, падающем на время Марка Аврелия († 180), торжественно признается, что эта Церковь удерживает свой *старый* обычай оказывать благодеяния посторонним братьям. «Издревле ведется у вас обычай оказывать всем братьям различные благодеяния и посылать вспомоществование многим Церквам, в каких бы городах они ни находились... И блаженный епископ ваш Сотир не только удержал этот обычай, но и усилил его частью тем, что посылает дары святым в большем обилии, а частью тем, что приходящих к нему братий, как нежный отец детей, утешает добрым словом».¹ Мы возвратимся еще к этому месту, но и здесь уже можно сказать, что римская община столь быстро стала во главе западного христианского мира не столько потому, что находилась в столице Империи или что она была в месте апостольской деятельности на Западе, но главным образом потому, что исполняла в широких размерах долг всеобщего гостеприимства, к какому обязывало ее положение в столичном городе. Живой интерес в общем благосостоянии Церкви Христовой, как увидим ниже, наиболее действенно проявлял себя в Риме. Он выражался также и в исполнении добродетели гостеприимства. В ту эпоху, когда большинство христиан представляло собой, так сказать, бродячий элемент, случайные путешествия братьев в Рим часто были единственным средством, чтобы лишенные почти всякой связи общины сколько-нибудь сблизить между собой; при рассеянности христиан по всей Империи, когда оторванные, нуждающиеся в помощи братья искали опоры и утешения, широкая практика гостеприимства имела особую важность. Еще во втором столетии один малоазийский епископ написал особую книгу о гостеприимстве,² и оно так высоко ценилось в общинах, что ему отдавали место рядом с верой, как ближайшее осу-

¹ Euseb. H. E. IV, 23.

² Ibid.

ществование ее. «За веру и гостеприимство дан был Аврааму в старости сын»; «за гостеприимство и благочестие Лот вышел невредимым из Содома»; «за веру и гостеприимство спасена была Раав-блудница».¹ В таких примерах и таких словах напоминала Римская церковь своей коринфской сестре о долге гостеприимства. Но не одно только случайное гостеприимство практиковалось Церковью. О праве на труд в общине мы уже говорили; также и приезжий, если он не хотел оставлять общину, мог заявить притязание на работу, — что мы знаем из совершенно ясных указаний на подобные случаи. Община должна была доставить ему возможность применить свое ремесло или создать подходящую для него работу (Учение 12-ти апост. 12).

Такая далеко идущая готовность должна была рождать злоупотребления (так, например, Перегрин у Лукиана; особенно плохие впечатления оставили после себя мнимые пророки и учителя); она легко могла принимать к себе ложных учителей, избегающих работы, и разных сумасбродов. Поэтому мы видим, что с древних времен начали делать особые предостережения против таких злоупотреблений. Прибывшего нужно испытывать, христианин ли он и право ли он верует (2-е и 3-е посл. ап. Иоанна, Учение 12-ти апост.); когда приезжали пророки, сравнивали их слова и действия; без работы ни один брат не должен оставаться более двух и самое большее трех дней: он должен был или работать, или идти далее (Учение 12-ти апост. 7). Позднее требовали, чтобы приходящий брат приносил из своей родной общины нечто вроде паспорта. «Учение 12-ти апостолов» заявляет, что всякий прибывший пророк должен считаться ложным пророком, если он в экстазе увидит обед и потом действительно устроит себе вечер, или если он потребует себе денег. Многие приезжие, желавшие поселиться в общине, приходили не с пустыми руками; они не требовали, но сами давали. Так, о Маркионе мы знаем, что, придя из Понта, он при вступлении в римскую общину принес ей 200 000 сестерциев. Но это было исключением; по правилу, приезжавшие состояли из людей, нуждающихся в помощи.

Забота о путешествующих братьях естественно пролагала собой путь и к попечению об отдаленных бедных и находящихся в опасности

¹ 1 Clem. 10, 7; 11, 1; 12, 1.

общинах. Внимательный интерес, какой посвящали гостю, не мог прекратиться тотчас же после того, как он покинул порог дома, ворота города, да и притом это было только самое малейшее. Гость сам каждый раз был представителем общины, из которой он шел, вестник из далекого, быть может, совершенно неизвестного, но родственного кружка братьев. Что он рассказывал о нужде и страданиях или о возрастании и благодатных дарах своей родной общины, это отнюдь не принималось как известие о чем-либо чуждом. Древнейшие общины сознавали себя тесно связанными в вере и призвании и жили по заповеди апостольской: «Страдает ли один член, страдают с ним и все члены, славится ли один член, с ним сорадуются все члены» (1 Кор. 12, 26). И правда, это сознание было самым живейшим и крепчайшим элементом в те времена, когда еще никакая внешняя связь не соединяла между собой почти независимо стоявшие друг от друга общины, когда древний член общего Символа: «Верую во единую святую Церковь» был действительно только положением веры. Но тем тверже были внутренние связи: общность одной и той же веры, выраженной в кратком, сильном исповедании, одинаковое исполнение долга любви, терпения и христианского воспитания, общие надежды на славное пришествие Царства Божия, задатки и почва для которого уже ощущались. Это убеждение оживляло братскую любовь, делало неизвестных — известными, далеких — близкими: «По тайным знакам и приметам узнают они друг друга и взаимно любят прежде, чем познакомятся друг с другом», — говорит язычник Цецилий о христианах (Octav. 9, 3). Позднее стало иначе, тем не менее живое чувство принадлежности к одному братскому союзу никогда вполне не исчезало.

В великой молитве, в которой по воскресным дням община возносила к Богу свою благодарность и свои прошения, просьба о всем христианстве на земле нашла себе прочное место. В отдельных христианах она оживляла сознание о принадлежности к святому единству и бодро поддерживала его напоминанием о задачах целого. Где только в письмах и сочинениях древнейшего христианства ни встречается общая молитва, везде ясно выставлен вселенский ее характер.¹ В отдельных

¹ См.: 1 Clem. 59; Polyc. Philipp. 12, 2.

случаях взаимобращение поддерживали письма, циркулярные послания, собрания писем, акты и официальные известия, пересылаемые от одной общины к другой, путешественники и специальные посланники. Мы не ставим своей задачей изобразить все это разнообразное взаимобращение и попытаемся собрать и объединить лишь те известия, где одна община выступает на помощь другой в случаях какой-либо нужды. Причинами, вызывавшими деятельную помощь со стороны лучше поставленных общин, были отчасти бедность, болезни, преследования и страдания всякого рода, отчасти внутренний кризис, угрожавший общине в области учения и жизни, дисциплины и культа.

Первый пример поддержки одной общины другой мы встречаем уже в апостольский век. В Деяниях апостолов мы читаем (11, 27 сл.), что в Антиохии Агав предсказывал голод; по этому поводу юная антиохийская община собрала пособие для бедных братьев в Иудее и послала его туда с Варнавой и Павлом. Таким образом, насколько мы знаем, община, составившаяся из обращенных язычников, была первой, пришедшей к мысли выступить на помощь своей нуждающейся сестре. Вскоре после этого братская любовь юных христианских общин в Азии и Европе проявила себя в еще большем объеме. Бедность иерусалимской матери-общины продолжалась и после голода. Причины ее неизвестны. Пытались объяснить ее обобществлением имущества, принятым первоначально в этой общине; оно не удалось — и община обеднела. Это слишком смелое предположение, однако самый факт не подлежит сомнению. После решительного собрания в Иерусалиме, когда три главных апостола торжественно признали миссию ап. Павла среди язычников, Павел считал своим долгом памятовать об иерусалимских бедных даже в отдаленных странах. В каком объеме и с какой верностью апостол исполнил этот долг, о том свидетельствуют Послания к Галатам, Коринфянам и Римлянам. Его положение в этом предприятии было нелегким: своей собственной личностью он обязывал их собирать подаяния, которые, однако, чтобы иметь ценность, должны были вытекать из свободной готовности принести жертву. Очевидно, что он рассчитывал на это, и не ошибся. Его дело стало также и делом общин, и Галатия, Македония и Ахация собрали свои подаяния для отдаленных иерусалимских братьев. Как

апостол, он должен был пережить тяжелые минуты, когда кризис, возникший в Коринфе, угрожал всему его делу, однако и в это время он не забывал об иерусалимских нуждах. Сбор готов был уже совсем остановиться, но энергичные, сердечные и твердые слова, в каких он увещевал общины, опять оживили рвение, остывшее было в партийных спорах.¹ «Ибо Македония и Ахая, — писал он вскоре затем римлянам, — добровольно собирают общие подаяния для бедных между святыми в Иерусалиме».² В этом сборе апостол видит *долг любви* общин из язычников. Нам нужно ясно представить все обстоятельства того времени, чтобы понять, какое великое значение должно было иметь это дело любви для самих деятелей. Еще не существовало никакого живого общения между христианами из язычников и христианами в Иудее, и все-таки эти последние рассматривались как члены *одной* общины, соединенные вместе. Преемниками Божиих общин в Иудее были общины в Азии и Европе,³ и все-таки между ними не наблюдалось ничего общего в культе, жизни и нравах. Милостыня поэтому оставалась единственным *видимым* выражением внутреннего единства, которое без нее ограничивалось бы только общностью веры. В этом состояло высшее значение ее. Единственно в этой заботе язычников из христиан о нуждающихся братьях в Иерусалиме в течение значительного времени *внешне* проявляло себя сознание внутреннего единства всех христиан. Как долго продолжалось это общение — неизвестно. Великая катастрофа, совершившаяся над Иерусалимом в 60-х гг. I в., конечно, не осталась без влияния на взаимные отношения христиан из язычников к христианам в Иерусалиме и Палестине.⁴

¹ 2 Кор. 8, 9.

² Рим. 15, 26.

³ 1 Фес. 2, 14.

⁴ Что значит *Евр.* 6, 10, неизвестно. Можно упомянуть, что триста лет позднее Иероним из примера ап. Павла выводил долг для всех христиан Римской империи поддерживать монашеские колонии в Иерусалиме и Вифлееме. В своем сочинении против Вигилияncia, считавшего такое назначение денег пустой их растратой, Иероним на основании того же места Св. Писания (2 Кор. 8, 19) именно и утверждает обязанность всех христиан к подаяниям (*Adv. Vigil.* 13).

Сорок лет позднее настало время преследования христиан, но до середины III в. преследования эти не имели всеобщего характера. В то время как одни общины терпели притеснения, лишались имущества и рисковали даже своим существованием, другие пользовались миром. Эта обстановка создавала необходимость помогать преследуемым. И они не отказывались от этого долга. Иустин рассказывает, что деньги, собранные в общине, регулярно обращались на помощь заключенным, и Тертуллиан подтверждает и расширяет это свидетельство, говоря, что кроме заключенных поддержку получали также и работающие в рудниках и сосланные на острова.¹ Оба свидетельства не дают ясных указаний относительно того, только ли членов собственной общины нужно понимать под ними; но это уже само по себе невероятно, да и несомненные известия, идущие как из христианских, так и из языческих рук, противоречат этому. Дионисий Коринфский около 170 г. пишет к римлянам: «Издrevле ведется у вас обычаем оказывать *всем* братьям различные благодеяния и посылать вспомоществования *многим* Церквам, в каких бы городах они ни находились; через это вы воодушевляете бедных нуждающихся и поддерживаете братьев, трудящихся в рудниках. Посылая пособие, вы, как римляне, соблюдаете обычай своих предков, и блаженный епископ ваш Сотир не только удержал этот обычай, но и усилил его».² Сто лет позднее епископ Александрийский Дионисий в письме к папе Стефану говорит от лица Церкви Сирии и Аравии: «Туда вы регулярно посылаете пособия, и еще недавно снова посылали».³ Василий Великий рассказывает, что во время Римского епископа Дионисия (259–269) Римская церковь послала в Каппадокию деньги, чтобы выкупить на волю несколько христиан, попавших в плен варварам.⁴ Еще в середине IV в. с благодарностью вспоминали в Каппадокии помощь Римской церкви! Так, Коринф, Сирия, Аравия, Каппадокия, Церкви Востока единогласно свидетельствуют о славе Римской церкви, и из слов Дионисия Коринфского мы отлично понима-

¹ *Tertull. Apol.* 39.

² *Евсевий.* Ц. И. IV, 23.

³ Там же. VII, 5.

⁴ Письмо 70-е к папе Дамасу.

ем, почему Игнатий Богоносец мог в своем послании назвать Римскую церковь «председательствующей в любви».¹ Но и другие общины и их епископы не оставались позади. О Карфагенской церкви и епископе ее Киприане мы слышим подобное же. Из многих писем, доставленных им незадолго до казни, усматривается, что он посылал пособие христианам, захваченным в плен в Нумидии,² а что он помогал чужим христианам и отдаленным общинам, об этом узнаем мы тоже из его корреспонденции. Но самым замечательным в этом отношении является письмо его к нумидийским епископам 253 г. Последние известили его, что дикие толпы разбойников напали на их землю и увели в плен много христиан всякого рода. Киприан тотчас же учредил сбор и собранное послал нумидийским епископам в сопровождении письма. Это письмо представляет собой самое пространное и ценное известие, каким мы владеем из первых трех веков христианства по вопросу о помощи одной христианской общины в отношении к другой, а потому я приведу его в более обширном извлечении.

«Киприан желает здоровья братьям — Януарию, Максиму, Прокулу, Виктору, Модриану, Намезиану, Нампулу и Гонорату.

С величайшей душевной скорбью и слезами читали мы письмо ваше, возлюбленнейшие братья, которым попечительная любовь ваша известила нас о пленении братьев и сестер наших. Да и кто не будет скорбеть в подобных случаях? Ап. Павел так говорит: “Страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены” (1 Кор. 12, 26). И в другом месте: “Кто изнемогает, с кем бы и я не изнемогал” (2 Кор. 11, 29). Итак, плен наших братьев мы должны почитать нашим пленом и скорбь бедствующих считать нашей скорбью; иначе, составляя нашим союзом одно тело, мы должны нашей любовью и нашим верованием поощряться и побуждаться к выкупу членов братства. Но хотя любовь и менее побуждала бы нас к оказанию помощи братьям, то вспомним слова ап. Павла: “Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас?” (1 Кор. 3, 16). Мы должны бы в этом случае подумать, что пленные

¹ Св. Игнатий Антиохийский. Посл. к Римлянам, предисл.

² Св. Киприан Карфагенский. Письмо 62-е.

суть храмы Божии и что мы продолжительным бездействием и бесплодной скорбью не должны допускать, чтобы храмы Божии оставались в плену долгое время, но обязаны всеми силами стараться и быстро действовать, чтобы своей услужливостью угодить Христу Судие, Господу и Богу нашему. Соображаясь со словами того же ап. Павла: “Все во Христе крестившиеся, во Христа облеклись” (Гал. 3, 27), мы должны в лице пленных братьев наших видеть Самого Христа и стараться выкупить из бедственного плена Того, Кто искупил нас от бед смерти, — стараться, чтобы исхитивший нас из челюстей диавола и Сам пребывающий и обитающий в нас был теперь исхищен из рук варваров, и искупивший нас крестом и кровью, был искуплен денежной платой... Кто же руководимый человеколюбием и побуждаемый взаимной скорбью, если он отец, не представит, что ныне там дети, если же супруг, не подумает, что, к скорби и поруганию супружеских уз, там в плену его супруга? А особенно общую скорбь и сострадание у всех нас вызывает опасность дев, там содержащихся!.. Размышляя о том по поводу вашего письма и с состраданием разбирая все это, наши братья все с готовностью, с охотой и щедростью принесли денежные пособия для братьев: будучи всегда, по твердости веры, скорыми на дела Божии, они тем более были подвигнуты на спасительные дела теперь размышлением о таком бедствии. И когда Господь в Евангелии Своем говорит: “Болен был, и вы посетили Меня”, то не с гораздо ли большей похвалой о нашем деле скажем теперь: “Я был пленником, и вы выкупили Меня”. И опять, когда говорит: “В темнице был, и вы пришли ко Мне” (Мф. 25, 36), то не гораздо ли больше чести нам, если Он станет говорить: “Я был в темнице плена, лежал заключенный и связанный у варваров, и вы освободили Меня из этой темницы”. Наконец, мы очень благодарны вам за то, что вы и нас захотели сделать участниками своей попечительности и столь доброго и необходимого делания, указав нам плодоносные нивы, на которых мы могли бы посеять семена нашей надежды, в чаянии пожать обильные плоды от этого святого и спасительного делания. Затем, посылаем вам денег 100 000 сестерциев (8–10 тыс. руб.), собранных здесь в Церкви, в которой, по милости Господа, начальствуем, от приношения клира и народа, наших подчиненных: распоряди-

тес там ими по вашему усмотрению. При этом мы желаем, чтобы больше ничего подобного с вами не случилось и чтобы братья наши, под покровом величия Господня, оставались безопасными от подобных бедствий. Впрочем, если бы для испытания любви нашего духа и искупления вашей сердечной веры случилось что-нибудь подобное, то не медлите письменно уведомить об этом в полной уверенности, что Церковь наша и все здешнее братство просят в молитвах, чтобы никакого несчастья более не случилось, но если бы и случилось, то оно с охотой и щедростью подаст помощь. А чтобы, принося свои моления, вы имели в уме наших братьев и сестер, с такой готовностью и охотой содействовавших этому столь необходимому делу, чтобы они и всегда так содействовали, и вы за их доброе дело оказали им взаимность, поминая их при совершении жертвы в своих молитвах, — я приложил сюда имена каждого из них, присовокупив к ним и имена наших товарищей и сосвященников, которые, будучи у нас, и от своего имени, и от имени своего народа предложили нечто по силам, так что кроме собственных денег я обозначил и послал и их небольшую сумму; всех их вы должны помянуть в своих молитвах и прошениях, как того требует вера и любовь».

Несомненно, карфагенская община чувствовала, что здесь она делает нечто чрезвычайное. Однако сознание, что в этом случае она исполняла *долг* любви, живо, а религиозное обоснование этого долга образцово. Но само собой понятно, что столь солидное пособие не могло быть заимствовано из обычных общественных сборов.

Мы имеем еще один пример, свидетельствующий о заботе Киприана в отношении к чужой общине. В том уже вышеотмеченном случае с учителем театрального искусства, отказавшимся от своего занятия и вследствие этого лишившимся всяких средств, Киприан пишет, что он может прийти в Карфаген и здесь получить содержание от общины, если его собственная община так бедна, что не может питать его.¹

Как действенно и оживленно было участие даже отдаленных общин в случае гонения, свидетельствует Лукиан, живший во времена Марка Аврелия, в своем сатирическом сочинении о жизни Перегрина.

¹ Св. Киприан Карфагенский. Письмо 2-е.

Начальник Сирии приказал арестовать этого беспокойного сумасброда, как изображает его Лукиан, и вот как описывает он возникшую по этому случаю тревогу христиан (Гл. 13): «Даже из некоторых городов провинции Азии пришли люди, посланные тамошними христианами от имени их общин, чтобы доставить помощь, вести защиту и утешить мужа. Они приходят в необычное беспокойство каждый раз, как только будут затронуты их общественные интересы: ничто им тогда не дорого. Так достались тогда Перегрину не незначительные суммы, и он приобрел в них не очень малый источник дохода». Такие случаи должны были встречаться нередко. От имени своих общин приходили изда- лека братья и не только приносили с собой пособие для заключенных, но и сами шли к ним в темницу, утешали их своей любовью и даже пытались защищать их в процессах. Лучший комментарий к приведен- ному сейчас рассказу язычника дают в себе семь писем Игнатия Бого- носца. В них наглядно выступает перед нами то живое участие, какое принимают малоазийские Церкви и римская община в судьбе этого епископа, которого ранее они не знали, а равно как и забота их об овдовевшей антиохийской общине. Игнатий находится в пути из Антиохии в Рим, чтобы там сражаться со зверями, в Антиохии же между тем все еще продолжается преследование. Когда он прибыл в Смирну, его приветствовали посланные от общин Ефеса, Магнезии и Тралла. После многодневного общения с ними Игнатий передал им письма к их об- щинам, в которых он между прочим умоляет малоазийских братьев позаботиться о сирийских Церквях. «Молитесь за Церкви в Сирии», — пишет он к ефесянам. «Поминайте в ваших молитвах Церкви сирий- ские; я недостоин быть причисленным к ним: я самый ничтожный меж- ду ними», — говорит он в письме к траллийцам. В письме к магнезий- цам он повторяет ту же просьбу; он сравнивает антиохийскую общину с полем, выжженным горящим факелом преследования, которое нуж- дается в орошении: любовь братьев должна освежить его.¹ В то же вре- мя он обращается и к римлянам. По-видимому, какой-то брат из Ефеса был уже готов, чтобы отнести его послание. Игнатий предполагает, что уже до получения его письма они знают о предстоящей ему участи.

¹ К Еф. 21; К Тралл. 13; К Магнез. 14.

Чего он боится, так это придворного влияния римских христиан, которым они могут воспользоваться, или подать апелляцию к императору, чтобы похитить у него желательное ему мученичество. Все письмо написано для того, чтобы предостеречь римскую общину от этого.¹ Это крайне интересный факт. Чужой епископ из отдаленной области предполагает для себя заступничество римских христиан; понимает же он под этим законную апелляцию и влияние особых связей римской общины со двором. Несколько дней позднее Игнатий, сопровождаемый ефесским диаконом Вурром, прибыл в Троаду.² Отсюда он пишет в Филадельфию и Смирну, общинам, с которыми он ознакомился лишь во время своего путешествия, и епископу Смирнской церкви Поликарпу. Посланные из Антиохии встретили его в Троаде и известили о прекращении гонения. Вместе с тем они рассказали ему, что ближайшие к Антиохии общины уже послали туда своих епископов, пресвитеров и диаконов, чтобы осчастливить Церковь.³ В убеждении, что молитвы малоазийских общин освободили Сирийскую церковь от преследования, Игнатий еще раз просит эти общины вновь отправить посланных в Антиохию, чтобы «всем соединиться там вместе в благодарности за помощь Божию». «Так как по молитве вашей и по любви, какую вы имеете во Христе Иисусе, Церковь Антиохии Сирийской, как возведено мне, находится в мире, то прилично вам, как Церкви Божией, избрать диакона и послать туда вестником, чтобы в общем собрании сорадоваться и прославлять имя Божие. Блажен в Иисусе Христе, кто удостоится такого служения, а вы будете прославлены. Если вы только захотите, то это не невозможно для вас ради имени Божия».⁴ То же самое он пишет и в Смирну: нужно послать вестника в Антиохию с письмом от общины.⁵ Неожиданно скорый отъезд из Троады воспре-

¹ Но и здесь не забывает Игнатий напомнить далеким римлянам о своей антиохийской общине: «Поминайте в ваших молитвах Церковь сирийскую; у нее вместо меня пастырь теперь Бог. Один Иисус Христос и любовь ваша будет епископствовать в ней» (гл. 9).

² К Филадельф. 11; К Смирн. 12.

³ К Филадельф. 10.

⁴ Там же.

⁵ К Смирн. 11.

пятствовал ему обратиться с той же самой просьбой к другим малоазийским общинам. Он пытается это сделать через Поликарпа, которого он в особом письме убеждает собрать совет, избрать какого-нибудь любезного и усердного человека¹ и поручить ему обойти остальные общины, чтобы повсюду сообщить о радости антиохийцев.² Несколько недель позднее община в Филиппах писала к Поликарпу: она лично познакомилась с Игнатием и просит теперь епископа Смирны доставить также и ее письмо в Антиохию, если он пошлет туда вестника. Поликарп согласился на эту просьбу, он даже высказывает намерение, что и сам не прочь быть посланником. Письма Игнатия, сколько он имел, он отправил им по их желанию, присоединив к ним просьбу уведомить его, если что верного они узнают об Игнатии и его спутниках.³

Таковы вкратце отношения, с какими нас знакомят семь писем Игнатия и письмо Поликарпа к филиппийцам.⁴ Какая полнота связей, какое чувство общности, какая братская забота! Поддержка посредством денег здесь исчезает перед доказательствами личного участия, с каким все общины и их епископы относятся друг к другу, утешают и укрепляют, сорадуются друг другу и сострадают. Новый мир участия и любви выступает здесь перед нами.

Нам уже известно, что общины после прекратившегося гонения посылали другим общинам подробные известия о них. Мы владеем еще двумя большими памятниками этого рода: посланием общины смирнской к общине в Филомелии и ко всем Церквам после гонения во время Антонина Пия и письмом галльских Церквей к малоазийским и фригийским после окончания гонения при Марке Аврелии.⁵ Очень пространно описываются в них преследования, причем в первом в ярких красках обрисовывается смерть Поликарпа; славный конец извест-

¹ К Поликарпу. 7.

² Там же. 8.

³ *Св. Поликарп Смирнский*. К Филипп. 13.

⁴ Последнее, хотя и не вполне, сохранил нам Евсевий (Ц. И. V, 1), первое находится также у Евсевия (IV, 15), но сокращенно. В полном виде оно дошло помимо Евсевия.

⁵ См. прим. 5 на предыдущей странице.

ного на Востоке и Западе епископа должен быть доведен до сведения всей Церкви. События в Галлии в особенной мере вызывали к себе сочувствие малоазийских братьев; по крайней мере двое, Аттал из Пергама и фригиец Александр, потерпели в гонение славную мученическую смерть. Вместе с тем общины пользуются случаем, чтобы сообщить братьям драгоценный опыт, приобретенный ими во время гонения, и основания, какие они проверили на практике. Так, смиренная община решительно восстает против самообвинений и намеренного искания мученичества и сообщает относящиеся сюда печальные случаи.¹ Галльские общины, со своей стороны, предупреждают против слишком строгого отношения к падшим, если они выказывают покаяние, и извещают о милосердном настроении своих исповедников.² Наоборот, Римская церковь во время гонения Деция увещевает Карфагенскую к мужеству и стойкости³ и затем обменивается с ней правилами относительно падших. Здесь мы встречаем особенный случай. Киприан, епископ Карфагена, бегством спасся от гонения, но руководил своей общиной из места своего убежища; с доброй совестью он мог сказать, что он сохранял своих. Римлянам ближайшие обстоятельства дела оставались неизвестными; без сомнения, они смотрели на епископа с недоверием и потому сочли нужным писать к общине и подкрепить ее. И правда, в то тяжелое время ничто так не было бедственно для общины, как если она лишалась своего клира или епископа по причине ли смерти, или вследствие противного долгу их поведения. Тертуллиан в своем сочинении «О бегстве в гонениях» рассказывает, что, основываясь на *Мф.* 10, 23: «Если вас гонят в одном городе, то бегите в другой», диаконы, пресвитеры и епископы нередко убегали при начале гонения. Следствием этого было то, что община рассеивалась или ею завладевали

¹ Мученичество Поликарпа. Гл. 4.

² *Евсевий*. Ц. И. V, 2.

³ См. мое исследование «Письмо римского клира в 250 г.» (в «*Festschrift für Weizsäcker*». 1892). Интересна заметка Дионисия Александрийского в письме к Герману, сохранившаяся у Евсевия (VII, 11). Дионисий рассказывает, что на допросе его у проконсула Эмилиана присутствовал также и один из пришедших из Рима братьев.

еретики.¹ Чем больше община была привязана к клиру, тем пагубнее был для нее всякий соблазн, даже малейшее колебание. Это хорошо понимали энергичные гонители Церкви в III в. Максимин, Деций, Валериан и Диоклетиан, направлявшие свои удары главным образом против клира. Не мог и Киприан остаться господином в своем уединении и должен был пережить потрясающий кризис. Но в подобных случаях и становится уместным участие посторонней общины, как это и сделали римляне отчасти посредством утешения во время бедствия, отчасти через ободрение с целью поднять их дух. Евсевий в своей «Церковной истории» сохранил нам отчет об обширной корреспонденции Дионисия, епископа Коринфского. Здесь нас интересует письмо в Афины. Евсевий говорит: «Письмо содержит увещание к вере и жизни, согласной с Евангелием. Дионисий упрекает афинян, что они, пренебрегая такой жизнью, почти отпали от веры, с тех пор как предстоятель их Публий принял мученическую смерть в бывшее тогда гонение. Тут же упоминает он и о Кодрате, который после мученической кончины Публия поставлен был у них епископом, и при этом свидетельствует, что его ревностью они снова были собраны и укреплены в вере».² Свирепствовавшее в Антиохии во времена Септимия Севера гонение одной из жертв своих имело тамошнего епископа Серапиона. Эта смерть подвергла большой опасности антиохийскую общину; когда же избрание нового епископа благоприятно совершилось, каппадокийский епископ, находившийся в заключении, приветствовал Антиохийскую церковь в своем собственном письме: «Легкими и удобоносимыми сделал Господь узы мои во время заключения, сподобив услышать меня, что на епископский престол вашей Антиохийской церкви, промыслом Божиим, вошел Асклепиад, муж достойнейший по заслугам веры».³

¹ Обегстве. Гл. 11: «Но если сами начальники, т. е. диаконы, пресвитеры и епископы, убегают, то как мирянин должен понимать сказанное: бегайте из города в город? Такие рассеивают стадо и отдают его в добычу всем полевым зверям. Потому-то гораздо больше нужно, чтобы во время гонения Церковь поддерживалась клиром».

² Церковная история. IV, 23.

³ Там же. VI, 11.

До сих пор мы сопоставляли места, сохранившиеся до нас среди бедных остатков древнейшей церковной литературы и свидетельствующие о материальной поддержке общин и о взаимной помощи во время гонений. Но так как гонения нередко вызывали собой также внутренний кризис и опасность для общин, то участие посторонних общин простиралось и на эту область, и здесь также делались попытки помочь им. Мы ограничимся рассмотрением тех случаев, где не бедность и не преследование, а только внутренние неурядицы и опасности давали повод к слову увещания или совета со стороны других общин или их епископов.

Из раннейшего времени, конца I в., до нас сохранился документ, достойный здесь преимущественного внимания, — так называемое первое письмо Климента, в действительности же официальное послание Римской церкви к Коринфской.¹ В недрах этой общины обнаружился кризис, сопровождавшийся серьезнейшими последствиями. Нам известна оценка этого кризиса лишь со стороны большинства этой общины. Судя по ней, некоторые честолюбивые и горячие люди восстали против существующих авторитетов и увлекли за собой часть юных членов общины.² Их намерения были направлены на то, чтобы устранить пресвитеров и диаконов, вообще уничтожить возрастающий авторитет власти.³ Жестокая борьба и была следствием этого. Даже женщины вмешались в споры.⁴ Соблазн распространился по всему христианскому миру, да! — уже существовала опасность, что споры сделаются известными язычникам и имя Христово так будет хулиться, что прочности общины угрожает опасность.⁵ Теперь выступает на сцену римская община. Коринфская церковь не просила ее вмешиваться в свои дела; нет, она выступает со словом по собственному почину.⁶ Но она говорит ей столь же с сердечной и заботливой

¹ См. надписание.

² См.: Гл. 1, 3, 39, 47.

³ Гл. 40–48.

⁴ Это видно по гл. 1, 3; 21, 6.

⁵ Гл. 47, 1.

⁶ Гл. 1, 47.

любовью, сколько с мужеством и сознанием собственного достоинства. В своей собственной совести она чувствует долг, призывающий ее к серьезному братскому увещанию, и знает, что это — голос Божий, зывающий через нее о мире.¹ При этом она не опускает из вида, что она хочет не приказывать, а только изложить,² что должно, и в своем любовном доверии делает намек, что община сама знает волю Божию и сама снова возвратится к порядку, так что она (Римская церковь) надеется на обращение беспокойных.³ Но во имя Божие она требует, чтобы соблазну был в скорости же положен конец. Передачу своего письма она поручила самым уважаемым мужам из своей среды: «Они должны быть свидетелями между вами и нами. Это мы сделали для того, чтобы вы знали, что наша забота направлена на то, чтобы вскорости же мир опять был восстановлен».⁴ Послание оканчивается словами, чтобы коринфяне в мире и радости тотчас же отпустили посланных в Рим, чтобы они могли как можно быстрее узнать о восстановленном единодушии и порадоваться.⁵ Ничто в древней литературе не может быть сравнено с этим подробным, энергичным, проникнутым духом церковного единства и любви посланием!

Подобное этому встречается нередко. Так, община в Филиппах через море пишет к престарелому Поликарпу Смирнскому, рассказывая ему печальный случай, совершившийся в ее среде. Один из ее пресвитеров, по имени Валент, растратил вверенную ему общую кассу; в своем ответном письме Поликарп касается этого печального события. Он не вмешивается в юрисдикцию общины, но дает ряд советов и наставлений; они сами должны из случившегося происшествия научиться избегать корыстолюбия. Если пресвитер и жена его принесут покаяние, то должно обходиться с ними не как с врагами, но как с заблудшими и страдающими членами. Епископ предусматривает, что поведение общины в данном случае не было правильно, и поэтому рекомендует им

¹ Гл. 56, 59.

² См. особенно гл. 58.

³ См.: Гл. 54.

⁴ Гл. 63.

⁵ Гл. 65.

резвость и кротость взамен страстности.¹ Епископ Игнатий Богоносец воспользовался своим путешествием по Малой Азии, чтобы в кратких письмах, направленных к тамошним общинам, подкрепить их ввиду предстоящих им особенных опасностей. Он предостерегает их против еретиков, увещевает к послушанию клиру, требует разумного единодушия и твердой сплоченности и дает подробные наставления по поводу специально наблюдаемых там отношений. В начале II в. один римский христианин, брат епископа, Ерм, выступил с горячей проповедью против начавшегося в Церкви упадка нравов и ослабления церковной дисциплины. Его намерение не ограничивалось только Римской церковью; оно направлено было на все христианство, на все «иностранные города», и он желает, чтобы его увещания, полученные им от Духа Святого, сделались известными и там. В век Марка Аврелия Дионисий, епископ Коринфский, вступает в обширнейшую переписку с находящимися в той или другой опасности общинами, даже самыми отдаленнейшими, чтобы подкрепить их. Два его письма, назначенные в Афины и Рим, мы уже упоминали. Евсевий сообщает нам содержание нескольких подобных писем, которые он называет «кафоллическими». Без сомнения, они должны были циркулировать по многим общинам, но очень рано они были собраны и, как сам епископ с горечью замечает, испорчены. Письмо, написанное к лакедемонянам, содержало в себе наставление в православной вере и увещание к миру и единению. В письме в Никомидию в Вифинии он боролся с ересью Маркиона. Далее, говорит Евсевий, он писал послание к гортинской общине вместе с прочими Церквями на острове Крите, где он хвалит епископа их Филиппа за его Церковь, прославившуюся весьма многими доблестями, и советует остерегаться еретиков. Писал он к церкви Амастрийской вместе с прочими общинами в Понте; здесь он излагает толкования на некоторые места Св. Писания, называет по имени епископа их Памву, дает много наставлений относительно брака и целомудрия и повелевает принимать всех обращающихся после отпадения, преступления или даже еретического заблуждения. В собрании его писем находится также и письмо к жителям Кносса, в котором он убеждает

¹ Св. Поликарп Смирнский. Послание к Филиппийцам. 11.

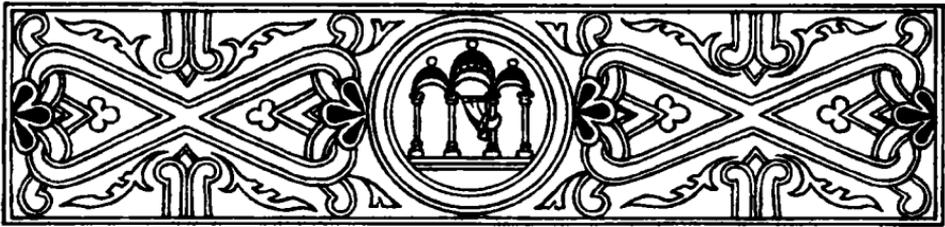
епископа их Церкви Пимена не неволить братьев к тяжкому бремени девства, но иметь в виду немощь многих.¹ Так разнообразно содержание этих писем. О всех вопросах, волновавших общины того времени, высказался Дионисий, и ни одна Церковь не была столь далека от него, чтобы он не доказал своего участия к ней во внутренних событиях ее жизни.

Важное изменение произошло в этих отношениях, когда с конца II в. получил право гражданства институт соборов. Свободный и непринужденный обмен Церквей и епископов их мнениями уступил место их упорядоченным собраниям. Уже монтанистическое движение и споры о времени празднования Пасхи обсуждались на собраниях этого нового рода. В гораздо большей степени эта форма применена была позднее к новацианским и великим христологическим движениям. Правда, мы все еще постоянно слышим о случаях особенной помощи отдельных общин или епископов их другим отдаленным Церквям, и свободное участие в горе и радостях сестер-Церквей не уничтожилось, но оно все более и более должно было отступать перед заботой об общем благосостоянии христианства и отдельных провинциальных Церквей ввиду наступавших повсюду противоцерковных движений. Начали интересоваться тем, как общины или их епископы относятся к важнейшим вопросам времени, и старались внести единодушие; с другой стороны, и сами общины стали соединяться по провинциальным округам. Но все-таки еще в III в. встречается старая форма поддержки или подкрепления одной общины со стороны другой; так, знаменитый учитель приглашается в другую общину для обучения или чтобы примирить начавшиеся споры и наставить противников, примером чего является жизнь великого богослова Оригена.² Но даже в IV и V вв., как свидетельствует историк Сократ,³ материальная помощь бедным Церквям еще не совсем исчезла.

¹ *Евсевий*. Ц. И. IV, 23.

² Там же. VI, 19, 32–33, 37

³ *Сократ Схоластик*. Церковная история. VII, 25.



Христианство как религия духа и силы, нравственной строгости и святости, авторитета и разума*

I

Христианская религия проявлялась в своей миссионерской деятельности не только как Евангелие искупления и помогающей любви, но и как религия духа и силы. Без сомнения, уже как религия духа и силы она свидетельствовала о себе также и тем, что она приносила с собой искупление и помощь, что она освобождала от демонов и от нужд жизни. Но свидетельство духа шло дальше. Если апостол Павел писал (*1 Кор. 2, 6*): «Я приходил к вам в немощи и страхе и великом трепете, и мое слово и моя проповедь были не в превосходстве слова или мудрости, но в явлении духа и силы», он имел в виду, конечно, и борьбу с демонами, и их преодоление, но никоим образом не это одно. Преимущественно он подразумевал все чудесные явления, которые сопровождали собой проповедь апостолов и основание общин. Они не были все заключены только в его личности. Напротив, отовсюду до нас доходят известия, что они были присущи также и другим миссионерам. Суммируя в немногих словах всю эту совокупность явлений, Послание к Евреям выражается так: «Спасение открыто было возведено Господом и утвердилось в нас слышавшими Его при засвидетельствовании от Бога знаменами и чудесами и различными силами и раздаянием Духа Святого по воле Его» (*Евр. 2, 3–4*).

* Впервые опубликовано в журнале «Вера и Разум». Отдел церковный. 1905. Т. I. Ч. II. № 19. С. 347–366.

Уже само разнообразие выражений показывает нам, что здесь имеются в виду многие явления. Попытаемся воспроизвести их в существенном:

1. Бог говорит миссионерам в видении, во сне, в экстазе и открывает им великое и малое, руководит их намерениями, показывает им дороги, по каким они должны идти, и города, в которые они должны войти; Он делает известными для них лица, с какими им нужно встретиться. Видения являются преимущественно после мученичества; умерший мученик является своим знакомым в ближайшие недели после своей смерти, так являются Потамиена (*Евсев. Ц. И. VI, 5*), Киприан и многие другие.

2. При миссионерской проповеди апостолов и евангелистов, а также во время богослужения вновь основанных общин наблюдается неожиданно наступающее и вдруг охватывающее всех возбуждение, то как потрясение всей духовной жизни, полное страха и ужаса, то как торжествующий восторг радости, видящий отверстое небо. Даже простой вопрос: что мне делать, чтобы стать святым? — вырывается из души со стихийной силой.

3. Выступают отдельные личности, чувствующие в себе способность передать пережитое в слове, — «пророки», которые объясняют прошедшее, истолковывают и углубляют понимание настоящего, предсказывают будущее. Предсказания имеют в виду уразуметь великий ход истории, но они простираются и на судьбу отдельных лиц, и на то, что должно делать.

4. Братья становятся одухотворенными и возбужденными и выражают это в молитвах, гимнах и псалмах.

5. Другие так исполняются духом, что теряют сознание и в лепечущих звуках или криках произносят непонятные слова, которые, однако, могут быть объяснены от получивших на то дар.

6. Другим дух вставляет перо в руки, будет ли то в экстазе или в момент высшего душевного напряжения: они не только говорят, что им внушено, но и пишут то, что внушено.

7. Больных приносят, и они исцеляются миссионерами или вдохновенными братьями; в возбужденном восторге поются славословия Богу и диавол изгоняется во имя Иисуса.

8. Дух влечет к чудесным действиям различного рода — к символическим поступкам, которые открывают нечто полное тайны или дают наставление, и к героизму.

9. В различных видениях некоторые воспринимают присутствие духа; они видят его блеск, слышат его голоса; они обоняют запах бессмертия, вкушают его сладость; они видят своими глазами небесные лица, видят и слышат вместе; они видят в сокрытом вдали и в будущем; они сами возносятся в потусторонний мир, на небеса, и слышат там «глаголы неизреченные».

10. Но дух проявляет себя не только в таких чудесах, но еще более в возвышении религиозных и нравственных сил, столь чистых и столь сильно действующих в некоторых лицах, что они носят на себе доступную чувствам печать божественного происхождения: героическая вера, безусловное доверие к Богу обнаруживается в том, что может горы переставлять, далеко превосходя собой ту обычную веру, какая доступна каждому христианину; совершаются богатые помощью службы любви, которые более колеблют и устрашают, чем все чудеса вместе; предусмотрительное руководство и заботливость проявляются и действуют так же прочно, как Божественное провидение. Эти харизмы, воздвигая апостолов, пророков и учителей, назидают общины и свидетельствуют о них как «Церквах духа».

Все перечисленные сейчас черты находят для себя многочисленные доказательства на страницах христианской литературы с древнейшего времени до Иринея; апологеты указывают на них как на нечто известное и общепризнанное. Что они чрезвычайно много значили для успеха проповеди и распространения христианства, это понятно само собой. Правда, и другие религиозные культы могли указать на кое-что из этих духовных явлений, на экстазы, видения, демонические и противодемонические манифестации, но ни в одном из них не встречается такой полноты явлений, а главное, что христианская «шкала чудес», обнимая собой нравственный героизм, сообщала им исключительный характер и придавала им поразительное значение. Что в других религиях существовало только в частичном виде и стереотипных формах, то здесь проявляло себя в полноте сил, в которой каждое духовное, душевное и чувственное явление стремилось превзойти само себя.

Комплекс таких процессов — опасный по своему существу, как заключающий в себе невольное искушение подъять их искусственно или посредством обмана, воспользоваться ими в корыстных целях,¹ — обнаружился в самом начале в первые шестьдесят лет и продолжался в течение всего II в., несмотря на некоторое ослабление духовных дарований. Ириней подтверждает это.² Но с начала третьего столетия

¹ См. описания чудес гностика Марка в первой книге Иринея. По Лукиану, Перегрин сначала выступил перед христианами как пророк и приобрел авторитет и уважение. Уже «Учение 12-ти апостолов» предупреждает общины против таких, которые обольщают своими духовными дарованиями. Даже площадные певцы встречались среди христиан; см. псевдо-Климентово послание о девстве (II, 6): «Не будем бросать святого собакам и бисер свиньям, но воспоем славу Богу со всяким порядком и благоразумием, в страхе Божием и в духовном внимании; не будем исполнять святого служения там, где упиваются язычники и в своем нечестии богохульствуют нечистыми словами на пиршествах своих; не будем петь перед язычниками и читать перед ними писаний, да не будем подобными флейтистам, певцам и волхвам, как делают и поступают многие, чтобы насытить себя кусочком хлеба, и ради глотка идут и поют Господни песни на чужой земле язычников и делают непозволительное». Ср. I, 13: «Бог да пошлет деятелей, которые не будут наемниками, пользующимися религией и благочестием для прибытка, которые подражают сынам света, но являются сынами не света, а тьмы, и наживаются обманом, имея в небрежении Христа и торгуя Им».

² Он утверждает, что еще при нем происходили в Церкви воскрешения мертвых (Против ересей. II, 39); о харизмах, проявлявшихся в его время, он говорит следующее: «Истинные ученики (Христовы), получая от Него благодать, совершают во имя Его чудеса в благодеяние другим людям сообразно с тем, какое каждый получил от Него дарование. Одни истинно и несомненно изгоняют демонов, так что сами освобожденные от злых духов часто делаются верующими и обращаются к Церкви. Иные имеют предвидение будущего, видения и пророческие речи. Другие исцеляют больных через возложение рук и возвращают им здоровье. Даже, как я уже говорил, и мертвые воскресали и пребывали с нами. И что еще? Невозможно перечислить дарования, которые Церковь, рассеянная по всему миру, получала от Бога во имя Иисуса Христа, распятого при Понтии Пилате, и

явления этого рода быстро исчезают; они перестают быть особенностью всей Церкви и каждой отдельной общины и обращаются в достоинство немногих выдающихся лиц.¹ Не Евсевий первый (в третьей книге своей «Церковной истории») рассматривает век духа и силы как прошедший героический период Церкви,² — это делает отчасти уже Ориген.³ Но для миссии это обеднение духовных дарований не повлекло за собой вредных последствий; в III в. она велась другими способами,

каждодневно являет в благодеяние народов, никого не обольщая, ни от кого не требуя денег. Как даром получила она от Бога, так же даром и раздает» (Против ересей. II, 32, 4).

¹ Тем выше ценились такие лица. Чем более дух и сила, как явление, отступали назад, тем выше поднимался культ героев (т. е. аскетов, исповедников, чудотворцев). Все они носили Христа в чувственно видимой форме, а потому считались достойными почитания и уважения лицами. — Видения и сны еще у Киприана играли большую роль; он пытался подтвердить ими свой епископский авторитет, но уже и он наталкивался при этом на сомнения и недоверие. Письмо 66-е: «Знаю смешные сны и видения, неудобные для тех, кто их видит». Это характерично.

² Ц. И. III, 27: «Сила Духа Божия *тогда* совершала еще много чудес, так что первую проповедь все слушали с полной готовностью и от души принимали веру».

³ Contra Cels. II, 8: он утверждает только, что он сам видел еще многие чудеса; время же чудес в собственном смысле для него уже прошло; II, 48: чудесам Иисуса Христа и апостолов он давал такое объяснение, что они олицетворяли собой известные истины, чтобы больше сердец приобрести чудесному учению Евангелия. Экзорцизм и исцеления, по его словам, еще продолжались (напр.: I, 6); как он представляет настоящее по сравнению с прошлым христианства, видно из I, 2: «Наша вера владеет особенным доказательством, принадлежащим ей одной и более божественным, чем помощь греческой диалектики. Это божественное доказательство апостол называет «свидетельством духа и силы». Свидетельство духа посредством пророчеств, рождающих веру в слушателях и читателях; свидетельство веры по причине чрезвычайных чудес, действительность которых доказывается как многим другим, так и тем обстоятельством, что следы этого доныне наблюдаются у тех, которые живут по воле Логоса».

чем в I и во II вв. Выступавших по призыванию и по высшему внушению миссионеров более не существует — по крайней мере, мы ничего не знаем о таких. Миссионерский призыв теряет свой мощный характер и обращается в постепенный процесс. Спокойным, но твердым путем расширения распространяется христианство, исходя из приобретенных центров, без бурных приступов и потрясающих движений.

Когда древние христиане рассматривали свидетельства духа и силы, они это делали с точки зрения их *нравственного и религиозного* воздействия; ради этих именно последствий они и даны Церкви. Ап. Павел обозначает их как назидание всей Церкви¹ и применительно к отдельным — как новое рождение из смертного в духовно живущее. Назидание есть возрастание во всяком благе (*Гал. 5, 22: «Плод духа есть любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание»*), и свидетельство силы заключается в том, что Бог призвал не много мудрых по плоти, не много сильных по духу, не много благородных, но ничтожных и слабых людей и их обратил в нравственно сильных и знающих (*1 Кор. 1, 26 гл.*). Нравственное возрождение и нравственная жизнь, по апостолу, не есть только *одна* сторона христианства, но плод и последняя земная цель его. Можно всю христианскую миссионерскую деятельность обозначить как *нравственную работу*, и это не будет преувеличением.

Подобно ап. Павлу, судили и христиане послеапостольского века, апологеты и великие учителя, как Тертуллиан² и Ориген. Читайте «Уче-

¹ Ср.: *Псевдо-Климент. О девстве. 1, 11: «Харизмой, какую ты получил от Бога, служи духовным братьям твоим, пророкам, которые понимают слово Божие, и рассказывай о полученном даровании в церковном собрании к назиданию твоих братьев во Христе».*

² Особенно характерично место «Апологетика», 45: «Не правда ли, что мы одни невинны? Невинность есть наша необходимость; мы научены ей Богом и прекрасно знаем ее, открытую столь совершенным Учителем: мы соблюдаем ее верно, как преподанную Сердцеведцем, Которого нельзя презирать. У вас же невинность передана человеческим суждением и утверждается на человеческом господстве, которое совсем недостаточно для того, чтобы утвердить страх к соблюдению правил дисциплины. Можно ли полагаться на одно благоразумие человеческое для доказательства блага и исполнения

ние 12-ти апостолов», 1-ю главу Первого послания Климента к Коринфянам, заключение письма Варнавы, проповедь, известную под именем «Второго послания Климента», «Пастырь» Ерма или заключение в «Апологии» Аристида — везде вы найдете одно: нравственные требования стоят на первом месте. Почти в утомительной полноте и в ригористической твердости они проникли на передний план. Никто не может сомневаться: эти христианские общины хотят свое общение построить на строго-нравственных началах; они не терпят ни одного несвятого члена в своей среде,¹ и они знают, что в то же мгновение прекратят быть, как только допустят у себя место безнравственности. Ужасное наказание, наложенное ап. Павлом на кровосмесителя (1 Кор. 5), не было единственным случаем; злостные грешники исключались. Даже те, кто все религии, и в частности христианскую, считают за своего рода идиосинкразию, но в нравственном прогрессе видят вообще прогресс человечества, должны признать, что история иногда применяет крайне необыкновенный и парадоксальный способ воздействия, чтобы развитие человечества возвести на высшую ступень. В потрясавшей душу и тело проповеди о наступающем суде и в блаженном обладании духом Христовым нравственное возвышалось на более чистое и прочное положение. Преимущественно это выражалось в борьбе против грехов плоти, какую предприняло христианство против прелюбодеяния: нарушение брака есть противоестественный порок. Решительно только один брак имел значение в христианских общинах как дозволенный половой союз. В тесной связи с этой борьбой против плотских пороков стояло строгое запрещение искусственного извлечения плода и подкидывание детей. С такой же силой христиане боро-

его? Так легко первым пренебречь, а второе презреть. Насколько же превосходнее сказать: не убивай, или научить: не гневайся и пр.».

¹ Мученичество Аполлония, 26: «Есть различие между смертью и смертью. Ученики Христа умирают постепенно, подвергая мучениям свои страсти и пытая их согласно Божественным Писаниям; поэтому у нас нет никаких бесстыдных страстей, никаких позорных сцен, никакого порочного взгляда или склонного ко злу слуха, дабы ничто не могло повредить нашей душе».

лись против любостяжания, скряжничества, нечестности в торговле и поведении, следовательно, против служения маммоне во всех его видах, и с таким ожесточением, какое прилично в этом деле. Далее, они преследовали двусмысленность и ложь. По этим трем направлениям, главным образом, двигались усилия христианской проповеди в нравственной области. Чистые люди, которые не привязаны к владению и не своекорыстны, должны быть христианами, и притом люди правдивые и кроткие.

Апологеты рассуждали так же, как и послеапостольские отцы. В заключение своей «Апологии» Аристид предлагает языческой публике изображение христианской жизни во всей ее чистоте, серьезности и любви и убежден, что он этим высказывает нечто самое важное и способное произвести впечатление. Подобным же образом поступает и Иустин в своей «Апологии»: наиболее пространные отделы ее он посвящает изложению нравственных основ христианства и доказательству, что они осуществляются христианами. Раскрывая все это перед язычниками, апологеты рассчитывали на то, что и противники их также добро считают за благо, а порочное — за зло. Они верили, что их время не может заблуждаться относительно того, что благо есть действительно благо; в этом отношении между апологетами и язычниками существовало полное согласие. Но помимо этого они хотели показать, что у христиан это добро не есть только бессильное требование или пустой идеал, но мощно выражается в каждом направлении и осуществляется на деле.¹ В данном случае особенную важность они полагали в том, чтобы засвидетельствовать перед язычниками, что у них слабое, ничтожное и неблагородное возросло к силе и чести. «Говорят о нас, что мы болтаем среди жен, полувозрастных, девиц и вдов,² — нет, наши девственницы “философствуют” и за пряжей говорят о божест-

¹ Что нравственное учение христианства совпадает с учением философов, с этим соглашается и Цельс (*Ориген. Против Цельса. 1, 4*); ср.: Тертуллиан (*Apol. 46*): «Тому же самому, говорит, и философы наставляют и проповедуют».

² Цельс (см.: *Ориген. Против Цельса. III, 44*): «Христиане сами должны сознаться, что они только люди без духа, без уважения и без разума, что могут побудить принять свою веру только рабов, женщин и детей».

венных вещах...¹ Философствуют у нас не только состоятельные, но и бедные». ² «Христос, не как Сократ, имел Своими учениками не философов и ученых только, но и ремесленников, и совсем необразованных людей, и старых жен, и они презрели и славу, и страх, и смерть». ³ «У нас вы найдете необразованных людей, ремесленников и стариц, которые, правда, не в состоянии доказать пользу нашего учения словом, но самим делом подтверждают его нравственную благотворность». ⁴ То же самое выставляют на первый план Ориген против Цельса (третья книга) и Лактанций против своих противников.⁵

Что нравственная высота христианских правил и нравственное поведение христианских обществ должны были мощно действовать на успех миссионерской проповеди⁶ и действовали так, о том мы имеем целый ряд свидетельств. Уже апологеты нередко говорят об этом.⁷

¹ *Татиан*. Речь против эллинов. 33.

² Там же. Гл. 32.

³ Иустин (Апол. 2, 10) прибавляет: «Все это производит сила неизреченного Отца, а не средства человеческого разума». Ср.: Послание к Диогнету. 7: «Это не дела человеческие, а сила Божия».

⁴ *Афинагор*. Прошение. 10; ср.: *Иустин*. Апол. 1, 60: «У них можно слушать и узнать это от людей, не понимающих сущности стихий, неученых и говорящих варварским языком, но мудрых и исполненных веры по духу, даже слепых и лишенных зрения, так что можно понять, что это произошло не от человеческой премудрости, но изречено силой Божественной».

⁵ Божеств. установления. V, 4.

⁶ *Игнатий*. К Ефес.: «Дайте им (язычникам) научиться по крайней мере из дел ваших; против гнева их вы будьте кротки; против их велееречия — смиренномудры; их злословию противопоставляйте молитвы, их заблуждению — твердость веры; против грубости их будьте тихи. Не будем стараться подражать им, напротив, снисходительностью своей покажем себя братьями, — и постараемся быть подражателями Господу».

⁷ Ср.: 2 Послание Климента Римского. 13: «Язычники, слушая слова из уст наших, удивляются им как святым и великим; когда же они узнают, что наши дела не соответствуют словам, сказанным нами, то впадают в богохульство, говоря, что все это миф и заблуждение». Значит, и такие случаи бывали.

Татиан мотив своего перехода в христианство прямо указывает «в превосходстве его нравственного учения».¹ Иустин говорит, что стойкость христиан убедила его в их нравственной чистоте, и эти впечатления обусловили обращение его в христианство.² В мученических актах мы часто читаем, что твердость и верность христиан производили такое сильное впечатление на очевидцев страданий и смерти мучеников, что окружающие внезапно переходили на сторону христианства.³ Как иногда нравственные требования и в особенности нравственная сила христианства убеждали и приобретали новых членов — это в ярких красках изобразил Киприан в своем послании к Донату. Совлечение ветхого и облечение в нового человека он признавал полной невозможностью; но «когда я почувствовал в себе небесного Духа и второе рождение преобразовало меня в нового человека, когда внезапно чудесным образом сомнительное стало твердым, заключенное открылось и тьма прояснилась, я понял, что выполнимо то, что я раньше считал трудным, и возможно то, что я принимал за невозможное». Не иначе говорили Тертуллиан и Ориген.

Но не только сами христиане свидетельствовали, что они создают новый мир нравственных сил, строгости и святости, — о том свидетельствовали и их противники. Правда, долгое время держались пущенные в ход иудеями отвратительные обвинения христиан в безнравственных поступках, и они с доверием принимались не только народом, но и образованными людьми,⁴ но кто узнавал ближе, встречал нечто иное.

¹ Речь против эллинов. 29.

² Apol. II, 12.

³ Уже в древнейшем мученичестве, какой дошел до нашего времени и содержит в себе рассказ о мученичестве ап. Иакова Заведеева (его передает Климент Александрийский в своих «Ипотипозах», см.: *Евсев.* Ц. И. II, 9), упоминается, что доносчик на него обратился к христианству и вместе с ним пострадал.

⁴ Вероятно, женщина («все пороки вливались в душу ее, как в какую-то грязную клоаку»), изображенная Фронтоном, учителем Марка Аврелия, а также и Апулеем в его «Метаморфозах» (IX, 4), была христианкой («прозрев и насмехаясь над божественными именами, она оказалась сакрилегом,

Плиний заявляет Траяну, что он при допросе христиан не нашел у них ничего преступного или порочного; напротив, целью их собраний было устремляться на добросовестность и добродетель.¹ Лукиан изображает христиан как легковерных мечтателей, но и он признает за ними чистоту, готовность к жертвам и мужество при смерти. Эпиктет и Марк Аврелий подтверждают то же.² Но самым важным является свидетельство проницательного врача Галена. В сочинении «О мыслях платонической политики» он говорит:³ «Большая часть людей не может следить за последовательностью мыслей в продолжительной доказательной речи, а потому их нужно обучать посредством притчей; так именно и находим мы в наше время у тех людей, которые называются христианами, что они свою веру изучают из притчей; тем не менее они делают и нечто такое, что поистине философствуют, потому что презирают смерть, то, что мы все имеем перед своими глазами; затем, руководимые каким-то чувством стыдливости, они отворачиваются от всех венерических дел; есть между ними и женщины,

в надежде на Бога, Которого она проповедовала единым»). Языческий ритор Аристид находил в христианах смесь смирения и гордости и сравнивал их в этом отношении с иудеями (Ог. 46). Обида наиболее горькая для христиан. См. подобное у Цельса (*Ориген. Против Цельса. 3, 5*).

¹ Плиний, легат Траяна, производивший около 113 г. допрос христиан в подчиненной ему Вифинской провинции, в своем отчете императору так отзывается о них: «По их словам, вся их вина состояла в том, что в день солнца утром они сходились вместе и пели песнь Христу как Богу, что во имя религии они обязывались не на преступление какое-нибудь, а к тому, чтобы не красть, не грабить, не прелюбодействовать, честно держать свое слово и возвращать вверенные залого; после этого они расходились и потом опять собирались вместе для вкушения пищи, впрочем, обыкновенной и простой».

² Оба, впрочем, с некоторым ограничением; Эпиктет говорит, что христиане перед тиранами отличались бесстрашием, обычно — умеренным (*Arrian. Epictet. Diss. V*); Марк Аврелий утверждает, что христианское бесстрашие при смерти исходило из «бахвальства» (К себе самому. XI, 3).

³ Дошло только в арабском тексте.

и мужи, которые в течение всей жизни воздерживаются от брака;¹ есть и такие, которые в управлении и упражнении своей души и в суровом навыке к добродетелям настолько преуспели, что ни в чем не уступают истинно философствующим». Едва ли можно представить более непоколебимое и блестящее свидетельство за нравственность христиан. Впрочем, и Цельс при всей своей неблагосклонности к христианам не решается порочить их нравственную жизнь. Правда, все у них тупо, ничтожно, жалко, но морали, возможной при этих условиях, он не отвергает.

С начала третьего столетия свидетельство «духа и силы» прекращается, а вместе с тем ослабляется и прежнее нравственное напряжение, и христианская мораль постепенно занимает место, сближающееся с мировой жизнью. Стадии этого процесса, начавшегося еще во втором столетии по вопросу, могут ли и какие грехи прощаться после крещения, здесь мы не можем излагать. Довольно отметить, что около 230 г. во многих общинах по примеру Римской церкви стали прощаться серьезные плотские грехи,² а с 251 г. в большей части общин —

¹ Начиная с Иустина, а может быть и ранее, христиане в противоположность язычникам всегда указывали на группы их братьев и сестер, воздерживавшихся от брака. Очевидно, они рассчитывали на то, что такой образ жизни найдет себе одобрение и удивление у их противников (нередки были случаи и самооскопления, напр. Ориген и другие, о которых рассказывает Иустин). Христиане тут были не совсем правы: философия того времени была аскетична, но сочувствие к строгому поведению, конечно, не оставалось без одобрения. Язычник у Макария Магнета (Порфирий) (III, 36) упрекает ап. Павла, что он в *1 Тим.* 4, 1 похулил тех, которые запрещают брак, а в *1 Кор.* 5 рекомендует девство, хотя сам сознается, что о девстве не имеет никакого повеления Господня. Значит, не поступает ли неправо и та, кто живет как девственница, и тот, кто по внушению какого-либо дурного лица воздерживается от брака, так как Иисус не дал никакой заповеди о девстве? И как смеют некоторые женщины, живущие девственно, с таким шумом хвастаться этим и утверждать, что они полны Духом Святым подобно Той, Которая родила Иисуса?

² Это не совсем точно. Прощались, конечно, после продолжительного покаяния и испытания, наиболее грехи прелюбодеяния (случайная связь с

и грехи идолослужения.¹ Вместе с тем круг замкнулся; только в некоторых случаях наиболее омерзительных грехов прощения не давалось, а виновные не принимались в Церковь. Что христианские общины вместе с их епископами не были уже в нравственном отношении тем, чем они были прежде, — хотя уже «Пастырь» Ерма свидетельствует, как много дурного требовало борьбы уже в его время, — это видно из последних сочинений Тертуллиана и ядовитых замечаний, рассеянных в комментариях Оригена. Но все же Церковь не переставала отличаться своей нравственностью от других обществ в Империи и от городского населения,² и покаянные постановления от 251 г. до 325 г., как ни скудно они сохранились до нас, показывают серьезные стремления удержать нравственность и святость жизни. На нравственно расположенных людей христианские общины должны были производить могущественное и притягательное влияние, несмотря на некоторое нравственное их принижение.

Но и на слабости, постепенно развивавшиеся в нравственной области, они сумели мощно воздействовать новым учреждением, завершившимся около середины III в. Если доныне общества, принимавшие впавших в грех, не отвергали от своего порога даже тяжких преступников и испрашивали им у Бога прощение грехов в надежде, что они будут жить чисто и свято, то теперь общины установили без-

женщиной, измена мужа жене и наоборот), серьезные грехи (кровосмешение и пр.) не прощались (*Прим. Пер.*).

¹ Здесь имеется в виду так называемый вопрос о падших, волновавший Церковь с середины III в. до конца IV в. и создавший целый ряд расколов. Принимая после сурового покаяния в свои недра прелюбодеев и вероотступников, Церковь рассматривала себя как воспитательное учреждение, имеющее своей целью не только охранять святых, но и руководить обыкновенным, вечно падающим и вечно кающимся человеком. Ригористы защищали древнее понятие о Церкви как обществе святых, куда недоступно ничто нечистое. Борьба между этими понятиями представляет собой одну из интереснейших страниц в истории христианской дисциплины за первые три века (*Прим. Пер.*).

² Ориген настойчиво указывает на это Цельсу. См.: Кн. III, 29–30.

граничное¹ прощение. Они образовали подле и после крещения второе таинство — таинство покаяния. Оно существовало и раньше, но в бесформенном виде, теперь они приняли его как сформулированное и считали справедливым применять его каждый раз. Шли ли общины в этом развитии навстречу намерениям своего Основателя или, как утверждали ригористы, отдалялись от Него — не наше дело решать, но очевидно, что нравственность христианского общества должна была понизиться.² Этот факт можно проверить на свидетельстве Киприана Карфагенского, относящемся к середине III в. Когда между клириками этой общины возгорелся взаимный спор, противники обличали друг друга в самых тяжелых преступлениях, обманах, прелюбодеянии и даже убийствах.³

¹ Для III и IV вв. это выражение несколько преувеличено; но впоследствии действительно Церковь не отказывала в прощении (т. е. в восприятии в число своих членов) всякому кающемуся (*Прим. Пер.*).

² Скорее наоборот: упадок нравственности вызвал постепенное расширение области покаяния. В истории покаянной дисциплины это можно наглядно наблюдать на последовательном сокращении сроков покаяния (*Прим. Пер.*).

³ В мирную эпоху, продолжавшуюся от толерантного эдикта Галлиена (262 г.) до гонения Диоклетиана, христианская нравственность еще более понизилась. Постановления Эльвирского собора в Испании, происходившего около 303 г., рисуют нам печальную картину грубого упадка христианских нравов. Некоторые епископы занимали должности понтификов при культе цезарей; многие христиане, принявшие крещение, продолжали приносить жертвы идолам и посещали Капитолий, не находя в этом ничего не соответствующего своему званию; не только среди мирян, но и среди клириков, даже пресвитеров, были распространены самые тяжкие пороки разврата и прелюбодеяния. Так было на Западе. Не лучшим оказалось и положение дел на Востоке. Приступая к описанию гонения Диоклетиана, Евсевий так характеризует последствия мирной эпохи: «Мы начали друг другу завидовать, друг с другом ссориться и при случае поражали один другого стрелами слова едва не так же, как оружием... пастыри, презрев закон богопочтения, воспламенялись взаимными распрями, умножали одно только — раздоры и угрозы, ревность, вражду друг против друга и ненависть, и сильно домогались первен-

В заключение одно замечание. Церковь никогда не одобряла учения большей части гностиков о качественном различии людей в нравственном отношении. Однако различие между совершенной нравственностью и нравственностью достаточной очень старо и прочно удержалось в Церкви. Уже у ап. Павла при единстве основной точки зрения усматриваются ясные следы этого взгляда. Католическое учение о «*graecepta*» и «*consilia*» в Церкви из язычников наблюдается уже с самого начала, и слова «Учения 12-ти апостолов» в изображении двух путей выражают общее убеждение.¹ Различие «детей» и «совершенных», проведенное сначала в области познания, потом применено было и к нравственности, потому что то и другое стояло в тесной связи. Христианские герои, аскеты, отказывающиеся от имущества и пр., всегда существовали и высоко чтились; но уже в апостольское время по их адресу раздавались предостережения, чтобы они не превозносились над другими и не хвастались своими добродетелями.² В этих первохристианских аспектах монашество имело своих предшественников.

II

«Некоторые христиане (следовательно, не все. — А. Г.) никогда не желают давать и не дают себе отчета в том, во что они верят; они держатся, будто какой-нибудь неограниченной власти» (Ц. И. VIII, 1). Очевидно, времена нравственной строгости и святости прошли для христианского общества безвозвратно. С другой стороны, не следует и преувеличивать значение указанных свидетельств. Уже один тот факт, что Церковь в лице своих же собственных членов — в первом случае, целого собора епископов, во втором — посредством своего выдающегося историка, произнесла суровое осуждение, показывает, что приведенные выше примеры нравственного падения представляли собой исключительные случаи (*Прим. Пер.*).

¹ Гл. 6: «Если можешь нести всецело иго Господне, совершен будешь, если не можешь, то делай это».

² См.: *Игнатий Антиохийский*. Посл. к Поликарпу. 5: «Кто может в честь плоти Господа пребывать в чистоте, пусть пребывает *без тщеславия*»; 1 Посл. Климента Римского. 28: «Будь чист по плоти и не превозносись».

ся правила: «не испытуй, но верь, вера твоя спасет тебя»». «Мудрость мира есть зло; юродство — благо». Так писал Цельс (I, 9) о христианах. Эта тема часто повторяется у него и варьируется на разные лады: «Они привыкли говорить: не испытывай» (I, 12); «христиане, даже наиболее разумные из них, держатся следующих правил: кто образован, кто благоразумен, кто мудр, не приступайте к нам; такие свойства — плохая рекомендация в наших глазах; дураки же, глупцы и невежи идите к нам» (III, 44); «христиане говорят: прежде всего поверь, что Тот, о Ком я возвещаю, есть Сын Божий». «У всех у них готово требование: верь, если хочешь спастись, или проходи мимо» (VI, 10 сл.). «О мудрости они говорят, что она глупость перед Богом, и в этом лежит причина, почему они привлекают к себе только необразованных и простых».¹ Также и по Иустину, противники упрекали христиан за то, что они только слепо утверждают, но ничего не доказывают (Апол. 1, 53).

Характеристика и упреки не совсем безосновательные. Внутри известной линии миросозерцания христиане с самого начала и постоянно утверждали, что нужно «пленить разум» и привести его «в послушание веры». Когда ап. Павел рассматривает свою проповедь не столько по содержанию, сколько по ее происхождению, то это есть «Слово Божие», но когда он созерцает контраст, в каком она стоит к мудрости мира, он не требует ничего другого, кроме решительной и твердой веры: «Мы пленяем всякое помышление в послушание Христу» (2 Кор. 10, 5) и «слово о кресте не есть слово премудрости, но проповедуется как слово юродства и должно быть принято верой» (Ср.: 1 Кор. 1, 17 сл.). Поэтому он предупреждает против увлечения философией (Кол. 2, 8). Много дальше пошел Тертуллиан. Он запрещает христианам слова «ищите и обрящете» прилагать вообще к учению.² «Что есть общего, — восклицает он, — между академией и Церковью, между еретиками и Христом? Наше учение происходит из галереи Соломона, проповедавшего, что искать Господа нужно в простоте сердца. Внимайте, вводящие стоическое, платоническое и диа-

¹ Цельс все же признает, что и среди христиан есть люди высоконравственные, благочестивые, отличающиеся умом и способные к образованию.

² Praescr. 8, 7.

лектическое христианство. С Иисусом Христом нам не нужно исследовать — с проповедью Евангелия не нужно науки. Веря, мы не желаем идти далее веры. Потому что это первое, во что мы верим, и ничего более нам не нужно. Не знать ничего, кроме правила веры, значит обладать всей наукой».

Так проповедовали многие миссионеры не только после тяжелой борьбы с гностицизмом, но и ранее ее. Все, нужное для веры, состоит в решении воли и послушания; никакое сомнение не должно иметь места!

Такая проповедь возможна была лишь при том условии, если она включала в себя какой-либо мощный авторитет, и это наблюдается уже у ап. Павла. Прежде всего это был авторитет откровения Божественной воли, как она выразилась в послании Сына. В этом тезисе уже одновременно даны внешний и внутренний авторитет, и они покрываются один другим. Насколько очевидно, что Божественная воля сама по себе есть авторитет и должна проявляться как таковая, хотя бы цели и право этой воли оставались неизвестными (*Рим. 9 сл.*), настолько, несомненно, — и апостолы в этом убеждены, — благая воля *внутренне* делает себя разумной.

Уже у ап. Павла рядом с внешним и внутренним авторитетом, узаконенным в кресте Христа, поставлены и другие авторитеты — записанное слово святых рассказов о Христе и Его изречениях. И в отношении к ним неуместно никакое сомнение и никакое противоречие.

Однако великий апостол все стремился обнять духовно, и в конце концов нельзя указать у него ни одного места, где бы шло дело о полном пожертвовании разумом. Слова, звучащие иначе, только видимость. Поскольку он требует послушания веры, выставляя в качестве авторитетов «слово» или «крест», он мыслит при этом о том послушании веры, какое присуще каждой религии, хотя бы оно было выработано свободно и духовно. Но Цельс и Тертуллиан научают нас, — хотя здесь излишне какое бы то ни было научение, — что многие миссионеры и учителя поступали совсем иначе. Они настаивали единственно на авторитете, в преимущественной мере основываясь на букве Библии,¹ потом на правиле веры и Церкви («Церковь как столп и утверж-

¹ О значении Библии для проповеди см. ниже.

дение истины» уже в Посл. к Тимофею 1, 3. 15). То правда, что авторитет этих обеих величин — Библии и Церкви — они пытались утвердить на рациональных началах (Библию посредством доказательства исполнившихся чудес; Церковь посредством доказательства непрерывной традиции, восходящей до Христа), и в этом смысле по существу не требовали слепой веры. Но, во-первых, к такого рода доказательствам были способны далеко не все миссионеры и учителя — такими являлись лишь образованные апологеты и полемисты, во-вторых, *внутренний* авторитет при этом совершенно оставлялся в стороне.

Было бы ошибочно думать, что резкое требование прямо верить авторитетам и отвергнуть разум для большинства людей служило препятствием к принятию христианской религии.¹ На деле наблюдается противное. Чем кратче и решительнее религия предъявляет свои требования, тем более достойной доверия и сильной представляется она большинству, и по мере того как она снимает долг ответственности за принятые истины, она становится более и более удобоприемлемой. Всякий сильный авторитет здесь действует как успокоение; непонятные положения веры, исключаящие разумные убеждения, большинству людей кажутся наиболее совершенными; в их глазах они сами себе заключают ручательство, что здесь предлагается не человеческая, и потому недостоверная, но Божественная истина.

III

Тот же самый ап. Павел, который требует пленить ум в послушание веры, проповедует, что в противоположность язычеству христианство есть «разумное богослужение» (λογική λατρεία — Рим. 12, 1), что хотя оно и представляется язычникам как юродство Креста Господня, но это только им, ослепленным, на самом же деле христианская проповедь есть глубочайшая мудрость. Она не только в потустороннем бытии должна открыться как величайшая истина, но уже и

¹ За исключением, конечно, образованных. См. выше у Цельса, Порфирий у Макария Магнета (IV, 9) и др.

здесь и теперь она познана в качестве тайной мудрости и открыта совершенным.¹ Эту прибавку «совершенным» апостол сделал (ср.: *1 Кор.* 2, 6: «Проповедуем мудрость среди совершенных»), но он не утаивает мудрости и перед младенцами и слабыми духом. Правда, он не мог и не должен высказать все, что раскрылось перед ним в слове и Кресте Христа — «проповедуем премудрость Божию, в тайне сокровенную», но он вращался в умозрениях и истории и богато черпал из глубины богатства и премудрости и разума Божия. В нем мы наблюдаем радость мыслителя, который соразмышляет помышлениям Божиим, который в своей вере и через эту веру перешел из тьмы к свету, из области смутного, затемненного и удручающего — к освобождающей ясности.

«Мы из тьмы возвращены к свету» — это был радостный крик всего христианства в те первые века. Как тяжкая ночь казался им politeизм; теперь она прошла; ясное солнце стояло на небе! Куда бы они ни оглядывались, они все воспринимали в духовном монотеизме, в живой божественной ясности и очевидности. Читайте Первое послание Климента,² или введение к Климентовой проповеди (Второе послание Климента к Коринфянам),³ письмо апостола Варнавы,⁴ послушайте апологетов, Климента Александрийского и Оригена, — и вы убедитесь в этом. Простирали ли они свой взор на природу — они услаждались наблюдаемому в ней законосообразному единству движения: небо и земля были для них свидетелями единства и всемогущества Бога. Всмотривались ли они в свойства и природу человека — они созерцали в нем черты Творца. В разуме и свободе человека они

¹ О совершенных сказано выше. Они составляют собой у ап. Павла особую категорию. Это различие строго было проведено в Александрийской школе, где различалось двоякого рода учение: одно для совершенных (знающих — гностиков), другое для обыкновенных верующих.

² Особенно гл. 19.

³ 1: «Он (Бог) даровал нам свет... мы в слепоте ума поклонялись камням и деревьям, золоту, серебру и меди, изделиям человеческим... окруженные стеной и имея такое помраченное зрение, мы по воле Его *прозрели* и отогнали облежавший нас туман». Такие места встречаются часто.

⁴ Гл. 2.

восхваляли неисчислимыя блага Его. Они сравнивали Божественное откровение с этим разумом и свободой — и вот, все стоит в гармоничном согласии! Ничто ни возложено на человека, чего бы ранее не было в нем, ни открыто ничего такого, что уже ранее не заключалось бы в его внутреннем существе. Они взирали на Христа, и как бы пелена спадала с глаз их: в Нем действовал Логос, тот Логос, Которым создан мир, с Которым таинственными узами неразрывно связана духовная часть человека, Который действовал в истории во всем добром и благородном и наконец открылся в Своей полной силе, чтобы уничтожить все препятствия и затруднения, в какие поставлен был человек, созданный столь славным и в то же время слабым существом. Вдумывались ли они в ход истории, в начало, середину и конец ее — и вот все соединяется в один непрерывный подъем, в одно величественное заключение. Созданная свобода подпала возмущению, но постепенно оно было побеждено силой Логоса-Христа; в начале истории стояло детское человечество, полное благих божественных задатков, но еще не испытанное, доступное искушению; в конце истории стоит совершенствующееся человечество, достойное получить бессмертие. Разум, свобода и бессмертное существо сменили собой заблуждение, нужду и погибель.

Таково было христианство многих — светлый, радостный факт, учение чистого разума. Не бременем для разума было оно, а освобождением. Не чуждое что-либо оно предлагало разуму, но выясняло его же собственное, но затемненное содержание. Христианство есть Божественное откровение и вместе с тем чистый разум, истинная философия.

Так понимала дело большая часть апологетов. Они пытались доказать, что все содержание христианства подчиняется этой мысли. Что не подчинялось этой мысли, то они не отбрасывали, но приспособляли к общей цели посредством аппарата доказательств от предсказаний, которого мы выше коснулись. Здесь невозможно входить в подробное изложение этой разумной философии, возникшей указанным путем.¹

¹ Это я пытался сделать в своем «Учебнике по истории догматов» (Bd. I. 3 Aufl. S. 462–507).

Достаточно констатировать, что выдающаяся группа христианских учителей до начала IV столетия — к ним принадлежит и Лактанций — понимала христианство в этом роде. В качестве апологетов и учителей *ex cathedra* они энергично участвовали в миссии, и их воззрение на христианскую религию как религию разума должно было иметь важное для нее значение. Эти учителя тотчас же вступили в борьбу с современными философами¹ и, как показывает пример Иустина, не стыдились публичных диспутов с ними. Они твердо устанавливали, что есть общего у них с Сократом, Платоном и Стореей, пытались исторически объяснить согласие и доказать, что христиане не представляют собой какую-нибудь маленькую секту, которой нет никакого дела ни до науки, ни до культуры. Богословы, окружавшие императора Константина, держались этого образа мыслей, и узаконения Константина, поскольку они касались христианства, пропитаны им. Евсевий,² когда он хочет сделать религию понятной широкой публике, изображает ее как религию разума и ясности.³



¹ См.: Acta mart. Iustin et eius «Апологию». О Татиане мы знаем, что он имел своим учеником Родона (*Евсев. Ц. И. V, 13*).

² См. «Церковную историю» Евсевия и «Жизнь Константина».

³ Отдел о христианстве как религии таинств пришлось опустить вследствие своеобразного воззрения А. Гарнака на таинства; вдаваться же в полемику переводчик посчитал неудобным (*Прим. Пер.*).



Христианство как благовестие о «новом народе» и «третьем роде» (историческое и политическое сознание христианства)*

I

Евангелие возвещалось как совершенное иудейство, как новая религия и вместе с тем восстановленная и приведенная к своему первоначальному виду перворелигия, и не только у отдельных «диалектически развитых» миссионеров, но и во всех более или менее подробных миссионерских проповедях. Убеждение, «что Иисус, Учитель и Пророк есть Мессия, долженствующий вновь прийти, чтобы завершить Свое дело», скоро внедрилось в сознание, что быть Его учеником значит быть Его народом: «Вы *род* избранный, *царственное священство*, *народ святой*, *люди* (λαός), *взятые в удел*» (1 Петр. 2, 9). Почувствовав себя народом, христиане вместе с тем сознали себя *истинным Израилем*, *новым народом* и вместе с тем — *старым*.

Это убеждение быть народом (т. е. перенесение всех прерогатив иудейского народа на христиан под точкой зрения нового творения, которое восстанавливает старое и первоначальное и приводит его в силу) тотчас же дало исповедникам новой религии политически-историческое сознание, и притом всеобъемлющее, совершеннейшее и полное глубочайшего смысла, какое только можно представить себе.

* Впервые опубликовано в журнале «Вера и Разум». Отдел церковный. 1905. Т. I. Ч. II. № 24. С. 664–692.

Можно ли вообразить себе что-либо более высокое и богатое содержанием, чем этот комплекс моментов, заключающихся в самооценке: «истинный Израиль», «новый народ», «первоначальный народ», «народ будущего», т. е. вечности? Эта самооценка обеспечивала им прочное положение против всех упреков и изворотов политики и помогала им преуспевать на всех линиях победоносной борьбы. Упрекали ли их: «Вы — отпавшие иудеи», они отвечали: «Мы — общество Мессии, истинные израильтяне»; называли ли их: «Вы не что иное, как иудеи», — возражение было готово: «Мы — новое творение, новый народ». Обвиняли ли их в новшестве, в том, что «они существуют со вчерашнего дня», оправдание было легко: «Мы только по видимости новый народ; скрытно мы существовали изначала и предшествовали всем народам; мы первонарод Божий». Говорили им: «Вы недостойны оставаться в живых», — ответ звучал: «Мы готовы умереть, чтобы жить; мы граждане будущего мира и уверены в воскресении».

Особенно важно отметить здесь совершенно определенные убеждения универсального рода, заимствованные ранними христианами из сокровищ иудеоцентрического рассмотрения истории и перенесенные ими на себя: 1) наш народ древнее, чем мир; 2) мир создан ради нас;¹ 3) ради нас он и продолжает существование; мы задерживаем суд над миром; 4) все в мире — начало, середина и конец — открыто нам и ясно для нас; 5) мы будем участвовать в суде над миром и наслаждаться вечным блаженством. Эти убеждения рассеяны в различных раннехристианских памятниках, появившихся еще ранее середины II в., в проповедях, апокалипсисах, посланиях и апологиях,² и сам Цельс свое яростное презрение к бесстыдным и смешным притязаниям христиан нигде так ярко не выражает, как в этом пункте.³

Но раз христиане сознали себя как новый и древний народ, то они не могли уже довольствоваться только тем, чтобы противопоставить

¹ В том и другом пункте христиане приобретали себе сверхмировое положение и связывали творение мира и историю человечества.

² Ср. послания ап. Павла, Апокалипсис, «Пастырь» Ерма (Вид. 14), 2 Послание Климента (гл. 4), апологии Аристида и Иустина (II, 7).

³ См.: *Ориген. Против Цельса. IV, 28.*

это сознание иудейству и спорить с ним о праве на владение обетованиями и священными книгами;¹ распространяясь на почве Греко-Римской империи, они должны были свести счеты между собой и этим народом. Это сделал уже ап. Павел, а другие последовали за ним.

Ап. Павел, когда разделяет человечество, однажды выражается о «греках и варварах» рядом с иудеями (*Рим.* 1, 14), в другой раз о «варварах и скифах» рядом с греками (*Кол.* 3, 14), но, как природный иудей и фарисей, он чаще всего употребляет двойное деление — на обрезанных и необрезанных: последних он кратко называет греками.² Обоим этим «народам» он противопоставляет Церковь как новое творение (например: *1 Кор.* 10, 32: «Не подавайте соблазна ни иудеям, ни эллинам, ни Церкви Божией»). Но он не довольствуется одним только противопоставлением; он понимает Церковь как новое творение, которое должно воспринять в себя иудеев и греков и в высшем единстве уничтожить различия обоих народов. Христианский народ для него не третий наряду с другими, а новая ступень в истории человечества в конечном ее пункте, выступающая на прежней двусоставной ступени и долженствующая положить конец не только прежним национальным различиям, но социальным и даже половым.³ Ср.: *Гал.* 3, 28: «Нет уже ни эллина, ни иудея; ни мужского пола, ни женского»; Там же. 5, 6: «Во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью»; 6, 15: «Во Христе Иисусе ничего не значит ни обрезание, ни необрезание, а новая тварь»; *1 Кор.* 12, 13: «Мы все одним Духом крестились в одно тело, иудеи или эллины, рабы или свободные»; *Кол.* 12, 13: «Где нет ни

¹ Этот спор наполнил собой историю первых поколений и продолжался дальше. Хотя позиция, занятая христианами, в существенном не изменялась, однако возможны были различные комбинации. См. наше сочинение об антииудейской политике в *Texte und Unters.* 13. 3 Th.

² В Посл. к Колоссянам также стоит выражение «эллин и иудей, обрезание и необрезание».

³ Мысль о новом человечестве имеет свой корень в учении о Христе как «втором Адаме». Эта концепция уже в круге мыслей ап. Павла играет большую роль.

эллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного». Особенно выразительно в *Еф. 2, 11* сл.: «Помните, что вы некогда были язычники (ἔθνη — народы), отчужденные от общества Израильского... Христос есть мир наш, сделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду... дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устрояя мир, и в одном теле примирить обоих». Наконец, в Послании к Римлянам ап. Павел развивает целую историко-философскую теорию, по которой новый народ, имевший свою подготовительную историю в Израиле, теперь, после ожесточения Израиля, воспримет в себя языческий мир и в конце времен обнимет вместе с «полнотой язычников» и «весь Израиль».

Греки (язычники), иудеи и новый народ, долженствующий воспринять на себя первых двух, — это тройное деление часто встречается в древнецерковной литературе. Следующие примеры дадут возможность убедиться в этом.¹

¹ О христианах как новом народе см. «Пастырь» Ермы, Послание ап. Варнавы, гл. 5: «(Христос) приготовляет для Себя новый народ»; гл. 7: «(Христос) намеревался принести в жертву плоть Свою за грехи нового народа»; гл. 13: «Посмотрим, народ этот не есть ли первый?»; 2 Посл. Клим.: «Народ наш был, по-видимому, оставлен Богом, а ныне, когда уверовали, мы сделались многочисленнее тех, которые считались имеющими Бога». Посл. Игнатия к Ефес., *Аристид.* Апол. 16: «Поистине, это народ новый, и некоторое Божественное смешение наблюдается в нем». Новым родом называются христиане у Вардесана, Климента Александрийского в «Педагоге». 1, 5 (к *Зах. 9, 9*): «Не удовлетворился выражением “на осле”, но прибавил “на молодом”, указывая этим на омоложение человечества, произведенное Христом»; Там же: «Юн народ, в отличие от древнего, научился он познавать новые блага»; 1, 7: «Народу же новому и юному даровал и завет новый и юный». Термин «новый народ» в древности сохранялся долго; см. речь Константина Великого к обществу святых. Гл. 19: «Во время Тиберия... явился новый род людей» — христиане как особый род, или преимущественно род благочестивых; «Муч. Поликарпа», гл. 3: «Благородство боголюбезного и благочестивого рода христиан»; Гл. 14: «Весь род праведных»; «Муч. Игнатия Ант.». Гл. 2: «род благочестивых». Мелитон у Евсевия. Ц. И. IV, 26: «род благочестивых». Орак. Савв. IV, 136: «благочестивый род». Идея нового и притом универсального

По свидетельству св. Иоанна (10, 16), уже Основатель христианства говорил: «Есть у Меня и другие овцы, которые не сего двора; и тех надлежит Мне привести; и они услышат голос Мой, и будет одно стадо и один пастырь»; и в глубокомысленном пророческом выражении: «Наступает время, когда не на этой горе (горе самарян, являющихся здесь представителями язычества) и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу. Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся, потому что спасение от иудеев. Но настанет время, и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине» (гл. 4, 21 и сл.). Это место важно в том отношении, что оно возвышается над простым формальным разделением и указывает три возможных религиозных точки зрения, на какие действительно могут быть разделены народы в отношении к богочитанию: «незнание» Божества и ложное, внешнее богочитание — это язычество (самаряне); правильное богопознание, но ложное внешнее богочитание — иудейство; правильное богопознание и правильное, внутреннее богочитание — христианство. Совершенно понятно, что этот способ рассмотрения, предложенный в 4-м Евангелии, в раннем христианстве дал собой толчок ко многим другим комбинациям подобного рода и является древнейшим примером того, как раннехристианская религиозно-историческая мысль стремилась обосновать саму себя. Именно так называемые гностики были теми богословами, которые создавали свои системы прямо на религиозно-исторических воззрениях этого характера. В них то греки (язычники), иудеи и христиане изображались как ступени религиозного развития, то первые две народности сливались вместе, а христиане рассматривались как «психики» и «пневматики», то, наконец, деление становилось четверичным и распадалось на греков (язычников), иудеев, церковников и

народа у некоторых образованных христиан сливалась со стоической идеей космополитизма: так, напр., Тертуллиан заявляет, что христиане признают только одно государство — весь мир. Демократическо-космополитическая черта христианства должна была особенно способствовать его распространению среди низших и средних слоев в провинциях. Религиозное уравнивание понималось до известной степени как политически-социальное.

пневматиков. Религиозно-исторические умозрения в ту эпоху религиозного синкретизма покоились на воздухе и встречаются в самых неупорядоченных и фантастически построенных системах.¹

Но возвратимся к церковным писателям и их тройному делению.

В одном раннехристианском сочинении из начала II в., сохранившемся, к сожалению, только в немногих отрывках, так называемой «Проповеди ап. Петра», христиане предостерегаются против подражания в своем богослужении греческим и иудейским порядкам, и затем говорится: «Потому что, приняв предание, во всей его истинности возвещаемое вам, служите Богу служением *новым* во Христе Иисусе, потому что в Священном Писании мы читаем следующее: вот Я заключаю с вами завет *новый*, не похожий на завет, заключенный Мною с вашими отцами на Хориве. Он дал нам *новый* завет; с эллинами и евреями был завет *ветхий*; мы же, христиане, *представляя* собой *народ третий*, чтим Его служением *новым*» (Климент Алекс. Стром. VI, 5). Здесь автор различает также «греков, иудеев и христиан» и различает их по масштабу богопознания и богопочитания, данному в Евангелии от Иоанна. Замечательно, что он совершенно определенно устанавливает три рода богопочитания, ни более, ни менее, и христианство прямо отмечает как *третий* род его. Это древнейшее место христианской литературы, каким мы владеем: следует отметить, что здесь сами христиане еще не называются «третьим родом» и лишь их богослужение понимается как третье. Не на три народа разделяет наш автор человечество, а на три вида богослужения.

Последнее делает и неизвестный автор «Послания к Диогнету»: он с достаточной уже определенностью сводит представление от трех видов богопочитания к различию трех народов (гл. 1: «Почему они ни признают богов, чтимых эллинами, ни соблюдают иудейского богопочитания? Почему этот *новый род* богослужения явился в настоящее время, а не ранее?» — и гл. 5: «Иудеи вооружаются против них,

¹ В отношении к религиозной системе приверженцев Симона Волхва Ириней (1, 23) сообщает краткое и темное известие: Симон учил, что Он в Иудее открыл Себя как Сын, в Самарию явился как Отец, остальным же народам открылся как Дух Святой.

как против иноплеменников, и эллины преследуют их»). Эта тенденция особенно ярко отражается в попытках раннехристианских писателей доказать особый образ жизни и политико-социального состояния христиан и через это утвердить их как особый «народ».

Совершенно ясно разделяет все человечество на три «рода» в смысле народов Аристид в своей апологии, представленной императору Пию, присоединяя для каждого «рода» его генеалогию, т. е. историческое происхождение. Он пишет (гл. 2): «Известно нам, царь, что во всем мире существует три рода людей: называемые нами почитатели богов, иудеи и христиане; в свою очередь, почитающие многих богов разделяются на три рода: халдеев, эллинов и египтян» (далее идет речь о происхождении этих народов); о христианах Аристид выражается так: «Свой род ведут от Иисуса Христа».¹

Религиозно-историческая философия Климента Александрийского всецело коренится на представлении о двух народах — греках и иудеях, которые, воспитываемые Богом, должны возвыситься к единству в третьем народе (как у ап. Павла в Посл. к Ефесянам). Достаточно привести три места. Стром. III, 10 (на слова: «Где двое или трое собраны во имя Мое»): «А может быть, это единомыслие многих, почтенное обозначением его троичным числом, среди которых находится Господь, обозначает одну Церковь, одного человека, один род людей; когда Господь явил первоначально Свой закон, то не был ли Он с исключением всех других народов, лишь с евреями? А когда раздались пророчества, когда Он послал Иеремию в Вавилон, когда Он стал звать чрез его про-

¹ В сирийском и армянском переводах это место читается иначе: «Нам известно, царь, что в этом мире существует четыре рода людей: варвары и эллины, иудеи и христиане» (дальнейшего деления язычников на три класса нет). Некоторые ученые предпочитают это чтение; для нашей цели этот вопрос не имеет значения. — Также и Иустин Философ (Диалог с Трифоном Иудеем. Гл. 123) производит христиан от Христа не как от их Учителя, но как от Начальника их рода: «Как от одного Иакова, названного Израилем, весь род ваш (иудейский) назван Иаковом и Израилем, так и мы от родившего нас для Бога Христа называемся... истинными сынами Божиими, и на самом деле таковы».

поведь и язычников, то не два ли уже народа Он объединил чрез это? И третьим лицом в числе упоминаемых в вышеприведенном изречении Господа не состоит ли тот *новый народ, который образован из этих двух в одного нового человека*, в Котором Бог живет и действует в недрах самой Церкви?»; V, 14 (к истолкованию одного места в «Государстве» Платона): «Если только тремя этими естественными категориями людей он не имел в виду охарактеризовать, как полагают некоторые, трех видов управления; серебром у него означен иудейский образ жизни, железом и медью — греческий, а христианский — золотом, излитым на него Святым Духом»; VI, 5: «Воспитавшиеся на учениях эллинских, и чада закона Моисеева сливаются в один род и составляют собой один народ, подчиняющийся вере».¹

И многие другие раннехристианские писатели разделяли этот взгляд на триаду — греков (язычников), иудеев и христиан как на основную форму церковного понимания истории; этой же формой они часто пользуются и при толковании библейских событий и притч. Так поступает Тертуллиан в своем изъяснении притчи о блудном сыне (О целомудрии. Гл. 8). Ипполит, в комментариях на книгу Даниила, в Сусанне усматривает христиан, в двух старейшинах — греков и иудеев. Псевдо-Киприан (*De mont. Sina et Sion*) двух разбойников при кресте понимает в смысле представителей греков и иудеев. Но насколько я знаю, прямое обозначение: «мы, христиане, составляем третий род», после «Проповеди ап. Петра» встречается в раннехристианской литературе только один раз, а именно в псевдо-Киприановом сочинении *De pascha computus*, написанном около 242–243 г. К сожалению, связь, в какой стоит здесь это выражение, недостаточно ясна. Автор, говоря об огненной печи, замечает, что «огонь истребил врагов Анании, Азарии и Мисаила, но не коснулся тех трех юношей, покровительствуемых Сыном Божиим, в таинство того, что мы — *третий род*

¹ Климент (Стром. II, 15) слышал от одного мудрого мужа объяснение 1-го псалма, что в нем имеются в виду язычники (совет нечестивых), иудеи (путь грешников) и еретики (седалище беззаконных). Присоединение еретиков, без сомнения, возникло только из желания прокомментировать это место в указанном смысле.

людей». Каким образом автор в трех юношах, одинаково богобоязненных, мог усмотреть христиан как третий род, не ясно, но во всяком случае из приведенного свидетельства очевидно, что обозначение христиан «третьим родом» было нередко в его время.

II

Сознание быть народом, и притом первоначальным и вместе новым,¹ не оставалось в Церкви только абстрактным и бесплодным, но развивалось в различных направлениях; здесь, как и в других случаях, синагоги были предшественницами, но христианские общины отняли у них это сознание и насколько возможно расширили его за границы, в каких оно до тех пор находилось.

В трех направлениях, главным образом, развивали христианские общины свое сознание быть первоначальным народом: 1) они утверждали, что они, как и каждый другой народ, имеют свой собственный образ жизни; 2) они старались доказать, что философские познания, культ и государственное устройство других народов, насколько оно достойно внимания, являются не чем иным, как плагиатом христианской религии; 3) они начали, пока только в области идей, строить политические соображения относительно их собственного значения в римском мировом государстве и действительного отношения между ним и собой, как новой мировой религией.

1. Рассуждения раннейшего христианства в отношении к *πολιτεία* были двоякого рода. Тему для первого порядка дал ап. Павел в Послании к Филиппийцам. 3, 20: «Наше жительство на небесах» (ср.: *Евр.* 13, 14: «Не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего»). Сообразно с этим, христиане чувствовали себя здесь, на земле, как странники

¹ См.: *Евсевий.* Ц. И. Гл. 4: «Как скоро в недавние времена воссияло всем человекам пришествие Спасителя нашего Иисуса Христа, тотчас же готов был и *новый народ*, не малочисленный, не бессильный, не в каком-нибудь уголке земли заключенный, но из всех народов многолюднейший и благочестивейший... у всех чествуемый именем Христа».

и пришельцы; они ходили в вере, и весь их образ жизни был бегством от мира, мотивированным исключительно надеждой на потустороннее царство. Наиболее сильно это положение христиан выражается в первом подобии Ерма: «Два города противостоят один другому с их господами — город небесный и город земной. Христианин не имеет никакого касательства к земному городу с его господином — дьяволом, и весь образ жизни его должен быть противоположен образу жизни, порядкам и законам земного города». Так в действительности осуществлялась возможность представить себя как особый народ с особенным образом жизни, так что нет ничего удивительного в том, что о христианах говорили: «Так убивайте же сами себя и отходите к Богу, и нас избавьте от хлопот» (*Иустин. Апол. 2, 4*).

Но здесь затронута только одна сторона в деле доказательства христианами своего особенного образа жизни и порядков. Не менее энергично они пытались показать, что здесь осуществляется такая форма жизни, которая от всех прочих народов отличается своей абсолютной моралью. Уже в апостольских посланиях с большей настойчивостью, чем в отношении к какому-либо другому догматическому пункту, указывается на обязанность христиан быть «светильниками» среди этого развращенного и погибельного рода. Не как язычники и иудеи, но как «народ Божий» — вот основное решение задачи. Все стороны жизни до самых интимных и маловажных были поставлены под дисциплину духа и вновь упорядочены. Надо читать «Учение 12-ти апостолов», чтобы видеть, как серьезно поставлено было дело «с двумя путями». Поэтому и изображение христианского образа жизни в его нравственном напряжении составляло главную часть всех апологий. Господствующий интерес заключался здесь в том, чтобы раскрыть, что христианская жизнь осуществляется по высочайшему нравственному масштабу, признаваемому и противниками, и вместе с тем противопоставить ее всем другим народам. Об этом свидетельствуют преимущественно апологии Иустина (1, 14 сл.), Аристида (гл. 15), Татиана и Тертуллиана.¹

¹ Не раз восхваляемое изображение в «Послании к Диогнету» представляет собой, конечно, очень красивое риторическое произведение, но дает очень немного. Автор рассматривает христианскую жизнь с трех точек зрения —

Убеждение о владении особым образом жизни переходит иногда в представление быть воинством истинного Бога и Христа. Уже ап. Павел пользуется этим образом в Послании к Ефесянам (6, 14 сл.; ср. 2 Тим. 2, 3: «Добрый воин Иисуса Христа»). На Западе Тертуллиан и особенно Киприан часто употребляют подобные выражения о христианах, соединяя их с мыслью о крещении как христианской военной клятвой (Христос как император у св. Киприана. Письмо 15-е).¹

2. Строго нравственное поведение, монотеистическое мировоззрение и порядки частной и общественной жизни, установленные согласно с требованиями высшей морали, — все это было в христианстве изначала. Но когда Церковь глубже всматривалась в эти свои особенности, она находила здесь достаточное основание сознавать себя, хотя по видимости и юным народом, но в действительности — старейшим. Начав доказывать это убеждение при помощи Моисеевых книг (Татиан, Юлий Африкан,² Феофил и Тертуллиан), она, развенчивая иудейский народ, усвоила себе первооткровение, премудрость и истинное богопочитание. Отсюда она почерпнула знание и мужество, необходимое для того, чтобы все, что наблюдается у других народов в области откровения, познания и богопочитания, не только приобрести в свою собственность, но так приобрести и оценить, как копию с оригинала. Известно, какое большое место отводят

как осуществление высшего морального идеала, как удаление христианства от мира и как обособленность христиан, дающую им возможности жить среди мира и оставаться незапятнанными его пороками.

¹ Очень важный пункт в христианском образе жизни указывает Ерм (Подоб. IX), а именно — силу его привести к единству расположения и жизни все столь различные в своих нравах и обычаях народы. Камни, из которых строится башня (Церковь), заимствуются из разных гор и отличаются различным цветом, но в момент их присоединения к башне все делается белыми (ср.: *Иринея*. Против ересей. 1, 10). Цельс (*Ориген*. Против Цельса. VIII, 72) всей душой желает такого единства всех народов, но считает это утопией.

² В творении Юлия Африкана мы встречаемся с первым опытом универсально-исторической хронографии и вместе с тем христианской всеобщей историей.

апологеты в своих сочинениях с целью доказать, что греческая философия, насколько она достойна внимания и правильна, проистекала из древней литературы, принадлежащей христианам. Старания утвердить это отразилось в изречении: «Что где-нибудь сказано хорошего, то взято от нас». Смелость этого притязания еще и теперь вскрывает перед нами величие и силу самосознания, какое отсюда вытекает. Еще Иустин Философ объявляет христианским всякое правильное духовное познание, где бы оно ни встречалось, у Гомера ли, у трагиков, комиков или философов.

Но сравнивая себя с философией, раннее христианство должно было и само себя понять как философию, и своих исповедников признать философами. Христиане, правда, никогда в том не сомневались, что учение их — истина и, следовательно, истинная философия. Но они всегда сознавали, что они сами бесконечно больше, чем философы, а именно: народ сынов Божиих. Однако в полемике было выгодно для христианства представить себя как философию и исповедников его как философов, во-первых, потому что только так можно было выяснить природу христианского учения для вне стоящих — языческие религии для этого не годились, во-вторых, надеялись, что государство столь же либерально отнесется к христианству, как к философии и философским школам. В этом именно смысле главным образом и нужно понимать излюбленную у апологетов параллель между христианством и философией, хотя отдельные христианские учителя, представители церковных либеральных школ, понимали эту параллель серьезно.

Не одну только философию христиане обсуждали как плагиат, они таким же образом рассматривали и те обряды и богослужебные действия, которые казались им действительно параллельными христианским. Официальная греко-римская религия давала мало материала для этого, но тем более его доставляли мистерии и иностранные культы. В этом отношении культ Митры привлек к себе особенное внимание христианских апологетов. Здесь вопрос решался просто: демоны были виновниками этого подражания христианским обычаям в языческих культах. Они, прежде чем христианство появилось на земле, уже знали о его обрядах, скопировали их и исказили, чтобы отвлечь от него язычников, — и здесь, таким образом, языческие обря-

ды и мистерии являются лишь подражанием оригиналу, данному в христианстве.

3. Но самая интересная и до сих пор еще мало обращавшая на себя внимание сторона в сознании ранних христиан быть народом — это политическая в узком смысле этого слова. Материал очень богат, но доньше он никем не исследован; я удовольствуюсь лишь указанием на важнейшие пункты.¹

Политическое сознание древнейшей Церкви имело в своей основе три элемента: во-первых, политику иудейской апокалиптики, определявшей ее отношения к требованиям культа цезарей и ужасам гонений; во-вторых, факт очень раннего перехода Евангелия от иудеев к эллинам и несомненное провиденциальное сродство между христианством и эллинизмом, между Церковью и римским государством; в-третьих, падение и разрушение Иерусалима и иудейского государства. Первый элемент стоял отрицательно в отношении к двум последним, а потому и политическое сознание Церкви определялось противоположными мотивами и состояло из противоречий.

Политика иудейской апокалиптики понимает мировое государство только как господство дьявола и потому стоит к нему в чисто отрицательном отношении. В Апокалипсисе ап. Иоанна эта точка зрения воспринята в полной целостности. Она оправдалась нероновским гонением, культом цезарей и притеснениями при Домициане. Это политическое отношение Церкви, поскольку оно продолжалось во II и III вв., исследовано в науке сравнительно хорошо.² Но самое замечательное в этом то, что христианство, еще очень малочисленное в середине II в., в отношении к политической истории рассматривает себя уже как средоточие человечества и его решительный фактор. В применении к иудейскому народу это понятно; он действительно был великим народом и

¹ Слова Тертуллиана (Апол. 38): «Ничто нам так не далеко, как общественные дела; мы знаем одну республику — мир», окрашены стоически, и их нужно понимать *cum grano salis*: известно, что изменники государства всегда бывают активными политиками.

² См.: *Neumann. Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt. Leipzig, 1902.*

имел за собой внушительную историю, но что маленькая кучка христиан противопоставляет себя целому всемирному царству римлян¹ и в преследованиях христиан усматривает главную задачу римского царства — это, поистине, изумительно! Великая проблема «отношений Церкви и государства» выступает здесь в первый раз, и та грубая форма, какую она принимает, становится знаменательной для последующих времен. Она продолжает жить и теперь под покровом новых форм и отношений.

Но это только одна сторона дела. Факт перехода Евангелия от иудеев к эллинам, несомненное провиденциальное сродство между христианством и эллинизмом, между Церковью и государством — эти факторы создали совершенно новое представление об отношениях между Церковью и государством, не похожее на то, какое воспринято было из апокалиптики. Здесь было бы неуместно систематическое обсуждение этих представлений, оно дало бы ложный образ; лучше отметить самое важное и суметь схватить наиболее замечательное.

2 Послание к Фессалоникийцам (2, 5–7) содержит в себе самое первое место в христианской литературе, рассматривающее римское царство в политическом отношении с положительной стороны; оно не антихристианское царство, а, напротив, сила, задерживающая последние ужасы и пришествие антихриста, ибо так нужно понимать слово τὸ κατέχον (ὁ κατέχων — держать), а если это верно, то ясно, что Церковь и мировое государство не могут быть рассматриваемы как две противоположности.

Рим. 13, 1 ясно показывает это и делает выводы: власть «есть слугитель Божий», поставленный от Бога на подавление зла; кто проти-

¹ Опираясь на множество христиан, Тертуллиан чувствовал себя в состоянии угрожать государству (Апол. 37); сюда же относятся и устрашения язычников предстоящим всеобщим судом и возвращением Христа. Точно так же и мысль о том, что христиане распространены по всей Империи и даже за ее пределами, наблюдаемая уже у первых поколений, укрепляла их самосознание. В противоположность к народам, заключенным в определенные границы, как бы ни были они малочисленны, христиане оказывались «народом всего мира» (Тертуллиан. Апол. 37), т. е. всемирным народом.

вится ей, противится Божьему установлению, и потому надо повиноваться ей не из страха наказания, но по совести, так что и сама подать, уплачиваемая ей, есть нравственный долг.¹ Подобным образом высказывается и 1 Послание ап. Петра (2, 13 сл.),² делая, однако, новый шаг вперед: почитание царя у него непосредственно примыкает к страху перед Богом — концепция, лояльнее которой едва ли что-нибудь можно придумать.³ Припомним, что автор писал в Малую Азию, в провинции, где особенно развит был культ цезарей.

Евангелист Лука начинает свое повествование об Иисусе Христе словами (2, 1): «В те дни вышло повеление от кесаря Августа сделать перепись по всей земле». Справедливо полагают, что упоминание об Августе здесь далеко не случайно. Официальное и популярное убеждение того времени гласило, что с Августом начиналось новое время для Империи. Принципом давать мир император являлся спасителем (ὁ σωτήρ). При господстве этого земного спасителя рождается, по Луке, небесный, и Он также даровал всей вселенной мир (ст. 14: «на земле мир»)⁴. Едва ли можно допустить, что евангелист Лука, сопоставляя

¹ Ср.: *Тим.* 3, 1. — Нужно особо обратить внимание на то, как спокойно и счастливо было время в первые годы Нерона, когда ап. Павел писал свое Послание к Римлянам.

² 17 ст.: «Всех почитайте, братство любите, Бога бойтесь, царя чтите».

³ Греческие христиане называли императора царем (βασιλεύς): это было обычным приемом на Востоке и не означало никакой лести, подобно тому как и западные именовали его гех. Но слово «царь» было именем также и Господа Христа (не только уже вследствие «Царства Божия», но и потому, что Он Сам так называл Себя (*Ин.* 18, 38 сл.)). Отсюда возникал мучительный конфликт; благоразумные христиане ревностно старались устранить получавшееся этим путем обвинение в политической измене и уверить, что под царством и царем они понимают не человеческое и земное, а божественное (ср. уже: *Иустин.* Апол. 1, 11). Некоторые горячие лица, конечно, заявляли судьям, что они признают одного царя (т. е. Бога или Христа), и навлекали на себя справедливое наказание. Но подобные случаи были редки.

⁴ Также выражение в Послании к Ефессянам (2, 14): «Он есть мир наш» сообразовано языку, каким в Азии говорили об императоре.

эти два факта, мыслил царство Христа и царство Августа как две противоположности. То же можно наблюдать и в Деяниях апостольских. Правда, здесь нет какой-либо сознательной политической тенденции, но автор их, рассматривающий, вопреки иудейству, римское царство как почву, благоприятную для распространения христианства, далек от всякой враждебности к государственной власти и настойчиво отмечает случаи, доказывающие толерантное отношение ее к христианству.

Иустин в своей «Апологии» (1, 12) пишет императору: «В достижении мира мы являемся более всех прочих людей вашими содейственниками и помощниками». Здесь он признает, что цель Империи добрая («мир земной») и что императоры стремятся достигнуть его. И когда он отмечает христиан как такую силу, которая наиболее способствует осуществлению этой цели, — так как они, отвращаясь от всяких преступлений, ведут безупречно нравственный образ жизни, учат строгой нравственностью и рассеивают и изгоняют демонов, этих величайших врагов рода человеческого, — он констатирует положительное отношение между Церковью и государством.¹

Автор «Послания к Диогнету», изображая в антитезах отношение христиан к миру (Церкви к государству) как отношение души к телу, все же устанавливает между ними положительную связь: «Душа заключена в теле, но сама содержит тело; так и христиане, заключенные в мире, как бы в темнице, сами сохраняют мир» (гл. 6).

Все это уже положительная политика;² но наиболее далеко в этом направлении пошел Мелитон (*Евсев. Ц. И. IV, 26*). То неслучайно,

¹ Эти два момента — строгая нравственность и власть над демонами — постоянно встречаются вместе во всех тех случаях, когда ранние христиане хотели изобразить поддерживающую государство и освобождающую человечество власть христианского народа. Иного рода помощь могли оказывать и другие, но власть над демонами принадлежала только христианам, и потому они, сколь бы малочисленны ни были, доставляют несравненную услугу государству и всему человеческому роду. Отсюда возросло христианское сознание — быть охраняющей и освобождающей силой мира.

² Сюда можно присоединить также и то, что говорит Афинагор в своем «Прошении о христианах» (гл. 18): «Вы на самих себе можете получить понятие

что он писал в лояльной Риму Малой Азии. Объединяя все сказанное в положительном смысле об отношении Церкви и всемирной Империи, Мелитон в своей апологии к Марку Аврелию продолжает: «Эта наша философия первоначально процветала среди варваров; потом, начав процветать в провинциях твоего царства в могущественное владычество твоего предшественника Августа, она явилась добрым предзнаменованием для твоей Империи; потому что с тех пор римское государство все более и более возвеличивалось и прославлялось; ты уже сделался вожденным правителем его и останешься им вместе с твоим сыном, если ты охранишь ту философию, которая началась вместе с Августом и возростала вместе с Империей. И что наша религия расцвела вместе с таким счастливым началом монархии и ко благу ее, сильнейшим доказательством является то, что со времени правления Августа с ней не случалось ничего худого, а напротив, по общему желанию все шло счастливо и славно».

Нет надобности анализировать мысли Мелитона;¹ ясно и точно они выражают: мирское государство и христианская религия возникли вместе и остаются сотрудниками; они образуют новую ступень в истории; христианская религия означает благословение и благосостояние царства; она относится к нему как внутреннее к внешнему: если только государство будет ее охранять и покровительствовать свободному развитию ее, оно пребудет в блеске и славе. Если не допускать, что Мелитон здесь льстит императору — для этого нет оснований, хотя нечто подобное и наблюдается в словах, — то ясно, что он действительно усматривает в христианстве силу, принадлежащую к государству, координированную с ним и внутренне поддержи-

о Царстве Небесном; потому что как вам, отцу и сыну, получившим царство свыше, — ибо душа царя в руке Божией, говорит пророческий дух, — все покоряется, так все подчинено Богу и Его Слову, как нераздельному от Него Сыну».

¹ Однако Тертуллиан судил иначе: он ничего не знал о солидарности между Империей и государством (Апол. 21): «Разве императоры уверуют во Христа? Или мир обойдется без них, или христиане сделаются императорами».

вающую его. Тогдашнее положение давало ему право на это,¹ и в этом смысле он, как политик, заслуживает удивления, но еще более удивительно то, что он тогда еще очень ничтожному по числу народу христиан усвояет, ради только религии, т. е. трансцендентального блага, силу охранять государство, и что вообще рассматривает христианство и государство как параллельные величины!

Есть еще один раннехристианский писатель, которому предносилась мысль об аналогии между римским государством и христианством, но — странным образом! — он пытается дать ей такое объяснение, которое показывает полную враждебность его к государству. В своем толковании на пророчества Даниила (IV, 9) Ипполит пишет: «Когда в 42 г. родился Господь при императоре Августе, от которого началось царство римлян, и Господь чрез апостолов призвал все народы и языки, образовав из них народ верующих христиан, народ Господний, народ, носящий новое имя, — тогда царство этого мира “по действию сатанинской силы” точно воспроизвело все это и, собрав со своей стороны благороднейших из всех народов, приготовило их к битве, назвав римлянами. И для того первая перепись состоялась при Августе, когда родился Господь, чтобы люди этого мира, приписанные к земному царю, назывались римлянами, а верующие в Царя Небесного — христианами, носящими на челе знамя победы над смертью».

Итак, вселенскость Римской империи есть сатанинское подражание христианству! Как демоны украли христианскую философию, как они скопировали христианский культ и таинства, так они посредством учреждения великого императорского царства римлян учинили плаги-

¹ Это было время правления императоров из рода Антонинов, заявивших о себе благосклонными мерами в отношении к христианам. Траян запретил разыскивать христиан и принимать на них анонимные доносы. Адриан и Антонин Пий распорядились наказывать ложных доносчиков на христиан и не начинать процессы по требованию толпы; Марку Аврелию приписывается закон, запрещающий провинциальным собраниям начинать преследования христиан по обвинению в оскорблении величества (*Прим. Пер.*).

ат Церкви! Это, правда, самое сильнейшее, но самое смелое выражение христианского самосознания, какое можно только представить. Истинно христианский космополитизм Октавий (*Минуций Феликс*. Октавий. Гл. 33) формулирует так: «Мы примиряем международные различия; для Бога весь мир — один дом».

Правильнее политизирует Ориген, но как смелы его мысли! В гл. 68–78 восьмой книги «Против Цельса» он, перетолковывая старые христианские представления и пользуясь платоническими, развивает идею, что Церковь — *κόσμος τοῦ κόσμου* (мир мира) — образует в будущем божественное всемирное государство: ей предопределено воспринять в себя римское царство, даже все человечество, соединить государства и заменить их. Ср. гл. 68: «Если бы, говоря с Цельсом, все стали поступать, как и мы, то тогда бы, без сомнения, и варвары, восприняв слово Божие, улучшили свои нравы и облагородились, и все религии нашли бы свой конец, одна только христианская осталась бы царствующей — и она действительно будет царствовать, потому что Слово Божие все более и более приобретает души». Вместе с тем первохристианские надежды получили другой смысл: Церковь является как облагораживающая и соединяющая сила, долженствующая уже здесь, на земле, создать для себя собственное государство... Правда, и сам Ориген не совсем был уверен, мыслимо ли такое государство здесь же, на земле. В гл. 72 он по вопросу о том, могут ли Азия, Европа и Ливия, греки и варвары сойтись в признании одного закона (что Цельс отвергал), пишет: «Быть может, правда, что это невозможно для находящихся еще в теле, но не невозможно после их смерти». Во 2-й гл. Ориген рассуждает: «Во дни Иисуса пришла справедливость и полнота мира; они начались вместе с рождением Его; не должно оставаться многим царствам, иначе народы оказались бы враждебными друг другу и было бы трудно выполнить заповедь, данную Иисусом апостолам: идите и учите все народы».

Но великий учитель и вдумчивый политик в своем сочинении против Цельса предлагает еще одно наблюдение, которое хотя не столь смело, но удачно и подхватывает любопытную сторону дела. Оно довольно пространно, тем не менее я приведу его целиком, так как в раннехристианской литературе оно не имеет аналогий.

«По Цельсу, Аполлон требовал от метапонтийцев, чтобы они признали Аристея за бога, но они считали его за человека, а это их убеждение оказалось для них важнее, чем изречение оракула, объявившего его богом с приказанием воздавать ему божественные почести. Таким образом, Аполлона они не послушались, и Аристея никто не почитал за бога. Что касается Иисуса, то можно сказать, что признание Его Сыном Божиим, явившимся с человеческой душой и человеческим телом, принесло счастье человеческому роду... Бог, пославший Иисуса, осушил все козни демонов, помог евангелию Иисуса достигнуть победы на всей земле к улучшению людей, и таким образом повсюду появились общины (ἐκκλησίαι), которые ведут иной образ жизни (ἀντιπολιτευόμενα), чем общины (ἐκκλησίαι) почитающих демонов, порочных и неправедных людей. Так поступает толпа, образующая в городах свои общины. Но если кто общины, наученные Христом, сравнит с общинами из народных масс, среди которых они живут как чужеземцы, то увидит, что они — “свет в мире” Потому что кто не признает, что даже малейшие члены той общины, даже те, какие стоят гораздо ниже по сравнению с выдающимися, — те много лучше, чем сочлены простонародных общин.

Вот Божия община в Афинах: она миролюбива и сохраняет порядок, так как она хочет угодить Богу Вседержителю; община афинян строптива и ни в каком отношении не может быть сравниваема с находящейся там Божией общиной. То же нужно сказать и об общине Божией в Коринфе и Александрии по сравнению с народными общинами. И если благорасположенный человек, услышав об этом, с любовью к истине исследует дело, то он удивится Тому, Кто создал эту мысль и смог осуществить ее, чтобы везде учредить Церкви Божии, дабы они жили как чужеземцы в каждом городе среди церквей народных масс. Далее, если совет Церквей Божиих сравнить с советом (думой) городов, город за городом, то нетрудно было бы убедиться, что многие советники¹ заслуживали бы сделаться руководителями города Божия, если бы только где-нибудь существовал такой. Повсюду находящиеся мирские советники (т. е. городское начальство) в

¹ Пресвитеры.

своим поведением ничего не могут указать такого, что оправдало бы преимущества, вытекающие из должности их, какими они превосходят своих сограждан. То же самое наблюдается и при сравнении председателя Церкви каждого города с начальствующим в городе; и здесь можно видеть, что советники и председатель Церкви Божией, хотя бы они были менее совершенны и уступали более ревностным из своих коллег, но по своему поведению вообще гораздо дальше преуспели в добродетелях, чем городские советники и начальники».

Здесь я прерываю эту часть исследования, ибо приведенного достаточно, чтобы создать себе ясное представление о том, как христиане трактовали себя в качестве «нового народа» и «третьего рода» и какие следствия они извлекали отсюда для себя. Но остается еще один любопытный вопрос: как греки и римляне относились к христианству и к этим огромным его притязаниям?

III

Чтобы правильно понять оценку христианства со стороны греков и римлян, надо припомнить, как рассматривались и обсуждались в Империи иудеи, так как никто не сомневался тогда, что христиане произошли от иудеев. Нет надобности еще раз доказывать, что иудеи в Римской империи отличались от прочих народов как особый народ — это общепризнано. Лишенное изображений богопочитание их (*ἀθεότης* — безбожие), отказ принять другие культы и исключительность (*ἀμικτία*) — все это выделяло их из ряда всех наций и придавало им особую своеобразность.¹ Цезарь в своем законодательстве дал этой

¹ Этому способствовали также и особенные их обычаи (обрезание, запрещение употреблять свинину в пищу, субботы и пр.), но они все-таки не производили такого сильного впечатления, как *ἀθεότης* и *ἀμικτία*; но отчасти такие, отчасти подобные обычаи встречались и у других восточных народов. Об *ἀθεότης* ср.: *Plinius. Hist. nat. XIII. 4, 46*: «Народ, известный своим презрением к богам»; *Tacitus. Hist. V, 5*: «Иудеи принимают своим умом и одно Божество... поэтому у них нет изображений ни в храмах, ни в городах... они

своеобразности общественное признание. Исключая короткое время, к ним никогда не предъявлялись требования императорского культа. Так и оставались они одинокими среди всех других народов, входивших в состав Римской империи. Упрощенная формула: «мы и иудеи», насколько знаем, нигде не встречается в греко-римской литературе, но на деле было так: их постоянно рассматривали как особое народное явление, лишенное тех признаков, какие общи другим народам.¹ Во всех провинциях и городах иудеи — и только они одни — отличались от населения, среди которого они жили, своим государственным положением и своими гражданскими правами. Также и эта обособленность иудеев сделалась причиной постоянных упреков их в недостатке общественного чувства и патриотизма, которые повторялись, начиная с Аполлония Молона и Посидония и кончая Плинием, Тацитом и позднейшими,² хотя некоторые, более вдумчивые писатели не отрицали за ними «философского» характера.³

Отрешившись от этого иудейского народа, христианство теперь предстало перед глазами греков и римлян. Кое-чего из того, что вызывало соблазн у иудеев, у них не было, но самое соблазнительное — ἀθεότης и ἀμιξία (μισανθρωπία) у них выступало в усиленном виде. Поэтому и христианская религия стала обозначаться как «суеверие

не оказывают ни почитания царям, ни чести цезарям»; *Juven. Satir. XIV, 97*: «Ничему не поклоняются, кроме облаков и божества неба» и т. д., и т. д. О μισανθρωπία (человеконенавистничестве) и ἀμιξία см. *Tacit.*: «У них между собой твердое доверие и милосердие, в отношении ко всем другим — вражеская ненависть». См.: *Schürer. Geschichte des jud. Volks. Bd. III. 3 Aufl. S. 418.*

¹ В Египте существовало точное деление: египтяне, эллины и иудеи. См.: *Schürer. Op. cit. S. 23.*

² Аполлоний Молон у *Иосифа Флавия. С. Apion. II, 14*: «неспособнейшие среди варваров, безбожники, человеконенавистники». *Сенека у блаж. Августина. De civ. Dei. VI, 11*: «преступнейший народ»; *Tacitus. Hist. V, 8*: «презреннейшая часть рабов, отвратительнейший род».

³ Аристотель, по Клеарху: «философы среди сирийцев»; Феофрам у Порфирия: «будучи по роду философами»; *Strabo. XVI, 2, 35*; Варрон у *блаж. Августина. О граде Божиим. IV, 31.*

новое и зловерное»,¹ «суеверие грубое и безмерное»,² «пагубное суеверие»,³ «пустое и безумное суеверие»,⁴ а сами христиане объявлялись «ненавидимыми за их преступления людьми», «врагами рода человеческого».⁵

Правда, в течение II в. и в III в. некоторые более понимающие люди судили о христианстве иначе: Лукиан видит в христианах легковверных, самообманутых мечтателей, но все-таки он не лишает их всякого уважения; Гален называет образ жизни их философским и говорит о них с большим почтением.⁶ Порфирий обсуждает их и особенно их богословов, гностиков и Оригена как достойных внимания противников,⁷ — но большинство образованного общества оставалось при воззрении на христианство как совершенно отвратительное явление.

¹ *Suet. Nero.* 16.

² *Plinius.* Ep. X, 96.

³ *Tacitus.* Annal. XV, 44.

⁴ *Минуций Феликс.* Октавий. Гл. 9.

⁵ Тацит; ср. *Тертуллиан.* Апол. 35: «общественные враги»; «часто любят называть христиан врагами рода человеческого»; *Минуций Феликс.* Гл. 10: «этой таинственной развратной религии»; гл. 8: «люди жалкой, запрещенной, презренной секты»; гл. 9: «ужасные святилища нечестивого общества».

⁶ Место, сохранившееся только в арабском тексте, приведено выше.

⁷ Об исторических основах христианства и священных книгах его Порфирий и неоплатоники судили столь же неблагосклонно, как и Цельс, находя в них много ложного и лишеного смысла, но, во-первых, в книгах Моисея и у ап. Иоанна они указывали немало мест, достойных внимания, и, затем, они питали уважение к христианской религиозной философии и пытались свести с ней свои счеты. При этом они признавали, что церковная религиозная философия стоит к ним ближе, чем гностическая, так как отрицательное суждение о мире и дуализм гностиков казались им легкомысленным посягательством на Божество. Об Оригене же Порфирий говорил: «Его внешняя жизнь была жизнью христианина и противозаконна; а в понятии о вещах и о Божестве он мыслил как эллин, хотя и примешивал к эллинским представлениям чужие басни» (*Евсев.* Ц. И. VI, 19). Об отношении Порфирия к церковному гнозису и гностицизму см.: *Schmidt K.* // *Texten und Unters.* N. F. Bd. V. H. 4.

ние. «Презренный и бегающий света народ (natio), — восклицает язычник Цецилий у Минуция Феликса, — немой в обществе, говорливый в своих убежищах; храмы они презирают, как гробницы, отвергают богов, насмеваются над священными обрядами... по тайным знакам узнают друг друга и питают любовь друг к другу, не будучи даже знакомы... почему они не имеют никаких храмов, никаких жертвенников, никаких общепринятых изображений? ...или то, что они почитают и так тщательно скрывают, достойно наказания или постыдно? И откуда, что такое и где этот Бог единственный, одинокий, пустынный, Которого не знают ни один свободный народ, ни царства, ни даже римская набожность? Только один несчастный иудейский народ почитал единого Бога, но и то открыто, имея храмы, жертвенники, священные обряды и жертвоприношения, однако и этот Бог не имел никакой силы и могущества, так что был вместе со своим народом покорен римлянами; а сколько странного, сколько чудовищного выдумывают христиане!»

Так отвратительны, так противны были эти христиане, — Цецилий рассказывает далее ужаснейшие вещи о вере их и жизни, — что они совершенно не похожи на все прочее человечество. Цецилий называет их также «народом» (natio), хотя он знает, что они вербуют своих членов из подонков других народов и, следовательно, не составляют собой народа в собственном смысле. Октавий защищается против упрека христианам, что они представляют собой противочеловеческое явление, но еще энергичнее выполняет эту задачу Тертуллиан в «Апологетике» и в сочинении «К язычникам». Главным пунктом обоих сочинений служит опровержение упрека, что христианство есть нечто нечеловеческое, исключительное. «Разве у нас иная природа, — спрашивает он в “Апологетике” язычников, — чем у вас?... иное устройство зубов, иные нервы, нарочито приспособленные к нечистым страстям?... ведь и христианин такой же человек, как и ты». В гл. 16 Тертуллиан опровергает ложные рассказы о христианах, доказывая, что если бы говорили правду, то христиане действительно оказались бы людьми совершенно особого рода, но на самом деле: «Христиане люди, живущие так же, как и вы, пользующиеся такой же пищей, одеждой, утварью и всем необходимым для жизни; мы не

брамины и не индийские гимнософисты, не обитаем в лесах, не бегам людей... если я не присутствую на твоих церемониях, то все же я и тогда остаюсь человеком». Гл. 31: «Когда Империя в тревоге, тогда тревожатся и прочие члены ее, а также и мы, хотя толпа и считает нас людьми сторонними,¹ подвергаемся той же участи». Насмешли-

¹ Отсюда хорошо объясняются требования, предъявлявшиеся к христианам со стороны язычников: «Убирайтесь из мира, к которому вы не принадлежите, и оставьте нас в покое»; ср. уже цитированное выше место из Иустина (Апол. 2, 4): «Так убивайте же себя и отходите к Богу, и нас избавьте от хлопот». Тертуллиан рассказывает (К Скапуле. Гл. 5) об Арии Антонине, азийском проконсуле, что когда при начале преследования сбежались к нему все христиане его области, посадив некоторых в тюрьму, остальным он сказал: «Несчастные, если вы хотите умереть, то разве нет у вас веревок и пропастей?» Цельс (*Ориген. Против Цельса. VIII, 55*) пишет: «Если христиане своим особенным достоинством считают то, что они участвуют в религиозных празднествах и оказывают уважение своим предстоятелям, то они не должны ни становиться мужами, ни брать жен, ни рожать детей и вообще не принимать никакого участия в жизни, а, напротив, со всей поспешностью бежать отсюда, не оставляя потомства, чтобы этот род (τό τοιοῦτον γένος) был совсем истреблен на земле». Враждебность к Империи и обществу, а также и экономическая бесплодность христиан составляли постоянный источник упреков христианам, защитить против которых старались апологеты. Цельс пытается доказать, что христиане подрубают тот сук, на котором сидят: «Если бы все поступали как ты, то император остался бы одиноким, и все на земле оказалось бы в руках диких и отвратительных варваров, и все это случилось бы во славу твоего богопочитания и твоей мудрости». Так как среди всех прочих исповедников религий почти одни только христиане выдавались своею ненавистью к государству, то понятно, что языческая толпа при всяких общественных бедствиях требовала их казни. «Христиане, — говорит Тертуллиан, — выставляются причиной всех общественных бедствий: разольется ли Тибр, Нил ли не орошит полей, случится ли землетрясение, голод, моровая язва — всякий кричит: христиан — ко львам». Ис с этой точки зрения христиане являлись в глазах язычников как обособленная, не похожая на прочих людей группа. Максимин Дайя в своем рескрипте к Сабину (*Евсев. Ц. И. IX, 9*) говорит о «наро-

вые и позорные прозвища, какими осыпали язычники христиан, также свидетельствуют о том нерасположении, какое вызывали последние у первых (ср.: Апол. Гл. 50).

Все это находится и в обеих одновременно с «Апологетиком» написанных книгах «К язычникам», но здесь выступает новый момент, заслуживающий особенного внимания. Тертуллиан говорит, что христиане назывались «третьим родом» также и от лица своих противников. Вот это место.

Ad. nat. 1, 8: «Да, мы называемся *третьим родом* (tertium genus), но почему? Разве мы какие-нибудь кинопенны или скиаподы или антиподы с обратной стороны Земли? Но если в этом вашем названии есть какой-либо смысл, то покажите первый и второй род, чтобы можно было говорить о третьем... Есть легенда, что дети от первого союза людей были переданы на воспитание кормилице, лишенной языка, так что, совсем не имея возможности слышать человеческого голоса, они должны были образовать свой язык и, заботясь о себе, произнесли первое слово, какое продиктовала сама природа: этим словом было *bessos*; у фригийцев оно переводится “хлеб”; на этом основании фригийцы считаются первым родом... Но если фригийцы первый род, то отсюда еще никак не следует, что христиане — третий род, потому что какие еще другие роды были после фригийцев? Итак, размыслите лучше, не принадлежит ли первое место тем, кого вы называете третьим родом?.. Достойное посмеяния неразумие! Называете нас новейшими и вместе третьими. *Но по нашей вере* (superstitione) *мы считаемся третьим родом, а не по национальности, так что есть римляне, иудеи и затем христиане*; а где же греки? Но не причисляются ли они к римской вере, когда Рим победил и самих богов их?»

де» христианском (ἔθνος τῶν χριστιανῶν). Но что все-таки христианам удалось соединить под своим законом различные народы, это невольно признает Галерий в своем последнем эдикте о христианах: «Их обуяла такая притязательность, поработило такое безумие, что они не следовали древним уставам... но постановляют законы по собственному произволу, какие кто хочет, соблюдают их и по различию мнений составляют различные общества» (Евсев. Ц. И. VIII, 17).

Ср.: *Скорпиак*. Гл. 10 (обращение к еретикам, страшившимся мученичества): «Учреди там (на небе) и иудейские синагоги, эти источники преследования, в которых апостолы подвергнуты были бичеваниям, и эти народы, взывающие в своих цирках: “Долго ли будет существовать *этот третий род?*”»

Все приведенные сейчас места показывают: 1) что в Карфагене около 200 г. обозначение христиан «третьим родом» было обычно; даже в цирке народ кричал: «Долго ли еще будет оставаться этот третий род?»

2) Это наименование относилось исключительно к способу богопредставления и богочитания: «первым родом» считались греки (римляне) и другие народы, поскольку они взаимно признавали своих богов, т. е. оказывали почитание чужим богам и имели жертвы и изображения; «вторым родом» были иудеи (национальный Бог, исключительность, отсутствие изображений, но жертвы); «третий род» представляли собой христиане (духовный Бог, отсутствие изображений и жертв и такое же, как у иудеев. презрение к языческим богам).¹

Получаемый отсюда вывод² очень важен; он свидетельствует о том глубоком впечатлении, какое производило христианство (а также и

¹ Ср.: *Тертуллиан*. К язычникам. 1, 20: «Третий род по обычаю».

² Замечательно, что Тертуллиан, по-видимому, понимает характеристику христиан в качестве «третьего рода» как обозначение только со стороны язычников, а не вместе с тем и самих христиан. Но если он и молчит о том, что христиане сами себя называли «третьим родом», то все же можно допустить, что это обозначение само по себе возникло как у язычников, так и у христиан; невероятно, хотя и не невозможно, что первые заимствовали это наименование в христианской литературе (Фронтон, как кажется, первый в своем потерянном сочинении против христиан применял в полемических целях это наименование «третий род», встреченное им в христианских сочинениях, и этим способствовал распространению его среди языческих кружков. Но у Минуция Феликса оно не встречается). Я еще раз напоминаю хронологическую последовательность: в начале II в. христианин называет христианское богочитание «третьим родом», в 197 г. Тертуллиан заявляет: мы «именуемся третьим родом», около 342 или 343 г. римский или африканский христианин пишет: «Мы составляем (*sumus*) третий род».

иудейство) на языческий мир. Еще с начала II в. христиане называли свое богослужение «третьим родом»¹ и около 240 г. прямо выражались: «Мы — третий род людей»,² теперь мы видим, что эту форму христианской самооценки восприняли и язычники, что они, вероятно, еще ранее 200 г. обозначали иудеев как второй род людей, а христиан как третий, и на том же самом основании, что и христиане, — по причине способа их богопочитания.

Это изумительно! Очевидно, что для греко-римского сознания отличие иудеев от прочих народов и христиан от тех и других выражалось так ярко, что оно понимало их «как самостоятельные народные явления (genega)» и обозначало в этой отчетливой форме. На большее признание иудейство и христианство едва ли и могли рассчитывать!³

Подтверждение тому, что триада «римляне и т. д., иудеи и христиане» действительно предносилась христианским противникам, предлагают в себе полемические сочинения против христиан. Насколько они известны нам, они все обсуждают следующую тему: иудеи ранее всех отделяются от других народов и, после бегства из Египта, образуют самостоятельное «ненавистное поколение»; от них отделяются христиане, удерживая все порочное в иудействе и со своей стороны добавляя еще более позорное и отвратительное. Так относятся к хрис-

¹ См. вышеприведенное место из «Проповеди ап. Петра».

² Свидетельство сочинения «De pascha computus».

³ Начиная с Варрона, гения классификации, в литературных кружках возникла привычка разделять богов и религии. Возможно, что под влиянием этих сочинений (которые часто имеет в виду Тертуллиан в своем трактате «К язычникам») сначала у ученых возникло различие между иудейством и христианством как первым и вторым способом богопочитания и отсюда постепенно проникло в народ. Чтобы очень употребительное у египтян, но совершенно разнородное деление на три рода — египтян, греков и иудеев — воздействовало на эту новую классификацию, это совершенно невероятно. Но коль скоро такая классификация была создана, она должна была действовать уже в силу собственной логики и выставить на свет иудейство и христианство, которых ранее никто не замечал: три круга, три возможных религии!

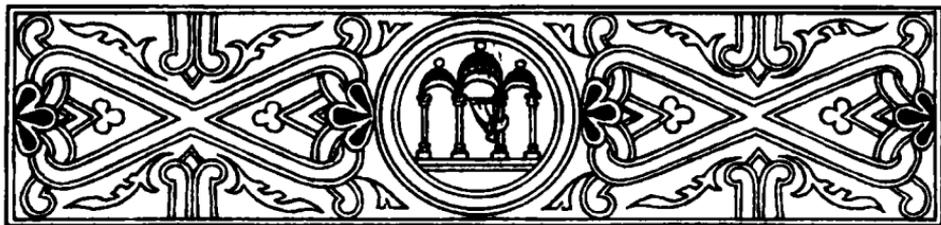
тианам Цельс, Порфирий и Юлиан в своих сочинениях против христиан. Цельс говорит о «роде» (γένος) иудеев и христиан; оба рода он ставит в решительную противоположность к прочим народам с целью показать, что христиане, как отпавшие иудеи, только к своей невыгоде отличаются от этого рода, которому все же нельзя отказывать в наименовании народа. Он называет христиан (VIII, 2) людьми, отгораживающимися стеной и отделяющимися от прочих людей, причем все у них является лишь плагиатом из плагиатов, копией из копий; сами по себе они не обладают никаким новым учением (I, 4; ср.: II, 5; IV, 14), усвоив себе от всех только наихудшее, и только бунтуют против общества. Порфирий, разбираемый Евсевием в его «Евангельском предуготовлении» (1, 2), рассматривает христиан как нечто невозможное, так как они не хотят принадлежать и не принадлежат ни к эллинам, ни к иудеям. Он выражается так: «Не принимая законов чтимого у иудеев Бога, новое и странное учение какое-то вводят, не сохраняя ни эллинского, ни иудейского». И здесь, следовательно, тройное деление. Наконец, и Юлиан,¹ без всякого сомнения, следует этому же делению: эллины, иудеи и галилеяне. Галилеяне — ни эллины, ни иудеи; они произошли от иудейства, но отрешились от него и встали на самостоятельный путь. «Они отбросили то, что было лучшего и значительного в учении эллинов и в восходящем к Моисею учении евреев, от обоих же они заимствовали то, что какой-то злостный демон присоединил к ним: безбожие и легкомыслие — от иудеев, пустую и безнравственную жизнь — от нашей беззаботности».

Так, повсюду на основании религии различаются эллины, иудеи и христиане, хотя четкая формула «третий род» встречается только на Западе. С середины III в. императоры и государство узнали и начали бояться этого «третьего поколения» как народа, образующего государство в государстве... Поучительное свидетельство в этом отношении дает Киприан в своем известии о Деции (Ер. 55, 9): «Гораздо легче и спокойнее он услышал бы о появлении себе соперника по трону, чем о поставлении епископа Божия в Риме». Ужасный эдикт этого императора о преследовании христиан был фактическим ответом на

¹ Neumann. Iuliani imperatoris librorum... S. 184.

эти притязания «нового народа» и на политическую самооценку его, рекомендованную Мелитоном и Оригеном. Внутренняя сила новой религии выступает здесь перед нами как в самосознании исповедников ее — «новым народом» и «третьим поколением», так и в вынужденном у противников свидетельстве, что в лице ее действительно осуществился новый род религии наряду с религиями других народов и иудейством. Для распространения христианской религии все это должно было иметь величайшее значение.





Христианство как религия Книги и исполнившейся истории*

Религией Книги в собственном смысле слова, подобно исламу, христианство никогда не было и никогда не сделалось. Но Книга, а именно Ветхий Завет, все же оказывала действие, доходившее до границы, когда религия действительно становится религией Книги. Ап. Павел, правильно понимаемый, стремился воспрепятствовать этому процессу, а значительные слои в христианстве — гностики и маркиониты — доходили даже до того, что совершенно отвергали Ветхий Завет, приписывая его другому Богу или же праведному и зависимому от высочайшего Бога, но в Церкви с гневом отвергали критику гностиков. Ветхий Завет, хотя и объясняемый аллегорически, остался для христиан, как и для иудеев, святой Книгой.

Это отношение к Ветхому Завету вполне понятно. Какое другое религиозное сообщество могло указать подобную книгу? Какое мощное было и оставалось впечатление у образованных и необразованных греков после того, как они ознакомились с ней! Правда, кое-что и, пожалуй, многое могло представляться странным и соблазнительным, однако то, что в ней поучало и одушевляло, вполне вознаграждало за это. Уже один только древний возраст, простиравшийся на тысячелетия,¹ свидетельствовал за непреходящее ее достоинство, но

* Впервые опубликовано в журнале «Вера и Разум». Отдел церковный. 1906. Т. I. Ч. I. № 2. С. 95–117.

¹ С триумфом восклицает Тертуллиан: «У вас история простирается только до ассирийцев; мы же владеем историей мира (de pallio)!»

то, что читали в ней, представлялось отчасти как мир тайн, отчасти как *compendium* глубочайшей мудрости. Благодаря неисчерпаемому богатству своего содержания, разнообразию, многосторонности и подробности она впечатляла как некоторый литературный космос, второе творение, его двойник. В этом состояло самое сильнейшее воздействие, производимое ею; что эта книга и мировое целое совпадают и подлежат одинаковому суждению, в том согласны были все греки, так или иначе соприкасавшиеся с Ветхим Заветом. Как бы ни были различны мысли гностиков и маркионитов об этой книге, но и они признавали несомненным, что она представляет собой явление, параллельное творению мира, и что обе величины сводятся к одному и тому же Виновнику, а люди церковные в этом Боге признавали Самого высочайшего Бога. О какой другой книге во всей истории высказывались когда-либо подобные суждения со стороны мыслящих людей?!

Что Книга могущественно содействовала распространению христианства, это несомненно; мы имеем положительное свидетельство за то, что для многих людей она послужила мостом для перехода в христианство. Татиан рассказывает: «В то время как мой ум рассматривал все лучшее, я напал на некоторые варварские сочинения, которые древнее эллинских учений и божественнее их заблуждений. *Им удалось убедить меня* простотой своей речи, безыскусственностью их авторов, удобопонятностью объяснения всего творения, предвидением будущего, превосходством правил и учением о едином Властелине над всеми. Так душа моя была вразумлена Богом, и я понял, что другие учения ведут к заблуждению, а это разрушает рабство, царствующее в мире, и освобождает нас от многих начальников и бесчисленных тиранов. Оно не содержит в себе ничего такого, чего мы не ощущали бы ранее, но то, что, ощутив прежде, потеряли, благодаря заблуждению».¹ То же было и с Иустином. Объясняя Трифону-иудею мотивы своего перехода в христианство, он пишет: «Были некогда люди, которые гораздо древнее какого-либо из этих почитаемых за философов, — люди блаженные, праведные и угодные Богу, которые говорили Духом Свя-

¹ Речь к эллинам. 29.

тым и предсказали будущее, которое и сбывается ныне: их называют пророками; они одни знали и возвестили людям истину, несмотря ни на кого, не боясь, не увлекаясь славой; но говорили только то, что слышали и видели, когда были исполнены Святого Духа. Писания их существуют и донныне. В сердце моем тотчас возгорелся огонь, и меня объяла любовь к пророкам и тем мужам, которые суть други Христовы, и, размышляя с самим собой о словах Его, я увидел, что эта философия есть единая, твердая и полезная».¹

Из этих двух заявлений замечательно исповедание Татиана как по той определенности, с какой оно выставляет значение Ветхого Завета для перехода в христианство, так по полноте и ясности оснований, указываемых здесь. Прежде всего *форма* Книги производит глубокое впечатление; это характерно для грека Татиана, хотя он и не хотел оставаться далее греком. Мощные речи пророков и псалмопевцев привели в восторг человека, прошедшего риторские и философские школы. Сила соперничала с простотой — эта черта представила ему Книгу в совершенно другом свете, чем те трактаты и необъятные списки, в которых авторы их тщетно измучивались достигнуть ясности в области высочайших вопросов. Второй чертой, обратившей на себя внимание апологета, была история творения, изложенная в книге Бытия. И это также обрисовывалось величественным и хорошо понятным: все греческие религиозные философы были космологами; здесь же дан последовательный и легко воспринимаемый рассказ о сотворении мира. Он не содержал в себе философии, но и не казался обычным мифом; он был совершенно новым явлением, стоявшим выше и того, и другого. Так говорить мог только Сам Бог! Третьим пунктом, произведшим особое впечатление на Татиана, были пророчества Книги: один уже беглый взгляд на содержание древнехристианских сочинений, особенно апологетов, показывает, какую важную роль имели доказательства от пророчеств, — да они даже царили над всем, но только при помощи Ветхого Завета можно было их выстраивать. Четвертый пункт составляют нравственные проповеди; без сомнения, Татиан прежде всего имеет здесь в виду Десятословие, кото-

¹ Диалог с Трифоном Иудеем. Гл. 7 сл.

рое даже гностики, критически относившиеся к содержанию Книги, находили только нуждающимся в исполнении, высоко выделяя его, таким образом, из прочего материала. Для христиан из язычников Десятословие всегда являлось суммой всей морали, только углубленной изречениями Нагорной проповеди.¹ Наконец, пятый пункт, обозначаемый апологетом, — строгий монотеизм, проникающий всю Книгу.

Всем сказанным уже исчерпаны все элементы, придавшие важность этой Книге и сообщавшие ей божественный авторитет. Обозревая те услуги, какие она оказала христианской Церкви в первые два столетия, должно констатировать следующее:

1. Ветхий Завет служил источником для выработки монотеистической космологии и общего воззрения на природу. Евангелия и Павловы послания просто предполагают все это уже известным, не излагают пространно. Но в ветхозаветных книгах находились бесчисленные места, возвещавшие монотеизм и предостерегавшие от политеизма, а также восхвалявшие Бога как Творца неба и земли и изображавшие Его творение.

2. Книга содержала в себе многие доказательства, что история Иисуса Христа предвозвещена была ранее столетиями, и даже тысячелетиями, что учреждение нового народа, имеющего состоять из всех наций, предсказано изначала и было предуготовлено.² Христианская

¹ Ср. «Учение 12-ти апостолов».

² Достаточно привести только одно место из ряда многих подобных — «Проповедь ап. Петра» (*Климент Алекс.* Стром. VI, 15): «Прочитав книги, оставленные нам пророками, где о Христе Иисусе говорится то в притчах, то в загадочных выражениях, то в словах бесспорно ясных и точных, мы нашли в них пророчество о пришествии Его, о кресте Его, о всех страданиях, которым подвергали Его евреи, о воскресении и о вознесении Его на небо даже до основания нового Иерусалима, как написано. Вот через какие скорби Он непременно должен был пройти, и вот что должно воспоследовать после Него. После такого исследования мы стали так веровать в Бога, как говорит о Нем Писание». Так и этот писатель заявляет, что уверовал во Христа на основании предсказаний Ветхого Завета. См.: *Тертуллиан*.

религия на основании этой Книги становилась, таким образом, религией исполнившейся истории; что еще не осуществилось, то остается делом будущего, и все исполнится так, как предсказано; за это ручается уже то, что исполнилось. С помощью Ветхого Завета христианские учителя возводили свою религию к началу вещей и связывали ее с творением. Для людей образованных эта часть миссионерской проповеди явилась наиболее действенной. Христианство здесь получило положение, какого после иудейства не имела ни одна религия. Однако было бы несправедливо утверждать, что Ветхий Завет в глазах этих христиан был исключительно книгой предсказаний, которые еще не совсем исполнились. Без сомнения, он был и книгой пророчеств, но вместе с тем и полным откровением Бога, не нуждающимся в прибавках и исключаящим всякие изменения. Историческое исполнение доказывает только перед всем миром истинность этого откровения. Так извлечено было из Ветхого Завета все Евангелие. Письменные рассуждения подобного рода были, без сомнения, очень распространены в различных, но схожих редакциях.

3. Ветхий Завет давал в себе достаточный запас аргументов для защиты основ и учреждений христианских общин. Опираясь на него, христианские писатели получили возможность оправдать Божественным авторитетом не только свое, лишенное изображений, богочитание, прекращение ветхозаветного богослужебного церемониала, крещение и Евхаристию, но христианское пресвитерство, епископат и все культовые учреждения.

4. В рассеянных по Ветхому Завету изречениях, выражающих доверие к Богу, просьбы о помощи, смирение и святое мужество, в героях его и пророках искали утешения и назидания.¹

Апол. 46: «Все наше положение... основываем на авторитете и древности божественных Писаний и на исповедании духовных властей (т. е. на свидетельстве изгоняемых демонов)». Значит, авторитет Писаний и свидетельство демонов составляют два самых решительных доказательства.

¹ В христианском богослужении чтения из Ветхого Завета употреблялись постоянно; для большего ознакомления с ним распространялись небольшие хрестоматии с выдержками из Ветхого Завета вроде «Свидетельств» Киприана. Частные чтения Ветхого Завета Тертуллиан предполагает во мно-

С появлением Нового Завета Ветхий должен был отступить несколько назад, но лишь на немного, так как ясно, что первый во многих отношениях не мог оказать тех услуг, какие давал второй. В изложении христианской морали основой, конечно, служили изречения Христа; в этом пункте Ветхий Завет заменен был Новым, но зато прочно возобладал в других пунктах. Только в теории наблюдается некоторая перемена. Борьба с гностицизмом и своеобразное пользование со стороны его Ветхим Заветом показали великим церковным богословам, что простое отождествление Нового Завета с Ветхим дело не такое несомненное. Уже древнейшие старо-кафолические богословы, Ириней и Тертуллиан, разрушили это полное отождествление и возвратились ближе к воззрению ап. Павла, что Ветхий Завет и ветхий союз обозначает другую ступень, чем новый. Они признали высшую ступень нового союза и вместе с ним и Нового Завета и научились лучше ценить специфическое значение христианской религии в противоположности Ветхому Завету. Но что касается *церковной практики*, то эта перемена, происшедшая в теории, повлекла за собой только незначительные последствия. В теории, правда, продолжали учить, что много в Ветхом Завете «изменено, пополнено и усовершенено», даже «вычеркнуто» (*Тертуллиан. О молитве. 1*), но уже с III в. начали аллегорически истолковывать Ветхий Завет и в этом виде пользоваться им как источником для христианского познания. Даже более, после того как Церковь создала свои священные церемонии, свое сложное сословие епископов, пресвитеров, диаконов и клириков, сама аллегоризация Ветхого Завета сделалась излишней. Ветхий Завет содержал в себе богатый материал для оправдания этих церемоний и учреждений, и он теперь буквально был применен к защите их.¹ В дог-

гих местах своих сочинений. Ср.: *Pseudo-Clement. De Virginitate. 1, 10*, где идет речь о чтении Ветхого Завета в маленьких собраниях в частных домах.

¹ Эта очень важная и интересная сторона в истории церковной практики и дисциплины, к сожалению, и доньше еще не исследована в церковно-исторической науке. Следы этого употребления Ветхого Завета встречаются очень рано, отчасти уже в I Послании Климента Римского к Коринфянам (*Прим. Пер.*).

матике, когда на первый план выступили догматические проблемы и богословские интересы, от понятий «Бог» и «Логос» обратились к тринитарным и христологическим вопросам, где держались свободнее, чем это было во II в., но в церковной практике продолжали все так же опираться на Ветхий Завет. Вообще в истории миссии и церковной практике Новый Завет никогда не играл такой роли, как Ветхий. Правда Евангелия и содержащиеся в них слова Христа, рассказы о Его жизни, смерти и воскресении и в теории, и в богослужебной практике всегда стояли на первом плане, и здесь Ветхий Завет был почти устранен, но апостольские послания, и в частности ап. Павла, никогда не достигали такого значения, как Ветхий Завет.

Борьба против политеизма и идолослужения в древнехристианском мире

1. Древняя Церковь вела борьбу с политеизмом, уже когда она отражала демонов и восставала против общественной безнравственности, неразрывно связанной с язычеством. Но она не довольствовалась этой борьбой. «Немые идолы» были предметом прямого нападения ее; они оставались еще силой, и притом в тех кругах, откуда притекала лучшая часть христиан. В настоящее время нам часто кажется, что полемика против богов Олимпа, против египетских крокодилов и кошек, против вырезанных и отлитых изображений была не нужна и не требовалась существом дела. То правда, что она была нетрудна; философы, как киники и сатирики, например Лукиан, доставляли богатый материал для нее; ум и нравственное чувство времени давно переросли эту грубую форму богопочитания, но совсем излишней она никогда не была; иначе было бы непонятно, почему все апологеты, от Аристиды до Арнобия, столь подробно полемизируют в этом пункте, почему мученик Аполлоний считает нужным в длинной речи распространяться об идолопочитании перед сенатом, почему Тертуллиан, этот знаток права и обычаев, в своем назначенном для президы защитительном сочинении отводит столь обширное место опровержению идолопоклонства. Конечно, уже из этой поле-

мики достаточно видно, как низко пали официальная религия и богослужение. Боги осмеивались на сцене; в жертву им приносились полумертвые и ни на что другое не годные животные; изображения богов осквернялись, и храмы подвергались профанации.¹ Ярмо пресыщения, презрения, насмешки и отвращения лежало на всем официальном культе. Однако сказать, что это везде было так, значило бы впасть в большое заблуждение. Национальная религия не только поддерживалась во всей своей целостности государством, но и многочисленные души оставались еще твердо привязанными к ее учреждениям и церемониям. Новые, притекавшие с Востока в Империю религии оживили старый культ, придав новое значение даже наиболее неприглядным его сторонам. Кроме того, официальная религия — каково бы ни было ее состояние — далеко не обнимала собой всей области религиозной жизни тогдашнего мира. Во всех провинциях и городах, в Риме так же, как и в Александрии, Испании, Азии и Египте, существовали домашние и фамильные боги с домашними религиозными обычаями, суевериями и церемониями всякого рода. Общественная литература мало занималась ими, но нас знакомят с ними камни, могильные памятники и заклинательные папирусы. Каждая домашняя функция имела своего гения-покровителя, каждый шаг стоял под управлением особого бога. Этот религиозный мир, эти религии второго порядка были повсюду живы и действенны.

Апологеты обыкновенно довольствовались опровержением только официального богопочтения.² Они достигали этого тем, что сначала

¹ Ср.: *Тертуллиан*. Апол. 42: «Вы жалуетесь, что доходы ваших храмов с каждым днем становятся меньше; как мало уже людей, делающих вклады». Ср.: *Arnob.* 1, 24.

² Домашние суеверия или казались им не стоящими внимания, или они думали, что они все равно исчезнут с падением языческого культа. В том и другом случае те были, конечно, правы. В *Деян.* (19, 19) рассказывается сцена, которую уместно привести здесь: обращенные проповедью Павла из занимавшихся чародейством собрали свои книги, сожгли перед всеми и сложили цены их, и оказалось их на 50 000 драхм. Сцена эта имеет себе мало аналогий в древнехристианской литературе.

старались поднять против него нравственное чувство, изображая постыдные дела богов; затем наглядно раскрывали глупость и бессмысленность учения о богах и мифах, в которых оно содержится и, наконец, объясняли происхождение их. Следуя Евгемеру, они утверждали, что мнимые боги первоначально были простыми людьми, или доказывали, что все, рассказываемое о богах, представляет собой только суетную ложь и обман, — нередко просто корыстный обман жрецов. Остроты и прения и полное силы отвращение находили себе здесь яркое выражение. Мы не знаем, что из всех этих аргументов было их собственностью; мы уже упоминали, что кинические философы предшествовали им в этой области, и насмешки над богами составляли обычное явление в тогдашнем городском обществе. Нет поэтому надобности входить здесь в подробное рассмотрение отдельных мест. Достаточно ознакомиться, например, с краткой апологией Аристида, чтобы создать себе представление об этой полемике; полезно также прочитать псевдо-Иустинову «Речь к эллинам», но в особенности относящиеся сюда места «Апологетика» Тертуллиана.

Долг содержать себя чистым от всяких соприкосновений с политеизмом понимался как высший долг христианина, превосходящий все другие. В сознании христиан он рисовался как обратная сторона долга *исповедания* и вместе «с грехом идолослужения» преследовался Церковью гораздо строже, чем все другие грехи.¹ Церковь продолжительным путем и позже, под давлением ужасных последствий гонений Деция (250 г.) в первый раз пришла к признанию, что и за эти грехи может быть даровано прощение.² И это понятно, потому что отрешенность от язычества была необходимым условием самого су-

¹ Ср.: Тертуллиан. Об идолопоклонстве. 1: «Идолопоклонство есть главнейшая вина рода человеческого, величайшее преступление всего мира, причина его осуждения». Тертуллиан в первой главе этого сочинения пытается доказать, что все главные грехи (прелюбодеяние, убийство и др.) имеют свой корень в идолопоклонстве.

² Уже Тертуллиан допускает, что отречение, вынужденное пытками, при известных обстоятельствах является меньшим грехом, чем прелюбодеяние и нарушение брака. То же встречается и у св. Киприана.

существования Церкви. Сдайся она хотя бы в одном пункте перед политеизмом, и она могла бы потерять всю свою самостоятельность. Так продолжалось по крайней мере до середины III в. С этих пор стали менее строги, потому что сама Церковь сделалась столь мощным институтом, и учение, культ и устройство ее приобрели такие прочные формы, что она всегда продолжала оставаться строго отграниченной величиной, хотя бы она сознательно и бессознательно в том или другом случае и оказалась более податливой в отношении к отвергаемому ей политеизму.¹

¹ Мысль Гарнака здесь требует некоторых объяснений и более точной формулировки. Первые христиане были, действительно, люди не от мира сего, «странники и пришельцы» на земле, у которых отечество на небесах. Это было в подлинном смысле общество святых, куда не проникал никакой порок, которое чуждалось всяких более или менее близких и постоянных связей с язычеством. Эта отрешенность христиан от мира в первую эпоху их существования была исторической необходимостью: небольшие общины последователей Христа, рассеянные по Империи, затерялись и скоро потонули бы в язычестве, если бы не оградил себя столь прочным оплотом высочайших нравственных требований. Но на этой первоначальной стадии развития древняя Церковь не могла оставаться долго. Историческая задача христианства состояла в том, чтобы пойти навстречу тому-то религиозно-нравственной жажде язычеству, обнять собой всю вселенную и просветить все человечество. Уже к середине II в., когда язычники массами стали переходить в христианство, древние, проникнутые ригоризмом формы общинной жизни стали тяжелым ярмом ложиться на вновь поступавших членов Церкви и грозили было совсем задержать собой успех христианской проповеди. Толчок к сознательному выяснению вновь наступившего положения дан был монтанизмом (последняя четверть II в.). Монтанизм требовал реформы нравов в реакционном направлении: он хотел навсегда удержать Церковь на той ступени развития, на какой поставили ее исключительные обстоятельства I в. Монтанизм был осужден, и Церковь пошла навстречу требованиям времени. Мы выше уже упоминали о борьбе двух понятий о Церкви как «обществе святых» и как «воспитательном учреждении», долженствующем руководить вечно падающим и вечно кающимся человеком. Она — эта борьба — наполняет весь этот III в. и

Как долг исповедания веры не заключал в себе обязанности напрашиваться на мучения или доносить о своем христианстве,¹ так протест против политеизма не влек за собой необходимости официально и по свободному побуждению восставать против него. Правда, случаи, когда христианин, присутствовавший на суде, выражал сочувствие исповеднику и сам привлекался к ответственности, упоминаются с похвалой: здесь Дух проявлял Себя в нем. Но публичные оскорбления императора или изображений богов так же мало одобрялись, как возмущение и произвольное обесчещивание или низвержение идолов строго порицалось. 60-й канон Эльвирского собора определяет: «Если кто разрушит идола и там будет убит, то, так как этого ни Евангелие не заповедует, ни апостолы не делали, не должно вносить его в число мучеников».²

2. Принцип обережения себя от всяких соприкосновений с язычеством требовал бы полного воздержания и от общения с философами,

свой конец находит в IV в. Вопрос о принятии падших, т. е. совершивших грех идолослужения, был одним из важнейших эпизодов этого сближения с миром. Говоря о «податливости к политеизму», Гарнак имеет в виду именно этот пункт, поскольку в понятие политеизма он включает и нравственный образ его жизни (*Прим. Пер.*).

¹ Послание Смирнской церкви к Филадельфийской церкви, рассказывающее о кончине св. Поликарпа, прямо порицает этот способ напрашивания на мученичество. Оно упоминает об одном фригийце Квинте, который вместе с другими «поспешно и безрассудно бросился в суд... но, убоявшись зверей и других орудий казни, отказался от спасения... представив всем ясное доказательство, что не должно отваживаться на страдания опрометчиво и безрассудно» (*Евсев. Ц. И. IV, 15*) (*Прим. Пер.*). Точно так же, на основании *Мф. 10*, позволялось бегство в гонении: монтанисты и Тертуллиан не одобряли его; см. его сочинение «О бегстве во время гонения». Правильные суждения об этом факте см.: *Климент Алекс.* Стром. IV, 10, 17; VII, 11–12.

² К этому способу прибегали фанатики из христиан, чтобы путем искусственного раздражения религиозных страстей язычества скорее и вернее снискать себе мученический венец. Случаи подобного рода, хотя и не в столь грубой форме, встречались и на Востоке (см.: *Евсев. О палест. муч. Гл. 2*) (*Прим. Пер.*).

даже самыми выдающимися, так как все они стояли в связи с идолослужением. Апологеты сильно разошлись между собой в этом пункте полемики. Что никто из философов древности не познал истины в чистоте и полноте, что ни один из них не сумел передать другим и повсюду распространить и малой доли истины, какую он нашел, — в этом утверждении все они были единодушны. Но одни не хотели оставаться при этих сильных оговорках и в прочих частях удивлялись согласию философии с христианством, хвалили философов за их моральные воззрения и глубокие мысли, как, например, Иустин, и даже, как александрийские христианские учителя, признавали в эллинской философии явление, параллельное Ветхому Завету. Другие, напротив, ничего не хотели знать ни о каких философах, ни о какой философии и думали лучше послужить миссии Евангелия тем, что грубо позорили и тех, и другую. Татиан положил начало этому и оказался виновным в непростительной несправедливости, но и Феофил мало уступает ему, а также и Тертуллиан подходит близко к Татиану, хотя он многим был обязан стоической школе. Эти апологеты обманывались, думая, что своими порицаниями философии они достигнут многого. Насколько мы можем судить, не метод этой исключительности, а метод Иустина, Климента и Оригена оказывает влияние на образованный мир. Тем не менее, не невероятно, что и они имели своих почитателей. Большая часть людей или вообще не мыслит, или мыслит в форме грубых контрастов. На таких людей порицательные речи Татиана и Тертуллиана могли производить свое впечатление, так как ни того, ни другого нельзя было заподозрить, что они клеветают, а не рассуждают серьезно. Где они находили хотя бы малейшие следы политеизма, там возмущалось все их нравственное существо, там были они убеждены, что здесь ничего не может быть доброго, там верили они всякой клевете, какую только доставляла им дурная литература. Но следы политеизма можно было найти у всех философов, и даже самых величайших. Распорядился же сам Сократ принести петуха в жертву Эскулапу после своей смерти! Это был обидный анекдот для всех тех, которые в Сократе видели героя истины и в то же время были убежденными монотеистами. Значит, и с Сократом можно было бороться!

3. Но на практике, быть может, гораздо большее значение, чем эта борьба против богов и идолослужения, имела борьба против *обоготворения людей*. Эта борьба, нашедшая свое яркое выражение в радикальном отвержении культа императоров, обозначала решительный протест против *смешения религии и патриотизма*, против такого государственного культа, предметом которого было само государство. Главная цель и главный результат этой борьбы был тот, что она провела строгую границу между поклонением Богу и почтением к государству и его руководителям. *Христианство подорвало почву у политической религии*.

Культ императоров имел двоякий вид, но в той и другой форме он не был ни в каком случае греко-римским, а чисто восточным явлением, которое не без затруднений пробралось в ряд *sempiternae romanae* после того, как Рим сделался императорским, и здесь проявился как культ умерших императоров и как культ живых (почитание изображения царствующего императора). Первый культ сначала имел своим седалищем Рим и, как важнейшая часть государственной религии, распространился по провинциям; второй возник на Востоке, но уже в первом столетии был воспринят Гаем и Домицианом и во II в. сделался всеобщим. Отвержение обоих культов квалифицировалось как *sacrilegium*¹ и «оскорбление величества» (*crimen laesae majestatis*).

¹ *Sacrilegium* (по-гречески *ἀθεότης* и потому переводимое на русский язык словом «безбожие») в первоначальном смысле значило святотатство, воровство, совершенное в священном месте или касающееся священных предметов, и на это первоначальное значение намекает Тертуллиан, когда он пишет в «К Скапуле»: «Вы именуете нас сакрилегами, хотя между нами еще не находилось даже простого вора». У латинских авторов времен Империи термин *sacrilegium* со святотатства распространился уже на многие другие преступления, однородные с ним по тяжести наказания. В применении к христианству в специальном смысле он обозначал собой отказ христианина исполнить узаконенную церемонию перед богами. Римский подданный мог иметь какие угодно религиозные убеждения; он мог не верить богам, даже осмеивать их, как это действительно и делали христианские апологеты; религиозными убеждениями своих подданных Рим не интере-

Репрессии государства против христианства почти исключительно сосредоточивались в этом пункте, так как государство не могло сделать им той уступки, какой пользовались иудеи. Если бы христиане оставались только противниками Олимпа, но нашли бы какой-нибудь компромисс с культом императоров, они, по всей вероятности, остались бы в неприкосновенности — по крайней мере, Тертуллиан ясными словами указывал на это в своем «Апологетике». Точно так же и почти все конфликты отдельных христиан с государством могут быть сведены к процессам по оскорблению величества.

Христиане отвергали культ императоров во всех его формах и без всякого колебания причисляли его к идолослужению.¹ Возникший

соединился и никого не наказывал за них. Римское право требовало от римских подданных лишь *формального* почитания отечественных богов, так как это было необходимо для обеспечения помощи государству, и карало не убеждения, а факт, а именно отказ принести жертву богам. Понимаемое в этом смысле *sacrilegium* римское право рассматривало как тягчайшее преступление. Оно почти отождествляло *sacrilegium* с *crimea laesae majestatis*; виновные в нем из высшего сословия наказывались мечом, сакрилеги низших классов приговаривались на съедение зверям, к распятию на кресте и сожжению живыми. Впрочем, гуманное римское правительство в редких случаях применяло последнего рода казни (*Прим. Пер.*).

¹ Христиане с инстинктивным отвращением относились к этому культу, можно сказать, даже с более сильным и энергичным отвращением, чем к язычеству вообще. Их поражала очевидная нелепость и греховность богослужения смертному и порочному человеку, и, вознося молитвы за императора, они решительно отказывались молиться самому императору. Самые местности, в каких культ цезарей наиболее процветал, казались им царством сатаны. Первый храм живому императору построен был в Пергаме; ежегодно здесь собирался провинциальный малоазийский собор для торжественного празднования в честь царствующего императора. Но здесь же — в этом Пергаме — автор Апокалипсиса видит трон сатаны. «Знаю дела твои, — пишет он ангелу Пергамской церкви, — что ты живешь там, где престол сатаны, и что содержишь имя Мое и не отрекся от веры Моей даже в те дни, в которые умерщвлен верный свидетель Мой Антипа, — у вас, где живет сатана» (*Откр.*

отсюда упрек в непочтительности и в неверности императору они опровергали указаниями на свои молитвы за императора и государство.¹ И действительно, эти молитвы с самого начала принадлежали к наиболее прочным и общераспространенным учреждениям христианского богослужения и основывались на словах Христа: «Воздадите кесареви кесарево», причем эта заповедь относилась не только к послушанию и пунктуальной уплате должных налогов, но и к молитве. Даже резкая критика, какой подвергали отдельные христианские учителя римское государство, нимало не повлекла к тому, чтобы оставить эти молитвы или разубедить в них. Что император почитался у христиан как «второй после Бога, прежде всех и над всеми» (*Тертуллиан. Апол. 30*), это подтверждается многими местами, в которых он назван тотчас после Бога. И поистине, христиане могли сказать, что у них нет недостатка ни в теоретической, ни в практической лояльности. Они научили и обогатили мировую историю тем, что провели строгое различие между поклонением Божеству и почитанием императора и обожествление монархов представили как позорнейшее и унижительное преступление, но этим самым они еще выше подняли послушание власти.

4. Борьба с политеизмом осуществлялась, далее, посредством радикального отвержения театров и вообще всякого рода зрелищ. Кто знает, какое значение они имели в античной жизни и как тесно сплетались с идолопоклонством,² тот поймет, что могла сказать полемика

2, 13). Таким образом, первая жертва, павшая за имя Христово в языческом мире, принесена была культуре цезарей (*Прим. Пер.*).

¹ См. известные места из Нового Завета, творения мужей апостольских и апологетов. Содержание молитвы, как она употреблялась в Карфагене, дает Тертуллиан (*Апол. Гл. 39*): «Молимся также за императора, за министров его и властей, о благосостоянии всего мира, о мире, об отдалении конца (вселенной)»; Гл. 30: «Мы всегда молимся за всех императоров, о продолжительной жизни; об укреплении власти, о сохранении семейства, о храбром войске, верном сенате, добром народе, спокойствии мира, о всем, что может быть желательно государству».

² *Тертуллиан. О зрелищах. 4*: «Где наиболее и преимущественно проявляют себя диавол, свита и ангелы его, как не в идолопоклонстве? Итак,

против них. Можно сказать, для бесчисленных групп людей она составляла собой другую половину жизни рядом с тяжелой работой дня: «Хлеба и зрелищ!» — вот обычный крик, какой раздавался на площадях городов. Членам христианских общин запрещалось состоять актером или гладиатором, учить театральному искусству¹ и посещать зрелища.² Татиан первый открыл сильную полемику против зрелищ в своей «Речи»;³ за ним последовали другие; появились целые трактаты Тертуллиана и Псевдо-Киприана о зрелищах и рассуждения Лактанция.⁴ Запрещения далеко не всегда исполнялись, как об этом свидетельству-

если все устройство зрелищ состоит из идолопоклонства, то несомненно, что все, касающееся зрелищ, уже предосуждено свидетельством отречения нашего в крещении от всего, что принадлежит диаволу, свите и ангелам его; вспомним об элементах, из каких они состоят, какое каждый из них имеет начало, об именах, какими они обозначаются, об устройстве их, какими суевериями они наполнены, о местах, каким божествам посвящаются и о самом искусстве, от каких виновников оно происходит; если ничто из этого не касается ни идола, ни идолопоклонства, то не касается и нашего отречения». См.: *Новациан. О зрелищах*. 2: «Когда то, что совершается язычниками в честь идола (т. е. зрелища), видят и посещают верующие христиане, то языческое идолопоклонство подтверждается, и истинная и божественная религия обращается в поношение».

¹ См.: *Св. Киприан Карфагенский. Письмо 12-е*.

² *Минуций Феликс*. 12: «Вы, удрученные заботами и беспокойством, чуждаетесь даже благопристойных зрелищ, не посещаете театра, не присутствуете на праздниках наших, не участвуете в общественных играх».

³ Речь против эллинов. Гл. 22–23.

⁴ *Instit.* VI, 20–21; ср. *Арнобий*. IV, 35. Вместе со зрелищами запрещалось также участие в публичных празднествах, тесно связанных с политеизмом; см. 7-е пр. Анкирского собора: «О тех, которые пиршествовали в языческий праздник, на месте, присвоенном язычниками, но принесли и ели свои собственные снеди, рассуждено: принимать их в общение по двухлетнем припадании». Но здесь главного внимания заслуживает Тертуллиан (Об идолопоклонстве. 13–16): «Нужно избегать всяких общественных праздников, потому что они вытекают или из страсти к удовольствиям, или из боязни». Но и здесь видно, что Тертуллиан остается в меньшинстве; большинство

ют уже указанные выше сочинения.¹ Страсть была непобедима, и Тертуллиан должен был утешать своих читателей указанием на будущие блага, чтобы чем-нибудь возместить отречение от заманчивого удовольствия присутствовать на зрелищах.² Но бесплодной она ни в каком случае не была; можно сказать, что она повлекла здесь даже бóльшие последствия, чем в какой-либо другой области. Известно, что одной из самых первых законодательных мер императора Константина в пользу христианства было ограничение зрелищ.³

карфагенских христиан не видело в участии в частных и общественных торжествах ничего дурного и даже удаление от всех считало опасной фронтальной. «Должны светить ваши дела, — жалобно восклицает Тертуллиан, — а теперь блестят светом ваши ставни и двери! Даже у язычников встречается более неосвещенных и не украшенных венками дверей, чем у христиан. Что ты думаешь об этом случае? Если он составляет собой оказание чести идолу, то несомненно, что почитать идола есть идолослужение; если же это случается ради человека, то вспомним, что все идолослужение произошло ради людей (боги язычников, по Тертуллиану, были прежде людьми. — А. Г.), и потому всякая идололатрия есть почитание людей. Мне известно, что один христианский собрат в видении был наказан ангелом в ту же ночь за то, что служанка его украсила венками входную дверь по случаю неожиданно наступившего общественного торжества». Тертуллиан исключает только определенные семейные торжества, как-то: возложение *toga virilis*, сватовство, брак, наречение имени, так как это не соединяется необходимо с идолослужением.

¹ *Новациан. О зрелищах. 1:* «Так как нет недостатка в льстивых защитниках пороков и благосклонных покровителях им, которые готовы дать оправдание порокам и, что еще хуже, *авторитет небесных писаний обращают в защиту* преступлений, что *будто бы невинное и безвредное удовольствие зрелищ требуется для отдохновения души*» и пр.

² Там же. 20: «Однако каково будет то, чего “глаз не видел и ухо не слышало, и что не приходило на сердце человеческое”? Думаю, что лучше, чем цирк, ложи и какое бы то ни было ристалище».

³ Полемика велась также и против роскоши, поскольку она отчасти была связана с политеизмом, но главным образом потому, что свидетельствовала о суетном и языческом направлении мыслей. Ср. «Педагог» Климента

5. В отношении к вопросу, насколько далеко можно было идти в области нравов, обычаев и ежедневных порядков жизни, чтобы не отвергнуться Христа и не запятнать себя идолослужением, уже в апостольское время существовали разные воззрения: строгие и снисходительные, узкие и свободные. Но в это время предметом горячего спора был лишь один вопрос — о ядении идоложертвенного, т. е. о том, можно ли принимать участие в языческих праздничных пиршествах. Большая часть христиан принадлежала тогда к низовым слоям населения, лишена была всякого долга представительства и состояла из ремесленников низшего сословия, поденщиков, простая работа которых едва ли находилась в каком-либо отношении к общественной жизни и потому не вела ни к каким конфликтам. Но скоро наступило другое положение, и целое множество трудных и настойчивых вопросов охватило христианские общины. И люди с более широкими и свободными воззрениями ничего не хотели делать, что было бы противно воле Божией; и они также имели на своей стороне доказательства Священного Писания и умели соглашать свои правила с основным принципом христианства. «Бегите из одного города в другой, — гласит заповедь», — так говорили они, намеренно уклоняясь от преследований. «Я имею власть над всем; должно всем сделаться для всех», — повторяли они слова апостола. Даже посещение зрелищ они защищали на основании Библии. Новациан приводит их защитительные речи (О зрелищах. 2): «Где это написано? Где запрещено? Разве Илия не был возницей и сам Давид не скакал перед ковчегом? — составил хор в струнных псалтырях, медных тимпанах, свирелях и гусях,¹ — также апостол, давая образ нашей борьбы против духовного лукавства, предполагает зрелище (certamen), и когда он берет пример с ристалища, награду сопоставляет венку; почему же человеку христианской веры нельзя смотреть на то, что можно описывать божественными словами?»

Александрийского и «De cultu feminarum» Тертуллиана. Что деньги, тратьемые на роскошь, лучше обращать на помощь бедным, это твердили постоянно.

¹ В подлиннике стих: *πάσαι συνάρας αέρα τυμπάνα tibias cithάρας clάρος legimus* (Прим. Пер.).

Эта защита посещения зрелищ звучит легкомысленно, но были конфликты и более серьезные.

Уже участие в праздниках и общественных союзах создавало их в большом количестве, но главным образом они вызывались ежедневными занятиями. Может ли христианин вообще иметь какое-либо занятие или должность в этом мире, чтобы не запятнать себя связью с идолопоклонством? Правда, ригористы принципиально не запрещали никакого занятия, но проявления его ограничивали так, что ограничение почти совпадало с запрещением. Тертуллиан в своем сочинении об идолопоклонстве обсуждает целый ряд занятий; результат почти везде один: лучше оставить занятия или в каждое мгновение быть готовым бросить его. На возражение: «Мне не на что жить», Тертуллиан отвечает: «Христианин не должен страшиться голода».¹

Прежде всего Тертуллиан запрещает изготовление идолов (гл. 4 сл.), — это понятно; но существовали такие христианские ремесленники, которые не знали никакого другого искусства и пытались защитить себя ссылкой на заповедь ап. Павла (1 Кор. 7, 24): «Оставайся в том звании, в каком призван». Они указывали также на то, что Моисей позволил изготовить змея в пустыне. Из сетований Тертуллиана видно, что большинство в Церкви пропускало мимо ушей его проповедь: «От идолов христиане идут в церковь; они приходят из мастерских злого врага к дому Божию; они, творцы идолов, воздевают свои руки к Богу Отцу; они прикасаются к Телу Господню после того, как они приготовили тело демонов. И это еще не все. Им не довольно того, что они сами оскверняются; нет, они и другим предлагают это, чтобы и они осквернились! И при всем том изготовители идолов принимаются в духовное сословие!»

В противоположность этим широким воззрениям, Тертуллиан запрещает не только изготовление идолов и статуй, но и выработку всех предметов, которые имеют хотя бы посредственное отношение к идолопочи-

¹ См. наиболее суровые рассуждения со ссылкой на евангельские места в гл. 12. Они заключаются следующими словами: «Никто из тех, кого призывает Господь, не скажет: не имею чем жить. Вера не боится голода. Знаем, что голод нужно презирать ради Бога не менее, чем всякий другой род смерти... Кто же это исполнит? Но что невозможно для людей, возможно у Бога».

танию. Плотники, штукатуры, столяры, кровельщики, золотильщики, маляры, резчики бронзы и граверы — все они ни в каком случае не должны изготовлять ничего такого, что требуется для языческого богослужения, и даже не участвовать ни в какой работе, предпринимаемой с этой целью (например, исправление попорченного, см. гл. 8).

Осуществлять профессию астрологов и магов безусловно не дозволено: маги должны «иным путем» возвратиться в страну свою (гл. 9). Христианин также не может быть школьным учителем и преподавателем наук, потому что он и здесь часто приходит в соприкосновение с идолопоклонством. Занимая такое место, он должен будет распространять познание о языческих богах, излагать их имена, происхождение, мифы, соблюдать праздники и торжества в честь их; потому что «они (учителя) в эти дни собирают свои гонорары». Первые деньги, уплаченные новым учеником, учитель посвящал Минерве. Но если нельзя *учить* языческой науке, то можно ли *учиться* ей? Здесь Тертуллиан готов к уступкам: «Как мы можем отвергать занятия языческими науками, без которых не могут существовать религиозные?» (гл. 10). Место замечательное.

Далее следует торговля. Тертуллиан очень склонен, чтобы совсем запретить ее,¹ потому что торговля возникает из корыстолюбия и связана с идолослужением, хотя и непрямо. Она создает средства для богослужения — и этого довольно. «Могли бы эти ароматы, — я имею в виду ладан и другие иноземные ароматы, принадлежащие к идольским жертвам, — служить людям для медицинской помощи и в особенности нам, христианам, для приготовления к погребению, но ты являешься прямо споспешником идолослужения во всех тех случаях, когда по причине опасностей потерь, несчастных случаев, планов, разговоров или новых предприятий устраиваются праздники, богослужения и жертвы для идолов. С какими глазами христианин — работник душистых трав, проходя мимо капища, будет отворачиваться от дыма, поднимающегося от жертв, когда он сам способствовал изготовлению его?» (гл. 11).

¹ Тертуллиан стоит здесь одиноко; даже о таком муже, как Иринея Лионский, известно, что он ничего не имел против торговли (Против ересей. IV, 30).

Мог ли христианин быть должностным лицом? Иосиф и Даниил состояли на государственных должностях и не запятнали себя идолослужением, — говорили свободомыслящие. Тертуллиана это ничуть не убеждало. Допустимо ли, чтобы кто-нибудь, занимающий какое-либо почетное место, довольствовался бы только одним титулом, соединенным с ним, не одобрял бы своим присутствием жертв, не заботился бы о доставке жертвенных животных, не передавал бы приношения от одних храмов другим, не заведовал бы пошлинами в пользу их, не устраивал бы игрищ за свой счет или на средства казны и не председательствовал бы на них, не говорил бы ничего на празднествах, совсем не произносил бы клятвы... не осуждал бы никого и не давал никаких обвинительных приговоров, никого бы не бичевал, не садил в темницы, не подвергал пытке; если это возможно, то нельзя было бы ничего возразить и против того, чтобы христианин занимал государственную должность. К тому же инсигнии, отличающие должностное лицо, все стоят в связи с идолопоклонством: «Отвергнув прелести сатаны, знай, что прикоснувшись их, ты делаешься опять идолопоклонником» (гл. 17–18).

Невозможность для христианина служить в сане офицера видна уже из всего вышесказанного. Но мог ли он оставаться простым рядовым и исполнять только низшие обязанности? Они не имели нужды приносить жертв, и им не предоставлено было право решать вопрос о жизни и смерти. Все-таки в одно и то же время «давать клятву Богу и людям, стоять под знаменем Христа и дьявола, жить в лагере света и лагере тьмы — это трудносогласимо; одна и та же душа не может служить двум господам, Христу и дьяволу». Однако история дает подобные примеры в лице израильских царей, Моисея, Иисуса Навина, воинов, пришедших к Иоанну Крестителю, сотника, уверовавшего в чудотворную силу Христа. «Господь, — замечает Тертуллиан, — в разоружении Петра раз навсегда отстегнул меч у всякого солдата; даже во время мира его не должно носить» (гл. 19).

Но в ежедневном обиходе жизни все еще оставалось немало такого, чего нужно было избегать. Так, не позволялись все обороты речи, где встречалось имя языческого бога. Нельзя было говорить *me Hercle* (свидетельствуюсь Геркулесом) или *me Fidius dues* и вообще употреб-

лять подобные удостоверения. Также в случае клятвенной присяги, происходящей в присутствии христианина, последний не должен молча принимать ее на себя из боязни, что его сочтут христианином.¹ Всякое благословение во имя языческих богов нужно отклонять; быть благословенным языческими богами, значит быть проклятым от истинного Бога. «Христианин, который в каком-либо случае притворяется и выдает себя за язычника, отрицается от истины; всякое отрицание истины есть идолопоклонство, как и всякое идолопоклонство словом или делом есть отрицание истины» (гл. 21–22). Даже подпись под заемным документом есть отвержение, хотя христианин и не произносил бы своим языком никаких слов (гл. 22).

«Вот подводные камни, утесы, морские теснины, среди которых должна прорываться вера, движимая парусом дыхания Божия» (Гл. 23). Большая часть христиан с начала II в. думала иначе и вела свой корабль без этой заботы о своем имуществе. Грубое идолопочитание продолжало вызывать отвращение и строго наказывалось, но тонкое, если вообще можно говорить о таком,² уже во времена Тертуллиана не обращало на себя внимания. Сам Тертуллиан в своем «Апологетике», защищая христиан против упреков в оторванности от общественной жизни, хвалится уже совершенно другими качествами: «Мы с вами плаваем по морям, несем высшую службу, занимаемся земледелием и торговлей» (гл. 42). С триумфом также он заявляет, что христиане находятся везде, на всех государственных должностях,

¹ «Я знаю христианина, который, когда в споре на улице язычник сказал: “Гнев Юпитера да поразит тебя”, ответил: “И тебя также”». Здесь, по Тертуллиану, недозволительно не только проклятие, но и заключающееся в нем признание Юпитера.

² Конечно, говорить о таковом нельзя. Ригористы в каждой мелочи, соприкасавшейся хотя бы и отдаленно с идолопоклонством, видели измену вере; но их было немного, и воззрения их не имели общецерковного значения. Среди церковных писателей Тертуллиан, по крайности своих воззрений, занимал исключительное место, да и не до конца выдерживает своей точки зрения, как это и видно из дальнейших его выражений, сейчас цитируемых Гарнаком (*Прим. Пер.*).

в войске и даже в сенате: «Мы оставляем вам только ваши храмы». Таково было положение дела. Факты учат нас, что христиане встречались во всяком звании,¹ а конфликты, какие могли бы возникать отсюда, случались очень редко.² Также строгая критика государства и правового порядка, развитая Татианом, Тертуллианом и отчасти даже Оригеном, редко переносилась на практику. В противоположность действительному государству теория могла свободно развивать планы нового богоугодного союза вроде царства Христова христианских философов, стоического мирового государства, платонической республики, — реальная жизнь оставалась неприкосновенной от них. «Педагог» Климента Александрийского уже дает наставления о том, как по-христиански устроиться в мире. В конце нашего периода двор, государственное управление, войска были наполнены христианами.

С каким богатством, с какой полнотой отношений выступила христианская религия уже в самом раннейшем своем начале! И каждый пункт ее, казалось, хотел быть главным, составить собой целое. Она есть проповедь о Боге Отце Вседержителе, о Сыне Его Иисусе Христе

¹ За исключением служивших в войске; об этом ниже.

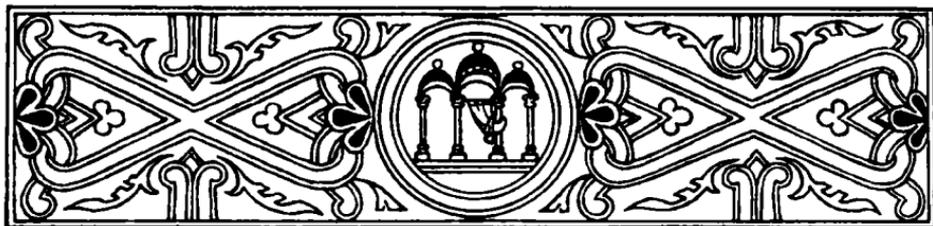
² Все же Цецилий говорит у Минуция Феликса о христианах (Гл. 8): «Немые в обществе, говорливые в своих убежищах... пренебрегают почестями и багряницами»; *Татиан*. Речь. 11: «Не хочу царствовать, не желаю быть богатым, отказываюсь от военачальства... отвергаю честолюбие». Мученик Скерат (в актах сцилитанских мучеников): «Царства мира сего я не признаю»; *Тертуллиан*. Апол. Гл. 46: «Христианин не домогается эдильства (эдил — чиновник, наблюдавший за общественными и частными постройками. — *Прим. Пер.*)». Критику римских законов см. также: Гл. 4–6. Возражение против упрека «бесплодности в делах». Ср. также: Апол. 38 сл.: «Ничто нам так не чуждо, как общественные дела», «одну для всех республику признаем мы — мир». Посл. к Диогн. Гл. 5: «Живут они в своем отечестве, но как пришельцы; имеют участие во всем, как граждане, и все терпят, как чужестранцы; для них всякая чужая страна есть отечество и всякое отечество — чужая страна». См.: *Климент Алекс.* Педагог. III, 8: «Отечества на земле не имеем». Цельс (у *Оригена*. VIII, 6) говорит о своем христианском противнике: «Если бы все рассуждали так, как ты, то царь остался бы одиноким и все дела на земле попали бы в руки диких варваров».

и о воскресении. Она — Евангелие об исцелении и Исцелителе. Она — благовестие о любви и благотворении. Она есть религия духа и силы, нравственной строгости и святости. Она есть религия авторитета и безусловной веры и в то же время религия разума и ясного познания и, наконец, религия таинств. Она есть благовестие о появлении совершенно нового народа, скрытно существовавшего уже от начала вещей. Она — религия святой Книги. Она в полноте содержала в себе все, что только можно понимать под именем религии.

Здесь она проявляет себя как синкретизм, но, очевидно, как синкретизм особого рода; это есть синкретизм универсальной религии. Она овладела всеми силами и всеми отношениями и поставила их на службу себе; как бедны, как немощны, как ограничены кажутся все другие религии наряду с нею! И все же она многому научилась от них и многое приспособила к себе. Они создали благоприятную почву для нее; она бросила в эту почву новое семя жизни и взрастила его в могущественное дерево. Как ни многое включает в себя эта религия, но все ее содержание можно свести к одному простому выражению, к *одному* имени — к имени Иисуса Христа.

Всеобъемлемость этой религии выражается, далее, в ее способности соединить в себе различные народы — парфян, мидийцев и еламинян, греков и варваров. Она смеялась над границами между народами. Только один элемент она отрицала — элемент иудео-националистический, но это отрицание обозначало ее универсализм, потому что, освобожденная от своих национальных особенностей, иудейская религия становилась универсальной. И сколь универсальной она обнаруживает себя в отношении к способностям и образованию людей! Современником Ерма был Валентин; современником Климента Александрийского был Тертуллиан — оба церковные учителя; современником Антония Великого был Евсевий Кесарийский, и оба служили одному и тому же обществу.





Миссионеры, действовавшие в первые три века христианства*

(Апостолы, евангелисты, пророки, учителя;
обыкновенные миссионеры)

I

Прежде чем войти в самое исследование предмета, считаем необходимым предпослать ему краткий обзор об употреблении слова «апостол» и его смысле в древнейшей христианской письменности.¹

1. У евангелистов Матфея, Марка и Иоанна термин «апостол» не является особым и исключительным именем для тесного круга ближайших учеников Иисуса Христа. Напротив, сочлены его почти постоянно называются «двенадцатью», т. е. учениками.² Как можно за-

* Впервые опубликовано в журнале «Вера и Разум». Отдел церковный. 1906. Т. I. Ч. I. № 6. С. 279–298; № 9. С. 462–478.

¹ Здесь речь идет только об апостолах Христа; однако нужно иметь в виду, что ап. Павел в *2 Кор.* 8, 23 говорит об апостолах Церквей и что он называет апостолом филиппийцев (*Флп.* 2, 25) Епафродита, доставившего ему подаяние филиппийской общины. В *Евр.* 3, 1 сам Христос назван «Апостолом» и «Первосвященником нашего исповедания». У Иоанна (13, 16) «апостол» приведен только в качестве примера: «Раб не больше господина своего и посланник (апостол) не больше пославшего его».

² *Мф.* 10, 1, 5; 11, 1; 20, 17; 26, 14; 20, 43; *Мк.* 3, 14; 4, 10; 6, 7; 9, 35; 10, 32; 11, 11; 14, 10; 17, 20, 43; *Ин.* 6, 67, 70–71; 20, 24. Сюда нужно причислить еще случаи, где названы «одиннадцать учеников». См.: *Мк.* 16, 14; *Мф.* 28, 16.

ключать на основании Матфея (19, 28), их избрание произошло в параллель к двенадцати коленам Израилевым.¹ Но в первообщине особенное достоинство их полагали не в том, что они апостолы, а в том, что они двенадцать избранных Христом учеников Его. У ап. Иоанна они ни разу не называются апостолами; у Матфея однажды «двенадцать апостолов» (10, 2), но Sygus Sinait пишет: «учеников». Марк употребляет слово «апостолы» только один раз (6, 30) в связи с рассказом об их временном миссионерском посольстве. Все три Евангелия, таким образом, не знают слова «апостол» как обозначения двенадцати: дан только один случай, когда оно применено к ним.²

2. Иначе дело обстоит у ап. Павла; он никогда не пользуется термином «двенадцать» — так как в *1 Кор.* 15, 5 он передает название первообщины, — а употребляет исключительно понятие «апостол», но язык его здесь не одинаков:

а) Он называет себя апостолом Иисуса Христа и в этом полагает высочайшую важность.³ Сделался же он им так, как и можно только сделаться, а именно от Бога (Христа); Бог призвал его и даровал ему апостольство;⁴ это апостольство засвидетельствовано делом, которое он совершил, и тем, как он совершил его.⁵

б) Апостолы также и сотрудники его в деле миссии, как Варнава и Сильван, но к ним не принадлежат подчиненные ему ученики, как Тимофей и Сосфен.⁶

¹ Ясно говорит об этом Варнава (Посл. 8): «Их двенадцать во свидетельство колена Израилевых, которых также двенадцать».

² Но есть места, где употребляется слово ἀποστέλλειν — «посылать»; *Мк.* 3, 13; *Ин.* 20, 21.

³ См. вступительные слова ко всем посланиям ап. Павла, за исключением 1 и 2 Фессалоникийцам, Филиппийцам и Филимону. Ср.: *Рим.* 1, 5; 11, 13; *1 Кор.* 4, 9; 9, 1 сл.; 15, 9; *2 Кор.* 12, 12; *Гал.* 1, 17; 2, 8.

⁴ *Гал.* 1, 1 сл.; *Рим.* 1, 5.

⁵ *1 Кор.* 9, 1–2; 15, 9 сл.; *2 Кор.* 12, 12; *Гал.* 1, 2.

⁶ О Варнаве как апостоле свидетельствуют *1 Кор.* 9, 4 сл. и *Гал.* 2, 9; о Сильване — вероятно, *1 Фес.* 2, 7. В адресах в посланиях в Фессалонику и Филиппы Павел не называет себя апостолом, потому что поименовывает себя вместе с Тимофеем, а Тимофею нигде не усваивается имени апостола (*1 Фес.* 2, 7

в) Апостолами являлись также и другие лица, например Андроник и Юния,¹ так что понятие апостола не допускает вообще точной отграниченности, потому что как Бог поставляет в Церкви пророков и учителей, так Он поставляет и апостолов,² как первое звание в ряду этих состояний: эти харизматические звания численно не ограничены, так как они следуют потребности, по мере которой Бог и создает их. Кроме призвания Христом (или Богом) апостолат определяется засвидетельствованными чудесами,³ делом и особенными правами.⁴ Кто это может показать, тот апостол. Точно так же и полемика против лжеапостолов⁵ и лжепророков⁶ свидетельствует, что для Павла понятие «апостол» не ограничивается числом. Наконец, сопоставление *1 Кор.* 15, 7 со ст. 5 дает ясно видеть, что ап. Павел различает от двенадцати более широкий круг апостолов, и это уже в древнейшее время и для Палестины.

г) Но апостол является апостолом только для тех, у кого он действует,⁷ причем не безразличен и самый хронологический порядок

не относится к нему). Вполне справедливо приписывается ему в *2 Тим.* 4, 5 дело «евангелиста». Аполлос тоже нигде не называется апостолом. Слово «евангелист», кроме *2 Тим.* 4, 5, в Новом Завете встречается дважды, а именно в *Деян.* 21, 8 (так называется Филипп, один из семи диаконов) и *Еф.* 4, 4 (евангелисты здесь упомянуты рядом с апостолами потому, что послание направлено к общинам, основанным не Павлом, но не-апостольскими миссионерами).

¹ *Рим.* 16, 7: «Прославившихся (ἐπίσημοι) между (ἐν) апостолами и прежде меня еще уверовавших во Христа». 'Εν вероятнее переводить «среди», чем «у» или «при», потому что в первом случае излишня была бы прибавка и объем понятия был бы слишком широк. Если же ἐν переводить «при», то это место нужно внести в число свидетельств, в которых апостолами называются только первоапостолы.

² *1 Кор.* 12, 28 сл., *Еф.* 4, 11.

³ *2 Кор.* 12, 12.

⁴ *1 Кор.* 9, 1. 12.

⁵ *2 Кор.* 11, 13.

⁶ *2 Кор.* 11, 5; 12, 11.

⁷ *1 Кор.* 9, 2 и *Гал.* (апостолы иудеев и язычников); см. также: *Рим.* 11, 13 — апостол язычников. Петр (*Гал.* 2, 8) называется апостолом обрезания.

их призвания.¹ Первыми апостолами считались двенадцать призванных Христом еще во время Его земной жизни;² они, их качества и деяния должны быть предметом подражания для позднейших апостолов. Так двенадцать, и именно как апостолы, выступают на передний план. Павел поставил их как апостолов (личные, земные отношения их к Учителю здесь как бы затушевывались) на передний план для того, чтобы обосновать свое собственное апостольство; он возвысил их над другими апостолами, но не выше той ступени, на которую он сам ставил себя. Что двенадцать постоянно в последующей истории почитались как двенадцать *апостолов* и притом *апостолов*, это обосновал ап. Павел, но дальше он не пошел; он не мог и не хотел уничтожать широкого понятия об апостолате. Так, ограничение понятия апостольства двенадцатью у него встречается только дважды³ — в первой главе Послания к Галатам и *1 Кор.* 9, 5. В *Гал.* 1, 17 речь идет о предшествовавших ему (οἱ πρὸ ἐμοῦ ἀπόστολοι) апостолах и, по всей вероятности, относится исключительно к двенадцати, но следующее же положение (*1 Кор.* 1, 19): «Другого из апостолов я не видел никого, кроме Иакова, брата Господня», показывает, что ап. Павел не довольствовался узким ограничением этого понятия. *1 Кор.* 9, 5: «Или не имеем мы власти иметь спутницей сестру, жену, как и прочие апостолы и братья Господни и Кифа?» — сопоставление «прочих апостолов» с братьями Господними делает вероятным, что и здесь под апостолами имеются в виду исключительно двенадцать. Результат: ап. Павел удерживает широкое понятие об апостоле, но двенадцать учеников он понимает как первоствол апостольства.

д) Словоупотребление евангелиста Луки обуславливается примерами как древнейшего времени (синоптическая традиция), так и вре-

В идеальном порядке, конечно, дано одно апостольство, как и одна Церковь, но конкретные задачи апостолов были различны.

¹ *Рим.* 16, 7.

² Апостольство есть преимущественное положение (*1 Кор.* 12, 28); в этом же смысле называются апостолами и двенадцать учеников.

³ Исключая *1 Кор.* 15, 7 (ср. ст. 5), где двенадцать понимаются как первоствол апостолов, и, быть может, *Рим.* 16, 7; 1, 5.

мени после-павловского. Следуя первым, он ближайших учеников Христа называет двенадцатью¹ или одиннадцатью;² поддаваясь второму, он в книге Деяний обозначает их просто «апостолы» — других апостолов для него не существовало³ — и рассказывает в Евангелии, что Христос Сам называл их апостолами,⁴ несколько раз применяя к ним это слово.⁵ На основании приведенных данных можно было бы заключить, что евангелист Лука не знает никаких апостолов, кроме двенадцати, но такое заключение было бы поспешно; в главе 14 книги Деяний не только Павел, но и Варнава обозначается именем апостолов,⁶ — ясно, что понятие апостольства еще не было твердо установлено. Замечательно, что ап. Павла во всей своей книге он только при одном случае называет апостолом. Под описание тех качеств апостольства, какое Лука имеет в виду (*Деян.* 1, 21 сл.), — для позднейшего времени это описание становилось все более и более исключительным, — ап. Павел не подходит.⁷ Значит, Лука называл его апостолом в более широком смысле.

¹ *Лк.* 8, 1; 9, 1. 12; 18, 31; 22, 3. 47; *Деян.* 6, 2.

² *Лк.* 24, 9. 33 (ср.: *Деян.* 2, 14: Петр с одиннадцатью).

³ *Деян.* 1, 2; 2, 37. 42–43; 4, 33. 35–37; 5, 2. 12. 18. 29. 40; 6, 6; 8, 1; 14, 18; 9, 21; 11, 1; 15, 2. 4. 6. 22–23; 16, 4. В последних главах книги слово «апостол» вообще не встречается. Однажды употреблено выражение «одиннадцать апостолов» (*Деян.* 1, 26).

⁴ *Лк.* 6, 13.

⁵ *Лк.* 9, 10; 17, 5; 22, 14; 24, 10.

⁶ Апостольское достоинство Варнавы засвидетельствовано прочно Лукой и ап. Павлом. В отношении к 70-ти ученикам Лука употребляет выражение ἀποστέλλειν (посылать) и сравнительно с 12-ю называет их «70 других», но имени апостола он прямо к ним не прилагает. Ириней (II, 21), Тертуллиан (Против Маркиона. 10, 24), Ориген (в толк. на *Рим.* 16, 7) и др. усвоили им апостольское достоинство.

⁷ Избранный в апостолы должен был сопровождать Иисуса Христа от крещения Иоаннова до восшествия и быть свидетелем воскресения Его (*Лк.* 24, 48; *Деян.* 1, 8; ап. Павел требует только того, чтобы апостол «видел Самого Господа»).

е) В Апокалипсисе евангелиста Иоанна говорится о таких людях (2, 2), которые называют себя апостолами, но не суть таковые; предполагается, следовательно, что истинные апостолы могли быть, а это показывает, что автор пользуется словом в более широком и первоначальном смысле.

ж) В своих 1 и 2 Посланиях Петр обозначает себя апостолом Иисуса Христа. В Послании Иуды (17 ст.): «Помните слова, предсказанные апостолами Господа нашего Иисуса Христа» и в 2 *Петр.* 3, 2: «Слова, прежде реченные святыми пророками, и заповедь Господа и Спасителя, преданную апостолами вашими», — во втором случае несомненно, в первом очень вероятно нужно понимать двенадцать учеников Христа.

з) Что Климент Римский в своем 1 Послании к Коринфянам под апостолами имеет в виду только «первоапостолов» и Павла, это ясно из гл. 42 (апостолы были избраны уже перед Воскресением) и гл. 47, где Аполлос, как «*μὴ δόκιμος ἐν τοῖς ἀποστόλοις*», определенно отличается от них; см. еще гл. 4 и 5. Послание Варнавы (гл. 5) говорит об избрании «собственных апостолов (*ἴδιοι ἀπόστολοι*)» и, таким образом, по-видимому, признает еще других апостолов; в гл. 8 он говорит только о двенадцати, «которые благовествуют отпущение грехов и получили власть проповедовать Евангелие»,¹ однако не называя их апостолами.

и) Место из «Подобий» (IX, 17) еще не дает в себе оснований к решению вопроса о том, что понимает Ерм под именем «апостолов» — двенадцать или более широкий круг, однако другие четыре места (Вид. III, 5; Под. IX, 15–16. 25), где встречается слово «апостол», вполне ясно показывают, что во всей своей книге автор имел в виду исключительно широкое понятие об апостолах; о двенадцати апостолах он совсем не упоминает. То же самое наблюдается и в «Учении 12-ти апостолов»; правда, само заглавие имеет целью отрекомен-

¹ «Отроки, совершающие окропление. суть благовестники, возвещающие нам отпущение грехов и очищение сердца, которым Господь дал власть проповедовать Евангелие; их двенадцать, для означения колен Израильских, которых тоже двенадцать».

довать сочинение как дело двенадцати апостолов, но уже присоединение определенного числа к слову «апостол» вызывает догадку, что книга знает и других апостолов, и это подтверждается ее содержанием: она говорит исключительно об апостолах в широком смысле этого понятия.

к) В дюжине мест у св. Игнатия Богоносца, содержащих в себе слово «апостол», нет ни одного, где это слово имело бы широкий смысл, напротив, много таких, где мыслимо только отношение его к двенадцати апостолам.¹ Не столь ясно дело у св. Поликарпа (Посл. Гл. 6, 8), но едва ли здесь оно обстояло иначе, чем у Игнатия. Однако община его усвоила ему имя «апостольского и пророческого учителя» (Посл. к Смирн. 16).

Представленный обзор древнейшего употребления слова «апостол» показывает, что сначала существовало двоякого рода понимание его, но потом «узкое» постепенно возобладало над «широким».²

II

Необходимо еще одно предварительное исследование, прежде чем мы перейдем к теме этой главы. Апостолов, пророков и учителей мы знаем как христианских миссионеров; спрашивается: нельзя ли эту триаду объяснить из иудейства?

Всякая попытка вывести их исключительно из иудейства имеет свои границы уже в том одном, что там названные три звания не составляют никакой триады, между тем для христианства именно и характерно это их постоянное сопорядочение.

¹ Во многих местах своих посланий св. Игнатий отстраняет от себя апостольское достоинство, а это свидетельствует, что и лицо, не принадлежавшее к числу двенадцати, могло быть апостолом.

² Во II в. уже редко можно встретить, чтобы лицо, не названное в Библии апостолом, обозначалось в качестве апостола. Климент Александрийский так называет Климента Римского (Стром. IV, 17). Кодрат при одном случае также наименован апостолом.

1. *Апостол*.¹ Иудейских должностных лиц мы встречаем с этим именем в первый раз после разрушения Иерусалима и утверждения палестинского патриархата; однако было бы совсем невероятно думать, что ранее никаких апостолов не было; после появления христианских апостолов иудеи едва ли учредили бы должность с таким именем. Самое дело — уполномоченные лица, собиравшие среди иудеев рассеяния денежную подать на храм и поддерживающие связь общин с Иерусалимом, — существовало и ранее, значит, также и имя.² Противодействие христианской миссии, почти систематически организованное в Иерусалиме еще во времена ап. Павла, исходило, по свидетельству Иустина Философа, от первосвященников и учителей (Диалог с Триф. 17, 108, 117), посылавших во всю землю избранных мужей (ἄνδρας χεῖροτονήσαντες ἐκλεκτοῦς), которые «повсюду должны были сообщить истинные сведения об Иисусе, следовательно, апостолов»;³ иначе говоря, они доверили эту задачу «апостолам», поддерживавшим общение Иерусалима с общинами рассеяния.⁴

Что упомянутых у Иустина избранных мужей мы имеем право отождествлять с «апостолами», в этом помогает нам Евсевий (в толк. на *Ис.* 18). Место это уже было приведено нами, но здесь не излишне повторить его: «Мы нашли в древних рукописях, что живущие в Иерусалиме иереи и пресвитеры народа иудейского, изготовив грамоты,

¹ Известно классическое (аттическое) очень ограниченное употребление слова (*Herod.* 1, 21. V. 38; *Hesychius*: ἀπόστολος — στρατηγὸς κατὰ ἀλοὺν περὶ τοῦ ναοῦ). У LXX-ти слово встречается только в *1 Цар.* 14, 6 (пророк Агия называется апостолом). Иустин должен был опираться на ἀποπέλλειν, чтобы доказать, что в Ветхом Завете пророки назывались апостолами (Диалог. Гл. 75).

² Мог бы ап. Павел говорить в Послании к Коринфянам (2, 8, 23) и Филиппийцам (2, 25) об апостолах, если бы тогдашнее иудейство совсем не имело апостолов?

³ Слово χεῖροτονήσαντες указывает на апостольство.

⁴ См. об этом *Деян.* 28, 21: «Мы ни писем не получали о тебе из Иудеи, ни из приходящих братьев никто не известил о тебе». Сюда же относятся упомянутые в *2 Кор.* 3, 1 «одобрительные письма».

послали их во все народы, к находящимся повсюду иудеям, оклеветывая учение Христово как новую и чуждую Бога ересь, повелевая не принимать его... разносчиками тех папирусных (βιβλίνας) писем¹ (были) *апостолы*... они обошли всю землю, разбрасывая клеветническое слово о Спасителе нашем; у иудеев и теперь (значит, это отнюдь не новое какое-либо учреждение) существует обычай называть *апостолами* разносящих окружные грамоты по их начальникам». По Евсевию, следовательно, главной функцией иудейских апостолов его времени была доставка окружных письменных известий из центрального места в области иудейского рассеяния. Не удивительно, если в правовой книге (Codex Theod. XVI, 8, 14) указана другая сторона их деятельности: здесь говорится об архисинагогах или пресвитерах иудеев и тех, которых они сами называют апостолами и которые в определенное время посылаются патриархами для взыскания золота или серебра. Эту же сторону, судя по связи речи, отмечает Юлиан, когда он говорит: «О так называемом у вас апостольстве (ἀποστολή)».² Иероним свидетельствует, что и «ныне патриархи иудеев посылают апостолов» (в толк. на *Гал.* 1, 1). Несравненно больше мы узнаем от Епифания: он (Наег. 30, 4), рассказывая об известном Иосифе, пишет: «Он был причислен у них к досточтимым мужам, т. е. после патриарха так именуемым апостолам, которые неотступно пребывают при патриархе и часто вместе с патриархом проводят постоянно дни и ночи для совещаний и доклада ему, о чем нужно по закону»; и (в гл. 11) «после того как Иосиф сделался апостолом, он отправляется с посланиями в Киликийскую землю; придя туда, в каждом киликийском городе с состоящих в ведомстве его иудеев потребовал десятины и начатки... и так как апостол (ибо так у них, по сказанному, называется это достоинство), будучи весьма строг в установлении благочестия и ведя себя чисто, *на то и посланный*, чтобы так действовать, мно-

¹ Относ. к *Ис.* 18, 19, которое у LXX-ти читается так: ἀποστέλλων ἐν θαλάσῃ ὄμνηρα καὶ ἐπιστολὰς βιβλίνας ἐπάνω τοῦ ὕδατος, где Симмах вместо ὄμνηρα читает ἀπόστολος, Евсевий относит это место к ложным иудейским апостолам, слова же πορεύονται γὰρ ἄγγελοι — к истинным апостолам.

² Hertlein. P. 513. Ep. 25.

гих людей худых, но поставленных архисинагогами, иереями, пресвитерами и азанитами, низложив и лишив сана, ненавидим стал многими».

Соединяя все эти функции иудейских апостолов вместе, получаем следующее: 1) они были лица посвященные и занимали высокое положение; 2) они посылались к иудеям рассеяния и взыскивали с них подати для центрального места; 3) они приносили с собой окружные письма, поддерживали связи с центром, извещали о намерениях центральной власти, т. е. патриархов, отдавали приказания относительно угрожающих опасностью движений и распоряжения относительно борьбы с ними; 4) в областях рассеяния они пользовались известной дисциплинарной и распорядительной властью; 5) при возвращении в отечество они составляли род совета при патриархах, надзиравшего над исполнением Закона.

На основании этих данных едва ли можно отвергать всякую связь между христианскими и иудейскими апостолами. Не во вражде только находило себе выражение их взаимное отношение,¹ а напротив, институт иудейских апостолов, при всем его коренном различии от христианских, заключал в себе кое-что прообразовательное и для последних. Но иудейское апостольство не было ли только финансовым учреждением? Однако в тот самый момент, когда первоапостолы признали Павла апостолом, они дали ему финансовое поручение — собирать среди общин рассеяния для иерусалимской общины! Известно, какое значение придавал этой стороне своей деятельности ап. Павел, она составляла собой главный предмет его непрестанной заботы, хотя и послужила причиной многих затруднений. Само по себе не легко понять, каким образом первоапостолы тотчас же поручили ему эту задачу, и ап. Павел спокойно принял ее. Но все это становится вполне понятным, если допустить, что иерусалимская община вместе

¹ Не был ли сам Павел иудейским апостолом, пока он не сделался христианином? Он носил письма к иудеям рассеяния и был уполномочен со стороны первосвященника и синедриона известной дисциплинарной властью. См.: Деян. 8, 2; 22, 4 сл.; 26, 10 сл. Эти указания заслуживают особого внимания.

с первоапостолами рассматривала сама себя как христианский центр и как представительница истинного Израиля, а потому и на признаваемых ею апостолах возлагала требование, подобное тому, какое выполняли иудейские апостолы, т. е. собирать подать в областях рассеяния. Таким образом, сродство иудейских и христианских апостолов по крайней мере в этом пункте несомненно.¹

2. *Пророки.* Общераспространенное мнение, что пророки ко времени Иисуса Христа и апостолов давно уже вымерли в иудействе, опровергается прежде всего Новым Заветом. Достаточно вспомнить здесь об Иоанне Крестителе, который, несомненно, был пророком и так назывался, о пророчице Анне (Лк. 2, 36), о пророке Вариисусе при кипрском проконсуле (Деян. 13, 7) и о предупреждениях против ложных пророков.² О ессеях, далее, известно, что они обладали даром пророчества;³ Февда говорил о себе, что он пророк;⁴ Иосиф, историограф, форменно и с удачей разыгрывает перед Веспасианом роль пророка.⁵ Филон называет себя пророком; мы знаем о толкователях снов и магах — пророках среди иудейства рассеяния.⁶ Но что всего сильнее свидетельствует за факт существования пророчества, это обилие иудейских апокалипсисов, оракульских изречений и подобных тому произведений, падающих на это время. Эта литература наглядно показывает, что пророчество было далеко от того, чтобы стать

¹ Владели ли ученики Иоанна Крестителя (тесный круг учеников, отличавшийся постами и усиленными молитвами) апостолами, неизвестно; несомненно только, что и они имели последователей среди иудеев рассеяния (в Александрии, см.: Деян. 18, 25; в Ефесе, см.: Деян. 19, 1 сл.). Аполлос сначала был, по-видимому, призванным миссионером движения, поднятого Иоанном Крестителем, но сведения Деяний по этому вопросу очень скудны.

² Мф. 7, 15; 24, 11, 25; Мк. 13, 22; 1 Ин. 4, 2; 2 Петр. 2, 1.

³ *Ioseph. Bellum.* I, 3, 5; II, 7, 3; II, 8, 12; *Antiq.* XIII, 11, 2; XV, 10, 5; XVII, 3, 3.

⁴ *Ioseph. Antiq.* XX, 5, 1.

⁵ *Bellum.* III, 8, 9, ср.: *Suet. Vespas.* 5 и *Dio Cassius.* LXVI, 1.

⁶ Ср.: *Адриан. Ep. ad Servian.* (*Vopisc. Saturn.* 8).

выморочным, напротив, находилось в роскошном цвету, что пророки были многочисленны и имели своих приверженцев и читателей. Для очень многих людей в иудействе не было ничего удивительного в том, если выступал пророк: Иоанн Креститель и Иисус Христос без всяких недоумений были приветствованы как пророки. Известно, что иудеи ожидали предстоящего возвращения древних пророков.¹ Таким образом, христианское пророчество, как оно проявилось в начале, формально рассматриваемое, не представляло собой ничего нового, было явлением, просто соупорядоченным, подобным и одновременным явлениям в иудействе. Также и высокое уважение к пророкам там и здесь было делом самопонятным; они — голос Божий; коль скоро они признаны за истинных пророков, авторитет их проповеди и наставлений получал безусловный характер.

3. *Учителя.* Каким значением пользовались знатоки Библии и учителя в иудейском народе, а особенно в Палестине, это общеизвестно, и здесь напрасно было бы тратить еще хотя бы одно слово; но важно указать на авторитет иудейских учителей, чтобы исторически объяснить то уважение, какого требовали и какое наследовали христианские дидаскалы. «Со стороны своих учеников раввины требовали безусловно почтения, какое должно отдавать отцу и матери». «Честь твоего друга находит границу в уважении перед твоим учителем, и уважение перед твоим учителем — в благоговении перед Богом». «Почтительность в отношении к учителю превосходит почтительность в отношении к отцу, потому что сын и отец оба обязаны воздавать почтение учителю». «Если

¹ Правильно только то, что саддукеи ничего не хотели знать о пророках и, оставаясь строгими блюстителями Закона, не терпели ничего рядом с Законом. Понятно, что и священники, и их партия не придавали значения пророкам. Полуофициальное учение утверждало, что пророки прекратились. Книга Даниила не была сопричислена к пророчествам, и тем более позднейшие апокалипсисы. «Преемство пророков» прервалось, заявляет Иосиф, воспроизводя, очевидно, общераспространенное мнение (С. Arion; ср.: *Euseb.* Н. Е. III, 10): «Описаны также происшествия, случившиеся между временем Артаксеркса и нашим, но эти описания не заслуживают такой веры, как прежние, потому что точного преемства пророков в этом периоде не было».

отца и учителя потеряет кто-либо, то потеря учителя превосходит потерю отца, потому что отец принес его только в этот мир, учитель же, сообщивший ему мудрость, возвел его к жизни в будущем мире. Постигнет какое-либо несчастье отца и учителя, должно сначала помочь учителю, а потом отцу. Если отец и учитель попадут в плен, то должно сначала выкупить учителя». Раввины вообще везде и во всем высказывали притязание на первое место. «Они любят предвозлежания на пиршествах и председания в синагогах и приветствия в народных собраниях, и чтобы люди звали их: учитель! учитель!» (Мф. 23, 6). Также и одежду они носили особенную.¹

Таким образом, все три элемента христианской триады — апостолы, пророки и учителя — существовали в тогдашнем иудействе, и каждое из этих званий пользовалось высоким уважением, но соупорядочены не были. Соупорядочение и особенное развитие апостолата составляет дело, исключительно принадлежавшее христианской общине.

III

Свое исследование мы начнем с «Учения 12-ти апостолов».

В гл. 4 «Учения», где автор излагает главные обязанности христиан как членов особого общества, в качестве первой заповеди он предлагает следующее увещание: «Чадо мое, днем и ночью поминай проповедующего тебе слово Божие, и почитай его как Господа, потому что где возвещается господство, там есть Господь».² Вся книга — и именно сказанное в гл. 15 о епископах и диаконах — показывает, что автор знал только один класс лиц, почитаемых в общине, — тех, которые возвещали слово Божие и в своей особенности выступали как *ministry evangelii*.³

¹ Schürer. Gesch. d. jud. Volk. Bd. II. 3 Aufl. S. 317 ff.

² Ср. уважение, каким пользовался учитель среди иудеев. Варнава пишет (гл. 19): «Всякого, говорящего тебе слово Господне, люби, как зеницу ока, вспоминай о нем днем и ночью».

³ Также в Послании к Евреям (13, 7) «ἡγούμενοι» характеризуются ближайшим определением — «которые проповедовали вам слово Божие».

Кто же были эти «проповедующие слово Божие»? Не постоянные, избираемые общиной ее должностные лица, а свободные учителя, опирающиеся на Божественное уполномочие или харизму. Они различались как апостолы, пророки и учителя. В век автора «Учения» и для того круга общин, какой он знал, эти проповедники являлись прежде всего призванными свыше миссионерами Евангелия и затем носителями назидания и духовной опорой религиозно-нравственной жизни общины.¹

1. Они не избирались общиной; только в отношении к епископам и диаконам сказано: «Поставляйте себе епископов и диаконов» (15, 1), о проповедниках же апостол говорит (1 Кор. 12, 28): «Одних Бог поставил в Церкви, во-первых, апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями» (ср.: Еф. 4, 11: «Он (Бог) поставил одних апостолами, других пророками, иных евангелистами, иных пастырями и учителями»). Как надо понимать это божественное поставление относительно апостолов, ясное представление об этом дает один факт, сообщаемый в книге Деяний (гл. 13). Здесь рассказывается, что находившиеся в антиохийской общине пророки и учителя (Варнава, Симеон, Луций, Манаил и Савл) после молитвы и поста получили повеление от Святого Духа послать Варнаву и Савла в качестве миссионеров, т. е. как апостолов. Есть основания думать, что и в других случаях апостолы получали свое призвание таким же чрезвычайным образом.² Пророки находили свое оправдание в возвещениях,

Выражение «ἡγούμενοι», «προφῆται» (Евр. 13, 17), особенно употребительное в римской общине, в раннехристианское время не имело технического смысла; поэтому в применении к отдельным случаям трудно установить, кого должно иметь в виду под ними — учителей или апостолов.

¹ Вторую линию (гл. 15) образуют епископы и диаконы, словом, называющие общину вместо пророков и учителей.

² Тимофей в послании к нему называется «евангелистом», т. е. апостолом второго ранга, но также и носителем харизматической должности. Поэтому говорится: «Преподаю тебе, сын мой Тимофей, сообразно с бывшими о тебе пророчествами» (1 Тим. 1, 18) и 4. 14: «Не неради о пребывающем в тебе даровании, которое дано тебе по пророчеству».

предлагаемых ими как откровения Святого Духа, коль скоро эти возвещения проявляли себя в полноте силы и духа. Что касается учителей, то нельзя с точностью определить, на что опиралось признание их в качестве харизматических проповедников. Но здесь некоторое указание дает, по-видимому, послание ап. Иакова. В нем (3, 1) говорится: «Не многие делайтесь учителями, зная, что мы подвергнемся большому осуждению». Отсюда следует, что стать учителем было делом личного решения, конечно, основывавшегося на харизме, обладателем которой сознавал себя учитель. Подобно апостолам и пророкам, учитель также считался лицом, получившим особое духовное дарование к своему призванию;¹ истинный ли он учитель (13, 3) — общины имели право это испытывать, равно и устанавливая действительность пророка (11, 11; 13, 1). Но при этом они констатировали только наличность божественного призвания, но ни в каком, даже самом отдаленнейшем смысле не препоручали им самой должности; хотя, с другой стороны, исключительная особенность задач, выполняемых апостолами и пророками, создавала естественные границы с целью воспрепятствовать внедрению в дело миссионерства и проповеди не призванных к тому лиц.

2. Различение «апостолов, пророков и учителей» существовало изначально и с древнейшего времени было всеобщее принято в Церкви. Автор «Учения» предполагает, что апостолы, пророки и учителя были известны всем общинам. В гл. 11 он упоминает отдельно о пророках, в гл. 12, 3 сл. называет апостолов и пророков, в гл. 13, 1–2 и 15, 1–2 вместе пророков и учителей (ни разу апостолов и учителей подряд — иначе у Ерма). Отсюда следует, что координация «апостол, пророк, учитель» имеет у него свой смысл, и что с одной точки зрения пророки составляют одну категорию с апостолами, с другой — они ближе стоят к учителям. Координация, данная ап. Павлом (1 Кор. 12, 28),

¹ Об этом отчасти можно заключать из 1 Кор. 14, 26, где «учение» стоит рядом с «откровением»; вполне же ясно это из свидетельства книги «Пастырь», где, во-первых, «апостолы» и «учители» поставлены рядом, во-вторых, в Подоб. IX, 25 замечено о них: «Учили свято и чисто слову Господню... как приняли Святого Духа».

тождественна с ней, а это показывает, что происхождение ее с несомненностью можно относить к 50-м гг. I в. и даже к более раннему времени, потому что когда ап. Павел говорит: «Их Бог поставил в Церкви, во-первых, апостолами» и т. д., то он, без сомнения, имеет в виду учреждение, существовавшее не только в иудео-христианских общинах, основанных без его содействия, но и в общинах Греции и Малой Азии. Этот тезис подтверждается и свидетельством *Деян.* 11, 27; 15, 22. 32 и 13, 1 сл. В первом месте мы читаем о *пророках*, переселившихся из *иерусалимской* общины в антиохийскую;¹ из третьего узнаем, что пять мужей, называвшихся *пророками и учителями*, занимали в общине особое положение и по внушению Святого Духа отделили из своей среды двоих в качестве апостолов.² Значит, апостольское достоинство приобреталось не только по зову пророков и учителей, но для него требовалось еще особое указание Духа. Таким образом, из показаний *Деян.* 13, 1 с несомненностью следует, что координация «апостол», «пророк» и «учитель» существовала уже в древнейшей христианской общине из язычников, в то время, когда от обращения ап. Павла прошло не более как одно десятилетие.

Между событиями, рассказанными в книге Деяний, и окончательной редакцией «Учения» прошло около столетия. В посредствующих членах недостатка нет. Мы знаем раннейшее свидетельство Первого Послания к Коринфянам (12, 28);³ затем, мы владеем двумя сообщени-

¹ Один из них, Агав, пятнадцать лет позднее находился в Иудее, потом путешествовал в Кесарии навстречу ап. Павлу, чтобы сообщить ему пророческое откровение (*Деян.* 21, 10).

² По употребленным в этом месте частицам вероятно, что Варнава, Симеон и Луций были пророками, Манаил и Савл — учителями. Значит, пророк и учитель послали апостола. Варнава, как старейший, занимает первое место (пророческий дар Варнавы явствует уже из его имени; «Варнава» значит «сын утешения» (*Деян.* 4, 36), а в *1 Кор.* 14, 3 сказано: «Пророчествующий людям говорит утешение»).

³ Здесь заслуживает внимания то наблюдение, что ап. Павел, по исчислению апостолов, пророков и учителей, не разделяет по категориям других харизматически одаренных лиц, но называет только харизмы: далее, внутри

ями, именно в Послании к Ефессянам и в «Пастыре» Ерма. Оба последние сообщения не имеют слишком большой важности, так как они уже неполно излагают древний порядок «проповедовавших слово Божие», но они интересны как показатели начавшихся перемен в организации, возросшей на других основаниях.

Как «Учение» (11, 3), так и Послание к Ефессянам (2, 20 и 3, 5) называют вместе апостолов и пророков и приписывают им высокий ранг. Все верующие, говорится в Послании, утверждены на основании апостолов и пророков, которым впервые открыта была тайна, что и язычники составляют сонаследников обетования Христова. Что в данном месте имеются в виду не ветхозаветные пророки, а евангельские, это видно из контекста, ставящего на первый план апостолов. Глава 4, 11 дает перечисление, в котором, правда, прежний порядок «апостолы, пророки и учителя» сохранился, но так, что после пророков вставлены «евангелисты» и к учителям присоединены «пастыри». Из этих вставок следует, во-первых, что ап. Павел во время написания Послания к Ефессянам знал миссионеров, которые не владели апостольским достоинством,¹ что он приводит их не сразу после апостолов, так что диада «апостолы и пророки» остается неприкосновенной; во-вторых, что руководители отдельных общин («пастыри») вступили в ряд дарованных всей Церкви проповедников; в-третьих, что он понимает учителей как лиц, принадлежащих к определенной Церкви, о чем свидетельствует тесная связь, в какой они поставлены с пас-

последних харизм он не делает различия по рангу, но посредством двойного ἑταῖρα ставит их в один порядок, между тем как апостолов, пророков и учителей он разделяет по категориям: во-первых, во-вторых, в-третьих. Отсюда видно, что только апостолат, пророчество и учительство принадлежали к высшим званиям в Церкви, тогда как «силы, исцеления, чудотворения» не создавали для носителей этих даров никакого особого положения в общине. Значит, и по ап. Павлу проповедание слова Божия было первым и важнейшим делом в Церкви Божией. Взгляд автора «Учения» вполне совпадает с ним.

¹ Выше мы пытались объяснить, почему именно в Послании к Ефессянам впервые употреблено слово «евангелисты».

тырями. Различие между автором Послания к Ефесянам и автором «Учения», однако, не так значительно, как это кажется на первый взгляд, если припомнить, что и этот последний «епископов (= пастырей)» отдельных общин поставляет рядом с учителями и требует воздавать им одинаковую честь (15, 1–2) и что, далее, он постоянное пребывание учителей в отдельной общине рассматривает как нечто целесообразное, делая его предметом особого распоряжения (13, 2). Тем не менее нельзя не признать, что порядок «Учения» стоит ближе к предложенному ап. Павлом в Послании к Коринфянам, чем к тому, какой раскрыт в Послании к Ефесянам, но при всем том было бы поспешно на основании этого наблюдения заключать, что «Учение» старше Послания к Ефесянам. Мы уже видели, что с самого раннего времени существовало двойное понимание апостолата: узкое и широкое, что широкое не вдруг было устранено узким и продолжало жить рядом с ним; с другой стороны, следует вспомнить, что, по свидетельству Деян. 13, 1; 11, 27; 21, 10 и др., пророки и в особенности учителя, хотя они и должны были служить своими дарами всей Церкви, уже в древнейшую эпоху иногда оставались на более или менее продолжительное время в одной общине, считаясь как бы постоянными ее членами. В этом своем положении они очень рано должны были распространиться повсюду, без вреда к общему их назначению, как учителей, подаренных всей Церкви.

Что касается «Пастыря» Ерма, то здесь поражает прежде всего то наблюдение, что как ни часто он перечисляет в своей книге классы проповедников и пастырей, он нигде не называет пророков,¹ между тем как «апостолы и учителя» всегда встречаются у него вместе и в одном порядке.² Так как сам Ерм повсюду выступает как пророк, так как его книга заключает в себе обширный отдел (Запов. XI), в котором идет пространная речь о ложных и истинных пророках, так как, наконец, деятельность истинного пророка и ее универсальный

¹ Подоб. IX, 15: имеются в виду ветхозаветные пророки.

² Там же: «Апостолы и учителя благовестия Сына Божия»: 16: «Апостолы и учителя, возвестившие имя Сына Божия»; 25: «Апостолы и учителя, проповедовавшие по всему миру и учившие свято и чисто слову Господню».

характер нигде так ярко не обрисованы, как в «Пастыре», то забвение о пророках в «иерархии» «Пастыря» может быть понято только как намеренное. *Ерм проходит молчанием пророков, потому что он сам причислял себя к ним.* Но если это несомненно, — а возразить что-нибудь против трудно, — то мы имеем право везде, где он называет «апостолов и учителей», подставлять «пророков» и считать Ерму свидетелем за существование в его время триады «апостолов, пророков и учителей». В таком случае устройство христианских общин, описываемое Ермом в девятом «Подобии», является точной параллелью к тому изображению, какое предлагает автор «Учения». Апостолы (пророки) и учителя — это поставленные от Бога проповедники, руководящие духовной жизнью христианских общин, и к ним присоединяются (гл. 25–27) епископы и диаконы. В «Видении» (III, 5) автор изменяет этот порядок; он пишет: «Камни квадратные и белые, хорошо прилаживающиеся своими спайками, суть апостолы (пророки), епископы, учителя и диаконы, которые ходили в святом учении Божиим, учили и свято и непорочно служили избранным Божиим, как почившие, так и живущие еще доныне». Также и автор «Учения» к апостолам, пророкам и учителям сопричисляет епископов и диаконов; различие состоит в том, что Ерм — согласно с Посланием к Ефессянам — епископов представляет учителям, но на каком основании, неизвестно; мы можем только констатировать, что также и здесь первоначальная фактическая организация христианских общин начала подвергаться изменению со стороны общего строя всей Церкви, о чем сообщают Ерм и автор «Учения».

Итак, книга Деяний, ап. Павел, Ерм и автор «Учения» единогласно свидетельствуют, что в древнейших христианских общинах «учащие слову Божию» занимали высшее место и что они разделялись на апостолов, пророков и учителей. Эти источники показывают также и то, что апостолы, пророки и учителя не были должностными лицами, поставляемыми общиной, но почитались как проповедники, поставленные Богом и подаренные всей Церкви. Значит, старое представление о том, что проповедники избирались самими общинами, столь же неправильно, как и мысль о том, что они получали свою

«должность» при помощи какого-либо человеческого посредства. Но надо еще глубже всмотреться в особенное положение этих дарованных всей Церкви проповедников слова Божия, чтобы понять их значение для тогдашнего христианства. Во вселенском учительстве раздробленные по огромному пространству христианские общины имели единственную прочную связь и основу союза. Эти апостолы и пророки, переходившие с места на место и везде принимаемые с глубоким почетом, — они только и могут нам объяснить, почему развитие общин в различных провинциях, несмотря на местные особенности условий, все-таки в своем процессе обнаруживает известную меру однообразия.

Что касается происхождения триады, то, как мы уже заметили, отдельные элементы ее существовали в иудействе, но соупорядочение их необъяснимо из иудейства. Можно было бы допустить, что она получила свое начало от Самого Иисуса Христа: по рассказу Евангелий... Он посылал миссионеров (апостолов), и о пророках, проповедовавших во имя Его, упоминается у *Мф.* 10, 41. Но в другом месте Он же Сам ясно запретил Своим ученикам именоваться «учителями». Вернее думать, что триада и значение ее были поняты впервые в иерусалимской общине под влиянием Духа, сошедшего на нее. Точных сведений об этом, впрочем, не имеется, и действительное происхождение этой вдохновенной триады остается таким же темным, как и происхождение другой триады: епископов, пресвитеров и диаконов.

IV

«Учение 12-ти апостолов» сначала сопоставляет апостолов и пророков (11, 3) в том отношении, что для них одинаково обязательно «постановление Евангелия (τό δόγμα τοῦ εὐαγγελίου)». В одной из дальнейших глав оно соединяет, напротив, пророков и учителей, умалчивая об апостолах. Отсюда следует, что пророки, с одной стороны — с апостолами, с другой — с учителями имели некоторые общие признаки. Первый признак указывается в словах: «по постановлению Евангелия»

и в некоторых других специальных требованиях.¹ Под этим термином можно понимать только те постановления, какие дал Иисус Христос Своим ученикам, отправляя их на проповедь (см.: *Мф.* 10, 1; *Мк.* 6, 7; *Лк.* 9, 1). Такое предположение подтверждается еще тем, что по *Мф.* 10, где изложены заповеди апостолам, речь идет также и о пророках (ст. 41), причем в качестве главной их обязанности поставляется нестяжательность. *Нестяжательность* есть главное требование, предъявляемое к апостолам и пророкам. Об этом свидетельствуют 3 посл. ап. Иоанна, Ориген и Евсевий. Ап. Иоанн замечает о миссионерах, что они ходили с проповедью, не принимая ничего от язычников. Они жили, следовательно, подаянием. Ориген пишет: «Христиане прилагают все старания, чтобы веру свою распространить по всей земле. В этих целях некоторые из них формально ставят своей задачей ходить не только из города в город, но из селения в селение, из деревни в деревню, чтобы приобретать Господу новых верующих. И нельзя сказать, чтобы они делали это ради корысти, так как часто они отказывались принимать даже самое необходимое для жизни, и если нужда заставляет их что-либо принять, то они довольствуются удовлетворением только самых насущных потребностей, хотя многие охотно желали бы предложить им большее. И если в наши дни, при большом числе верующих, некоторые богатые и высокопоставленные люди и любвеобильные и благородные женщины устраивают иногда вестникам веры обильное угощение, то кто осмелится утверждать, что они, проповедники, возвещают христианскую веру из стремления к честолюбию? В первые времена, когда проповедникам угрожала великая опасность, поводов к таким соблазнам не было, но и теперь пренебрежение, с каким относятся к ним иноверцы, больше той чести, какую оказывают им верующие, хотя и не все» (Против Цельса. III, 9). Евсевий сообщает (Ц. И. III, 37): «Многие из них (учеников апостолов), в то время сильно увлекаемые действием Божественного слова к философии, сначала исполняли спасительную заповедь, т. е. разделяли свое имущество бед-

¹ «Учение» Гл. 11, 4–6: «Всякий приходящий к вам апостол да будет принят как Господь, но он не должен оставаться долее одного дня; если же будет нужда, то и другой день; но если он останется три дня, то он лжепророк».

ным, а потом предпринимали путешествия и совершали дело евангелистов, с радостью возвещая Христа людям, вообще еще не слышавшим слова веры, и сообщая им книги Священного Писания. Положив основания веры в каких-нибудь чуждых странах, они поставляли там пастырями других с поручением возделывать новое насаждение, а сами, сопровождаемые Божественной благодатью и помощью, отходили в другие земли и к другим народам». Затем, в применении к концу второго столетия, Евсевий говорит (Ц. И. V, 10): «В то время было много евангелистов слова, которые, воодушевляясь примером апостолов, с живой ревностью содействовали возрастанию и утверждению Слова Божия. Одним из таких был Пантен».¹ Второе требование, предъявляемое автором «Учения» к апостолам — безостановочная миссионерская деятельность, — подтверждается свидетельствами Оригена и Евсевия.²

Благодаря «Учению 12-ти апостолов» мы знаем, что эти странствующие миссионеры еще в начале II в. назывались апостолами. Ориген и Евсевий подтверждают нам, что они существовали в течение II в. — Ориген еще видел таковых, — но имени апостолов они уже не носили.

¹ Слово «евангелист» встречается в *Еф.* 4, 11, *Деян.* 21, 8, *2 Тим.* 4, 5 и Апостольских постановлениях (гл. 19), а также у Тертуллиана (О прескрипциях [против] ерет. 4 и О венке. 9). Ипполит (*De antichr.* 56) называет Луку апостолом и евангелистом. Это показывает, что различие между апостолами и евангелистами редко наблюдалось в древности (наоборот, апостолы часто обозначались как «благовествовавшие Слово Божие». См.: *Гал.* 1, 8; *Климент.* 1 Посл. 42, 1; *Поликарп.* 6; *Варнава.* 8). Евсевий называет евангелистов подражателями апостолов; в древнейшее время они вообще рассматривались как евангелисты.

² Апостолы исполняли только одну обязанность — возвещение слова Божия. Этот взгляд на апостолов наблюдается уже в *Деян.* 6 и удерживался все время, пока в памяти сохранялся образ действительных апостолов. В речи об Авгаре (Ц. И. I, 13) Евсевий упоминает, что апостолы не должны брать денег, и, кроме того, присоединяет еще одну замечательную черту, отличающую апостолов. Когда Фаддею предложили проповедать слово Божие в небольшом кружке людей, он ответил: «Теперь я не буду рассказывать, потому что я послан проповедовать во всеуслышание».

Причиной этого было не только все возрастающее уважение к первым апостолам, но также и теория, окрепшая в течение II в., что уже первые апостолы распространили христианство по всему миру, но в таком случае все следующие миссионеры уже не были апостолами, так как не они первые возвещали Евангелие.

Как установилось исключительное почитание двенадцати апостолов, об этом мы уже говорили. Их деятельность рассматривалась как восполнение того, что проповедь Самого Иисуса Христа не коснулась всех народов. Кроме того, вера в предстоящий в скором времени конец мира по необходимости рождала убеждение, что Евангелие уже повсюду возвещено, так как, согласно обетованию Христа, второе пришествие Его должно наступить после этого.¹ Этот мотив еще более содействовал возвышению авторитета первоапостолов; послание апостолов во все концы земли стало общим верованием всей Церкви.

¹ Первые христиане — христиане апостольского века — были уверены, что второе пришествие Христа и Царство славы настанет еще на их глазах, и эту уверенность разделял ап. Павел. Когда в коринфскую общину закралось сомнение в будущем воскресении, ап. Павел утешал ее следующим образом: *«Все мы не умрем, но все изменимся, вдруг в мгновение ока при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся»* (1 Кор. 15, 51–52); ср. 1 Фес. 4, 15–17: *«Мы живущие, оставшиеся до пришествия Господня, не предупредим умерших... мертвые во Христе воскреснут прежде, потом мы, оставшиеся в живых...»* Мысль о близкой кончине мира господствовала над умами всех последующих поколений, и ею отчасти объясняется то высокое нравственное напряжение, в каком жили христиане в первые полтора столетия. Соединение этой мысли с обетованием Христа о том, что Евангелие распространится повсюду перед пришествием Его, очень рано создало среди христиан общее убеждение, что это дело уже совершилось, что все народы, все страны мира услышали проповедь Евангелия. Уже Климент Римский в своем послании (1, 5), написанном около 95 г., когда численность христианства была ничтожна, о миссионерской деятельности ап. Павла заявляет, что «он научил весь мир правде». Такие же заявления можно читать у Игнатия Богоносца (К Еф. 3), в книге «Пастырь» (Подоб. 8, 3, 9, 17) и у мн. др. (Прим. Пер.).

Мы теперь не в состоянии восстановить ту долю действительности, которая лежит в основе этой веры в универсальную проповедь апостолов, но несомненно, что большинство рассказов, на которые она опирается, должно быть отнесено к области легенд.¹

О миссионерской деятельности апостолов в ее фактическом осуществлении во II в. мы ничего не знаем, кроме имени Пантена и его путешествия в Индию. Возможно, что Папил в «Актах Карпа и Папила» был миссионером, так как он на допросе заявляет: «В каждой стране и в каждом городе находятся мои дети по Богу»; вероятно, миссионером был и апостол в Лионе (*Евсев. Ц. И. V, 1*), но то и другое предположение нетвердо. Вероятно, можно назвать только одно имя, имя Феклы, если только позволительно пользоваться этим романом в исторических целях. Это единственная женщина, которая приобрела почетный титул «апостола» (ἡ ἀπόστολος). Но хотя очень сомнительно, чтобы эта легенда во всей ее полноте имела какое-либо действительное основание, все-таки основное зерно ее, несомненно, исторично. Однако если мы не можем сказать ничего определенного о деятельности апостолов даже второго столетия — в начале III в. еще сохранялись последние его останки, — все же создание и существование этого героического института вызывает к себе высокий интерес. Преемники его уже не слишком высоко ценились в Церкви. «Учение 12-ти апостолов» еще в начале II в. дает определенные наставления, чтобы предупредить злоупотребления, совершенно понятные в этом звании, а затем и прочно установившееся убеждение о повсеместной миссионерской деятельности первоапостолов не могло бы возникнуть и укрепиться, если бы во II в. апостолы еще продолжали удерживать за собой свое выдающееся положение.

¹ Замечательно, что по древнехристианским представлениям также и Ветхий Завет распространился по всему миру. Проповедь двенадцати апостолов, таким образом, пала на почву, подготовленную этим законом (см. рассуждения Евсевия в 1-й книге его «Церковной истории»).

V

Пророки, хотя «Учение 12-ти апостолов» и обязывает их к отречению от всякого имени, подобно апостолам, не принадлежали к специально призванным миссионерам, но как учителя они имели косвенное значение для миссии. Их харизматическое дарование уполномочивало их к возвещению слова Божия и призывало их к нему: одушевленные речи их выслушивались и язычниками, и ап. Павел (1 Кор. 14, 24) удостоверяет нас, что пророческие речи и пророческое «обнаружение сердца» производили глубокое впечатление на язычников. До конца II в. пророки образовывали собой особый класс в Церкви,¹ но монτανистическое движение и подняло раннехристианское пророчество, и положило ему конец. Отдельные свидетельства о существовании пророческого дара доходят еще из III в.,² но для Церкви эти пророки не имели уже никакого значения; Церковь быстро расправилась с ними, и они осуждены были как ложные пророки. Как и апостолы, пророки впали в опасное положение и легко могли извратить свое высокое призвание. Определения «Учения 12-ти апостолов» показывают, какие предупредительные меры требовались уже в начале II в., чтобы предохранить общины от ложных пророков. Лукиан в лице Перегринна обрисовывает нам наглядный пример такого лжепророка; вполне согласно с «Учением 12-ти апостолов», и Перегрин то остается в одной общине, то путешествует в сопровождении особенно почитающих его христиан. Пророки не были привязаны к одной общине. Существовали также и пророчицы, как в Церкви, так в особенности у гностиков.³

Имеющийся в науке материал относительно раннехристианских пророков очень обширен, и с ним связываются еще не решенные вопросы; так, например, вопрос об отношении христианских пророков к

¹ Тертуллиан (De praescr. 3) уже не знает их: «Что если епископ, диакон, вдова, дева, учитель и даже мученик отпадет от правила веры?»

² См. о Фирмилиане у Киприана. Письмо. 75-е.

³ Из коптского перевода «Актос Павла» (переписка ап. Павла с коринфянами) мы узнаем, что названный там пророк был не мужем, а женщиной.

многочисленным категориям языческих пророков (египетских, сирийских, греческих), известных нам из литературы и надписей, еще никем не исследован.¹ Но для наших целей этот материал ничего не дает.

VI

«Учение 12-ти апостолов» упоминает об учителях в двух местах и в обоих случаях — как об особом классе в общинах. Они несли то же служение, что и пророки, т. е. служение слова, принадлежали к числу «почитаемых» и, подобно пророкам, имели право на содержание от общин. К отречению от имени они не обязывались,² а также и не путешествовали, но оставались в общине навсегда.

¹ Пророчество еще легче, чем апостольство, могло обращаться в обман и пустое самохвальство. Интересную характеристику такого рода пророков дает Цельс (*Ориген. Против Цельса. VII, 9, 11*): «Есть много людей без звания и имени, которые с большим легкомыслием и при ближайшем поводе, как внутри храмов, так и вне их, притворяются, что как будто они объята пророческим вдохновением; другие в одежде нищих, обходя города и военные лагеря, дают такие же зрелища. У каждого из них готовы слова: “Я Бог, или Сын Божий, или Дух Святой”. “Я пришел, так как мир близок к гибели, и вас, людей, постигнет гибель за ваши беззакония! Но я хочу спасти вас, и вы скоро увидите меня, возвращающегося с небесной властью! Блажен тот, кто почитает меня теперь! Всех прочих я предаю вечному огню — города, земли и людей. Те, которые не хотят теперь признать предстоящего им суда, напрасно будут раскаиваться и вздыхать! Уверовавших же в меня я сохранию вечно!..” К этим необычайным устрашениям они присоединяли странные извращенные и совсем бессмысленные слова, значение которых не может представить себе ни один разумный человек, но каждая пустая голова или любой фигляр мог толковать их как угодно... Эти ложные пророки, которых я сам много раз слышал своими ушами, после того как я уличил их, почувствовали свою слабость и сознались, что они сами выдумывают эти слова».

² Если Ориген рассказывал о себе (*Евсев. Ц. И. VI, 3*), что он следовал евангельской заповеди не брать с собой двух посохов, то это было делом

Эти положения получают свое подтверждение из тех источников, где апостолы, пророки и учителя названы вместе, и из ряда отдельных свидетельств показывающих, что учителя составляли особый класс в христианстве и пользовались большим уважением не только в течение первых двух столетий, но и в последующее время. Уже часто встречающиеся в раннехристианской литературе оговорки того или другого писателя, что он предлагает свои рассуждения не в силу полномочий учителя, свидетельствуют о том, сколь великим авторитетом пользовался истинный учитель и как прочно признано было за ним право давать общеобязательные, на всех распространяющиеся наставления. Так, Варнава дважды предупреждает своих читателей: «Я не как учитель, но как равный с вами, изъясняю вам немного» (гл. 1) и «Желая написать многое, не как учитель...» (гл. 4).¹

Игнатий Богоносец заявляет: «Не приказываю вам, как что-либо значащий... и обращаюсь к вам, как моим соучителям»,² и еще в III в. Дионисий Александрийский выражается в письме к Василию Великому так: «Я не как учитель, но так, как нам прилично, со всей простотой, рассуждать между собой».³ Предостережение ап. Иакова (Посл. 3, 1): «Не многие делайтесь учителями», показывает, как желательно было это положение в общине для большинства христиан, а Ерм прямо утверждает, что представители их получали свое призвание от Святого Духа.⁴ Тот же Ерм упоминает о наставлениях некоторых учителей

его личного отречения. Немного ранее он говорит, что посредством продажи книг добывал себе необходимые средства, чтобы быть свободным.

¹ Но, с другой стороны, он говорит (гл. 9): «Знает это Тот, Кто положил в нас постоянный дар учения Своего».

² Заслуживает внимания, как св. Игнатий употребляет термин «повелевать» (*διατάσσει*) об апостолах (см.: К Трал. 3; К Рим. 4); ср.: К Трал. 7: «повеления апостолов (*διατάγματα τῶν ἀποστόλων*)».

³ Ср.: *Коммодиан*. Наставл. II, 22, 15: «Не я учитель, закон учит»; II, 16, 1: «Если, конечно, учителя, ожидающие награды и боящиеся лиц, кое-что облегчают для вас, а я не учу».

⁴ «Учителя, учащие свято и чисто слову Господню, как и приняли Святого Духа».

относительно покаяния, которые затем и повторяются ангелом (Запов. 4, 1). Это место дает видеть, что ко времени Ерма в Риме были учителя, пользовавшиеся высоким уважением. Более пространные известия об учителях мы встречаем в псевдо-Климентовом письме о девстве (1, 11): «Хотят быть учителями и показать себя красноречивыми... не обращая внимания на то, что говорит (Писание): пусть не будет среди вас, братья, много учителей, не все делайтесь пророками... Устрашайтесь поэтому суда, угрожающего учителям; тяжелому наказанию подпадут те учителя, которые учат, но не делают,¹ и те, кто ложно принимают имя Христово, говоря, что они учат истине, но (на самом деле) повсюду бродят, превознося себя и похваляясь в помыслах о своей плоти... Однако если ты получил и слово знания или слово учения, и пророчества или управления, то похваляется Бог... поэтому и даром, какой ты принял от Бога (т. е. даром учительства), служи твоим духовным братьям, пророкам, умеющим отличать слова Божии, и признавай, что ты получил дар в церковном собрании на устройство братьев твоих во Христе». Это место показывает, что в общинах еще существовали учителя (и пророки), что они стояли ниже пророков и даже подчинялись их контролю и (читай всю главу) что вообще среди этого класса появились важные недостатки. Само собой понятно, что уже с раннего времени из круга свободных, всей общине служащих учителей стали выделяться отдельные личности, одаренные способностью глубже проникать в «оправдания Божии» (*δικαιώματα τοῦ θεοῦ*) и назначавшие свои чтения не всем христианам без различия, но наиболее образованным и подготовленным. Точно так же естественно и незаметно харизматическое учительство приобретало светский, мирской характер. Можно точно указать тот пункт, с которого должно было начаться и действительно началось это преобразование учительского института. Это было исторической необходимостью, чтобы и среди христианства возникли школы, подобные тем, какие во множестве устраивались в то время греческими и римскими философами. Эти школы, оставаясь, так сказать, внедренными в одну общину, легко могли развиваться в

¹ Ср.: Учение 12-ти апостолов. 11, 10: «Пророк, если он не делает того, чему учит, есть лжепророк».

сектантском направлении. Сюда принадлежит деятельность странствующих христианских апологетов, как Иустин Философ¹ и Татиан,² основывавших в больших городах школы; сюда принадлежат школы, созданные Родоном и обоими Феодотами в Риме;³ сюда же относятся предприятия многих гностиков и преимущественно катехизическое огласительное училище в Александрии, начальная история которого, к сожалению, покрыта мраком.⁴ Но в противодействие опасности, грозившей раздробить Церковь Христа на школы и Евангелие отдать в распоряжение светского образования, остроумия и честолюбия отдельных учителей,⁵ укреплялось церковное сознание, и слово «школы» сделалось почти насмешкой над отдельными церковными общинами.⁶ Все-таки учителя — я имею

¹ Об Иустине мы узнаем, главным образом, из актов. Со своими учениками он был потребован к судье Рустику. Судья спросил: «Где вы собираетесь?» Иустин отвечает пространно, желая предупредить недоразумение, что христиане имеют особые места для культа. На повторный вопрос: «Где собираются твои ученики?», Иустин дает такой ответ: «Я живу у бань некоего Мартина Тимошина и за все это время поселился я в этот римский город во второй раз, — я не имел другого места для собраний кроме этого». У Иустина была школа также и в Ефесе.

² О сектантской школе Татиана упоминает Ириней (1, 28): «Соблазненный именем учителя... учредил свою особенную школу». Татиан был учеником Иустина.

³ О Родоне см.: *Евсевий*. Ц. И. V, 13 (Родон вышел из школы Татиана); о Феодотах см.: Там же. V, 2. Праксея, распространившего свое учение в Азии, Риме и Карфагене, Тертуллиан называет «учителем».

⁴ *Евсевий*. Ц. И. V, 10: «В Александрии в то время заведовал обучением верующих весьма знаменитый ученостью муж по имени Пантен, состоя при училище Священного Писания *по древнему обычаю*». См.: *Блаж. Иероним*. О знаменитых мужах. Гл. 36: «По примеру евангелиста Марка, в Александрии всегда были учителя».

⁵ Ерм восхваляет учителей за то, что «не уклонились к худым посланиям» (Под. IX, 25); об учителях, вводивших чуждые учения, см.: Под. IX, 19; VIII, 6; Вид. III, 7

⁶ Церковь феодотиан в Риме противники называли школой (*Евсев*. Ц. И. V, 28). Ипполит Церковь своего противника Каллиста в насмешку называет

в виду харизматических, обладавших правом говорить при богослужении, хотя они и не были клириками, — умерли в общинах не сразу; они дольше сохранялись в них, чем их «коллеги» — апостолы и пророки. С самого начала своей деятельности они не обладали тем энтузиастическим элементом, какой характеризовал последних и который приготавливал им скорую гибель. Кроме того, во все времена в Церкви существовало различие между сравнительными степенями христианского познания (σοφία, σύνεσις, γνῶσις).¹ Поэтому и учителя естественно могли сохраняться в общинах до тех пор, пока должностные церковные лица еще не владели качествами, необходимыми для учителя,² что в некоторых и даже больших Церквях наступило поздно, во второй половине III в. или в начале IV в. К новой, строго оформленной и определяемой законами организации церковной жизни они не подходили, и интересно проследить, как они перемещались с одного места на другое. Тертуллиан дает им такой порядок (О прескрипции [против] ерет. 3): «Епископ, диакон, вдова, дева, *учитель*, мученик». Он, следовательно, не причисляет учителя к клиру, но поставляет его в ряду духовных героев и, правда, указывает ему здесь (перечисление идет в обратном порядке) второе место (первое после мученика). В актах Перпетуи и Фелици-

«школой» (Philosoph. IX, 12), в том же смысле выражается и Родон (Евсев. Ц. И. V, 13) о Маркионовом διδασκαλεῖον.

¹ Ср. послания ап. Павла, послание Варнавы и пр., «Учение 12-ти апост.» XI, 2: «Учить в разумение правды и познания Господа».

² В древнее время, даже в III в., нередко встречались епископы не только не получившие образования, но и совсем неграмотные. Так называемые церковные уставы (canones ecclesiastici) и Апостольские постановления предполагают случаи, когда избранный в епископы будет ἀγυράκιωτος, т. е. не умеющим ни читать, ни писать. О современном ему Римском епископе Зефирине Ипполит (начало III в.) выражается так: «Простой и безграмотный». Папа Корнилий (середина III в.) в письме к Фабию Антиохийскому трех епископов, рукоположивших Новата, называет «людьми необразованными и простодушными». О Димитрии Александрийском, противнике Оригена, коптский календарь делает такую отметку: «Он был неученый престолюдин, не знавший Священного Писания» (Прим. Пер.).

таты, вообще в Африке и в актах Сатурнина и Датива (время Диокле-тиана)¹ встречается титул «пресвитер-учитель», и на основании свиде-тельства Киприана (Письмо 29-е) можно заключить, что в некоторых общинах учителя введены были в пресвитерский коллегийум и им до-верено было испытание чтецов.² Напротив, в известии Ипполита³ учи-теля упоминаются рядом с пресвитерами, т. е. не вводятся в пресви-терский коллегийум: «пристойные пресвитеры и учителя», и в том же положении мы находим их после середины III в. в александрийских деревнях. Дионисий Александрийский, говоря о своем пребывании там, выражается следующим образом: «Я созвал пресвитеров и *учителей* — братьев, живущих по деревням» (*Евсев.* Ц. И. VII, 24). Так как в этих деревнях епископов и не было, то ясно, что во главе этих деревенских общин стояли учителя наряду со пресвитерами.

Сведения эти мы получаем из Египта; если ничто нас не обманывает, то в Египте вообще и специально в Александрии институт учи-телей наиболее долго сохранялся подле епископской организации общин. В сочинениях Оригена мы еще часто встречаемся с учителями;⁴ можно сказать еще более: в его время учителя составляли собой особый класс в Церкви, параллельный классу пресвитеров. Он упо-минает о таких, которые «у нас мудро проходят учительскую долж-ность» (Против Цельса. IV, 72), об «учителях Церкви» (Ном. in *Genes.* Т. II. Р. 97). Он говорит (Ном. 11 in *Num.* Т. II. Р. 278): «Часто случает-ся, что тот, кто отличается смиренным и уничиженным духом и хоро-

¹ *Ruinart. Acta martyrum.* Ratisb., 1859. P. 418.

² Св. Киприан говорит о «doctores audinctium» (учителях слушающих); отношение, в какое он поставляет к ним чтецов, неясно. В качестве катехи-заторов учителя иногда зачисляются в клир, и притом в пресвитерский кол-легийум; ср.: *Pseudo-Clement.* Ном. III, 71: «Почитайте пресвитеров-кате-хизаторов, диаконов полезных, вдов хорошо живущих».

³ У *Епифания Кипрского.* Наег. 42, 2.

⁴ Также и в сочинениях Климента Александрийского. По его словам (*Quis div. salv.* Cap. 41), каждый христианин должен избирать себе учителя, который бодрствует над ним как духовный отец. В Педаг. III, 12, 97 Кли-мент проводил различие между педагогом и учителем.

шо размышляет, что касается земных вещей, занимает выдающуюся степень священства или кафедру учителя, а тот, кто духовен и настолько свободен от всякой земной суеты, что может все исследовать и никем не судится, тот или получает место в низшем разряде управления, или даже сопричисляется к множеству народа»;¹ и в Нот. VI in Lev. (Т. II. Р. 219) значится: «Потому что и в Церкви священники и учителя могут рождать детей, как и тот, кто сказал (Гал. 4, 19) и опять говорит (1 Кор. 4, 15); итак, эти учителя Церкви в производстве подобного рода рождения пользуются как бы связанными членами и воздерживаются от рождения, когда знают, что плода не будет». Эти места, число которых легко можно умножить (см., напр., Нот. II in Ezech. и Нот. III: различие между учителем и пресвитером), показывают, что в Александрии в первой трети третьего столетия еще существовал класс учителей, стоявший рядом с епископами, пресвитерами и диаконами. Но нет нужды в сочинениях Оригена, чтобы убедиться в этом: сама личность Оригена, вся его жизнь и судьба дают о том ясное свидетельство. Кем другим он сам был, как не учителем Церкви, совершавшим бесчисленные путешествия, чтобы запечатлеть или поддержать истинное учение, и тянувшаяся всю жизнь борьба его с честолюбивым и малообразованным епископом Димитрием что иное представляла собой, как не борьбу свободного учителя Церкви с епископом отдельной общины? И что иное обозначала собой эта победа епископа над учителем Церкви, как не отрицательное решение спорного уже тогда вопроса о том, может ли мирянин учить за богослужением?² Учителя в течение III в. исчезли из Церкви (т. е.

¹ В этом месте spiritualis (духовный, ψυχτικός, πνευματικός) противопоставляется не только пресвитерам, но и учителям. По Клименту Александрийскому, пневматики — апостолы, пророки и учителя, стоят выше всех прочих носителей земных достоинств. Ориген также разделяет это воззрение.

² Мнение Димитрия не было тогда еще общепринятым в Церкви. Александр, еп. Иерусалимский, и Феоктист, еп. Кесарийский, дозволившие Оригену изъяснять Св. Писание в своем присутствии «всенародно, в церкви», писали Димитрию: «Ты еще прибавляешь в своем письме, что никогда не слышано, да и теперь не в обычае, чтобы в присутствии епископов проповедо-

лишились права учить за богослужением); отчасти они слились с чтецами.¹

Древние учителя были также и миссионерами;² язычники, не христиане только, ходили в их школы и слушали их. Об Иустине мы знаем это определенно. Татиан составил свою речь для того, чтобы сообщить языческой публике, что он теперь сделался христианским учителем; миссионерская учительская деятельность предстоятелей катехизической школы в Александрии известна. Ориген имел перед собой языческих слушателей и преподавал им элементы христианского вероучения (*Евсев.* Ц. И. VI, 3). Известно, что даже императрица-мать, Юлия Маммея, приглашала его в Антиохию, чтобы послушать его лекции (*Евсев.* VI, 21). Также и Ипполит писал к ней учительское письмо, отрывки которого сохранились на сирийском языке.³ Когда в Риме одна знатная женщина была арестована по обвинению в христианстве, тотчас

вали миряне, не понимаем, как можешь так явно говорить неправду. Святые епископы как только находили людей, способных принести братьям пользу, то и приглашали их проповедовать народу. Так поступали братья в Ларанде — Неон с Евелпидом, в Иконии — Цельс с Павлином, в Синнаде — Атик с Феодором; так, вероятно, было и в других местах, только мы не знаем этого». Только трех учителей могли указать защитники Оригена и притом из отдаленнейших провинций! Это уже показывает, что свободные учителя, т. е. люди, имевшие право учить при богослужении, были явлением редким.

¹ О положении чтеца в древней Церкви как наследника харизматических дарований см.: *Harnack Ad. Über den Ursprung des Lectorats // Texte und Unters.* II, 5. Leipzig, 1886. S. 57 fg. Изложение взгляда А. Гарнака см. в новом сочинении проф. А. П. Лебедева «Духовенство древней Вселенской церкви от времен апостольских до IX в.» (М., 1905. С. 84–99).

² Тертуллиан жалуется, что еретические учителя избегают миссии среди язычников, предпочитая приобретать кафолических христиан; О прескрипции [против] ерет. Гл. 42: «Что сказать о приемах их проповеди? Их целью является не обращение язычников, а совращение наших...».

³ Сочинение Ипполита «О воскресении и бессмертии», посвященное императрице, издано в «Die griechische christl. Schriftsteller, Hippolytus» (Bd. I. Leipzig, 1897) (*Прим. Пер.*).

же схвачен был и ее учитель (*Иустин. Апол. II, 2*). В вышеупомянутых актах Сатурнина и Датива читаются следующие обвинения против Датива, предъявленные Фортинацианом *vir togatus* (украшенный тогой, лицо знатного происхождения), о совращении своей сестры в христианство: «Вот он, в присутствии нашего отца, когда мы здесь занимались своими делами, уведя нашу сестру Викторию из знаменитейшего города Карфагена вместе с Секундой и Роститутой, привел с собой сюда из Абитенской колонии; он никогда бы не вошел в наш дом, если бы какими-то убеждениями не совратил души девиц». Сюда относится также вся деятельность апологетов, следствия которой мы едва ли имеем право считать ничтожными,¹ хотя ничего определенного об этом мы не знаем. Они вступали также и в публичные диспуты с язычниками (*Иустин. Апол. II: кинический философ Крискент; Минуций Феликс. Октавий*) и иудеями (*Иустин. Диалог с Триф.; Тертулл. Против иудеев*). В своих сочинениях они усваивают себе право говорить во имя Бога и истины. «Мы научены от Бога», — заявляли они о себе,² хотя и не принадлежали к харизматическим учителям в строгом смысле.

Школы, учреждаемые этими учителями, со стороны публики и полиции рассматривались как философские школы, да и сами апологеты

¹ Задача апологетов и учителей состояла в том, чтобы постепенно изложить и доказать христианство. О гностике Апеллесе Родон говорил (*Евсев. Ц. И. V, 13*): «Называет себя учителем, а не умеет доказать свое учение». Св. Киприан Карфагенский (*Письмо 60-е*): «Да и нетрудно учителю внушить истинное и законное тому, кто, осудив еретическую неправду и узнав церковную истину, приходит для того, чтобы учиться, и учиться для того, чтобы жить». Известно, какое значение имела апологетика для пропаганды иудейства; христиане овладели здесь великим наследием. Большинство христианских апологетов или прямо, или косвенно зависимо от Филона и от апологетических хрестоматий александрийских иудеев.

² См.: *Аристид. Апол. Гл. 2*: «От Самого Бога даровано мне мудро говорить о Нем»; *Послание к Диогнету. Гл. 1*: «Прошу у Бога, дающего нам способность и говорить, и слышать, чтобы даровано было мне сказать так...».

называли себя философами¹ и свое учение философией.² Между прочим, они преследовали при этом косвенную цель воспользоваться теми преимуществами, какими владели философские школы, особенно же свободой передвижения. Но все это было кратковременно. Власть скоро увидела, что в этих христианских школах не наука преобладала, а превозношение христианской религии, которая не принадлежала к числу дозволенных.³

VII

«Мы умножаемся по мере того, как вы пожираете нас... Кровь христианская становится семенем... самое наше упорство, которое вы порицаете, является учителем», — восклицает Тертуллиан к президиу (Апол. Гл. 50). Самыми многочисленными и наиболее успешными миссионерами были не уполномоченные учителя, а сами христиане,

¹ Некоторые из них даже носили философскую мантию.

² «Почему же нет, — заставляет Иустин говорить Трифона-иудея, — не о Боге ли всегда говорят философы, и все их рассуждения не имеют ли своим предметом Его единство и промышление? Не есть ли настоящая задача философии исследовать природу Божества?»

³ Апологеты, с одной стороны, сознавали, что язычники *в лучшем случае* считали христианство только за человеческую философию, с другой — требовали, что раз христианство рассматривается как философия, ему должна быть предоставлена такая же свобода. Тертуллиан подробно обсуждает этот вопрос в «Апологетике» (гл. 46 сл.); дело шло о практических результатах, и если невозможно было достигнуть полного признания, то по крайней мере желательна была некоторая доля той свободы, какой пользовались философские школы и философы. «Кто принуждает философа приносить жертву, или клясться, или в полдень вывешивать лампы? Никто. Напротив, они открыто отвергают ваших богов и осмеивают в своих сочинениях ваши религиозные обряды, и вы хвалите их. Очень многие также высказываются и против императора». Обилие христианских сект укрепляло противников в мысли, что здесь вопрос идет о философских школах.

насколько они оказывались верными и твердыми. Как мало мы слышим о результатах первых и как много о действиях последних! Прежде всего каждый исповедник и каждый мученик были миссионерами: они не только подкрепляли наличных членов общин, но своим свидетельством и смертью приобретали новых. Известия мученических актов, подтверждающие это, многочисленны: было бы излишне приводить их в полном объеме. Сидели ли они заключенными в темнице, стояли ли они перед судьей, или когда они шли на судилище и терпели казнь и смерть, — они приобретали новых верующих. И это делали они даже после смерти. О Потамиене, александрийской мученице времен Септимия Севера, один современный источник (*Евсев. Ц. И. VI, 5*) рассказывает, что она вскоре же после своей смерти являлась языческим жителям города и этим побудила их к переходу в христианство. И здесь нет ничего невероятного: пытки и казни мучеников должны были в широких кругах производить глубоко потрясающее и возбуждающее впечатление и невольно вызывали в их сознании вопрос: кто здесь виноват, судья или осужденные? Поражали их серьезность, мужество и стойкость христиан — решение вопроса несомненно склонялось в пользу христиан.¹ Совершенно правильно поэтому положение, высказанное не одним Тертуллианом, что кровь мучеников была семенем христианства.

Но не одни исповедники и мученики были миссионерами — в природе этой религии лежала способность каждого твердо верующего обращать на службу благовестия. Свет христиан должен был светить так, чтобы язычники видели их добрые дела и прославляли Отца небесного. Были они проникнуты своим делом и жили по заповедям своей религии, — они не могли оставаться скрытыми: одно их поведение было уже ясной и громкой миссионерской проповедью. Сюда присоединялось еще убеждение, что день кончины мира предстоит в

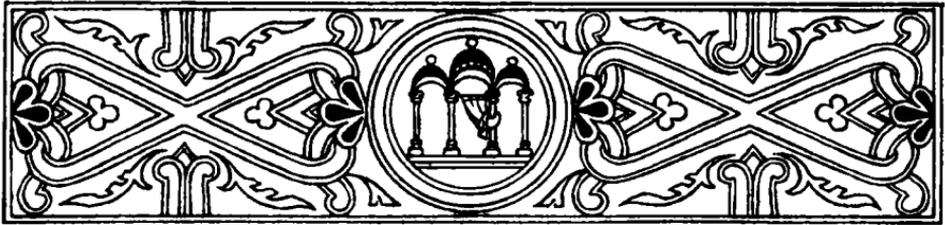
¹ Еще в послании Смирнской церкви о смерти Поликарпа, написанном в середине II в., отмечается тот факт, что память о нем долго сохранялась даже среди язычников. В биографии Киприана, составленной современником, говорится, что «жизнь столь великого мужа не была скрыта ни от одного язычника».

ближайшем будущем и что они явятся судьями язычников, поддерживавшее нравственное напряжение христиан. Наконец, исключительность христиан, далекая, однако, от того, чтобы сделать из них замкнутое общество, через решительное «или — или», в какой она выражалась в области практической жизни, становилась мощным средством миссии.

Нет сомнения, что великое дело распространения этой религии было выполнено главным образом не миссионерами, имевшими на то особое призвание. Иустин указывает на этот факт в яснейших словах. Впечатление нравственной жизни, полученное им вообще от христиан, — вот что побудило его к переходу в христианство. Насколько эта жизнь отличалась от языческой даже в обычном обиходе дня, делаясь как бы непрерывной проповедью, это картинно изобразил Тертуллиан там, где он закликает свою жену после его смерти не выходить замуж за язычника (К жене. II, 4–6). Мы имеем достаточные основания утверждать, что женщины играли очень значительную роль в распространении этой религии. Но кто были главными носителями благовестия в отдельных сословиях, определить это нельзя за отсутствием данных. В специальном смысле здесь можно назвать только войско. Правда, в войске были христиане, но военное дело и христианская религия трудносоединимы. В до-константиновское время христианство не могло сделаться религией лагеря, подобно культу Митры и другим культам.¹



¹ Только в отношении Африки можно допустить некоторые более тесные связи между войском и христианством.



Методы миссионерской проповеди христианства в первые три века*

В ответ на этот вопрос прежде всего нужно припомнить то, что было сказано в первой части: в миссионерской проповеди заключался уже и миссионерский метод. Проповедь благовествовала о Едином Боге, Иисусе Христе, Сыне и Господе, будущем суде и воскресении мертвых. Возвещалось Евангелие о Спасителе и спасении. Как дух и сила излагалась новая религия и проявлялась как источник новой нравственной жизни и возрождения. Весть разносилась об откровении Бога, которому все человечество должно подчиниться в вере. Провозглашался новый народ, явившийся только теперь и долженствующий обнять собой все народы, и в то же время народ древний, первоначальный, предлагалась святая Книга, где история мира объяснялась с начала мира до его конца.

В Послании к Коринфянам (гл. 1–2) ап. Павел выразительно заявляет, что весть о распятом Христе он ставит средоточным пунктом своей проповеди и все остальное включает в этот пункт: он возвещает о Христе как Искупителе. Но это благовестие предполагает, что он предварительно раскрыл перед своими слушателями их безбожие и неправедность и привел их к сознанию ее, так как только при этом предположении проповедь о спасении могла стать действительной и уместной. В качестве поразительного доказательства безбожия и неправды он выставляет при этом самоосуждающее неведение в отно-

* Впервые опубликовано в журнале «Вера и Разум». Отдел церковный. 1906. Т. I. Ч. I. № 11. С. 553–592.

шении к Богу и идолослужение. При развитии мысли о виновности перед Богом он апеллирует к совести слушателей и к тем остаткам богопознания, какие еще у них сохранились. Поэтому конструкция начальных стихов Послания к Римлянам (1–3 ст.) может быть рассматриваема как конструкция всей павловской миссионерской проповеди. Павел первый привел своих слушателей к сознанию: «Мы все — грешники», указал им на Крест Христа и затем развил учение о Кресте как Божией силе и Божией премудрости.

Искупительное значение Иисуса Христа, насколько мы можем судить, в первый раз ап. Павлом столь решительно выдвинуто на первый план и поставлено средоточием проповеди, хотя и более ранние миссионеры возвещали, что Христос умер за грехи наши (1 Кор. 15, 3). Но для последних, поскольку они обращались к иудеям или к лицам, стоявшим долгое время в соприкосновении с иудейством, естественнее было ограничиваться проповедью о приближающемся суде и опирающемся на Ветхий Завет доказательстве, что распятый Иисус есть Судия и имеющий возвратиться Господь мессианского царства. Отсюда прямо возникало требование, предъявляемое к слушателям: «Поверьте Ему, вступите в Его общину и исполняйте заповеди Его». Речи ап. Петра, помещенные в «Деяниях», с несомненностью показывают нам, что на первых порах действительно так проповедовали, и притом не только иудеям, но и многим язычникам, поскольку и у них предполагалось знакомство с основным содержанием Ветхого Завета. Но в 17-й главе, где дан образец миссионерской речи к образованным (в Афинах), павловский образ проповеди, несмотря на некоторые важные различия, выступает со всей важностью. Она начинается изложением правильного учения о Боге, рассматриваемого по главным его сторонам: монотеизм, духовность, вездесущие, творение и промышление, единство человеческого рода, религиозные потребности и духовное богослужение. Прежнее состояние человечества изображается как «невѣдение» и обозначается как нечто, достойное милости, Бог снисходит к нему. Теперь наступает новое время: покаяние и суд, вера в Иисуса Христа, посланного Богом и воскресшего из мертвых, Искупителя и Судию. В этом направлении проповедовали многие образованные миссионеры, ранее всех — евангелист Лука.

Христианские апологеты и такие сочинения, как «Проповедь ап. Петра», доказывают это. Христианская проповедь находила свою опору как в возбужденном сознании безбожия и неправды, так и в естественном богопознании; всегда она сопровождалась также и указанием на скорый суд.

Своеобразна и совсем не в духе ап. Павла проповедь, приписываемая ему в «Актах ап. Павла»; она, впрочем, и не представляет собой проповеди в точном смысле слова. Апостол говорит в форме евангельских блаженств, но в усиленном аскетическом духе.¹ Заслуживает внимания, что содержание христианской проповеди здесь формулируется как «учение о рождении и воскресении Возлюбленного» и как «слово воздержания и воскресения».²

Влияние литературно обработанных проповедей на миссию не должно слишком переоценивать; одна поражающая душу, потрясающая сердце частность во все времена являлась более сильным рычагом благовестия, чем длинная проповедь. Деяния апостольские рассказывают нам об обращениях многих тысяч в одном мгновенном впечатлении. Ап. Павел без всякого миссионерства был обращен посредством видения. Вельможа Кандакии, царицы Ефиопской, был приведен ко Христу чтением пророчества Исаии (*Деян.* 8, 26 сл.). Для сколь многих еще душ эта глава, быть может, сделалась причиной переворота! Фекла, язычница, была приобретена посредством «слова девства и воздержания» (гл. 7), и рассказы апокрифической истории

¹ Приведем для примера лишь несколько изречений. Апостол Павел находится в Иконии, в доме Онисифора, и, совершая вечерю, говорит поучение в форме блаженства, а Фекла, дочь богатых родителей, обрученная уже жениху Фамирису, сидит у окна соседнего дома и слушает его слова: «Блаженны чистые сердцем, потому что они увидят Бога; блаженны сохраняющие плоть чистою, потому что они будут храмами Божиими; блаженны сохраняющие свою плоть и душу, потому что с ними будет говорить Бог. Блаженны презирающие мир, потому что они угодны будут Богу. Блаженны имеющие своих жен, как не имеющие, потому что они унаследуют землю» и т. д. См.: *Coneabeary. Monuments of early Christianity.* London, 1894. P. 63 (сирийская редакция актов, наиболее достоверная) (*Прим. Пер.*).

² Образец краткой, но богатой содержанием проповеди образованного христианина дан в актах Аполлония.

апостолов дают целый ряд подобных примеров, так что в действительности и значении этого мотива сомневаться нельзя. Что совершаемые христианами «изгнания демонов» производили на многих глубокое впечатление и послужили для них толчком к переходу в христианство, об этом свидетельствуют апологеты. Несомненно также, что устрашающая проповедь о всеобщем суде и его близости тысячи обращала в христианство. А сколь многие просто склонялись перед авторитетом Ветхого Завета в христианском его освещении! Где требовали доказательств, так налицо была эта Книга.¹

Поведение христиан и христианок поддерживало миссию и прямо действовало миссионерски. Ап. Павел часто говорит об этом, а 1 Посл. Петра (гл. 3, 1) свидетельствует, что те, которые не покорялись слову, поведением жен своих приобретаемы были без слова.² Во времена

¹ Проповеднических сочинений в точном смысле слова до нашего времени не сохранилось, кроме «Проповеди ап. Петра» и апологий, которые, впрочем, преследовали апологетические цели в отношении к приобретенным уже христианам. В Новом Завете нет ни одной книги со специально миссионерским характером, так как синоптические Евангелия не могут быть рассматриваемы с этой точки зрения. Они представляют собой катехизические сочинения, служащие наставлению тех, которые уже слышали основы учения и посредством его обогащались и укреплялись. С некоторым правом миссионерским трудом можно было бы назвать четвертое Евангелие, в особенности его пролог, но и здесь этот термин неуместен.

² Подробности о женщинах см. ниже. Но и здесь можно привести поучительное изображение ежедневной жизни христианской жены, имеющей мужа-язычника, предлагаемое Тертуллианом (К жене. II, 4): «Нужно ли явиться на бдение — муж в раннее утро назначает свидание в бане; придет ли день поста — муж именно в этот день устраивает пиршество для гостей; нужно ли ей выйти, тотчас же являются препятствия в виде необходимых домашних занятий. Какой муж дозволит своей жене ходить по улицам в чужие и беднейшие хижины, чтобы посетить братьев? Может ли он легко смотреть на то, если ему нужно будет отпускать ее на ночь на богослужесные собрания? Стерпит ли он, чтобы она отсутствовала всю ночь в праздник Пасхи или чтобы она являлась приобщаться вечера Господней,

Иустина нравственная жизнь христиан обсуждалась с особенной внимательностью. Мученичества действовали на широкие круги. Нередко очевидцы их приходили в такое возбуждение, что внезапно и без рассуждения обращались к христианству. Примеры, где бы христиане хотели приобретать прозелитов и приобретали их посредством той материальной поддержки, какую они доставляли своим членам, неизвестны. Правда, мы знаем, что иногда лицемеры впутывались в христианские общины и эксплуатировали их благотворительность, но сами язычники ни разу не предъявляли упрека христианам, что они миссионерствуют с помощью денег. Что они устрашительными речами приобретали легковверных, что они обремененным и преступникам обещали пустую помощь и недозволенное прощение, это язычники утверждали. С III в. миссионерские методы умножились. Правда, в момент наивысшего подъема споров с гностицизмом на минуту казалось, что Церковь может устоять лишь в том случае, если она запретит всякое соприкосновение с философией, этой «блудницей дьявола»; «простые и неученые» ничего не хотели слушать о науке. Но уже сам Тертуллиан увидел себя вынужденным бороться против этой точки зрения, а псевдо-Климентовы «Гомилии» развивают острую критику метода, который стремится наставление и учение заменить снами и видениями.¹ Это метод Симона Волхва. Преимущественно

которой он гнушается и соблазняется? Будет ли он смотреть равнодушно, что она ходит в темницы целовать оковы мучеников и давать братьям лобзание мира или подносить воду для омытия ног верующих? Если придет брат издалека, то какое гостеприимство он встретит в доме язычника? Можешь ли ты укрыться, когда крестишь постель и тело свое и плюешь на нечистые вещи? Если ты встаешь ночью помолиться, не будет ли муж твой подозревать тебя в магии? Не заметит ли он, что ты что-то тайно вкушаешь от пищи (древний христианский обычай принимать часть Евхаристии перед сном)?»

¹ Нот. XVII, 14–19. Порицается положение, что лучше «слушаться видений или наглядности их» (14); верующий на основании видений или явлений и снов, говорится далее, не знает, чему и верить; ср. 17: «И нечестивые видят видения и сны... благочестиво воспитанному и чистому открывается

же перед всеми Александрийская школа, Климент и Ориген, в неутомимой работе защитили право на науку в Церкви. С тех пор христианство миссионерствовало словом и литературой (на Востоке; на Западе мало). Но с III в. могучим средством миссии сделалась сама Церковь в ее целостности. После того как все отдельные общины влились в одну Вселенскую Церковь, она уже одним своим бытием и силой действовала притягательно и пленительно.

При вступлении в христианскую общину принимаемый должен был креститься. Первоначальная история этого обряда скрывается в глубине веков, но, очевидно, он не был введен только для того, чтобы противопоставить его языческой склонности к мистериям. И действительно, едва ли можно придумать какое-либо иное действие, которое бы при своей удивительной простоте так близко шло навстречу религиозным стремлениям. Церемония погружения в воду и поднятия из нее давала ручательство, что старое омыто и прошло и новый человек родился: произнесение имени Иисуса Христа или трех Имен во время этого акта поставляло крещаемого во внутреннее общение с Ними, возвышало его до Них. Спекулятивная мысль скоро начала над ним свою работу: погружение есть умирание, в отношении же ко Христу — умирание во Христе, погружение в Его смерть; вода есть символ Его крови. Так учил уже ап. Павел, но он отверг начавшиеся в Коринфе изысканные спекуляции относительно таинственного отношения между крещаемым и крещающим (1 Кор. 15, 29). Замечательно, что он благодарит Бога за то, что он в Коринфе лично крестил только немногих. Без сомнения, эти слова нельзя понимать как пренебрежение к крещению; он напоминает здесь — и правда, в этом случае с радостью — о границах своего апостольского звания. Этим званием возложена на него только проповедь слова Божия: крещение, в строгом понимании, не принадлежит к его компетенции; он

умом истина, не сновидениями познаваемая, но даруемая разумению добрых». Ап. Петр заявляет, что его собственное исповедание (Мк. 16) потому было для него ценно, что Иисус сказал ему, что Отец даровал ему это откровение. В § 19 вопрос, может ли кто-либо предпочитать видение наставлению, решается отрицательно.

может его исполнять, но по правилу оно — дело других, потому что для большинства оно предполагает продолжительный период научения и испытания. Так много времени апостол не имеет. Крещение не начальный акт, но заключение этого начального акта.

«Делаются, но не рождаются христиане» (Апол. Гл. 18) — эти слова Тертуллиана обозначают собой факт, преобладавший до середины второго столетия, когда наступило естественное распространение христианства от родителей к детям. Около этого же времени получила свое начало и практика крещения детей; за существование ее в раннейшую эпоху не имеется твердых данных. Но был ли крещаемый взрослым человеком или ребенком, крещение все равно понималось как таинство со сверхъестественными следствиями. Что оно, безотносительно к той или другой степени восприимчивости крещаемого, очищает от всех прежних грехов, что выходящий из купели крещения человек становится вполне чистым и святым — это было общепризнанным положением. Таинство крещения имело очень большое значение для миссии. Оно было столь же понятным, сколько и утешительным действием; церемония его совершения не была настолько необычна, чтобы, подобно обрезанию или таврозосу (омовение кровью быка в культе Митры), вызывать против себя соблазн и отвращение; она представляла собой нечто понятное, что само в себе заключает глубокий смысл. Сопоставление обряда с крещением Христа от Иоанна не только открывало новое поле для глубокомысленных размышлений и спекуляций, но и самому крещению придавало новую святость и более высокое содержание. При крещении Иисуса Дух Божий сошел на Него. Дух Божий носится над водой при каждом крещении и делает ее баней возрождения и обновления. Не только уже Тертуллиан высказал в своем трактате «О крещении» все, что можно сказать о нем, но и простой христианин Ерм, на шестьдесят лет ранее, не находит достаточно слов, когда он говорит о крещении: апостолы низошли в ад и там крестили давно упокоившихся.

В Церкви из язычников крещение с самого начала понималось как таинство;¹ это показывает его история развития: просто крещением,

¹ Сначала и очень продолжительное время спустя совершение крещения не производилось тайно от язычников; это началось с конца II в. отчасти

как оно совершалось в древности, уже не довольствовались. Обряды умножались, новые церемонии прибавлялись. Вышеупомянутое сочинение Тертуллиана свидетельствует о том, что уже в его время развитие этого таинства стояло на высокой ступени, но суть дела от этого изменилась мало и почти нисколько: крещение осталось действием, очищающим все прошлые грехи.

Оно есть таинство спасительное, таинство страшное, потому что Церковь первоначально не владела никаким другим средством для отпущения грехов, кроме этого. Кто крестится, тот должен оставаться чистым.¹ Секты пытались ввести вторичное крещение, но их попытка была отвергнута. Неповторяемость крещения стала правилом всей Церкви. Но затем постепенно развилось таинство покаяния, восстанавливающее потерянную после крещения благодать. Однако, несмотря на это, в III и IV вв. продолжал существовать обычай откладывать крещение, чтобы перед самым концом жизни воспользоваться этим универсальным средством. Серьезные учителя Церкви сильно боролись против этого обычая, но уничтожить его не могли.

Не менее важным, чем само крещение, считалось и приготовление к нему: здесь наиболее ярко выступает духовный характер этой религии и открывается нравственно-социальная сила ее. Это мы знали и ранее, но недостаточно твердо; открытие «Учения 12-ти апостолов» подтвердило это и привело в полную ясность. Язычник, хотевший сделаться христианином, не тотчас же допускался к крещению. После того как в главных чертах были проповеданы ему Бог и Господь Иисус Христос, Спаситель и Искупитель мира, и затронуто сердце его, его ознакомляли

из педагогических целей, отчасти для того, чтобы сильнее оттенить таинственный его характер. Значение, которое придавалось самому обряду, видно из «Учения 12-ти апостолов» (гл. 7): «Преимущественно должно пользоваться текущей водой; если такой нет налицо, то следует заменять ее стоячей холодной водой; за отсутствием последней надо пользоваться теплой водой; наконец, если и теплой воды нельзя добыть в достаточном количестве, то можно прибегнуть к обливанию».

¹ «Печать крещения должно сохранять чистой и неповрежденной» (2 Посл. Климента).

с тем, в чем состоит воля и закон Божий и что значило отречься от язычества. Не только краткое учение предлагалось ему тогда, но и в последовательной и пространной речи изображались перед ним «два пути» — путь добра и путь зла; грех преследовался в самом его зародыше. Он должен был отречься от него и слушаться закона Божия, и только после того как Церковь убеждалась, что он усвоил себе нравственное учение ее и хочет следовать ему, он допускался к крещению.¹ Еще синагога имела свой прозелитский катехизм; еще она воспитывала их для религии. Христианство приняло от нее этот порядок, углубило его и очистило от всех внешностей. Сильнейшие мотивы побуждали ее здесь: только так она могла отразить идолопоклонство во всех его видах, только так открывалась для нее возможность осуществить то, чем она хотела быть, — *святой общиной Божией*. В течение ста пятидесяти лет она, ввиду этой высочайшей нравственной задачи, считала все другое как дело второстепенное. Она не знала никакой веры, никакого прощения, которое могло бы служить успокоением совести верующего, и что она не сразу достигла господства над гностицизмом — это объясняется тем, что людей, веровавших во Христа как Господа и отличавшихся высоконравственным образом жизни, она не могла исключить из себя. В предкрещальном наставлении, как великом и связующем нравственном учении, заключалась ее крепость, и она помогала и поддерживала братьев, чтобы они имели силу делать то, что обещали.²

¹ *Иустин*. Апол. 1, 65: «(Омывается) уверовавший и давший свое согласие». *Ориген*. Против Цельса. III, 51: «Христиане сначала испытывают, насколько это возможно, сердце тех, кто желает сделаться их слушателями; они наставляют их отдельно, и если эти слушатели представляют достаточные доказательства за то, что они хотят вести добрую жизнь, то допускаются к общению... Некоторые из христиан назначаются на то, чтобы наблюдать и испытывать жизнь и поведение тех, которые желают (присоединиться к ним), с той целью, чтобы не допустить в общество виновных в грубых пороках, других же принимают с полной радостью, и они с каждым днем становятся лучше».

² *Ориген* свидетельствует (Против Цельса), что нравственное наставление оглашаемых и молодых членов общины различалось по потребностям их положений и познаний.

К сожалению, нам неизвестны такие биографии из первых трех столетий, которые изображали бы перед нами обращение или внутренний рост и развитие отдельных личностей. Эти биографии не исчезли; они вообще не были написаны. Также и собственная история ап. Павла до дня перед Дамаском остается для нас темной; мы знаем только тот переворот, который сам Павел ощутил как внезапное событие. Иустин рассказывает нам обстоятельства, предшествовавшие обращению его в христианство (в «Диалоге с Трифоном Иудеем»), как он прошел все философские школы и наконец познал истину, покоящуюся на Откровении. Но это изложение чересчур искусственно и малопоучительно. Несколько глубже мы можем проникнуть во внутреннее развитие Татиана на основании его «Речи к эллинам», но начертать полный и действительный образ его мы не в состоянии. Более богатый материал включает в себе небольшое сочинение Киприана Карфагенского «К Донату»: он искал силу, которая должна была спасти его от недостойной жизни, и нашел ее в христианской вере.

Как глубоко должно было отражаться обращение к христианству в семейной и домашней жизни, сколько ссор, вражды и разделения должны были порождать те случаи, когда одна часть семейства становилась христианской, а другая оставалась верной языческой религии! «Предаст брат брата на смерть, и отец сына, и восстанут дети на родителей и умертвят их». «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю — не мир, но меч; ибо Я пришел разделить человека с отцом его и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее» (Мф. 10, 21. 34—37). Только немногие из этих трагедий переданы нам. Иустин рассказывает (Апол. II) об одной знатной брачной паре в Риме, жившей порочно; жена обратилась в христианство и, не желая оставаться при своем порочном муже, потребовала развода; но муж донес на нее и на учителя ее городскому префекту.¹ Фекла, став христианкой, не хотела ничего знать о своем женихе Фамирисе. Эти явления должны были происходить часто, потому что обращенные жены отказыва-

¹ Тертуллиан свидетельствует (К жене. II, 5), что языческие мужья держали в страхе своих христианских жен уже потому, что они всегда могли донести на них.

лись от супружеского долга; жених сделал донос судье на ее учителя (ап. Павла), а Фекла покинула свой дом.

Наиболее трогательные сцены рассказываются в мученических актах Перпетуи. Благородно рожденная, воспитанная свободно, состоявшая в знатном замужестве, Перпетуя имела отца и мать язычников и двух братьев, из которых один был оглашаемым. В качестве оглашаемой Перпетуя, в гонение Септимия Севера, была арестована и заключена в тюрьму, имея при себе новорожденного сына, кормившегося грудью. И вот началась полная мучений драма между ее престарелым отцом, чувствовавшим себя опозоренным в глазах всего языческого общества, и Перпетуей, не сдававшейся ни на какие просьбы. Он пытался употребить сначала насилие: «Тогда (после заключения в темницу) бросился на меня (акты написаны от лица Перпетуи) отец, чтобы вырвать мне глаза, но повредил их только... в течение нескольких дней, пока отсутствовал отец, я воздавала хвалу Богу». Незадолго до допроса отец, снедаемый скорбью, снова пришел к своей дочери и обратился к ней с такими словами: «Дочь моя, сжался над сединами моими, пожалей отца, если я достоин называться твоим отцом; вот эти руки привели тебя в цветущий возраст; не отдавай меня на позор людской; посмотри на братьев твоих, на мать и тетку твою, посмотри на сына твоего, который не может жить без тебя», — это говорил мне отец, целуя руки мои, и даже пал к ногам моим со слезами, называя меня не дочерью, а госпожой». На допросе отец снова пришел уговаривать ее, но был наказан розгами за вмешательство в процесс: «И прискорбен был мне этот случай с моим отцом, как будто бы я сама была наказана, и пожалела я его ради старости его». Накануне казни отец еще раз явился к ней: «Пришел ко мне отец, полный печали, упал на землю, простерся передо мной и стал говорить такими словами, которые бы могли поколебать всю тварь». Но они не поколебали Перпетуи, и она умерла мученически. — Мученице Агафоне народ кричал: «Сжался над детьми твоими!» Она ответила: «Я имею Бога, Который может оказать милость им».

«Муж, не имеющий более поводов к ревности, разводится с женой, которая, сделавшись христианкой, стала целомудренной. Отец лишает наследства покорного сына, беспорядки которого он прежде

охотно сносил. Господин прогоняет верного раба, с которым до тех пор он поступал кротко» (*Тертуллиан*. Апол. Гл. 3). Многие мученические акты рассказывают о таких же фактах;¹ Генезий говорит, что он проклял своих христианских родителей и родственников.² Но наблюдаются и обратные факты: «Юный Ориген, почти еще мальчик, пишет своему отцу, заключенному в темницу ради веры: “Берегись, не переменяй своих мыслей из-за нас”» (*Евсев*. Ц. И. VI, 2).³ Как многочисленны были случаи, когда муж был язычником, а жена христианкой! Чаще, конечно, семейные отношения не порывались, но какая масса печали и забот должна была сопровождать собой эти браки в большей их части.

Живая вера не нуждалась в особенных методах, чтобы постоянно распространяться: через все препятствия она проходила победитель-

¹ Христианские девицы из благородной фамилии (в Фессалониках) во время гонения Диоклетиана убежали без воли родителей и блуждали в горах в течение недели (*Acta Agapes, Chioniae, Irenes*, см.: *Ruinart. Acta mart. P. 946*). Как горько жалуется перед президом знатный Фортунациан в актах Сатурнина и Датива (того же времени), что Датив в отсутствие отца прокрался в дом и обратил сестер его в христианство, даже увел с собой в Абитину (*Ruinart. Op. cit. P. 417*). Ср. сцену между солдатом-христианином Маркианом и языческой женой его в актах Маркиана и Никандра (*Ruinart. Op. cit. P. 572*): когда муж шел к казни, жена говорила: «Горе мне, несчастной! Что не отвечаешь мне? Презираешь меня ты, господин. Посмотри на сына твоего сладчайшего, возвратись к нам, не презирай нас; куда спешишь, куда стремишься, почему ненавидишь нас?» Также и в актах Иринейя (*Ruinart. Op. cit. P. 433*): родители и жена заклиняют юного епископа Сирмийского не жертвовать собой. О мученице Дионисии Евсевий сообщает, что «она любила своих детей, однако же не более Господа» (Ц. И. VI, 41).

² *Ruinart. Act. mart. P. 312*.

³ Ср. поведение жены Никандра в актах Маркиона и Никандра, по имени Дария: она убеждает мужа оставаться твердым; также акты Максимилиана (*Ruinart. Op. cit. P. 340*), в которых отец поощряет мученика и радуется о смерти сына за веру; в актах Иакова и Мариана мать Мариана ликует по случаю смерти ее сына.

ницей, и самые сильные чувства природы не могли погубить ее. Но этот идеальный порядок применим к третьему столетию только в ограниченной мере. С этого времени христианство действовало как монотеистическая религия таинств и как могущественная Церковь, имеющая своих святых лиц, свои святые книги, святое вероучение и освящающий культ. Также и потребностям массы она удовлетворяла теперь иным способом, чем прежде, создавая и учреждая посты, праздники святых и обращая особое внимание на развитие культа.

I.

Имена верующих во Христа в первые три века христианства

Иисус Христос называл собравшихся около Него «учениками» (μαθηταί),¹ Себя же именовал Учителем — это несомненный факт, — и собравшиеся около Него обращались к Нему как учителю² и обозначали себя учениками Его (так же как и последователи Иоанна Крестителя назывались учениками Иоанна). Отсюда следует, что и отношения Христа к Своим ученикам за время Его земной жизни определялись не мыслью о Нем как о Мессии, а почитанием Его как Учителя. Мессианское достоинство Иисуса — оно должно было открыться вполне при втором Его пришествии — не было еще ясно понятой тайны веры. Сам Христос публично воспринял это достоинство при торжественном входе в Иерусалим.

По воскресении ученики Его с полной уверенностью и открыто свидетельствовали, что Иисус есть Мессия, но они продолжали назы-

¹ Замечательны слова, приведенные у *Мф.* 23, 8: «Не называйте себя учителями, потому что один у вас Учитель; вы же все братья». Можно было бы ожидать, что он скажет «ученики», но это само собой разумелось; Христос хотел оттенить равенство всех Своих учеников и обязанность их к взаимной любви. — Любопытно, что апостолы никогда или очень редко называли себя учителями, за исключением ап. Павла.

² Параллельное обозначение «наставник» часто встречается у Луки.

вать себя учениками — доказательство живучести раз данного имени, — и двенадцать доверенных также именовали себя «двенадцатью учениками» или прямо «двенадцать». ¹ Из книги Деяний (гл. 1, 6, 11, 14–16, 18, 21) мы узнаем, что имя учеников, в собственном смысле уже не подходящее, двумя десятилетиями позднее было принято христианами, и именно палестинскими, как их собственное обозначение. ² Но ап. Павел никогда его не употреблял, и вообще дальнейшие свидетельства показывают, что имя «ученики» (с прибавлением «Господа») постепенно сделалось наименованием, прилагаемым исключительно к личным ученикам Христа, т. е. прежде всего к двенадцати, а потом и к остальным. ³ Так мы находим это у Папия, Иринея и др. Это имя стало почетным именем для тех, которые сами видели еще Господа (но и не для всех же палестинских христиан древнего времени?) и которые могли служить свидетелями против еретиков, докетически понимавших лицо Христа. Но кроме того, исповедники и мученики во втором и четвертом столетиях удостоивались этого почетного титула «учеников Господа». Поскольку они своим исповеданием заявили твердую веру в Него, то и Он поставляет их наряду с первыми Своими учениками (ср.: *Мф.* 10, 32); они так же близки к Господу, как и те, ходившие с Ним по земле. ⁴ Имя

¹ «Ученики» — в древнейшее время это слово служило исключительным обозначением только двенадцати учеников, но и все христиане назывались так.

² *Деян.* 21, 16 называют известного Мнасона давним (*ἀρχαῖος*) учеником; он, вероятно, был или личным учеником Христа, или учеником первого поколения. — Заслуживает внимания, что Епифаний (*Наег.* 29, 7) называет учениками всех переселившихся в Пеллу христиан.

³ Не свидетельствуют ли уже о сужении понятия следующие слова *Мф.* 10, 42: «Кто напоит одного из малых сих чашею холодной воды, во имя ученика?»

⁴ Слово «ученики» без прибавки «Господа» или «Христа» в век после Деяний апост., насколько я знаю, нигде не употребляется в смысле обозначения всех последователей Христа (сюда, естественно, не принадлежат те места, где это слово не имеет технического значения, такие места нередки). То же

«учеников» пришло в забвение, так как уже не существовало тех отношений, какие оно выражало: оно говорило слишком мало или слишком много. Его заменили другие имена для верующих, получившие техническое значение.

Сначала иудеи изобрели для своих отпавших соплеменников разные имена: они называли их «назарейями», «галилеянами» и, вероят-

нужно сказать и об употреблении слова «ученики» с прибавкой «Господа». Не следует обманываться позднейшими апокрифическими книгами и апологетами II в. Последние нередко называют Христа своим Учителем и себя (а также и вообще христиан) учениками Его. Но эта терминология не имеет никакой или только внешнюю связь с древней терминологией и возникла из апологетических оснований в подражание терминологии философских школ. Апологеты очень хорошо знали, что Христос не есть их Учитель в собственном смысле, но «Законодатель», «Закон», «Логос», «Спаситель» и «Судия». Вследствие этого и выражение «Господне учение» (апологеты и *Климент Алекс.* Стром. VI, 15, 125; VI, 18, 165; 7, 10. 57; 7, 15, 90; 7, 18) не может служить доказательством, что апологеты серьезно смотрели на Христа как их собственного Учителя. На нечто большее хотят претендовать «Учение Господа» (заглавие известного древнего катехизиса) и такие явления, как: *Климент*. 1 Посл. 13: будем помнить слова Господа Иисуса, какие Он сказал, *поучая* (διδάσκων); *Поликарп*. Посл. 2: «Памятуя, что сказал Господь, *уча*»; Апост. церковн. уставы (*Texte und Untersuchung*. Bd. II. Heft. 5. S. 25): «Предусматривая слова *учителя* вашего»; «предсказал, когда *учил*» (S. 30). Относительно этих мест следует напомнить, что Апост. церковн. уставы (как и «Апостольские постановления») по своей форме представляют фикцию, где говорят сами апостолы. — Что мученики и исповедники еще при жизни носили предикат «учеников Христа», видно из многих свидетельств; см.: *Игнатий*. К Ефес. 1: «Надеюсь принять в Риме борьбу со зверями, чтобы посредством мученичества сделаться учеником (Христовым)»; К Рим. 4: «Тогда я буду поистине учеником Христа, когда даже тела моего мир не будет видеть»; К Рим. 5: «Оскорблениями их я больше научаюсь (μαθητεύομαι), становлюсь учеником Христа»; *Martyr. Polyc.* 17: «Мы любим мучеников как учеников и подражателей Господа». Когда Новациан основал свою Церковь катаров (чистых), он пытался перенести на нее понятие учеников и подражателей Христа.

но, «нищими», но в действительности эти наименования касались только небольших кружков.¹

Сами христиане называли себя «народ Божий», «Израиль по духу», «семя Авраамово», «избранный народ», «двенадцать колен», «избранные», «рабы Господни», «верующие», «святые», «братья», «Церковь

¹ *Деян.* 24, 5: «ересь назареев»; ап. Павел назван ее предстоятелем. Имя распространено было в Палестине до четвертого столетия и далее; *Епифаний* (Наег. 1): «назареев или христиан; христианство, называемое так не долгое время иудеями». Иудео-христиане, по-видимому, пользовались им. — Первые ученики Христа назывались «галилеянами» (*Деян.* 1, 11; 2, 7). Это было собственно географическим обозначением их происхождения, но заключало в себе некоторое пренебрежение к ним как людям, вышедшим из полуязыческой страны. Эпиктет один раз употребляет это имя для христиан (*Arrian. Diss. IV, 7. 6*). Потом откопал его Юлиан (*Григорий Богослов. Слово 4*: «Новости вводил Юлиан относительно наименования, называя галилеянами вместо христиан и узаконя именоваться так... имя необычное»). Не совсем ясно происхождение имени «бедные» (евнионим — по-еврейски). Мне кажется наиболее вероятным, что так называли верующих во Христа их иудейские противники, потому что они и на самом деле были бедными, а потом и сами они усвоили себе это имя (вероятнее, однако, думать, что иерусалимские христиане сами дали себе это название, потому что не только видели в нищете высокую заповедь Евангелия, но и осуществляли ее на самом деле (*Деян.* 4, 34–35)). Поэтому они сами прилагали его к себе. Так, ап. Иаков, предстоятель именно иерусалимской общины, называет христиан «нищими (евнионитами) мира его» (2, 5); ап. Павел в Послании к Галатам иерусалимских христиан прямо и без всяких добавлений именует «нищими» (2, 10), давая тем понять, что это имя хорошо было известно и христианам, находящимся вне пределов Палестины. И не только палестинские иудео-христиане, но и христиане из язычников некоторое время носили это имя; «а что многие из нас называются нищими, то это служит к славе нашей, а не к бесславию» (Октавий. 36). О позднейших евионитах Епифаний говорит, что они называют себя нищими (т. е. евионитами) по принятому, как они говорят, во времена апостолов обычаю продавать свое имущество и приходить в нищету (*Прим. Пер.*).

Божия».¹ Из этих имен семь первых (и подобные), в отдельности взятых, никогда не были техническими, но являлись такими в их, так сказать, общности. Они служат доказательством того, как понимала себя новая община, а именно: наследницей всех обетований и всех прав иудейского народа. Впрочем, названия «избранные»² и «рабы Божии»³ часто приобретали технический характер.

Что слово «верующие» (πιστοί) составляло собой технический термин для обозначения христиан, это видно из выражений ап. Павла, Деяний и позднейших сочинений.⁴ Называя себя верующими, — можно догадываться, что это имя возникло на языческо-христианской почве, — христиане обозначали им благовестие, сделавшее их тем, чем они были, как исключительно главное свое дело. Это благовестие состояло в проповеди о едином Боге, Сыне Его Иисусе Христе и будущей жизни.

Характерны три соединенные между собой внутренней связью имена — «святые», «братья» и «Церковь Божия». Заменяв собой обозначение «ученики», эти самонаименования⁵ отметили важнейший успех

¹ Производных от имени «Иисус» в древнее время, насколько знаем, не существовало.

² Ср.: *Минуций Феликс*. Октавий. Гл. 11.

³ Ср.: Новый Завет и преимущественно «Пастырь» Ерма.

⁴ *Минуций Феликс*. Октавий. Гл. 14; справедливо Виламовиц-Мёллендорф здесь вместо «pistores» (мельничные рабы) читает «pistorum», т. е. πιστῶν, «верующих». Также Цельс дает понять, что обозначение «верующие» было техническим термином (*Ориген*. Против Цельса. 1, 9). Язычники насмеялись над этим именем, в котором христиане полагали свое особенное достоинство: «Они, — говорили язычники, — только верующие», т. е. легковверные люди, избегающие рассуждения и мысли, и потому принимающие безрассудное (см. суждения Лукиана о христианах в его «Перегрине»). В Норике найдена надпись, где одна женщина названа «christiana fidelis» (верная христианка).

⁵ У ап. Павла они встречаются очень часто, но ни в каком случае не он первый изобрел их: он заимствовал их от иудео-христианских общин в Палестине и своим учением придал им интенсивное содержание. Мнение, что

среди верующих в Иисуса. «Святыми» они называли себя потому, что они освящены были для Бога Духом Святым, посланным на них Христом, и что, несмотря на все прилипавшие ежедневно грехи, они действительно оставались святыми и сознавали себя участниками будущей славы.¹ Слово служило техническим самообозначением христиан до середины второго столетия (см.: 1 Посл. Клим., Ерм, Учение 12-ти апост. и др.); потом оно начало мало-помалу исчезать; христиане на основании всего опыта, пережитого ими, уже не чувствовали в себе смелости называть себя «святыми», и как скоро различие между клиром и мирянами (руководящими и опекаемыми) окончательно установилось, вместе с тем вполне уничтожилось прежнее самообозначение христиан «святыми». Его заменило собой святое звание (мученики, исповедники, аскеты), и святыя средства (таинства), под возрастающим влиянием которых стояли «не святыя» сами по себе христиане, выдвинулись на первый план еще сильнее, чем в первом столетии. Сознавать самих себя святыми они уже не могли,² но зато имели святых мучеников, святых аскетов, святыя книги и святое учение.

христиане только в Иерусалиме назывались «святыми», которое пытаются основать на Новом Завете, несостоятельно. Точно так же нельзя согласиться и с той гипотезой, что в апостольскую и послеапостольскую эпохи внутри христианства существовал особый ограниченный круг, обладавший исключительным правом на это имя. Ни из 1 Тим. 5, 10, ни из Евр. 13, 24, ни из «Учения 12-ти апостолов». 4, 2, ни из других каких-либо свидетельств нельзя доказать этого. Нужно заметить, что предикат «святыя» усвоен Церковью уже с древнейшего времени.

¹ Христиане фактически ощущали свою святость в святых средствах, в харизмах, особенно во власти изгонять демонов. Она имела не только духовно-нравственный, но и вещественный характер; см. 1 Кор. 7, 14: «Неверующий муж освящается женой верующей, и жена неверующего мужа освящается мужем верующим, иначе дети наши были бы нечисты, а теперь они святы».

² Возникшая около середины III в. новацианская Церковь называла себя чистой (*καθαρῆ*). Было ли это самообозначение вновь придумано ею или оно представляет собой остаток древнейшего времени, неизвестно.

С именем «святые» тесно связывалось имя «братьев» и «сестер»; если первое имя выражало собой отношение к Богу и будущей жизни (иначе: отношение «к Царству Божию»), то второе обозначало собой новое положение, в какое один человек поставлен к другому, прежде всего к своему единоверцу (отсюда нередко употреблявшаяся формула «братья во Господе»). Со времени ап. Павла это имя столь обычно у христиан, что оно скоро сделалось известно и язычникам; язычники насмеялись над ним, обращали его в позор для христиан, но и они никогда не могли освободиться от впечатления, что поведение христиан соответствует их имени.¹ И не только «братьями» называли себя христиане, но также и «братством» (1 Петр. 2, 17; 5, 9). Насколько прочны и употребительны были эти обозначения и как им соответствовала действительная жизнь в этом, не говоря уже о новозаветных сочинениях, можно убедиться из свидетельств² 1 Писания Климента, «Учения 12-ти апостолов» и сочинений апологетов.³ Но и это имя, как и имя «святые», в конце III в. пришло в упадок,⁴ хотя оно и держалось несколько дольше; духовные лица, впрочем, продолжали

¹ См. суждения язычников у апологетов и преимущественно у Тертуллиана (Апол. 39); *Минуций Феликс*. Октавий. 9; ср. «Перегрин» Лукиана. Тертуллиан констатирует, что язычники удивлялись братским отношениям христиан: «Смотрите, как они любят друг друга». — В языческих коллегиях также встречалось имя «братьев», но нечасто. На основании *Деян.* 22, 5 и 28, 21 можно допустить, что иудеи также называли себя «братьями», но у них это имя никогда не получало такого значения, как у христиан. Затем, как иудейские учителя называли своих учеников «детьми», т. е. сыновьями (или дочерьми), а эти последние называли их отцами, так эти же обозначения часто встречаются в христианстве (см. многочисленные примеры у ап. Павла, Варнавы, апологетов и пр.).

² Уже Христос употребляет его и придает ему особенное значение (*Мф.* 23, 8; 12, 48).

³ Об этом сказано выше.

⁴ Воспитанный на стоической философии, Тертуллиан распространял это имя не только на единоверцев, но и на все человечество (Апол. 39: «Мы братья ваши по праву природы — единственной матери нашей»).

называть себя братьями,¹ но этот факт считался уже особенной честью, если духовное лицо титуловало мирянина «братом». Только в проповедях удержалось имя «братьев», да исповедники еще имели смелость называться братьями в отношении к духовным и даже епископам (*Киприан. Письмо 53-е*).

Сознание христиан себя «святыми» и «братьями» и в этом смысле «истинным Израилем» и в то же время новым творением Божиим требовало для себя торжественного обозначения, выражающего собой их исключительную, Богом узаконенную природу и естество. Термин «братство» для этой цели не годился по своей односторонности; именем, на каком остановились христиане, оказалось слово «Церковь» («Церковь Божия»). Это был образцовый выбор: не ап. Павел ввел его в употребление; оно два раза встречается в Евангелии (*Мф. 16, 18; 18, 17*); но практическое применение дали ему впервые палестинские общины, называвшие себя *cahal*. С самого начала это слово служило общим обозначением,² — торжественным выражением, которым уже иудеи называли свои богослужebные собрания;³ оно очень рано перенесено было на отдельные общины и потом применено было также и к богослужebным собраниям. Это разностороннее употребление термина в связи с его религиозной окраской — «Богом призванные общины» — очень скоро выдвинуло понятие и слово на передний план. Наиболее распространенное среди иудейства обозначение религиозных собраний «синагога» не могло быть принято христианами,⁴ потому что

¹ Но в третьем столетии они уже именовали друг друга «господами».

² Это можно наблюдать уже на слововыражении ап. Павла.

³ *Cahal* (у LXX-ти обычно переводится «Церковь») есть община в отношении к Богу и потому представляет собой более торжественное выражение, чем *jeda* (переводимое LXX-тью «синагога»). Рецепцию понятия «Церковь» нужно понимать так же, как и рецепцию терминов «Израиль», «семя Авраамово» и пр. В практическом употреблении у иудеев слово «Церковь» встречалось реже, чем «синагога», и это было благоприятно для христианства.

⁴ Об употреблении этого слова у христиан см. мои примечания к «Пастырю» Ерма. Запов. 11. Вообще говоря, особенно ревностному преследованию со стороны христианства оно не подвергалось, но техническим, исключая один-два случая, оно никогда не сделалось.

они и терминологически столь же резко отделили себя от иудейства, как и от религиозных собраний после того, как осуществился раздел. Как «Церковь» и как «Церкви» узнали языко-христиане новую религию. Какого-либо авторитарного элемента первоначально в этом понятии не заключалось, но всякая духовная величина, сознающая себя как идеально-реальное общество, скрывает такой элемент в самой своей основе: она владеет своими учреждениями и преданием, своими особенными силами и организацией; все это обладает своим авторитетом; кроме того, она руководит отдельными личностями и обеспечивает для них содержание, которое она подтверждает. Уже в Первом Послании к Тимофею мы читаем: «Дом Божий, т. е. Церковь Бога живого, столп и утверждение истины» (3, 15). Но самое важнейшее состояло в том, что Церковь понималась не только как земная, но преимущественно как небесная, трансцендентальная величина. Кто принадлежит к Церкви, тот уже не имеет более гражданства на земле,¹ его несомненное гражданство — на небе. Это трансцендентальное понятие оставалось живо еще во втором столетии, в третьем же оно стало ослабевать.²

В течение второго столетия к понятию «Церковь» присоединились атрибуты «кафолическая» и «святая». «Кафолическая» первоначально обозначало собой все христианство в его общности, в противоположность отдельным общинам (кафолическая Церковь = вся Церковь), отсюда и понятия «все общины» и «вся Церковь» совпадали между собой. В представлении о кафолической Церкви уже с самого начала существовал догматический элемент, поскольку она мыслилась как уже

¹ Самообозначение христиан как «странников и пришельцев» в первом столетии было почти техническим (см. послания ап. Павла, 1 Петр. и Посл. к Евр.), но действительно техническим сделалось выражение *παροικία* или *παροικεῖν* (поселение, поселиться) для обозначения рассеянных по всему миру христианских общин (ср.: *Ерм.* Подоб. 1).

² Теоретически оно, конечно, существует и в настоящее время, но оно лишилось того влияния на практическую жизнь, которое делало древних христиан «странниками и пришельцами» на земле и «гражданами» небесного отечества (*Прим. Пер.*).

апостолами распространенная по всей земле, и вместе с тем убеждение, что только то истинно, и притом несомненно истинно, что вообще находится в Церкви. Вследствие этого и понятия «все христианство», «христианство, распространенное по всему кругу земли», «истинная Церковь» оказывались тождественными. Выражение «кафолическая Церковь» в первый раз встречается у Игнатия Богоносца (К Смирн. 8): «Где будет епископ, там должен быть и народ, так же, как где Иисус Христос, там и кафолическая Церковь». В мученических актах Поликарпа слово это, вероятно, интерполировано. Из свидетельства Иринея¹ (Против ересей. III, 15, 2) видно, что в его время валентиниане называли правоверных христиан «кафоликами» и «екклезиастиками» (церковниками). Сам Ириней не употребляет этого слова, но самое положение дела изображает соответственно ему.² В смысле обозначения правоверующей, видимой Церкви слово «кафолический» употреблено в Мураториевом фрагменте,³ у Анонима (*Евсев.* Ц. И. V, 16), Тертуллиана,⁴ Климента Александрийского,⁵ Ипполита,⁶ в актах мученика Пиония,⁷ в письмах Корнилия и Киприана.⁸ Заслуживают внимания следующие своеобразные обороты: «кафолическое предание» у Тертуллиана,⁹ «кафолическая вера» у Киприана,¹⁰ «кафолическое правило» (καὶὼν) в мученических актах Поликарпа¹¹ и у Киприана,¹² «кафо-

¹ «Валентиниане тех, кто принадлежат к Церкви, называют кафоликами (сomplices) и еклезиастами».

² См.: Против ересей. I, 10, 2; II, 9, 1; также Серапион у Евсевия (Ц. И. V, 19): «Все (находящееся) в мире братство».

³ Здесь значится только «кафолическая» (catholica) без прибавки «Церковь», как это позднее сделалось обычным на Западе.

⁴ О прескрипции [против] ерет. 26, 30; Против Маркиона. IV, 4; III, 22.

⁵ Строматы. VII, 17, 106 сл.

⁶ Philosoph. IX, 12.

⁷ С. 2, 9, 13, 19.

⁸ *Св. Киприан Карфагенский.* Письмо 49-е.

⁹ О единобрачии. Гл. 2.

¹⁰ Письмо 25-е.

¹¹ Рецензия рукописи Московской Синодальной библиотеки.

¹² *Св. Киприан Карфагенский.* Письмо 70-е.

лическая вера и религия» в актах Пиония. Вообще это слово в раннехристианской литературе встречается в различных комбинациях. В западный Символ оно внесено сравнительно позднее; в древнем Символе его нет.

Обращаемся к имени «христиан». Оно сделалось главным. Со времени Траяна¹ и, вероятно, даже в 40–50-х гг.² его знала и римская власть; под этим же именем приверженцы новой религии были известны и народу.

Евангелист Лука сообщает нам о том, где возникло это имя. Рассказав об основании языко-христианской общины в Антиохии, он продолжает: «Ученики в Антиохии в первый раз стали называться христианами» (Деян. 11, 26). Нет надобности думать, чтобы имя появилось тотчас по основании общины, однако нельзя допустить и сколько-нибудь продолжительного периода между обоими этими фактами.³

¹ Плиний: «cognitiones de christianis» (дознание о христианах) — в рескрипте Траяну.

² Какое впечатление произвело христианство при первом своем появлении в Риме, понятие об этом дают Тацит и Светоний, два римских историка. Рассказав о великом пожаре в Риме при Нероне и негодовании народа, обвинявшего императора в поджоге города, Тацит продолжает: «Чтобы уничтожить эти слухи, (император) приискал мнимых преступников, которых народ называл христианами и которых все ненавидели за их позорные дела. Виновником этого имени был Христос, который в царствование Тиберия казнен был прокуратором Понтием Пилатом. Эта пагубная секта была сначала уничтожена, но после снова распространилась не только в Иудее, где получила начало, но даже в Риме, где образовался центр их постыдных и преступных дел» (Annal. XV, 44). Светоний о Нероне просто замечает, что он «посредством казней истребил новую и зловредную секту христиан» (Прим. Пер.).

³ Сомнения, предъявленные Бауром и Липсиусом против известия Деяний апостольских, по нашему мнению, несостоятельны. Без сомнения, образование прилагательных на «*χριστος*» латинского и притом позднелатинского происхождения. Но еще в первом столетии, благодаря торговым сношениям,

Лука не говорит, кто дал это имя, но он ясно намекает на обстоятельства его происхождения. Не христиане были виновниками его — Лука выражается так: «стали называться» (*χρηματίσαι*); они, следовательно, не могли дать его себе; для этого у них не было и достаточного образования. Точно так же и иудеи не создали его; только у язычников нужно искать его происхождения. Они слышали, что муж с именем Христос (или Хрестос) есть господин и учитель новой секты, и отсюда, понимая слово «Христос» как собственное имя, образовали название последователей Его, наподобие тому, как говорили «иродиане», «маркиане» и пр.¹ На первых порах сами христиане, естественно, избегали этого имени, нет его и у ап. Павла; оно во всем Новом Завете отсутствует в качестве самообозначения христиан, так как в обоих случаях, где оно встречается, оно влагается в уста противников.² Тщетно было бы искать его у так называемых апостольских отцов, кроме Игнатия, у которого оно употребляется очень часто.³ Все это прекрасно подтверждает известие Деяний, потому что Игнатий

они проникли в греческий разговорный язык. В Новом Завете встречаются следующее словообразование: *ἰγνατιανοί* (Мк. 3, 6; 12, 13; Мф. 22, 16). Иустин пишет (Диалог с Триф. 35): маркиане, валентиниане, василидиане и т. д. При некоторой претензии на прозорливость можно допустить, что имя изобретено было римскими судьями в Антиохии и от них перешло в народ.

¹ Быть может, уже с самого начала имя христиан писалось как хрестриане; во II в. это ложное наименование было широко распространено среди противников христианства (см.: Иустин. Апол. 1, 4; Феофил. К Автолику. 1; Тертуллиан. Апол. 3; Лактанций. Божеств. установления. IV, 7, 5; Светоний, Клавдий и Тацит). Вероятно, язычники имели часто употребительное собственное имя Хрестос (но ни в каком случае не «Христос») и думали, что такое имя и носил Основатель христианской веры.

² 1 Петр. 4, 16: «Не пострадал бы кто-нибудь из вас, как убийца или вор... но если как христианин», — речь ведется, очевидно, об официальном определении вины. Деян. 26, 18: «Агриппа сказал: ты немного не убеждаешь меня сделаться христианином».

³ Игнатий пользуется даже прилагательным «христианский» (К Тралл. 6: христианская пища) и изобретает новое слово: «христианство» (*χριστιανισμός*); К Магн. 10; К Рим. 3; К Филипп. 6.

был антиохийцем.¹ Значит, имя не только появилось в Антиохии, но здесь же оно сделалось и самообозначением христиан. Вероятно, ко времени Траяна оно было воспринято уже всеми малоазийскими христианами. Общее признание его становится известным в конце царствования Адриана и Антонина Пия. Тертуллиан² обсуждает это имя уже так, как будто оно было изобретением самих христиан.³

¹ Вероятно, что и евангелист Лука был антиохийцем (ср. древние свидетельства о нем у Евсевия); потому-то он и знает о происхождении имени.

² Апол. 3: «Что нового (в христианском имени), когда каждая наука дает прозвище своим приверженцам от имени учителя? Разве философы — платоники, эпикурейцы, пифагорейцы — называются так не по имени их основателей?»

³ Заслуживает внимания свидетельство Тацита (Annal. XV, 44). Несомненно, что упоминаемое им преследование было действительно преследованием христиан, а не иудеев; сомневаться можно только в том, не есть ли употребление имени христиан *ἰουδαίων* — *χριστιανῶν* (т. е. не перенес ли Тацит наименование своего времени — начало II в., — когда имя христиан стало хорошо известным среди язычников, на эпоху Нерона, когда христиане недостаточно отличались от иудеев? — *Прим. Пер.*). Но и это сомнение не представляется мне непреодолимым. Если христиане получили свое имя в Антиохии около 40–50 г., то почему оно не могло сделаться известным в Риме к 64 г., хотя бы и не христиане распространяли его, а оно само, как тень, следовало за ними? Также и Тацит (или источник его) не говорит, что это имя было их самообозначением; он утверждает противное, ясно выражаясь, что так называл их народ. Известие Тацита до сих пор вызывало недоумение главным образом потому, что он изобретение имени «христиан» приписывал народу, хотя сам знал и далее сообщает, кто был виновником этого имени (*auctor nominis*). Но если так, то ясно, что народ сделал нечто само по себе понятное, назвав последователей Христа «христианами»! Почему, далее, Тацит отмечает обозначение «христианами» как народное название (*appellatio vulgi*)? Чтобы разрешить эту загадку, я ранее предполагал, что народ назвал так христиан в неблагопристойном или презрительном смысле, и на это намекает сам Тацит, рассказывая действительное происхождение слова. Но это предположение оказалось неверным. Благодаря новому сравнению рукописей Тацита (*Andresen. Wochensch. f. klass.*

Следует вспомнить еще об одном имени, которое хотя никогда и не сделалось техническим, но имело, так сказать, политехническое значение — «воинство Христово». Еще ап. Павлу этот образ столь часто предносился, что он употребляет его в самых различных оборотах. Рассмотрите изображаемые им картины в *2 Кор.* 19, 3–6 («не по плоти воинствует, — на разрушение твердынь, — ниспровергая помыслы, — пленяем всякое помышление») и *Еф.* 6, 10–18 («укрепляйтесь могуществом силы Его, — облекитесь во всеоружие Божие, — наша брань не против крови и плоти, примите оружие Божие») и далее в *1 Фес.* 5, 8 («облекшись в броню веры и любви и в шлем надежды спасения») и *1 Кор.* 9, 7 («какой воин служит когда-либо на своем содержании?»); обратите внимание на то, что он своих союзников не раз сравнивает с пленниками (*Рим.* 16, 7; *Кол.* 4, 10; *Фил.* 23), а своих сотрудников называет соратниками (*Флп.* 2, 25; *Фил.* 2), — и вы убедитесь в этом. В пастырских посланиях мы опять встречаемся с этим образом (*1 Тим.* 1, 18: «чтобы ты воинствовал согласно с ними (бывшими о тебе пророчествами), как добрый воин»; *2 Тим.* 2, 3 сл.: «переноси свои страдания, как добрый воин Иисуса Христа; никакой воин не связывает себя делами житейскими, чтобы угодить военачальнику, если же кто и подвизается, не увенчивается»). Он не исчез и в последующую эпоху¹ и

Philol. 1902. № 28. Col. 780 fg.) задача была решена. В рукописи факсимиле, которое убедило меня, первоначально стояло слово «христиане» (*chrestianos*), которое потом и было исправлено в «христиане», причем слово «Христос» написано правильно. Теперь все ясно. Тацит говорит, что народ «назвал секту христианами». Отсюда ясно, что в Риме в 60-х гг. имя это еще не было усвоено христианами в свою собственность, оставаясь языческим изобретением. Но почему Тацит употребил выражение «называл» (*appellabat*), а не «называют» (*appellat*). Не значит ли это, что к началу II в. христиане восприняли себе это имя и народ узнал его действительное происхождение? (*Прим. Автора, распространенное Переводчиком*).

¹ *Игнатий.* Посл. к Поликарпу. Гл. 6: «Благоугождайте Тому, для Кого воинствуете вы, от Кого получаете и содержание. Пусть никто из вас не будет перебежчиком. Крещение пусть будет с вами как щит, вера — как шлем, любовь — как копье, терпение — как полное вооружение. Взносом вашим пусть будут дела ваши...».

особенно прочно укрепился у латинян прежде всего для мучеников, а потом и для всех христиан,¹ так что выражение «воины Христовы» (*milites Christi*) стало здесь почти техническим; это доказывают сочинения Тертуллиана и преимущественно письма св. Киприана, среди которых нельзя указать почти ни одного письма, где христиане не назывались бы «воинами Бога и Христа» или «воинами Христа». Киприан же называет Христа императором.² Тот факт, что именно западные писатели предпочтительно пользовались этим образом и приняли его во всех его главных чертах, свое объяснение находит в их более наступательном, а в то же время направленном на практические цели смысле. Внедрение этого сравнения поддержано было также и тем обстоятельством, что на Западе слово «*sacramentum*» (для каждого таинства и всего святого) было очень распространено и что самое крещение рассматривалось как *sacramentum* в специальном смысле слова. Но «*sacramentum*» было военным термином, означавшим собой

¹ Еще Первое послание Климента характерно в этом отношении. Он не только пользуется военными образами (напр., гл. 21: «Надлежит нам *не отступить* от воли Его»; ср. гл. 28), но в гл. 37 ставит римское войско в образец христианам: «Будем, братья, воинствовать святыми Его повелениями; представим себе воинствующих под начальством вождей наших: как стройно, как усердно, как покорно исполняют они приказания! Не все епархи, не все тысяченачальники, или же пятидесятиначальники и так далее, но каждый в своем чине исполняет приказания царя и полководцев».

² См.: *Св. Киприан. Письмо 10-е* (К мученикам и исповедникам): «Если всем воинам Христовым должно соблюдать приказания своего императора (в русск. пер. «Владыка»), то тем более должно хранить заповеди Его вам...» Выражение «лагерь Христа» у него очень обычно; также в связи с военными порядками упоминание «о единстве клятвы» (*sacramenti*), см.: Письмо 54-е. — Ср.: *Псевдо-Августин (August. Opp. V. Append. P. 150)*: «Мы — воины Христовы, и получаем от Него жалованье (*stipendium*)». — Было уже ранее сказано, что в древней Церкви «воинствующее христианство» осталось только образом (в противоположность исламу). Только Тертуллиан в «Апологетике» играет угрозой, что христиане могут восстать против римлян, как парфяне и маркоманны, но и он, конечно, хорошо знает и прямо говорит, что христианину не дозволено «убивать», но только «быть убитым».

присягу, произносимую перед знаменами при поступлении в войско. Отсюда понятно, почему западные христиане сознавали себя преимущественно как «воины Христовы». Недавно доказано, что отсюда же легко объяснить и происхождение слова «*pagani*», ставшего постепенно наименованием, общим для всех язычников.¹ Есть основания утверждать, что это слово было в употреблении тогда, когда развитие христианства не зашло еще так далеко, чтобы все не-христиане могли быть названы «деревенщиной».² Но если христиане составляли из себя «войско Христово», то все остальные, не принадлежащие к христианам, оказывались простыми гражданами. Не-христиане были люди, не приносившие клятвы Богу или Христу, не участвовавшие, следовательно, в *sacramentum*, т. е. «*pagani*».³

¹ Zahn. Neue Kirchl. Zeitschrift. 1899. S. 28 ff.

² В первые годы Валентиниана (вторая половина IV в., Cod. Theodosianus. XVI, 2, 3).

³ Тертуллиан (De corona. II: «Ради Бога должно терпеть и то, что допускает вера простых (*fides pagana*)...», «у Иисуса как воин есть простой (*paganus*) верующий, так и простой (*paganus*) человек есть верующий воин»; ср.: De pallio, 4), как это видно из приведенных выражений, еще употребляет слово «*paganus*» не в смысле «языческий». — Происхождение образа заимствовано из области войны и объясняется той великой борьбой, какую каждый христианин вел с сатаной и демонами (Еф. 6, 12: «Наша брань не против плоти и крови, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной»). Когда государство объявило гонения на христиан, этот образ само собой перенесен был на отношения христиан ко всей Империи. Бог свыше взирает на Свое войско, подвизающееся за имя Его; «охотников одобряет, сражающимся помогает, побеждающих венчает», — говорит св. Киприан в письме к Немезиану и другим исповедникам. Немезиан в ответном письме к нему выражается между прочим так: «Сражаясь впереди всех, ты поразил диавола мечом духовным и словом твоим везде устроил ополчения из братьев, чтобы со всех сторон окружить врага засадой и поправить сокрушенную силу самого трупа вражеского». Подобного рода выражения со стороны африканских мучеников см.: Acta Saturnini et Dativi (Ruinart. Op. cit. P. 420).

Язычники отчасти усвоили себе те наименования, какими обозначали себя христиане,¹ но, естественно, чаще они пользовались своими, вновь изобретенными именами. Среди них были и такие, которые преследовали насмешку и опозорение: «галилеяне», «почитатели осла»,² «маги»,³ «третье сословие», «сарматы» и пр.⁴

II Друзья (οί φίλοι)

Дружба в глубочайшем и всеобъемлющем смысле этого слова и *наука* как высочайшая, всю жизнь наполняющая задача явились на свет как сестры-близнецы: Эрос был их общим отцом. История греческих философских школ также представляет собой историю дружбы. Никто не высказывался о ней так благородно и тепло, как Аристотель, и нигде она не осуществлялась так жизненно, как в школах пифагорейцев и эпикурейцев. Основанная на бесстрастии совершенного мудреца, этика стоиков не оставляла, по-видимому, никакого места для дружбы, но, как это часто случалось у них, и здесь практика стоиков пошла вразрез с теорией. Сенека не был единственным среди стоических моралистов, возвеличивавших дружбу и доказывавших ее нравственную необходимость. Обращение Сократа со своими учениками, проникнутое дружбой, служило прообразом, всегда производившим живое действие: как он жил с ними, как он до смертного часа оставался откровенным и заботливым для них, как свои познания предлагал им в форме дружеских бесед — все это составляло незабвенное воспоминание для последующих философских школ.

Нет ничего удивительного поэтому, что и эпикурейцы, как еще ранее их пифагорейцы, называли себя просто «друзьями». Это слово было

¹ Цельс говорит, напр., о «великой Церкви» в отличие от маленьких христианских сект.

² Тертуллиан. Апол. Гл. 16. Ср.: *Минуций Феликс*. Октавий.

³ Акты Феклы, Тертуллиан.

⁴ Тертуллиан. Апол. Гл. 50.

самым удачным и притом глубочайшим выражением того внутреннего жизненного общения, какое царило среди членов школ. Что бы ни связывало их — общее ли почитание учителя, одинаковость ли чувств и стремлений или взаимная помощь, — все обнималось одним этим обозначением: «друзья». Но и там, где это слово не употреблялось, положение дела отвечало ему: софист мог существовать один, философ нуждался в друзьях и всем был другом.

Со дней императора Клавдия, исходя из Палестины, с поразительной быстротой стали распространяться по римскому государству многочисленные, неизвестные дотоле «школы». Поверхностному взгляду они казались то как союз синагог, то как общества «философов», наполненные старыми женщинами и рабами, то как коллегии возбужденных и потому опасных глупцов. Это были христианские Церкви. В этих загадочных коллегиях одно было очевидно даже для самого тупого взгляда и решительнейшего презрения — мощное общинное чувство, связывавшее и оживлявшее их. «Они всё имеют общим между собой»; «они готовы пожертвовать всем в случаях общего бедствия»; «они относятся друг к другу, как братья и сестры» — вот суждения, какие можно было слышать о них по всей Империи. И эти суждения отвечали самосознанию тех людей, к каким они относились. Все их поведение было строго определено безграничным долгом любви, преимущественно к единоверным; вся их взаимная жизнь была проникнута духом дружбы, и никто другой не имел такого несомненного права на имя друзей, как они. Но действительно ли они называли себя друзьями?

Мы уже рассматривали различные самообозначения последователей Христа, встречающиеся в Новом Завете: «святые», «избранные», «ученики», «братья» и т. д. и, между прочим, «христиане» — имя, изобретенное сначала в Антиохии язычниками, а потом воспринятое христианами. Обращаясь за поисками имени «друзей» к Новому Завету, мы встречаем здесь настолько ничтожные указания, что можно сомневаться, составляло ли это имя техническое обозначение. Строго говоря, здесь идет в счет только два места:¹ *Деян.* 27, 3, — где очевидец и спутник ап. Павла, описывающий путешествие его в Рим, говорит: «На другой день мы пристали к Сидо-

¹ В посланиях ап. Павла нет ни одного места, относящегося сюда.

ну; Юлий, поступая с Павлом человеколюбиво, позволил ему сходить к *друзьям* и воспользоваться их усердием». Что обозначает собой это имя «οἱ φίλοι»? Вообще христиан или специальный кружок друзей Павла, и если принять первое, то можно ли толковать употребление слова как техническое? По моему мнению, оба вопроса не могут быть решены с полной достоверностью, но что касается первого, то весьма невероятно, чтобы рассказчик имел в виду частных друзей Павла, так как он в этом случае точнее бы отметил их, что и делает, например, в гл. 21, 6. Следует, поэтому, допустить, что «друзья» здесь значат то же, что и часто встречающиеся в этом сочинении «братья» (9, 30; 10, 23; 11, 29; 15, 32–33. 36. 40; 17, 10. 14; 18, 18; 27 и в особенности 21, 7. 17; 28, 15). Но если Лука и называл именем друзей всех вообще христиан, то на этом основании еще нельзя заключать, что употребляемое им обозначение было техническим. Классически образованный писатель сам мог избрать это имя как вполне понятное, независимо от общего словоупотребления.

Небольшое Третье Послание ап. Иоанна (1, 15) заканчивается словами: «Приветствуют тебя *друзья*; приветствуй *друзей* поименно». Как должно здесь понимать приветствие? Направлено ли оно было от всех окружавших Иоанна христиан и ко всем христианам в общине Гаия и таким образом хотело быть техническим обозначением всех христиан? Но уже оговорка «поименно» говорит за тесный круг. Такое толкование становится очевидным, если принять во внимание содержание письма, свидетельствующее о раздвоении в общине Гаия; часть сочленов ее во главе с предстоятелем была враждебно расположена к Иоанну. Значит, словом «друзья» он обозначает только дружественную ему часть общины, и, следовательно, термин «друзья» относится здесь не ко всем ефесским христианам, а только к их тесному кругу, группировавшемуся около ап. Иоанна. Из всего сказанного, добавляя сюда еще отсутствие этого имени у ап. Павла, видно, что на исходе первого столетия термин «друзья» никоим образом не был техническим самообозначением христиан; иначе, если бы все христиане носили это имя, Иоанн не мог бы назвать им тесный круг своих друзей.¹

¹ В Евангелии от Петра автор выражается о своих соучениках как своих друзьях-товарищах (ἑταῖροι), но и это обозначение не имеет технического

Результат удивительный, потому что христиане не только должны были считать себя «друзьями», но и около 100 г. они читали в двух Евангелиях слова своего Учителя, в которых Он называет их «Моими друзьями». ¹ У Лк. 12, 4 значит: «Говорю же вам, друзьям Моим: не бойтесь убивающих тело...», и в Евангелии от Иоанна (15, 13–15) помещены великие слова: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих; вы — *друзья Мои*, если исполняете то, что Я заповедую вам; Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его, но Я называл вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего». Тем не менее и эти Господни изречения не могли побудить древних христиан называться братьями, ибо они содержали в себе нечто гораздо более величественное — утешение, что Сам Учитель смотрел на них как на Своих друзей, так как Он открыл им все, что слышал от Своего Отца. Как друзья Его, они были вместе с тем и «друзьями Божиими» и возвышались к той чести, какую получил Авраам, один только унаследовавший в иудейском предании почетное имя «друга Божия». ² В Послании к Ефесянам (2, 19) ап. Павел еще более возвеличивает это понятие «друзей»: «Вы уже не чужие и пришельцы, но сограждане святых и *свои* (οἰκετοῦς) Богу», а Валентин ³ замечает о христианах: «Народ Возлюбленного, принятый Им в дружбу и дружащий с Ним».

смысла. Юлий Африкан заканчивает свое письмо к Оригену следующими словами: «Приветствуйте господ моих; все знакомые (ἐπισημοὶ) приветствуют тебя». Что значит здесь слово ἐπισημοὶ, мне не известно; во всяком случае, оно относится к тесному кругу.

¹ Цитируемое Климентом (Quis div. salv. 33): «Дарую не только друзьям, но и друзьям друзей» представляет собой, быть может, апокрифическое изречение Господа; происхождение его, однако, сомнительно.

² Так же назывались и пророки; см.: Hippol. Philos. X, 33: «Праведные мужи сделались друзьями Божиими; так назывались пророки». Иустин проповедник, составитель ветхозаветных Писаний, именуется «друзьями Христа» (Диалог с Триф. Гл. 8). Иоанн Креститель назван другом Иисуса в Евангелии от Иоанна (3, 29).

³ Климент Алекс. Строматы. VI, 5, 52.

Хотя уже отсюда можно легко понять, почему эти изречения Христа не могли побудить христиан усвоить себе обозначение друзей «Иисуса» или «Божиих», так как то, что содержалось в нем, заключало в себе нечто возвышенное и крайне важное,¹ все-таки и при этом остается еще не выясненным вопрос, почему они друг друга не называли друзьями.² Мне кажется, что дать ответ на этот вопрос не так трудно: христиане намеренно избегали самообозначения *друзьями*, потому что они знали и употребляли более теплое и сердечное имя *братьев*. Только имя братьев, по их взгляду, являлось достаточным для того, чтобы выразить то, что они были и чем должны были быть. «Брат» в раннем христианстве не мог возобладать над «другом», настолько сильно было сознание духовного единства, поглощавшего их и наполнявшего их чувством обоюдной ответственности. «*Братскую любовь*», а не *дружескую* заповедал им Христос, и любовь к Богу связал в одно целое не с дружеской любовью, а с братской. Но об Учителе они могли мыслить как о Брате своем: «Он был Первородным между многими братьями» (Рим. 8, 2), — говорит ап. Павел.

Братское имя, в продолжение около 150-ти лет остававшееся общим самообозначением христиан, в течение III в. стало исчезать. В раннехристианской литературе можно проследить постепенное исчезновение его шаг за шагом. Образование особого класса клириков решило его судьбу; клирики продолжали называть себя братьями и только в проповедях обращались к мирянам как к братьям — печальный остаток старого предания, — но уже в начале III в. ни один мирянин не осмеливался назвать духовное лицо своим братом.

¹ Святые вообще назывались так, но это название все же не стоит на такой высоте, как «друзья Божии». Только Климент Александрийский сделал самое высшее употребление прав, предоставляемых христианской религией: «Если у друзей все общее, а человек боголюбезен (θεοφιλής) Богу, потому что сделался другом Его и при посредстве Логоса, то все человеческое становится как бы всем Божиим, и все обще обоим друзьям — Богу и человеку» (Protrept. XII, 122).

² Наименование христиан «любезными Богу» встречается несколько раз у св. Киприана (см., напр., письмо к Деметрию).

Имя братьев уничтожалось, и не только имя: его не заменило собой и обозначение «друзьями»;¹ для Церкви III в. оно было уже анахронизмом. Правда, братское и дружеское чувство не умерло вместе с ним в Церкви — оно всегда сохранялось, и в третьем столетии еще обнаруживают его светлые черты, — но переставало составлять собой элемент, определявший всю жизнь христианства. Культ заступил на его место.

Великая Церковь не обнимала собой всего христианства, и ее поведение не было обязательно для всех сочленов, каких она включала в себя. Отчасти подле нее, отчасти внутри возникали кружки, «секты» и сборища, пытавшиеся сплотиться теснее и восстановить первоначальное христианство или то, что они понимали под ним. Эти кружки усвоили себе прежнее имя «братьев». Поскольку это наблюдается среди гностических сект второго столетия, не нужно забывать о влиянии со стороны философских школ. Епифаний, сын Карпократа, основал христианскую коммунистическую общину в подражание пифагорейцам и по образцу эпикурейской школьной организации. Валентин, один из глубочайших христианских мыслителей II в., написал беседу о друзьях (*περὶ φίλων*), от которой, к сожалению, не сохранилось ни одного отрывка.²

III.

Собственные имена христиан

Существовали ли в употреблении библейские имена еще в первые три столетия? Ответ на этот вопрос приводит к любопытным наблюдениям.

¹ Если бы все христиане на исходе II в. были людьми, подобными Клименту Александрийскому, то возможно, что христианство из народа братьев превратилось бы в народ друзей. Прекрасные слова о дружбе встречаются в его сочинении *Quis div. salv.* 32: «Господь не сказал (*Лк.* 16, 9): дай, или доставь, или благодетельствуй, или помоги, но *сделайся другом*, потому что дружба выражается не в одном даянии, но в полном самопожертвовании и продолжительном сожительстве».

² Климент Алекс. Строматы. III, 5—9.

Рассмотрим прежде всего древнейшие соборные акты, какими мы владеем, акты Северо-Африканского собора 256 г., сохранившиеся в творениях св. Киприана, на котором присутствовало 87 епископов. Среди 87 имен, встречающихся в подписях, большая часть — латинские, значительное число — греческие, ни одного ветхозаветного и только два новозаветные, а именно: Петр (№ 72) и Павел (№ 47). Следовательно, в середине III в. в Северной Африке христиане в большей своей массе продолжали носить старые языческие имена; потребности давать себе христианские названия еще не чувствовалось. То же самое наблюдаем мы и во всех других областях христианства: надписи и литературные произведения показывают нам, что до середины III в. христиане Востока и Запада исключительно или почти исключительно пользовались старыми языческими именами своего местожительства и даже заимствовали их из области языческой мифологии и мантики. Аполлинарий, Аполлоний, Иракий (Геркулес), Сатурниин, Меркурий, Вакхилид, Серапион, Сатир, Афродизий, Дионисий, Ерм, Ориген и т. п.,¹ далее Фауст, Феликс, Фелициссим встречаются повсюду в качестве христианских имен. «Мученики умирали, так как противились жертвовать богам, имена которых они носили!»

Достопримечательно: древнейшая Церковь уничтожила из своей среды всякое многобожие, преследовала языческую мифологию как дьявольскую, жила образами Библии и ее изречениями, — и все-таки оставляла неприкосновенными вошедшие в обиход языческие имена! Проблема становится труднее, если принять во внимание, что в самой Библии даны примеры перемены имени,² что прибавки к имени и изменения его в Риме происходили очень часто — право на это подтверждено было даже специальным указом императора Каракаллы в 212 г. для всех свободных граждан, — и что в древности имя отнюдь не рассматривалось как нечто вполне безразличное.

¹ Прибавим еще более характерные: Нимфия (в посл. Игнатия), Митра (имя популярного сирийского бога), и притом — пресвитера! (Евсев. Ц. И. VI, 41) (Прим. Пер.).

² В Евангелиях рассказывается, что Христос назвал Симона «Кифой» и сыновей Зеведеевых «Воанаргесом (сынами грома)». Из Деян. 4, 36 узнаем, что апостолы одно лицо, носившее имя Иосия, переименовали в «Варнаву».

Можно указать различные причины в объяснение этого равнодушия древних христиан в отношении к именам. Можно предположить, что известный ряд языческих имен с древнейшего времени получил освященный характер, потому что его носили какие-либо выдающиеся христиане. Можно далее припомнить, что христиане очень рано были поставлены в такое положение, которое вынуждало их доказывать, что имя есть нечто безразличное. Когда со времени императора Траяна христиане подверглись преследованию и казням за «одно только имя», без всякого предварительного исследования о том, делают ли они на самом деле что-нибудь противозаконное, христианские апологеты Иустин, Афинагор и Тертуллиан стали настаивать, что имя есть «пустой сосуд», что «вопль против слов» не имеет никакого разумного основания, кроме, однако, тех случаев, добавляет Тертуллиан, когда имя звучит варварски или означает какое-либо несчастье, или содержит в себе что-нибудь бесчестное и непристойное. «Несчастье, означающее имя», — но для христиан такие «демонические имена», как Сатурнил, Серапион или Аполлоний не означали ли несчастья, и, с другой стороны, сами христиане не придавали ли мистического значения известному сочетанию слов, например, при произнесении имени Иисуса? Таким образом, и с этой точки зрения равнодушие христиан в отношении к мифологическим именам необъяснимо. Как же должно понять его?

На этот вопрос возможен только один ответ: всеобщий обычай мира, среди которого христиане жили, действовал сильнее, чем всякая рефлексия. Аргумент против новых имен: «Никого нет в родстве твоём, кто бы назывался таким именем» (Лк. 1, 61) действовал властно во все времена, а раз имя было дано, оно удерживалось до конца жизни. Для христианина, назывался ли он Серапионом или Аполлоном, не было и надобности переменять свое имя на другое, так как он через крещение получал другое собственное и постоянное имя — «христианин». Каждый верующий считал его своим собственным именем. В актах Карпа¹ судья спрашивает обвиняемого: «Как называешься ты?» Обвиняемый отвечает: «Как первое и преимущественное

¹ Во времена Марка Аврелия.

имя я ношу имя “христианин”, а если ты хочешь знать мое мирское имя, то я называюсь Карпом». Мирское имя продолжали носить, но как бы не считали его за собственное имя. О христианине Санкте в известии лионских мучеников рассказывается, что на все расспросы судьи о имени его он отвечал одними словами: «Я — христианин».¹

До середины III в. христиане довольствовались этим *одним* именем и продолжали носить языческие имена, нимало этим не соблазняясь. Также и прозвания с христианским содержанием встречались очень редко. То было исключением, что Игнатий Антиохийский в начале второго столетия имел еще христианское имя Феофора (Богосца).² Иначе пошло дело незадолго до середины третьего столетия. И замечательно: медленно совершавшийся переворот падает не на время большего религиозного возбуждения, но на период, когда Церковь сильнее, чем прежде, сблизилась с миром. Разделительная

¹ См.: *Евсев.* Ц. И. V, 1.

² Другие нехристианские прозвища также встречались у христиан; ср. *Тертуллиан.* К Скапуле. Гл. 4: «Прокул-христианин, прозываемый Торпационом». Христианский солдат Тарах (*Acta Tarachi* у *Ruinart.* *Acta Martyr.* P. 452) говорит: «Родителями я был назван Тарахом, а когда служил на военной службе, получил имя Виктора». Киприан назвал себя Цецилием (*Hieron.* *De vir. illustr.* 67) по имени пресвитера, обратившего его в христианство. Кроме того, он имел прозвание Фасций, так что его полное имя было Цецилий Киприан, он же и Фасций (Письмо 66-е). В ту эпоху вообще была распространена страсть носить по нескольку имен, особенно среди знатного сословия. Один проконсул времени императора Адриана имел 19 имен (*Прим. Пер.*). Одно письмо его назначено христианину по имени Флоренций, он же (*qui est*) и Пуппиан. Кюмон (*Cumont.* *Les Inscr. chrét. de l'Asie minor.* P. 22) собрал из Азии ряд примеров подобного рода, из которых христианский характер носят следующие: Герон, он же и Киприан; Аттал, называемый Исаией; Опатина Рестика или Пасхазия; М. Цецилий Сатурнин — он же и Евсевий; Валентина Анцилла, она же и Стефана; Аския или Мария. Среди сорока севастийских мучеников двое имели по два имени: Леонтий, он же и Феоктист; Викратий, он же и Вивиан. В мученических актах Конона встречается Наодор, он же и Апеллес. Мученик Ахатий говорит: «Зовусь Агафос — ангел».

линия между христианством и миром в те дни, когда христиане носили языческие имена, была глубже и тверже, чем тогда, когда они начали называть себя Петрами и Павлами. *Nomen est omen*, и оно, действительно, получало необычайное значение.

Сознательно это во многих случаях не происходило; здесь действовали три причины. Одну уже я указал: наблюдаемая во всей Империи со времени эдикта Каракаллы 212 г. частая перемена имен, а также произвольное усвоение себе всяких прозваний (*cognomen*). Во-вторых, здесь оказывала свое влияние только теперь начавшаяся практика крещения детей. Естественно, что коль скоро имя давалось при этом торжественном акте, оно избиралось преимущественно с чисто христианским значением. Третья, и самая главная, причина — это распространенная тогда повсюду вера, что имя имеет мистическое значение (*nomen est omen*), старое стремление приобрести на свою сторону ангелов и духовных героев и благочестивая вера обеспечить себе помощь и покровительство святых посредством усвоения себе их имен. От такого рода явления была не совсем свободна и древнейшая Церковь, так как древние христиане были не только христианами, но иудеями, сирийцами, азийцами, греками и римлянами; но их национальные особенности сглаживались там всеобщим религиозным одушевлением. В течение III в. они снова выходят на поверхность. Теперь, правда, уже неохотно обращались к таким именам, как Вакхил или Афродизий, но стали называть своих детей Петром и Павлом в том же смысле, в каком язычники называли их Дионисием и Серапионом.

Процесс вытеснения мифологических имен христианскими совершался туго и никогда не пришел к своему концу, так как немалое число таких имен получило постепенно христианский характер, благодаря их славным носителям, и утратило свой первоначальный смысл. Некоторые факты из истории этого процесса могут быть здесь отмечены.

В то самое время, когда в подписях 87 епископов мы находим только два библейских имени, Дионисий, епископ Александрийский, заявляет, что христиане охотно дают своим детям имена Петра и Павла.¹ Также

¹ См.: *Евсевий*. Ц. И. VII, 25: «Как и между детьми верующих, часто слышатся имена Павла и Петра». Это свидетельство св. Дионисия подтверждает

начинают встречаться и примеры перемены имени.¹ Известно, что Григорий Чудотворец изменил свое имя Феодора на Григория,² впрочем, этот случай неясен. Во время гонения Деция (250 г.) мы узнаем о некоей Сабине, что она, спрошенная судьей по имени, назвала себя Феодотой.³ В мученических актах Бальзама (311 г.) обвиняемый говорит: «По отеческому имени я называюсь Бальзам, по духовному же, какое я получил в крещении, Петр».⁴ Интересен рассказ церковного историка Евсевия о пяти египетских христианах, сделавшихся мучениками во время Диоклетианова гонения. Все они носили египетские имена, но когда судья спросил первого, он вместо своего имени произнес имя ветхозаветного пророка. По этому поводу Евсевий замечает:⁵ «Они вместо имен, данных им родителями и, вероятно, заимствованными от идолов, стали называть другими — Илией,⁶ Иеремией, Исаией, Самуилом и Даниилом и, таким образом, не только делом, но и самым наименованием показали, что они истинный и действительный Израиль».

Здесь еще не проявляется идея о помощи святых: пророки избираются как прообразы, но сама перемена имени представляет собой

ется надписью III в. (*De Rossi* // *Bullet. di archeol. christ.* 1867. P. 6): DM. M. ANNEO. PAVLO. M. ANNEVS. PAVLVS: FILIO. CARISSIMO. Надпись интересна в том отношении, что Сенека происходил именно из этого рода.

¹ Существует мнение, что Помпония Грецина, став христианкой, получила или приняла имя Люцины (*De Rossi. Roma Satter.* I, 39; II, 362 sgg.), но это очень сомнительно. — Перемена имен была обычна среди иудеев рассеяния; см.: *Corpus inscript. Graec.* T. IV, nr. 9905: «Beturia Paulina, — que vixit ann. LXXXVI meses VI proselyta ann. XVI nomine Sara mater synagogarum Campi et Bolumni».

² *Евсевий.* Ц. И. VI, 30.

³ *Acta Pionii.* 9. Впрочем, этот случай только косвенно относится сюда, потому что Пионий внушил Сабине назваться Феодотой, чтобы затруднить их отождествление.

⁴ В Дамаске три мученика носили имена Петр, Павел и Андрей (*Ruinart. Acta martyrum.* P. 205 ff.).

⁵ *Евсевий.* О палестинских мучениках. Гл. XI.

⁶ Ср. еще мученика с этим именем; см.: Там же. Гл. X.

нечто новое. Это доказывают пасхальные послания Афанасия Александрийского (IV в.). Здесь встречается замечательно много христианских имен, однако все они языческие, греческие или египетские; библейские имена все еще редки, так что упомянутый выше случай, когда пять египтян назвали себя именами пророков, является исключением. Насколько я знаю, имя Иоанн медленно вошло в практику в течение IV в. Правда, Дионисий Александрийский по поводу вопроса об Откровении Иоанна пишет: «По моему мнению, тогда (в апостольское время) святых, одноименных с Иоанном, было много, и что, побуждаясь любовью к нему, удивлением и подражанием, и желая, подобно ему, быть возлюбленными от Господа, они (т. е. христиане) с радостью принимали его имя точно так, как теперь между детьми верующих слышим часто имена Павла и Петра»;¹ но здесь высказывается только догадка о распространенности имени Иоанн среди древних христиан, тогда как употребление имен Павел и Петр для эпохи Дионисия засвидетельствовано точно. Это предпочтение, оказанное именам двух апостолов, поучительно; оно подтверждается одним местом Евстафия Антиохийского, современника Афанасия; он пишет: «Многие иудеи называют себя по именам прародителей и пророков и делают нечто доброе; многие (христианские) греки называются Петрами и Павлами и ведут себя в высшей степени позорно». Таким образом, и за это еще время ветхозаветные имена предоставлялись по обычаю иудеям, из новозаветных же имен были в употреблении лишь имена Петр и Павел. Только с середины IV в.² мы часто встречаем такие имена, как Иоанн, Иаков, Андрей, Симон и Мария, а также и специфически ветхозаветные имена (на Западе, однако, реже). В конце IV в. Златоуст убеждает слушателей давать своим детям имена святых, чтобы святые служили им примером добродетели. Тридцать

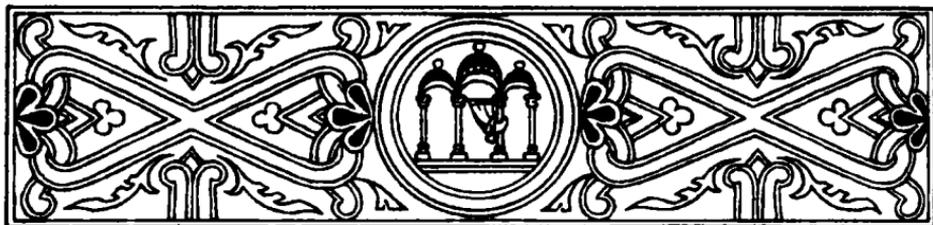
¹ *Евсев.* Ц. И. VII, 25.

² 30-е пр. Никейского собора, дошедшее в арабском тексте, неподлинно и позднейшего происхождения. В нем значится: «Верные да не возлагают на сыновей своих языческих имен, но пусть каждый христианский народ пользуется своими именами, как язычники пользуются своими, и пусть христианские имена возлагаются при крещении сообразно Писаниям».

лет позднее Феодорит, епископ Киррский, утверждает уже окончательно установившийся порядок: имена святых, говорит он, нужно давать для того, чтобы получить их помощь и покровительство.¹ Выбор имен, смотря по провинциям и народностям, был различен. Источником для них, кроме Библии, служили провинциальные календари святых, имена прославленных епископов и т. д. В Антиохии еще в конце IV в. христиане охотно называли своих детей по имени великого епископа Мелетия.



¹ Graec. affect. curat. VIII. P. 923, ed. Schultze.



Общинный строй ранних христиан и значение его для миссии*

Христианская проповедь должна была приобретать души и приводить их к Богу, «дабы число избранных исполнилось», но уже с самого начала она действовала в форме общества и своей целью ставила объединение верующих. Прежде всего это объединение проявилось среди учеников Христа, сознававших и понимавших себя, как мы видели, *истинным Израилем и Церковью Божией*. Они заимствовали форму и тесную связь от иудейской Церкви, одухотворили и укрепили ее и оказались в один момент, можно сказать, во владении прочной и исключительной организации.

Но эта организация, долженствовавшая обнять собой всех христиан на земле, состояла пока только в религиозной мысли. Как чисто идеальная, она едва ли могла рассчитывать на продолжительное существование, если бы к ней не присоединилась *местная организация*. И эту организацию христианство первоначально восприняло от иудейства, от синагог. Первоапостолы, а также и братья Господни положили ей основание. В городах рассеяния христианские общины прямо развивались из синагог с их многочисленными прозелитами. *Основанные в своем существе на братском союзе, вышедшие из синагог, христианские общины выработали из себя местную организацию с двойной силой, более прочной, чем были сами иудей-*

* Впервые опубликовано в журнале «Вера и Разум». Отдел церковный. 1906. Т. I. Ч. II. № 13. С. 18–28.

ские общества.¹ Возвышению значения каждой отдельной организации чрезвычайно много способствовала особая точка зрения, с какой они рассматривали сами себя: каждая община представляла собой самозаклоченное целое и в то же время являлась отображением всей Церкви Божией, должна была так мыслить себя и действовать.²

Такое религиозно-социальное общество, без всякой национально-политической подкладки, явилось на греко-римской почве как нечто новое и неслыханное. Религиозно-социальные общества там даны были только в рудиментарных формах, вроде философских школ с их общей жизнью и иногда религиозным характером. Здесь же предстояло общество, теснейшими узами связывавшее своих единоверцев в каждом городе, предполагавшее целожизненную принадлежность

¹ Я здесь не намерен вести речь о влиянии, оказанном греко-римскими коллегиями: оно относится только к форме, но не к самому делу и его прочности.

² Как возникло это замечательное убеждение, не известно; но оно ярко выступает в апостольский и послеапостольский век. Из иудейства оно не могло возникнуть, так как, насколько я знаю, синагоги никогда не рассматривали себя так, а сразу оно также не могло образоваться. Еще у ап. Павла наблюдаются два рядом, одно с другим, противоположные представления. С одной стороны, он понимает каждую общину как самостоятельное, так сказать, верховное целое, как самоответственную в своей единичности «Церковь Божию», с другой — все общины также и его создания, стоят под его надзором, воспитаны им, и он угрожает им даже прутом. Он — отец их, педагог. Апостольская власть, и притом всеобщая и специальная власть его, как основателя, выражается здесь и ограничивает власть отдельных общин. Что апостол во всех общинах предложил и провел как правило, то должна уважать и исполнять отдельная община. Он имел право требовать этого, но конфликты были неизбежны; мы наблюдаем их во 2 Послании к Коринфянам. Кроме того, 3 Послание ап. Иоанна доставляет нам важные известия: здесь один руководитель частной общины официально отделился и хотел сделаться независимым от контролирующего апостола, пытавшегося управлять общиной посредством посланников. Когда, много позднее, Игнатий Богоносец путешествовал по Азии, мысль о самостоятельности отдельных Церквей достигла победы.

как самопонятный долг, предлагавшее своим сочленам не только однократное или повторяющееся посвящение, но собиравшее их ежедневно, день за днем возводившее их к духовным благам и возлагавшее на них обязанности. Члены общества, сходявшиеся поначалу ежедневно, потом собирались понедельно, замыкались против всего стороннего и объединялись в общении культа и взаимной поддержки, сознавая себя как общину Божию.

В общину такого рода неопиты могли быть только приобретаемы, т. е. воспитываемы для нее; противоречили они всем требованиям, какие предъявлял культ или посвящение, и сама общинная жизнь, как она проявлялась, могла служить для них лучшим приготовлением. Что общее назидание составляло ее главную цель, что община должна быть телом со многими членами, что каждый член должен сострадать и сорадоваться другому, что Иисус Христос призвал не каждого в отдельности, но создал общину, в которой каждый находит свое место, об этом учили повсюду. Как энергично и неутомимо заботился об этом ап. Павел, о том свидетельствуют его послания. И быть может, тот факт составляет собой величайшее явление как в этой религии, так и в деятельности ап. Павла, что здесь столь высоко напряженный индивидуализм, — ибо где еще он может столь мощно выразиться, как не там, где царствует правило: «Спасай свою душу», — далекий от того, чтобы подавить стремление к объединению, наиболее сильно содействовал ему. Братская любовь стала здесь рычагом, и к ней тотчас же присоединилось богатейшее наследство — наследство прочно устроенной иудейской Церкви. Кроме того, возникла еще удивительная практическая концепция, поставившая общую Церковь, как идеальное общество, в такое тесное соотношение с отдельными общинами, что сказанное об одной может быть повторено и о другой: церковь Коринфская, церковь Ефесская — все это «общины Божии». Не говоря о содержании явления, каждый государственный человек и политик при виде его должен изумиться тому решению, какое нашла себе здесь одна из труднейших проблем каждой сложной организации: правильно удержать самостоятельность местной общины и связать с ней сильный, проникнутый единством и обнимающий всю Империю общий порядок, постепенно преобразующийся в общее учреждение.

Какую прочность должно было обеспечить для отдельных лиц такое учреждение! Какой притягательной силой должно было обладать оно, коль скоро цели его становились понятными! Оно, а не тот или другой евангелист, было могущественнейшим миссионером. И действительно, мы можем утверждать, что уже одно бытие и постоянная деятельность этих отдельных обществ преимущественным образом содействовали распространению христианства.¹

Отсюда часто повторяемое увещание: «Не оставляйте собраний наших», «как делают некоторые», добавляет Послание к Евреям (10,

¹ Мы не имеем детального известия о происхождении христианской общины, так как Деяния апостольские рассказывают о ней очень кратко (они вообще не питают никакого интереса к местным общинам; они знают только обращенных братьев и воспроизводят потрясающий ход христианской проповеди, пока не переходят исключительно к изображению деятельности ап. Павла), и послания ап. Павла предполагают их уже существующими. Апокрифическая история апостолов не содержит в себе никакого материала. Все же, однако, можно на основании 1 Послания к Фессалоникийцам, 1 Послания к Коринфянам и Деяний воспроизвести некоторые черты. Ап. Павел вообще начинает дело там, где существуют иудеи, и проповедует в синагогах. Обыкновенным следствием такой проповеди является образование маленькой общины главным образом из язычников, «чтителей Бога» и просто из язычников, но не из иудеев. Само собой понятно, что эти новообращенные для устройства общины имели преимущественное значение (*Климент. 1 Посл. 42*: «Проповедуя по различным странам и городам, они первенцев из верующих, засвидетельствованных духом, поставляли в епископы и диаконы»). Некоторый род организаций возникал иногда тотчас же после обращения, как видно из *1 Фес. 5, 12 сл.* и *Флп. 1, 1*. Но то, что было в македонских общинах, нельзя распространять на все. В Галатии и Коринфе, несомненно, в течение десятилетия и, вероятно, более никакой организации не существовало. Братья управлялись «Духом». Известие *Деяний 14, 23* (рукополагали пресвитеров каждой Церкви) относится лишь к некоторым Церквям (ср.: *Климент. 1 Посл. 44*). Предположение, что «апостолы» везде и всегда поставляли должностных лиц, называвшихся «пресвитерами», спорно. В Деяниях апостольских упоминается установленная для Иерусалима (15, 4) и Ефеса общинная должность (пресвитер с правами епископа — 20, 28).

25). Естественно, что как в начале, так и во все времена среди общин встречались такие члены, которые думали, что христианские посвящения и блага можно получить так же, как блага Изиды или «Великой Матери» и затем уйти прочь. Других легкомыслие, лень и пресыщение располагали покинуть общину после краткого или сколько-нибудь продолжительного пребывания в ней. Иногда воображаемое сознание, что высшая степень духовного совершенства уже достигнута и помощь общины излишня, побуждало устраниваться от общественного назидания и богослужения. Многих удерживал страх перед государственной властью: боялись посещать богослужение, чтобы не навлечь на себя подозрения в принадлежности к христианам.¹

«Ищите того, что общую пользу приносит для всех», — пишет Климент Римский.² «Вы не должны отделяться от других, как будто вы были оправданы, но, собираясь в одно место, исследуйте то, что полезно для общества», — увещевает Варнава.³ Подобные места в раннехристианской литературе встречаются часто. Воскресное богослужение было, конечно, обязательным, но братья по возможности должны чаще собираться вместе.⁴ «Ежедневно посещай святых, дабы ты мог укрепиться беседой с ними», — говорится в «Учении 12-ти апостолов».⁵ «Мы постоянно друг с другом», — пишет Иустин⁶ после изображения воскресного богослужения, давая тем понять, что воскресение не единственный день, назначенный для общественной деятельности. С осо-

¹ См.: Тертуллиан. О бегстве. Гл. 3: «В страхе сходятся в церковь; говорят, когда мы в беспорядке и вместе сходимся, и идем в большом числе, можем быть захвачены язычниками (a nationibus) и боимся, чтобы они не возмутились (против нас)».

² 1 Посл. Гл. 48.

³ Послание. Гл. 4.

⁴ Ерм. Подоб. IX, 20: «Такие не имеют общения с рабами Божиими, но удаляются от них, увлекаемые делами своими»; IX, 26: «Сделавшись подобны пустыне, не сообщаются с рабами Божиими, но, живя одиноко, губят свои души».

⁵ Учение 12-ти апостолов. 4, 2.

⁶ Апол. 1, 67.

бенной энергией Игнатий увещевает христиан чаще устраивать собрания;¹ можно далее сказать, что его письма прямо были составлены с той целью, чтобы отдельных членов теснейшими узами связать с общиной и предохранить их от лжеучений, искушений и отпадения. Средством для этого служит у него возвышение значения общины. Только в ней даны все блага, и притом — в ее порядках и учреждениях. Только прочно организованная община с епископом, пресвитерами и диаконом, с общественным богослужением и таинствами есть создание Божие.² Поэтому вне ее нельзя найти ничего божественного, но одно только заблуждение и грех. Поэтому нужно изгонять все сторонние тайные богослужения и не слушать ни одного приходящего учителя, если он не получит одобрения общины. Нигде еще не провозглашалось столь решительно абсолютное подчинение отдельных личностей общине и нигде местная община не восхвалялась так торжественно, как в этих

¹ Посл. к Еф. XIII: «Старайтесь чаще собираться для Евхаристии и словословия Божия»; К Поликарпу. IV: «Собрания пусть бывают чаще».

² Общее богослужение и в нем празднование вечери являются средоточным пунктом общественной жизни. Никакой другой культ не может указать празднования столь возвышенного и таинственного, столь братского и многостороннего. Каждое чувство, каждая духовная потребность находила в нем свою пищу. Сопоставление молитвы, пения, чтения Священного Писания и проповеди было образовано по подобию синагоги, и уже оно одно могло производить глубочайшее впечатление на язычника. Но коль скоро к этому присоединялось совершение Евхаристии, то вместе с тем вводилось действие, которое, будучи весьма простым по своему составу, могло быть рассматриваемо и действительно рассматривалось с различных точек зрения. Оно было полным таинственности, божественным даром познания и жизни; оно было благодарением, жертвой и воспроизведением смерти Христа; оно было и братской вечерей любви, и помощью для голодных и нуждающихся. Освященный хлеб члены общины уносили по домам и питались им в течение недели. Что проповедь, произносившаяся обычно за воскресным богослужением, имела главной целью своей укрепление нравственности, об этом говорит ряд свидетельств, тянувшийся от Плиния до Арнобия.

небольших посланиях. Из напряженных увещаний, обращенных к выдающимся членам общины, легко можно наблюдать, какая опасность ожидала отдельного христианина, если он легкомысленно эмансипировал себя от общины: он становился добычей лжеучителей или отпадал в язычество. Эта опасность угрожала и самым лучшим христианам. Как люди, чувствовавшие себя в особенном отношении ко Христу и признанные в этом своем исключительном положении всей общиной, они стояли выше предписаний общины, но и они, если возгордившись удалялись из общины, легко могли погубить себя; примеры этому наблюдались уже в раннейшее время. Когда впоследствии в Риме и Карфагене во время гонения Деция мученики затеяли споры в общинах и восстали против должностных лиц, большая часть епископов решила подчинить их обязательному для всех членов общины закону.

Отдельный христианин находил себе поддержку в общине, но свою самостоятельность он терял шаг за шагом. Так называемая монтанистическая борьба в своих глубинных основах была не только борьбой против начавшегося нравственного упадка, но и борьбой самостоятельного религиозного поведения и деятельности против предписанной и однообразной. Выдающиеся личности должны были пострадать, чтобы большинство не восстало и не отпало; так всегда было в истории, так навсегда и останется. Только после монтанистической борьбы Церковь, как общая Церковь и Церковь отдельных местностей, в своем развитии пришла к концу: только теперь она сделалась объектом, желательным для всякого, кто тосковал по власти, потому что располагала теперь необыкновенными силами. Отдельную личность она теперь прочно привязывала к себе, сдерживала ее, укрощала и управляла религиозной жизнью его по всем направлениям.

Подъем правового развития церковного устройства от прочно организованных отдельных Церквей¹ до провинциальных Церквей, от провинциальных Церквей до окружных церковных союзов, осуществляв-

¹ Христиане, как мы видели, называли себя пришельцами (*παροικοῦντες*), общины именовались «церковь, поселившаяся (*παροικοῦσα*) в городе», хотя они представляли собой прочные здания и отнюдь не являлись постройками, годными на слом.

шихся на соборах, обнимавших многие провинции, наконец, от окружающих союзов до Вселенской Церкви, которая в качестве законченной организации никогда не осуществилась, но продолжала жить в идее, — это развитие возвысило самосознание христиан и укрепило их миссионерскую деятельность.¹ Это значило, что Церковь теперь не скрывалась только в религиозном сознании человечества, но предстояла видимо, как единый великий союз, простирающийся от одной границы Империи до другой и даже престапующий их. Путем взаимодействия христианского идеала и Империи возникла эта Церковь и, таким образом, все великие силы, какие вообще даны в этой области, принимали участие в построении Церкви: универсальная христианская мысль о всеобщечеловеческом союзе (в действительности, конечно, только раздробленные повсюду «избранные»), иудейская Церковь и римское государство. Справедливо сказано, что Римская империя в этой Церкви имела свое собственное банкротство;² то же самое нужно сказать и об иудейской Церкви. Притягательная сила ее, некогда обращенная на весьма широкие круги, уничтожалась вместе с развитием христианской Церкви; она перешла к последней. Но оставались ли общины теми свободными образованиями, какими они были в первые полтора столетия, или они приобрели прочную внешнюю организацию и вступили в один большой союз, — в обеих формах своего бытия они действовали, как магнит, на тысячи и в необычайной мере содействовали миссии.

Значительнейшим и важнейшим элементом во внутренней организации общины был *монархический епископ*.³ Образованием его закан-

¹ Тертуллиан. De praescr. Cap. 20: «Если все (Церкви) первые и апостольские, то все же все они составляют одну; единство Церкви доказывается общением мира, названием братства и свидетельством гостеприимства, что все своим основанием имеет одно предание веры».

² Не возродилось ли оно в Западной церкви?

³ Я оставляю в стороне все его предварительные стадии развития. Должность монархического епископа сделалась силой христианства. Исследование же о ее предшествовавшем развитии, трудное по недостаточности данных и по различию первоначальных организаций общин, не относится к задачам этого отдела.

чивается период, когда харизмы и должности переплетались между собой и всё основывалось только на Боге, на личной инициативе и на воодушевленных любовью братьях. С конца второго столетия епископы были учителями, первосвященниками и судьями; от них почти всецело зависели блага и несчастья общин. В момент своего появления эта должность представляется как оригинальное создание, но на самом деле она привлекла к себе силы и формы со всех сторон.

Какое значение для общины имел епископ вместе с клириками, которыми он управлял,¹ об этом свидетельствуют та великая борьба, поднятая на них государством в третьем столетии (Максимин Фракийский, Деций, Валериан, Максимин Дайя, Лициний), и многие отдельные факты. Во времена Марка Аврелия Дионисий Коринфский шлет послание к афинской общине, в котором упрекает афинян за отпадение от веры после мученической кончины епископа Публия, сообщая, что новый епископ Кодрат снова собрал членов Афинской церкви и укрепил их в вере.² Киприан рассказывает, что во время гонения епископ Трофим с большей частью своей общины отпал от веры и принес жертву идолам, но потом одумался и покаялся; за ним последовали и другие, «которые, — замечает Киприан, — совсем не были бы возвращены в Церковь, если бы не пришли в сопровождении Трофима».³ Когда при начале гонения Деция Киприан

¹ Естественно, что клирики вместе с епископом мало-помалу стали почитаться как класс верующих, особенно угодных Богу, и ближе стоящий к Нему: это видно уже из термина «священники», получившего право гражданства с конца II в. Церковь владела теперь кроме одного высшего класса (аскетов, дев, исповедников) еще вторым высшим классом клириков. Эта перемена не осталась незамеченной и со стороны язычников. У Макария Великого по поводу *Мф.* 17, 20: «Если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе этой: перейди отсюда» и пр. язычник замечает: «Кто не имеет такой веры, тот, без сомнения, не может быть и причислен к братству верующих; следовательно, большая часть христиан не может быть считаема верующими, и даже многие из епископов и пресвитеров недостойны этого имени».

² *Евсевий. Ц. И.* IV, 23.

³ *Св. Киприан Карфагенский. Письмо* 55-е.

убежал из города и скрылся, всей общине угрожала опасность распада. Отсюда ясно видно то великое значение, какое имел епископ для общины: вместе с ним она стояла, вместе с ним и падала.¹ Поэтому время, когда епископская кафедра пустовала, было в ту эпоху опасным кризисом для общины.

Не будучи миссионером, епископ оказывал большое влияние на миссии. Он преимущественно перед всеми поддерживал отдельных членов общины от отпадения в язычество и там, где он исполнял свой долг, приобретал много новых членов, как мы видим на примерах Киприана и Григория Чудотворца. Подкрепление, но вместе с тем и свой противовес получила епископская власть в учреждении соборов, которые, возникнув впервые в Азии и Греции, в начале III в. распространились по очень многим провинциям Востока (по примеру провинциальных собраний). Соборы ограничили произвол отдельных епископов и получили значение церковного публичного суда (*forum publicum*), перед которым они были ответственны. Собрание писем Киприана содержит в себе много примеров, что соборы наказывали произвол и грехи епископов. Очень скоро (а может быть, и с самого начала) соборы стали считаться «представителями всего христианского мира» (*repraesentatio totius nominis christiani*) и особыми доверенными органами Духа Святого. Соборы, развившиеся в середине III в. из провинциальных соборов в большие областные соборы и усвоившие себе диоклетиановское разделение

¹ Так, языческий судья называет епископа Ахатия «щитом и прибежищем всей страны антиохийской» (*Ruinart. Acta martyrum*. P. 201): «За тобой пойдет весь народ (т. е. если ты принесешь жертву), от твоего решения все зависит». Епископ, конечно, отвечает: «Все они управляются не моим внушением, но заповедью Божией; итак, пусть слушают меня, если я убеждаю в правильном, и осудят, если скажу что-нибудь превратное и вредное». Ерм говорит в «Пастыре» (Подоб. IX, 31): «Если какая-либо душа будет потеряна пастырями, или если самих пастырей Господин найдет дурными, что будут они отвечать ему? Ужели скажут, что они измучены стадом? Не поверят им, потому что невероятное дело, чтобы пастырь мог потерпеть что-нибудь от овец».

царства,¹ необычайно увеличили авторитет и власть Церкви и этим возвысили ее притягательную силу. Соборный порядок решения церковных дел процветал только на Востоке, на Западе же развитие не дошло ни до соборов, ни даже до митрополитского управления. Последний факт имел очень важное значение для положения Рима и его епископа.

В заключение этого отдела важно поставить вопрос: с самого ли начала христианства существовала тенденция всех христиан известной местности соединяться в одной общине? Как показывают послания ап. Павла, на первых порах христианской истории даны были домашние общины (сколько времени они удерживались?), но, очевидно, они рассматривались как части местной общины. Первоначальное положение этих общин для нас так же темно, как и их последующая судьба. Возможно, что нередко случались и конфликты, делались попытки учредить многие христианские *θῦσοι* в одном городе; схизмы в Коринфе, с какими боролся ап. Павел, намекают на это. Столь же малоизвестно, имели ли место после возникновения монархического епископата две или более епископские общины в одном городе. Но если такие случаи где-нибудь и встречались, то они были малочисленны и не могли изменить общего порядка. Неизменное правило состояло в том, что каждое место, где находились христиане, имело свою самостоятельную общину — и только одну. Эта прос-

¹ Lübeck в своем интересном исследовании «Reichstheilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des vierten Jahrhunderts» (Münster, 1901), между прочим, сравнил роспись провинций (епархия в древней терминологии равняется митрополии), составленную Диоклетианом и помещенную 297 г., с подписями никейских отцов, присутствовавших на Первом Вселенском соборе, и пришел к окончательному и несомненному результату, что разделение на митрополии, наблюдаемое в подписях, почти вполне совпадает с росписью провинций, какая составлена была Диоклетианом. Церковь, таким образом, еще ранее Никейского собора усвоила себе то административное деление, какое существовало в государстве. Никейский собор 4-м своим правилом и Антиохийский (341 г.) 9-м правилом авторизовали это деление (Прим. Пер.).

тая и естественная организация должна была проявлять себя с особенной силой. К сожалению, она скоро принудила общины их противоязыческую исключительность в полном объеме направить и против тех своих *братьев*, которые почему-либо не хотели подчиняться общине. Печальная страстность, проявившаяся в борьбе с ересями уже со II в., была не только следствием их фанатизма за истинное учение, но и результатом их замкнутой организации и того высокого предиката, в силу которого они сознавали себя «Церковью Божией». Здесь открывается обратная сторона медали. Самооценка общин как «Церквей Божиих», «кафолических», имела своим следствием то, что они не могли признавать и выносить никакого христианства вне своих границ.





Препятствия, встречавшиеся на пути распространения христианства в первые три века его истории*

Противодействие римского государства

Противодействие со стороны римского государства, как оно выразилось в гонениях на христиан, не может быть изложено здесь со всей подробностью.¹ Мы укажем лишь некоторые главные пункты в их отрицательном и положительном значении, какое гонения имели для миссии.

Как только христианство определилось перед глазами римского закона и полиции в качестве религии, отличной от иудейства, его характер, как *religio illicita*, не подлежал сомнению. Для того чтобы констатировать этот факт, не было надобности ни в каком специальном законе, напротив, тезис «*non licet christianos esse*» составляет собой необходимое предположение всех императорских рескриптов относительно христиан. После гонения Нерона, по всей вероятности навеянного иудеями,² которое ограничилось Римом и не имело дальнейших последствий, Траян распорядился, чтобы начальники провинций по своему усмотрению применяли к христианам порядок «со-

* Впервые опубликовано в журнале «Вера и Разум». Отдел церковный. 1906. Т. I. Ч. II. № 13. С. 28–37.

¹ См.: *Neumann*. Der römische Staat und allgemeine Kirche. I. 1890; *Mommsen*. Die Religions nach römisch. Recht // *Hist. Zeitschr.* Bd. 64; *Harnack*. Christenverfolgungen // *Protes. Real-Encycl.* 3 Aufl. 13. III.

² Без этой гипотезы, по моему мнению, трудно объяснить гонение.

ercitio»¹ в нужных случаях, но не разыскивали их. Христиан казнили, когда они были уличены в sacrilegium'e или в преступлении против величества, если они при предложении принести жертву богам или воскурить фимиам перед статуей императора упорствовали и таким образом открыто заявляли о своей вине. В культе цезарей и собственно только здесь сталкивались между собой государство и Церковь.² Утверждение апологетов, что каралось самое «имя христиан», само по себе неправильно, но оно опиралось на выведенном из опыта положении, что ни один действительный христианин никогда добровольно не будет приносить жертвы.³

¹ Ius coerndendi — это право представителя государственной власти всеми способами принуждать граждан к соблюдению ими государственных повинностей и общественного порядка: отчасти оно совпадало с нашим полицейским правом, хотя и было шире его, так как римский администратор обладал еще и правом суда. В эту широкую область надзора над гражданами входила также и обязанность наблюдать за исполнением религиозного долга, поскольку этот долг рассматривался в Римской империи как политическая повинность каждого подданного. В силу указанных прав начальник провинции иногда мог по собственной инициативе начать преследование преступников, которые почему-либо казались наиболее опасными для общественного благосостояния. Эту возможность поголовного истребления в применении к христианам и устраняет рескрипт Траяна, повелевая «не разыскивать христиан». Только доказанный (в порядке обвинения) и уличенный (в порядке дознания) христианин подлежит наказанию. Карая каждого отдельного, зачастую случайно попавшегося христианина, рескрипт Траяна защищал христианское общество от поголовного истребления (Прим. Пер.).

² Тертуллиан. Апол. 10: «Объявляемся виновными в sacrilegium'e и в оскорблении величества (культ цезаря): вот наше главное и единственное преступление».

³ Уже Плиний подметил это. «Действительных христиан, — пишет он к Траяну, — ни к чему этому (он предлагал христианам похулить Христа, принести жертву богам и воскурить фимиам перед статуей Траяна) принудить нельзя». Потому и главный вопрос, предлагаемый им на разрешение императора, он формулирует так: «Имя самое или преступления, соединенные с

Известные нам рескрипты императоров до последних годов Марка Аврелия имели своей целью не покровительство христианам, но защиту правового обычая и полиции против вмешательства враждебной христианам толпы и провинциальных лонтагов, пользовавшихся христианскими процессами как удобным случаем, чтобы засвидетельствовать свою лояльность. Анонимные доносы были запрещены уже Траяном; попытка азийских лонтагов путем массовой петиции побудить начальника провинции к преследованию христиан была отвергнута Адрианом; Антоний Пий во многих эдиктах запретил «всякие новшества» в отношении к положению христиан: они не должны быть разыскиваемы, и ложно обвиняемый христианин оставался безнаказанным. Вообще обвинения частных лиц в уголовных преступлениях и в частности в оскорблении величества в это время все более и более ограничивались, к тому же и общественное мнение направлялось против них, и это пошло на пользу христианам. Большая часть провинциальных начальников не видела повода начинать против них преследования по собственной инициативе и, будучи убеждена в фактической их безвредности, предоставляла им право жить по своему усмотрению. Чем выше стояло известное лицо в общественной жизни, тем более, конечно, была близка для него, как христианина, опасность встать в конфликт с государственным порядком. Также и для людей, принадлежащих к низшим слоям общества, эта опасность была почти столь же высока, потому жизнь этих людей стоила очень мало. Напротив, христиане среднего сословия оставались большей

именем (т. е. обвинения в ужасных преступлениях христиан на ночных собраниях, распространенные в толпе), должны быть наказуемы?» Замечательно, что следствие, предпринятое Плинием, вполне оправдало христиан от этих обвинений. Сособенным ударением он отмечает императору, что «в день солнца утром они сходились вместе и пели песни Христу, как Богу, что во имя религии они обязывались *не на преступление какое-нибудь*, но чтобы не красть, не грабить, *не прелюбодействовать*, честно держать свое слово и возвращать вверенные залого; после этого они обыкновенно расходились и потом опять собирались вместе для вкушения пищи, впрочем, *простой и невинной*» (Прим. Пер.).

частью неприкосновенными, разве интриги ближних иногда приводили их к судье. Мучеников из этого сословия до середины III в. насчитывается очень ничтожная цифра. Солдаты изгонялись, как только они каким-либо публичным фактом заявляли о своем христианстве.

Это отношение государства к христианам, — не говоря об упорной враждебности некоторых проконсулов и строгом усмотрении городских префектов — продолжалось до времен императора Деция (249 г.). Только три раза за этот длинный период правительство делало попытку обострить свои отношения к христианству. Можно говорить именно только о «попытках», потому что все три сравнительно скоро теряли свою силу. Император Марк Аврелий, ввиду появления многочисленных сект, волхвов и чародеев в его время, повелел начальникам провинций строго наказывать вводителю новых суеверий; естественно, что это распоряжение должно было коснуться и некоторых христиан; результаты его сказались в преследованиях от 176 до 180 г., а при его сыне Коммоде восстановился старый порядок. Септимий Север в 202 г. запретил переход в христианство и вместе с тем, конечно, учредил более строгий надзор за христианами. Преследования новообращенных и оглашаемых 202–203 гг. показывают, что рескрипт не прошел бесследно, хотя и он скоро лишился фактического значения. Максимин Фракийский приказал казнить клириков — такое приказание предполагает обязательное разыскивание и потому обозначает собой резкий переворот, — но закон, вне Рима, применен был только в немногих провинциях; неизвестно, что воспрепятствовало последовательному применению его, но важно то, что государство в этом эдикте признало руководящее положение христианского клира.

В то время как попытки правительства ухудшить положение христиан ограничивались лишь небольшим временем, некоторое расположение к христианам императоров Коммода, Александра Севера и Филиппа Аравитянина в продолжение десятилетий содействовало значительному улучшению положения их в Империи, тем более что с начала III в. фанатизм толпы и ненависть языческого общества к христианам стали заметно ослабевать.

Таким образом, рассматриваемые с внешней стороны, гонения на христиан не были так тяжки, как это обычно представляется, и Ориген

прямо свидетельствует, что до его времени число мучеников было мало и легко исчислимо. Беглый взгляд на Карфаген и Северную Африку (по сочинениям Тертуллиана) подтверждает это. До 180 г. там вообще не было мучеников, и, кончая смертью Тертуллиана, во всей Проконсульской Африке, Нумидии и Мавритании едва ли можно насчитать их более двух дюжин, так что вообще за эту эпоху (до 249 г.) можно констатировать лишь отдельные и спорадические факты мученичества. Но при всем том думать, что положение христиан в Империи было вполне сносно, значило бы впасть в большое заблуждение. Очевидно, если они фактически и могли приобрести права граждан, все-таки над каждым христианином ежеминутно висел дамоклов меч отречения от веры под тяжкими пытками, потому что только отречение делало его свободным. Христианские апологеты всего более жаловались на это, и справедливо. Премия свободы, предлагаемая государством за отречение, являлась в их глазах несомненным доказательством того, что правовые порядки Империи стоят под влиянием демонов.

Таким образом, несмотря на небольшое число мучеников, нельзя преуменьшать мужество, какое требовалось для того, чтобы стать христианином и жить по-христиански, в особенности же высоко нужно ценить твердость убеждения мучеников, которых одно слово или действие могло моментально освободить от наказания и которые все же смерть предпочитали отречению.

Бесспорно, что бесправность христиан представляла собой сильное препятствие для распространения христианской религии; вознаграждалось ли оно приманкой запрещенного и героическим поведением мучеников, сказать трудно. Сами христиане немного говорят об этом препятствии для распространения своей религии и, тем не менее, о приобретениях, достигаемых посредством мученичества. История, однако, учит, что вообще гонимая религия, именно потому что она гонима, постоянно привлекает к себе и возрастает, так что преследования являются одним из эффективных средств распространения.

В моральном отношении положение постоянно чувствовать себя под мечом и редко подпадать ему создавало тяжелую опасность. Христиане всегда сознавали себя как гонимое стадо, и все же в действительности не были им; они могли в своих мыслях воображать в себе

все добродетели героизма, но редко применять их на практике; понимая себя возвышенными над всем миром, они фактически должны были ниже сгибаться к земле. Христианская литература показывает, что это нездоровое состояние христианского общества повлекло за собой неблагоприятные последствия.¹

Оно еще более усилилось между 259 и 300 гг. От времени императора Галлиена, возвратившего им даже церкви и поместья, отнятые у них Валерианом, до 19-го года царствования Диоклетиана христиане пользовались миром, мало чем отличавшимся от вполне толерантного положения.² Попытка Аврелиана вновь начать преследование христиан остановилась в своем начале; при остальных правителях они вообще не терпели гонений: императоры и начальники провинций, даже реформатор Диоклетиан, заботились о других вопросах и оставляли их в покое. Самое широкое распространение христианской религии падает именно на это время. Под именем членов похоронных коллегий христиане спокойно владели своими зданиями и поместьями, могли безбоязненно выступить публично, как будто бы они составляли признанную законом корпорацию.³

Между 249 и 258 гг. были два первых принципиальных и тяжелых преследования со стороны Деция и Валериана, а в феврале 303 г. нача-

¹ Тайные соглашения с местными властями, пронырство и подкупы были обычными явлениями за эту мирную эпоху. Тертуллиан в сочинении «О бегстве» рассказывает, что христианские общины в Африке часто пользовались местной кассой для того, чтобы дать взятку властям и этим обеспечить себе безопасность. Сами власти часто советовали это; ср. *Тертуллиан*. Апол. 27: «Даете совет, чтобы мы уплачивали вам»; К Скапуле. 4: «Цинций Север, проконсул Тистеры, сам указал средство, как должны были отвечать на допросе христиане, чтобы получить свободу».

² Из сохранившихся отрывков полемиического труда Порфирия и из сочинений его противников видно, что христиане рассматривались тогда обществом как признанная партия, чувствовавшая себя свободной от насилия со стороны власти.

³ См. слова язычника (Порфирия) у Макария Великого. IV, 21: «Христиане, подражая устройству храмов, строят большие дома, в которых и сходятся и молятся, и им никто не препятствует делать это, хотя власть, очевидно,

лось последнее и самое тяжкое гонение. Первые два продолжались не более года, но достаточны были для того, чтобы произвести ужасные опустошения. Много, гораздо более чем мучеников, было падших! Рескрипт Деция отличался кровавой жестокостью и был недостоин государственного человека. В один момент все христиане, женщины и дети, должны были решиться или возвратиться к старой религии, или пожертвовать жизнью. Мягче оказалось распоряжение Валериана: оно наказывало только клириков, высшие сословия и придворных; все прочие ничего не терпели, если они избегали богослужения; поместья и церкви были арестованы.¹ Трагический конец обоих государей — *mortes persecutorum*² — поставил точку преследованиям христиан. Оба пытались истребить Церковь: один — кратчайшим путем, другой — косвенными мерами.³ Но реставрация Церкви произошла скоро и легко, и падшие также, по выработанным только теперь правилам, были восприняты в Церковь и быстро восполнили обширную пробоину, нанесенную гонением.

повсюду слышит об этом». То же еще ранее говорит Минуций Феликс (гл. 9): «Ужасные святилища этого нечестивого общества умножаются и наполняют весь мир». Для меня несомненно, что Минуций принадлежит III в., и притом не к самому его началу. Имя «христиане» в первый раз встречено на могильном памятнике 279 г. (*Cumont. Op. cit. P. 11*).

¹ Римское государство никогда не преследовало частные религии: карался отказ исполнить культовые церемонии (это требование наиболее характерно высказано в словах проконсула, обращенных к Киприану: «Священнейшие императоры приказали тех, которые не почитают римской религии, принуждать к исполнению церемоний» (*saecetopias gescognoscege* — исполнять обряды) — вот чего желало достигнуть государство от христиан; веры в богов оно от них не требовало (*Прим. Автора, распространенное Переводчиком*).

² Историк Евсевий и преимущественно Лактанций в своем специальном сочинении «О смерти гонителей» (*De mortibus persecutorum*) историческими фактами доказывают ту мысль, что все гонители христианства умирали позорной смертью (*Прим. Пер.*).

³ Очевидно, они опытно узнали, что сдержанное отношение правительства к христианам, практиковавшееся до сих пор, было не способно задер-

Последнее гонение, так называемое диоклетиановское, было самым тяжелым и продолжительным. Наиболее сильно и долго свирепствовало оно на востоке и юго-востоке Империи, в областях Максимиана Дайи; так же сильно, но менее продолжительно в провинциях Галерия; несколько слабее, но очень чувствительно велось преследование в частях, управляемых Максимианом и его преемниками; очень легко — на Западе. Гонение началось рескриптом, который по государственной сдержанности напоминал эдикт Валериана; но потом скоро принял форму, предуказанную Децием, в жестокости же, в применении к Востоку, превзошел все прежние рескрипты. Только Дайя пытался принять положительные меры против распространения христианства: он измыслил акты Пилата, имевшие целью исказить подлинный образ Христа, и повелел распространять их повсюду, преимущественно же в школах;¹ вынудив пыткой признание у женщин о «непотребных» делах христиан на собраниях, он обнародовал их по всем городам, в намерении возбудить в языческом обществе старые предрассудки против христиан;² он потребовал от одного высокопоставленного лица³ специального полемического сочинения против христианской религии; он принуждал города обращаться к нему с особыми петициями о преследовании христиан⁴ и — главное — пытался провести реставрацию язычества под принципатом императорского культа и в связи с новым провинциальным разделением Империи, чтобы сделать его, в противоположность к христианству, более сильным и привлекательным.⁵ «Он приказал во всяком городе воздвигать храмы и ревностно возобнов-

жать распространение христиан. Их политика обозначала радикальный переворот; христиане должны быть истреблены, а потому их следует *разыскивать* и наказывать.

¹ «Учителям грамоты поручали занимать ими детей, вместо учебных предметов, и требовать, чтобы они изучали их на память». «Дети по училищам каждый день повторяли имена Иисуса и Пилата и твердили выдуманные для оскорбления нас акты» (*Евсевий*. Ц. И. XI, 5, 7; ср.: I, 9).

² *Евсевий*. Ц. И. IX, 5.

³ Иерокла, под которым, вероятно, скрывался сам император.

⁴ *Евсевий*. Ц. И. IX, 7. Надпись в Ариканде.

⁵ Там же. IX, 4.

лять разрушившиеся от времени капища; поставил также в каждом месте и городе языческих жрецов и над ними в каждой епархии — верховного жреца, каким мог быть только тот, кто прошел со славой все степени общественного служения;¹ такому жрецу назначал он воинский отряд телохранителей».²

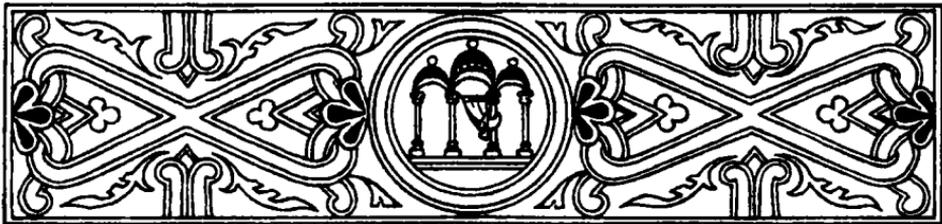
Гонение — объем падших точно не известен: он должен быть очень велик — окончилось победой Константина над Максенцием и Лицинием. Вообще в последние годы гонения христианские Церкви освободились от первых суровых преследований и внешне и внутренне укрепились. Когда император Константин Великий протянул Церкви свою царственную руку, он нашел ее ни в каком случае не робкой и не униженной, но твердой Церковью, пресвитерство которой окрепло в гонениях. Не из пыли он должен был поднимать ее — для этого он не шевельнул бы и пальцем; она, кровавая многими язвами, но непреклонная и непобедимая, сама шла ему навстречу. Все попытки, предпринятые государством с целью подавить ее, остались бессильными. Общество также уже свыклось с христианами и перестало питать к ним ту вражду, какая наблюдалась во II в. Государство осталось одиноким в своей борьбе с христианами и не находило сочувствия в язычниках. Поэтому-то сам Галерий увидел себя вынужденным уже на смертном одре отменить эдикт о преследовании христиан. Изданный против воли рескрипт Галерия³ Константин в ближайшем времени заменил новым, великим и благодетельным эдиктом о толерантности относительно всех христиан.⁴

¹ Впоследствии все эти мероприятия Максимиана были скопированы Юлианом; душой их был Феотекн (*Евсевий*. Ц. И. IX, 2 сл.); варварскому, из низших сословий происходившему императору они были не по плечу.

² *Евсевий*. Ц. И. VIII, 14, ср. IX, 4: «По городам, при капищах идолов, поставлены были самим Максимином жрецы и даже первосвященники, особенно отличавшиеся гражданскими достоинствами и сделавшиеся по всему лицам славными. Эти-то лица весьма много заботились о поддержке находившегося в их ведении богослужения».

³ *Евсевий*. Ц. И. VIII, 17.

⁴ Там же. X, 17; *Лактанций*. О смерти гонителей. Гл. 48.



Суждения языческой философии о христианстве*

Как греко-римское общество и народ относились к христианам во втором столетии, мы это видели уже выше на некоторых примерах. Благосклонные голоса были редки. Чаще можно было слышать такие суждения: «Гай Сейс превосходных человек, но... христианин», «Я удивляюсь, как такой умный человек, как Люций Тиций, вдруг сделался христианином!»¹ «(Ориген) думает о вещах и о Боге, как и мы, но подлагает эллинским мыслям чуждые им басни».² Упрек в удивительном легковерии и полной безрассудности был еще из числа самых маловажных, равно как и обвинение в том, что христианское учение и мораль содержат в себе абсурды и притязания, недостойные свободного и образованного человека.³ Масса образованных и необразованных людей во II в. была еще враждебнее расположена к христианству. На первом плане стояли два наиболее тяжких обвинения — в Эдиповых кровосмешениях и тайных вечерях,⁴ и затем в сле-

* Впервые опубликовано в журнале «Вера и Разум». Отдел церковный. 1906. Т. I. Ч. II. № 15. С. 124–139.

¹ Тертуллиан. Апол. Гл. 3.

² Евсевий. Ц. И. VI, 19.

³ Так говорил философ-неоплатоник Порфирий.

⁴ Тайна, окружавшая христианское общество, представляла собой благотворную почву, на которой легко могли возникать и всюду распространяться самые невероятные рассказы о чудовишных преступлениях, совершаемых на ночных христианских собраниях (агапах). Подробнее передает

довании чуждым иноземным обычаям и измене государству. Рядом с этими обвинениями переплетались бесчисленные клеветы другого рода; ходили рассказы, что они поклоняются идолу с ослиной головой, обоготворяют крест и целуют genitalia своих жрецов.¹ Повсюду носились слухи, что они чародеи, могут изменять ветер и погоду, наводить моровую язву и голод, воздействовать на жертвы. Во втором и даже третьем столетии политические сочинения христиан появлялись редко, но в спорных рассуждениях недостатка не было. Философ Крескент, киник, публично состязался с Иустином, но, вероятно, в своем диспуте он повторял только народную молву. На эту почву опирался и Фронтон, если верно то, что язычник Цецилий у Минуция Феликса только воспроизводит его аргументы. Лукиан, беспечальный, но остроумный журналист, только играл с христианским вопросом. С гневным презрением описал христиан ритор Аристид.²

эти рассказы Цецилий у Минуция Феликса (гл. 9): «Говорят, что посвящаемому в их общество предлагается младенец, который, чтобы обмануть неосторожных, покрыт мукой: и тот, обманутый видом муки, по приглашению сделать будто невинные удары, наносит глубокие раны, умерщвляющие младенца, и тогда — о нечестие! — присутствующие с жадностью пьют его кровь и разделяют между собой его тело...» «А их вечера известны всем; в день солнца они собираются для общей вечери со всеми детьми, сестрами, матерями, без различия пола и возраста. Когда после разных яств пир разгорится и вино воспламенит в них жар любострастия, то собаке, привязанной к подсвечнику, бросают кусок мяса на расстояние больше, чем длина веревки, какой она привязана; собака, рванувшись и сделав прыжок, роняет и гасит светильник...» и тогда происходит ужасное кровосмешение. Другие обвинения против христиан см.: Там же. Гл. 10—11 сл. (Прим. Пер.).

¹ Поводом к этому упреку, вероятно, послужил обычай христиан целовать руку у своих епископов и особое припадение кающихся к коленам пресвитеров.

² Аристид (Ogat. 46) защищает «греческую национальность против христианско-философского космополитизма». Христиане — люди вроде Тапиана — кажутся ему презрителями языческой мудрости (Bernays. Des Abhand. Bd. II. S. 362). Нейман (Neumann. Der römisch. Staat und die allgemeine

Сочинение Иерокла, не сохранившееся до нашего времени, было, по отзыву Евсевия, очень незначительно. Остаются только два — Цельс и Порфирий, но они возмещают собой всю эту армию.¹

Kirche. S. 36) приводит из него следующий отрывок: «Люди, для которых нет ничего святого, осмеливаются порочить Демосфена, тогда как в каждом их слове можно указать по крайней мере один солеизм (ошибка против правил языка. — А. Г.). Сами достойные всякого презрения, они презирают других, похваляются добродетелью и не исполняют ее; проповедуют воздержание, а ведут порочную жизнь. Хищение они называют общением, недоброжелательство — философией, убожество — презрением благ. При этом они превосходят друг друга в корыстолюбии. Бесстыдство они именуют свободой, враждебные речи — мужеством, приобретение имущества — человеколюбием... Неспособные содействовать какой-либо полезной цели, они мастерски умеют прокрасться в дом, нарушить семейное счастье и рассорить членов семейства. Ни одно их слово, ни одна мысль, ни одно дело не приносят никакой пользы. Они не принимают участия в устройстве празднеств и не почитают богов. Они не присутствуют в городской думе, не утешают печальных, не примиряют спорящих, пренебрегают формой речи; они забиваются по углам и там, быть может, рассуждают разумно. Они осмеливаются считать себя лучшими среди эллинов и называют себя философами, как будто перемена имени что-нибудь значит и может Терсита obratить в Нарцисса или Гиацинта».

¹ Лактанций (Iustit. V, 4) сообщает, что до времени Диоклетиана очень большое число (plurimi et multi) греков и латинян писало против христиан, но сам он знает лишь Иерокла и какого-то анонима. Только в единственном случае литератор оказался виновником казни христианина, известный Крескент в процессе Иустина Философа. В Александрии преследование христиан началось еще раньше издания эдикта Деция; Дионисий Александрийский пишет (Евсев. Ц. И. VI, 41): «Гонение на нас началось не с обнародования царского указа, но целым годом ранее. Один предвещавший бедствия этому городу прорицатель и поэт, кто бы он ни был, еще прежде возбуждал и возмущал против нас толпы язычников, стараясь воспламенить их к местному суеверию. Возбуждаемые им, они считали позволительным всякое злодеяние и единственным благочестивым делом в служении демонам признавали убиение нас».

Оба они равны по той серьезности, с какой они ставят задачу, и по тому усердию, с каким они обсуждают ее, а также и по своему высокому умственному развитию и литературному таланту. Но в отношении к религиозным воззрениям они резко расходятся между собой. Последний интерес Цельса покоится в римском государстве, так как государство нуждается в религии, и потому он, как образованный человек, выступает на защиту религии. Его собственное мировоззрение трудно установить; оно обрисовывается в различных окрасках, но не в окраске Цицерона или Сенеки; он прежде всего представляет собой агностика¹ и потому признает относительное право идеализма (без стоического преувеличения), а также относительное право каждой национальной религии и даже мифов. Порфирий же, в противоположность Цельсу, является строгим мыслителем, выдающимся критиком и не только платоническим религиозным философом, но и глубоко религиозной натурой, в которой все мышление устремляется к богопознанию и в нем находит свое успокоение.

Цельс в христианской религии не видит ничего доброго; таково первое впечатление, какое оставляет чтение его сочинения. Он воспроизводит точку зрения языческой публики II в., но он достаточно справедлив и благороден, чтобы не повторять ужасных обвинений народных масс. Христианство — это отродье (Bastard) самой низменной из всех национальных религий, иудейской,² и с начала возникновения до сего

¹ Почти то же положение занимает язычник Цецилий у Минуция Феликса (ср.: Гл. 5): скептик, допускающий, правда, религию, но сильно сомневающийся в общем Провидении. «При этой непрочности вещей самое лучшее и достойнейшее — следовать примеру предков, почитать преданные религиозные обычаи и в смирении поклоняться богам». Глава 7 звучит очень благочестиво.

² За иудейством Цельс признает такое же право на существование, как и за всякой другой религией. Так же относились к нему позднее Порфирий и Юлиан. Порфирий по поводу одного оракульского изречения Аполлона против христиан замечает: «В них Аполлон ясно объявил полную неизменность мыслей христиан; поэтому иудеи более чтут Бога, чем они» (Августин. О граде Божием. XIX, 3).

времени представляет собой абсурдную, жалкую трагедию. Цельс хорошо знает различия, существовавшие среди христиан, и те стадии развития, которые христианство испытало в своей истории, — и он удачно пользуется ими, чтобы усилить впечатление его бессодержательности: он противопоставляет секты Великой Церкви, прежнее время — позднему времени, Христа — апостолам, рецензии Библии против достоверности текста, — так от самого начала и до сих пор все плохо в этой религии! Даже и Сам Христос не пощажён; хорошее, что встречается в Его руках, заимствовано от философов, а все остальное, принадлежащее Ему, есть ложь и обман, ничего не стоящий миф. Апостолы, обманутые обманщики, ещё более усилили в христианстве этот элемент; вера в воскресение покоится на свидетельстве безумной женщины. Короче говоря, христианство представляет собой антропоморфический миф самого худшего вида; вера христиан в Промышление есть наглость в отношении к Богу — хор лягушек сидит в болоте и квакает: «Ради нас создан мир».

С другой стороны, критика христианства не только приводит автора к признанию в нем некоторых достойных внимания истин, но там, где критик наталкивается на религию, во всей его книге можно подметить вторичное течение, мало гармонирующее с господствующим в нем гневным осуждением. Цельс намеренно закрывает глаза и не хочет видеть, что и христианство не только допускает разумное объяснение, но уже и нашло его; но совсем обойти молчанием этот факт он не мог. Его агностицизм, допускавший все же необходимость религии, незаметно приводил к уступкам, которые были недалеки от христианского понятия о Боге. Нравственное учение Иисуса он в большей его части не одобряет — упрек в плагиате возник из крайней нужды, — но когда христиане утверждают, что Логос есть Сын Божий, он видит себя вынужденным высказать согласие с этим положением. Наконец, во всем его сочинении просачивается некоторый искренний, вытекающий из заботы о государстве призыв к христианам не отвращаться от общего порядка, но оказать помощь тому, чтобы император мог держать свою Империю со всеми ее благами в силе. Здесь дело идет о спасении закона и благочестия от внешних и внутренних врагов! Между строками довольно ясно можно читать:

откажитесь от всякого обособленного положения, не ставьте себя рядом с государством, и тогда мы можем допустить и вас, и вашу религию. В своем последнем основании «Истинное слово» Цельса представляет собой политическое сочинение и даже некоторое малопркрытое предложение христианам о мире.¹

Сто лет спустя, когда Порфирий издал свое сочинение против христиан, многое изменилось. Христианство сделалось силой, усвоило себе эллинистические формы, но, конечно, по-прежнему сохраняло в себе «чуждые мифы» и, между многим другим, учило о резком отличии между Творцом и тварями, Богом и природой, о вочеловечении Бога, об уничтожении мира и воскресении. Здесь-то и выступает великий философ своего времени Порфирий, ученик Плотина и Лонгина. В течение года он вел горячие споры в Риме с церковными учителями и гностиками, в полном сознании, что он борется за все высочайшее, что даровано человечеству, за Божество и разумно постигаемую религиозную истину. Политических идеалов он не имел; Империя воодушевляла уже немногих, реставратор ее еще не пришел, и религиозная философия жила в государстве, которое она хотела построить заново. Порфирий удалился на Сицилию; там он написал свои 15 книг «Против христиан». Четыре выдающихся церковных деятеля опровергали его,² но вследствие победы Церкви и приказаний императора как самое сочинение Порфирия, так и направленные против него политические труды погибли; остались только фрагменты, в большей части и важнейшие — у Макария Великого; что под выступающим в этом «Апокритике» языческим философом имеется в виду Порфирий, для меня это несомненно.

Труд Порфирия является богатейшим по содержанию и основательнейшим сочинением, какое когда-либо написано было против христиан. В христианской литературе оно создало ему титул «враждебнейшего и неприязнейшего из всех», «врага Бога, ненавистника истины,

¹ Цецилий также, в конце концов, был политиком и патриотом, когда он утверждал, что «древняя религия приобрела Риму весь мир» (*Минуций Феликс*. Октавий. Гл. 6).

² Мефодий, Евсевий, Аполлинарий и Филосторгий.

учителя преступных искусств» и т. д.¹ Но хотя мы можем судить о его сочинении только на основании фрагментов, все же говорят не слишком много, когда утверждают: в тех пунктах, где Порфирий воспроизводит спор между религиозно-философской наукой и христианством, этот спор не закончился еще и теперь; и до сих пор Порфирий еще не опровергнут. В большей части того, что он утверждает, он прав, но в своей критике того, что он понимает как христианское учение, он является и правым, и неправым.

Его труд получил столь важное значение потому, что опирается на прекрасное знание Библии и своей исходной точкой имеет религию. Полемизируя с христианством, автор не хочет ни важничать, ни перетолковывать, ни превозноситься над своим противником, но пишет серьезно и пунктуально. С обильным потом работал он над делом — идеалист, убежденный, что то, что он опровергает, должно навсегда исчезнуть. Поэтому он ограничивается только решительнейшими для него пунктами. Их четыре: прежде всего он стремится разложить христианские мифы, т. е. показать, что все, извлеченное из обоих Заветов, исторически несостоятельно; эти источники мутны и полны противоречий. Но он не забрасывает Библию грязью как совершенно ложную книгу, напротив, он многое в ней ценит как истинное и божественное; равным образом он не отождествляет Христа Евангелия с историческим Христом (?). В отношении к последнему он питает благоговение, доходящее до религиозного;² зато с беспощадной критикой он дока-

¹ Однако Августин называет его «знаменитым философом, великим языческим философом, ученейшим из философов, хотя и сильнейшим врагом христиан» (О граде Божием. XIX, 12). Интересно сравнить этот отзыв с эпитетами, какими награждает Порфирия блаж. Иероним: «глупый (stultus), нечестивый, богохульник, сумасбродный, бесстыдный, сикофант, клеветник на Церковь, бешеная собака».

² Называть его врагом христианства можно поэтому только в условном смысле. Правильно судит Вендланд (Christentum und Hellenismus. 1902. S. 20): «Идоныне еще не обращавшие на себя достаточного внимания прекрасные рассуждения Профирия в III книге Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας (стр. 180, ed. Wolf) показывают, как сильно искали со стороны неоплатони-

зывает, что образ Христа, нарисованный сто лет позднее в Евангелиях, если и принимать их за исторически достоверные произведения, будто бы не может быть подлинным, что он разрушен и искажен. Так же он поступает и с тем громадным материалом, какой извлекала Церковь из Ветхого Завета в качестве предсказаний о Христе. Но самый интересный отдел его труда составляет критика ап. Павла. Порфирий, этот эллинист первого ранга, ни к кому другому не чувствует столь сильной антипатии, как к ап. Павлу. Диалектика его кажется Порфирию совсем пустой и потому софистичной и алогичной; его доказательства разрешаются в ясные противоречия и во всех его самосвидетельствах он видит только бессодержательного, варварского и беспорядочного риторика, врага всякого благородного и свободного образования. В первый раз из опровержения Порфирия узнаем, какое впечатление производила на образованных эллинов своеобразность ап. Павла. В отдельных случаях он действительно указывает у последнего много соблазнительного, но само собой понятно, что соблазн тотчас же исчезает, как только обсуждение избирает новый угол зрения, Порфирий же его не нашел.

Отрицательная критика исторического характера христианской религии составляет для Порфирия только предположение, исходя из которого он намерен выполнить критику христианства по всем его главным пунктам, считаемым им за грубые заблуждения. Прежде всего, христианское учение о творении мира, отделяющее мир от Бога, утверждает его временное происхождение и потому не допускает благоговейного религиозного рассмотрения мирового целого. Отвергая это, он вместе с тем отвергает и учение об уничтожении мира как безрассудное и противорелигиозное. Потом он направляется против учения о вочеловечении:

ческой понимания и примирения с христианством». О Нумении, пифагорейском философе, Ориген извещает (Против Цельса. I, 15; IV, 51), что он с большим уважением цитировал иудейские священные книги и объяснял их аллегорически. Платоник Амелий, современник Оригена, с уважением пользовался Евангелием от Иоанна (*Euseb.* Praepar. XI, 19, 1); ср.: *Августин.* О граде Божием. X, 29: «Один платоник учил, что начало Евангелия от Иоанна должно быть написано золотыми буквами и повешено во всех церквях на возвышенном месте». Лонгин был знаком с Ветхим Заветом.

христиане ложно разделяют Бога и мир учением о временном творении и ложно связывают их учением о вочеловечении. В заключение он подвергает критике христианскую веру в воскресение мертвых.

Во всех этих пунктах Порфирий беспощаден и борется с христианством как со злейшим своим врагом, *но во всех остальных он оставался единомысленным с христианской религиозной философией и сам признавал это единство*. Христианская философия того времени в этих пунктах не была уже недоступной для языческого образованного общества: она употребила большие усилия, отчасти чтобы сблизиться с неоплатонической позицией, отчасти раскрыть свое учение как чисто научное и потому подлинно эллинское. Как близко друг к другу стояли противники! Порфирий к концу своей жизни, по-видимому, еще сильнее оттенил те черты своих размышлений, которые сближали его с христианским учением. Его письмо к своей супруге Маркелле могло быть составлено почти христианином.¹

В сочинении Порфирия эллинизм оставил свой завет христианству — полемический труд Юлиана обозначает собой поворот назад. Церковь уничтожила этот завет, но лишь после того, как она много раз опровергала его. Конечно, утрата этого интереснейшего полемического сочинения составляет для нас невозвратную потерю, хотя для самого автора она едва ли была потерей.

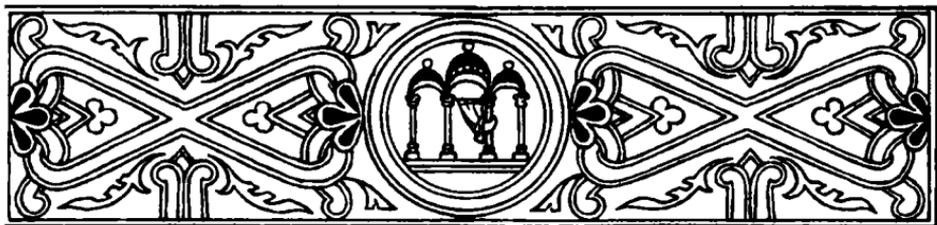
О воздействии этого труда мы не имеем никаких сведений, не говоря о том, что он находится в порицаниях церковных писателей. Однако, несмотря на серьезность и литературную обработку труда, он едва ли повлек за собой какие-либо важные последствия. Когда Порфирий писал, религия Церкви стала мировой религией, успешно бороться с которой не мог ни один профессор, хотя бы он вместе с пером владел еще и мечом реформатора.²

¹ Лонгин также читал послания ап. Павла и называет его «первым провозвестником недоказуемого догмата» (Fragm. I c. Cod. Vat. Urb.).

² Магическо-теургического элемента, который допускал Порфирий в своей ясной философии, он, вероятно, не затрагивал в своей полемике против христиан. В противном случае его христианские противники хорошо бы подметили это.

Взаимообщение христиан и язычников в ежедневной жизни уже ко времени Тертуллиана нельзя определять по отдельным эпизодам преследований. Несмотря на свою аскетическую тенденцию, он в многочисленных местах своих сочинений, хотя и против воли, ясно дает понять, что в обычном порядке дня все происходило спокойно: жили вместе, купали, продавали, вели знакомство между собой и даже заключали браки. В позднейшее время в привычных условиях жизни уже нелегко было указать различие между христианином и язычником. Большая часть христиан принадлежала уже к обществу, и число тех, которые находили в своей вере препятствие к участию в общественной жизни, становилось все меньше. Ориген вращался в ученой публике и пользовался большим уважением. Павел Самосатский соединял в себе епископский сан с высокой должностью государственного прокурора и был известнейшей и влиятельнейшей личностью в свое время. О св. Киприане его биограф рассказывает, что знатнейшие карфагеняне значились в числе его друзей и сохранили верность ему даже в то время, когда он находился в темнице. При всем том нельзя замалчивать факта, что христианство еще в начале IV в. имело своим противником *античную науку*, поскольку она еще существовала. Одна ласточка не делает весны, и Ориген со своей партией не мог изменить общего положения. Его христианство было своего рода идиосинкразией; только малая часть ученых могла усвоить его себе; остальные довольствовались тем, что обучались у него критике, грамматике и философии и проходили мимо его религии. До середины четвертого столетия наука оставалась языческой. Впервые великие каппадокийские богословы и в ограниченной мере антиохийские,¹ затем Августин на Западе произвели переворот в этой области, хотя в умеренных границах. Античная наука на Востоке в сущности никогда не примирилась с христианством — так думали в Церкви еще в начале V в., — но она стала слабой, не могла устоять рядом с привилегированной Церковью и потому постепенно сходила на нет. Когда она умирала, христианство чувствовало себя уже в обладании значительной частью этой науки.

¹ Хотя это и противоречит общепринятому мнению.



Распространение христианства среди различных классов общества в первые три века его истории*

Чувство силы, наполнявшее многих христиан, особенно ясно выражается в проникновении их во все классы общества. Об этом чувстве силы свидетельствует ревность в распространении своей веры, самосознание быть «народом Божиим» и обладать истинной религией, равно как и стремление воспринять в себя все ценное. Об этих моментах мы уже говорили, но их можно по различным пунктам констатировать также и в области интенсивного распространения.¹ В дальнейшем мы рассмотрим следующие вопросы: распространение христианства: 1) среди знатных, богатых, образованных и должностных классов, 2) при императорском дворе, 3) в войске и 4) среди женщин.

Распространение христианства среди знатных, богатых, образованных и должностных классов

Ап. Павел пишет (1 Кор. 1, 26–30): «Посмотрите, братия, кто вы, призванные; не много *из вас* мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных. Но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное, и незнатное

* Впервые опубликовано в журнале «Вера и Разум». Отдел церковный. 1906. Т. I. Ч. II. № 17. С. 243–258.

¹ В противоположность «экстенсивному» — численно-географическому.

мира и уничтоженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее — для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом».¹ Другие свидетельства, идущие от раннейшего времени до царствования Марка Аврелия, подтверждают, что тогдашние христианские общины в громадном своем числе состояли из маленьких людей, рабов, вольноотпущенников и рабочих. Цельс² и Цецилий³ прямо свидетельствуют об этом, и апологеты признают то же самое.⁴ Даже христианские епископы часто принадлежали к низшему сословию.⁵

Но уже ап. Павел намекает, что среди христиан есть некоторые мудрые, сильные и благородные. Деяния апостольские удостоверяют в этом. На Кипре был обращен проконсул Павел (Деян. 13, 7–12),⁶ в Афинах — Дионисий Ареопагит (Деян. 17, 12), в Фессалониках — «немало знатных женщин» (Деян. 17, 12), в Веррии тоже (Деян. 17, 13). Также Присцилла, сотрудница Павла, должна быть причислена к высшим сословиям вследствие ее выдающегося образования.⁷ Плиний извещает императора Траяна, что в Вифании перешли в христианство «многие из всякого сословия». Послание ап. Иакова восстает против богатых немилосердных христиан, в печальных красках описывает их нравственное состояние и жалуется, что они превозносятся перед другими за богослужением. В Риме христианством была приобретена Помпония Грецина, знатная женщина, и вскоре затем консул Тит Флавий Климент и его жена Домицилла.⁸ Этот успех и

¹ Ориген по поводу этих слов апостола замечает (Против Цельса. III, 47): «Возможно, что эти слова побудили некоторых думать, что в нашу веру не перешел никто из мудрых и образованных людей».

² Ориген. Против Цельса. I, 27; III, 18, 44; VIII, 75 и др.

³ *Минуций Феликс*. Октавий. 5, 8, 12; см.: *Lucian*. Peregr. 12, 13 и ритор *Аристид*. Orat. 46: «Христиане не присутствуют в городских советах».

⁴ Они обращают это в похвалу христианству.

⁵ См. об этом выше.

⁶ См. о нем: *Lightfoot* // *Contemp. Rev.* Bd. 32 (1878). P. 290 ff., *Kellner* // *Katholik*. 1866. P. 389 ff. и *Wend* в комментарии к Деяниям. P. 227 ff.

⁷ Об этом ниже.

⁸ См. о них ниже.

подобные ему должны были обеспечить тамошней общине большой прирост сочленов из высших сословий.¹ Игнатий в своем послании к римской общине изображает ее настолько влиятельной, что она может задержать его мученичество. Высказывать такое опасение Игнатий мог только в таком случае, если римская община располагала в своей среде богатыми и влиятельными членами, которые могли спасти его от казни при помощи подкупа и своего авторитета. Что такие лица действительно были в ней, о том свидетельствует Ерм. Он говорит о римских христианах, которые «преданы были занятиям, богатству, дружбе с язычниками и всем другим предприятиям этого века» (Зак. X, 1) и «обогадившихся и ставших славными у язычников».² В своей книге он часто обращается к богатым членам общины и делает им тяжкие упреки.³ Об обращении знатных римлян рассказывает Иустин.⁴ В лице самих апостолов христианство приобрело образованных людей. Но преимущественно среди гностиков было много ученых и мыслителей первого ранга; читая сохранившиеся до нас фрагменты Валентина, невольно убеждаешься в великом духе и блестящем образовании этого мужа; то же нужно сказать о его учени-

¹ Дион Кассий (LXVII, 14) говорит, что кроме Климента и Домициллы были осуждены Домицианом за «безбожие» и многие другие, склонявшиеся к иудейским обычаям: одни из них умерли, другие лишены были своих имуществ, Домицилла же сослана была на остров Пандатерию (ср.: LXVIII, 1: император Нерва запретил обвинения в безбожии и в следовании иудейским обычаям). Все они, без сомнения, были христианами и отчасти состоятельными. Ср. найденные в катакомбах Домициллы надписи: *De Rossi*. Op. cit. 1865. P. 17 ff., 33 ff., 89 ff.; 1874. P. 5 ff., 68 ff., 122 ff.; 1875. P. 5 ff. Возможно, что также сенатор и консуляр Главрион был христианином.

² Подоб. VIII, 9. Ерм продолжает: «Впали в большую гордость, стали высоко думать о себе, оставили истину и не имели общения с праведными, но жили вместе с язычниками, и эта жизнь казалась им приятнее».

³ Подоб. I: «Зачем вы здесь покупаете поместья, строите великолепные здания и ненужные жилища?» Вид. I, 1; II, 2; III, 6; III, 9; III, 11; Запов. VIII, 3; XII, 1–2; Подоб. II. IV, VIII, 8; IX, 20; IX, 30; IX, 31.

⁴ Апол. II, 2.

ках Птолемея¹ и Гераклеоне. Маркион был так состоятелен, что мог пожертвовать Римской церкви 200 000 сестерциев.

Значительный успех в деле распространения христианства среди знатных классов падает на время императора Коммода. Евсевий на основании неизвестного источника рассказывает, что христианская проповедь захватила собой тогда все классы, так что в Риме «многие знаменитые по богатству и происхождению граждане целыми семействами и со всем родством обращались к спасению».² В доказательство этого он приводит пример Аполлония, который во всяком случае принадлежал к высшему сословию и, вероятно, состоял даже сенатором.³ Быть может, к этому же времени относится и надпись из Остии, приведенная выше,⁴ показывающая, что сочлены рода Анниев были христианами и, значит, можно признать за несомненный факт, что еще в конце второго столетия большая часть Помпониев умерла христианами.⁵ В полном согласии с указанными сейчас свидетельствами Тертуллиан⁶ замечает о жалобах язычников на то, что люди «всякого достоинства» (*omnis dignitatis*) перешли в христианство;⁷ сам он говорит, что эта религия наполняет «города, острова, земли, пригороды, советы, лагеря, трибы, декурии, двор, сенат и форум».⁸

¹ См. его письмо к Флоре и комментарии на св. Иоанна.

² *Евсевий*. Ц. И. V, 21.

³ Мученические акты Аполлония, имеющие большую историческую ценность, недавно открыты в сирийской и греческой редакциях. См. о них, например: *Klette. Texte und Unters.* XV, 2 (*Прим. Пер.*).

⁴ Приведено выше в отделе об именах.

⁵ *De Rossi*. Rom. sott. II. Tab. 49–50, n. 22, 27; Tab. 41; n. 48.

⁶ Сам Тертуллиан, прежде чем сделаться христианином, был выдающимся римским юристом (*Евсевий*. Ц. И. II, 4). Ничто не препятствует признать его тем юристом, цитаты из которого встречаются в Дигестах.

⁷ *Ad nat.* 1, 1; ср.: Апол. 1.

⁸ Апол. Гл. 37; ср.: К Скапуле. 4, 5: «Столько мужей и женщин всякого звания»; «каждый узнает там сослуживцев своих; увидит, быть может, и твоего звания мужей и матрон и некоторых знатнейших (*principales*) лиц. друзей твоих родственников и друзей их»; «светлейшие (*clarissimi*) мужи и

О том же свидетельствуют Климент и Ориген. Климент посвятил целое сочинение решению проблемы, «кто из богатых может спастись», причем сочинение имеет в виду не обращающихся богачей, а тех, которые уже стали христианами.¹ От св. Киприана мы слышим то же самое.² И если ранее, когда христиане не занимали никаких должностей и не присутствовали в городских собраниях, можно было обвинять их «в непроизводительности в занятиях», в «презрительной бездеятельности», то с середины III в. эти упреки прекратились.³ Для находившихся в больших Церквях многочисленных христиан, принадлежавших по своему рождению и состоянию к наилучшему обществу, гонения, начавшиеся с середины III в., представляли собой двойное испытание, так как они и теряли многое. Это признают Киприан⁴ и Евсевий.⁵ Должностной класс также был проникнут ими. Уже

святейшие женщины». Что немалое число философов сделалось уже христианами, об этом свидетельствует Климент Александрийский (Стром. VI, 18, 167). В качестве знамения времени можно отметить и тот факт, что правитель Аравии просил египетского префекта прислать ему Оригена для собеседования (*Евсевий*. Ц. И. VI, 19). Ср. введение к псевдо-Иустиновой «Речи к эллинам» в сирийском переводе. Здесь автором сочинения обозначается Амвросий, высший правитель Греции, сделавшийся христианином. Далее говорится, что «сосенаторы» заявили протест против него.

¹ См. гл. 2. «Педагог» также дает видеть, что община, к какой направлено это наставление, включала в себя многих образованных людей.

² См. прим. 1 на следующей странице.

³ *Ориген*. Против Цельса. III, 9: «Теперь же, когда вследствие множества приходящих к Логосу и некоторые из знатных лиц, и женщины, живущие в роскоши и благородные, следуют учению Логоса, кто осмелится сказать, что благодаря пустому тщеславию некоторые приобретаются христианским учением?»

⁴ Но в сочинении «О падших» он рисует ужасную картину всецелого омирщения богатых христиан.

⁵ *Евсевий*. Ц. И. VIII, 9: «Особенно удивительны были те, которые, прославившись богатством, благородством, достоинством, красноречием и философией, всему этому предпочли истинное благочестие и веру». Еще при начале

«Октавий» Минуция Феликса вводит нас в их среду, и второй рескрипт Валериана против христиан 258 г. имеет в виду кроме клириков высшие сословия и придворные чины.¹ Этот рескрипт сильнее, чем все прочие отдельные места,² показывает, как широко было распространено христианство в высших классах. Отсюда происходили такие епископы, как св. Киприан, св. Дионисий Александрийский, Анатолий и Павел Самосатский. Дионисий среди жертв, какие он принес за свое христианство во время Дециева гонения, перечисляет: «судейские приговоры, описания имения, изгнания, расхищения, отречения от гражданских достоинств, презрения к мирской славе, невнимания к похвалам проконсулов и сенаторов». Анатолий действовал в Александрии как государственный человек и состоял председателем тамошнего городского совета.³

Дециева преследования в Александрии было много знатных и должностных христиан, см.: *Евсевий*. 41, 11: «Многие из людей знатнейших от страха сами спешили выслушать определение, другие, несшие общественные должности, были призываемы к тому необходимостью (в гонение Валериана)».

¹ *Св. Киприан*. Письмо 65-е: «У сенаторов, почетных людей и всадников римских сверх лишения достоинств отбирать еще имущества, и если они и после этого останутся непоколебимыми в христианстве, отсекай им головы; благородных женщин, по лишении имущества, ссылай в ссылку, у придворных же, которые или прежде исповедали, или теперь исповедуют Христа, описывать имущество и... ссылай в оковах в кесаревы имения».

² Рассказав о мученичестве Мариана, Евсевий продолжает (VII, 16): «При этом случае упоминается об... Астерии, римском сенаторе, человеке, возлюбленном царями и по благородному происхождению и богатству известного всем. Присутствуя тогда при кончине мученика, Астирий, одетый в драгоценную одежду, взял на плечо тело, понес его, одел весьма богато и предал приличному погребению» (*Прим. Пер.*).

³ *Евсевий*. Ц. И. VII, 32. См. о нем: Anz. d. k. Wiener Akad. Phil.-hist. Klasse. 1901. № VII, 2. Также и другой христианин. Евсевий, впоследствии епископ Лаодикий, играл в Александрии политическую роль (*Евсевий*. Ц. И. VII, 32). О Филеасе, епископе Тмуитском, Евсевий замечает: «Человек, приобретший в своем Отечестве знаменитость общественными связями, должностями и сведениями по философии» (VIII, 9).

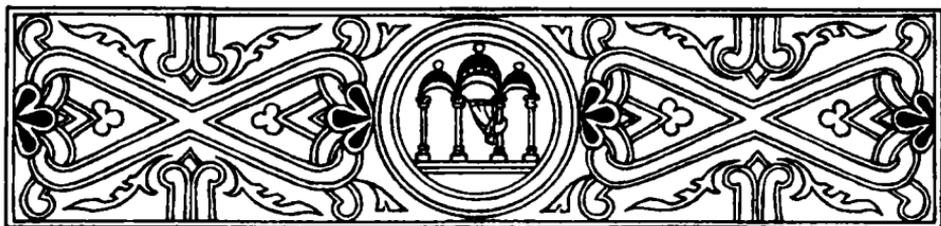
Положение дела ко времени Диоклетиана хорошо охарактеризовано Евсевием в его известии: «Государь поручал управление провинциями (τὰς τῶν ἔθνῶν ἡγεμονίας) и освобождал их от приношения жертв». К сожалению, Евсевий не сообщает, какими провинциями управляли христианские начальники, равно как замалчивает и имя того города, все жители которого, включая и должностных лиц, были христианами.¹ Он называет только двух лиц, занимавших высокие должности: Филорома в Александрии² и известного Адавкта.³

Таким образом, мы видим, что христианская религия еще ранее Константина Великого была втянута в государственное управление, как она овладела и наукой, благодаря Клименту и Оригену. Косвенно свидетельствует об этом Порфирий, и Арнобий пишет о христианах (II, 5): «Одаренные столь великими талантами ораторы, грамматики, риторы, юридические советники и медики, расследовавшие даже тайны философии, ищут занятий учителя».

¹ Факт замечательный: «Все жители города поголовно, сам градоправитель и военачальник, со всеми должностными людьми и народом были христианами». Войска, явившиеся сюда, чтобы принудить жителей к почитанию богов, не нашли другого исхода, как только сжечь его со всем народонаселением. См.: *Евсевий*. Ц. И. VIII, 11.

² *Евсевий*. Ц. И. VIII, 9: «Таков был Филором, на котором лежала немаловажная должность управляющего царским хозяйством в Александрии и который, по своему сану и римскому достоинству, каждый день являлся в судилище в сопровождении вооруженных телохранителей».

³ *Евсевий*. Ц. И. VIII, 11: «При этом случае (сожжении фригийского города) некто посторонний, имевший достоинство римского гражданина, по имени Адавкт из знатной фамилии Италии, человек, прошедший все степени чести при царском дворе, и наконец, беспорочно проходивший должности государственного счетчика, называемого у них *μυροστρατής* и *καυολικότης*». Доримедонт был членом городского совета в Синнаде (см.: *Acta Dogum.*). Датив в актах Сатурнина и Датива (в Африке) называется сенатором (*Ruinart. Op. cit. P. 417*).



Распространение христианства в придворных кружках в первые века*

В качестве введения к этому отделу мы предпошлем краткое указание на иудеев при императорском дворе.¹ Они находились уже при дворе Августа. Надписи учат нас, что они были там даже многочисленны и владели своими синагогами.² Имена, встречающиеся на подписях, такие как Флавия Антонина, Аврелия, Фаустина — из женских, и Аврелий, Клавдий, Юлиан — из мужских, рождают догадку, что некоторые из них были рабами и вольноотпущенниками или их потомками.³ Они пользовались здесь также и большим влиянием. При

* Впервые опубликовано в журнале «Вера и Разум». Отдел церковный. 1906. Т. I. Ч. II. № 17. С. 259–268.

¹ Ср.: *Eugeström*. Om Iudarne i Rom undre äldre tider och deras katakomber. Upsala, 1876.

² *Συναγωγή Αυγουστησίω*. Cig. 9902–9903; ср.: *Fiorelli*. Catalogo del Museo Nazionale. Inscr. Lat. 1956, 1960; *Orelli*, 3222 = *Garucci*. Dissert. II, 162, 12; *Eugeström*. Op. cit. № 3–4. S. 31. *Συναγωγή Αγρουστ*. Cig. 9907. *Eugeström*. Op. cit. № 2. S. 31. В последнем случае, вероятно, имеется в виду Агриппа, друг Августа. О других иудейских синагогах в Риме см. в книге *Eugeström*'а.

³ *Eugeström*: Флавия Антонина, № 3; Квинт Клавдий Синезий, № 8; Анниан, сын Юлиана, № 9; Юлиан, сын Юлиана, № 10; Люцина, № 16; Люцилла, № 44; Александр, сын Александра, № 18; Валерий, муж Лукреции Фаустины, № 19; Гай, № 24; Юлия, № 27; Александр, № 34; Аврелия Камерина, № 35; Аврелий Иосиф, супруг Аврелии Авгурини, № 36; Элия Александрия, дочь Элия Септима, № 36; Флавия Дашива, № 38; Марцелла, № 41.

помощи иудея Алитура, придворного начальника игр, пользовавшегося большой благосклонностью Нерона, Иосиф Флавий добился аудиенции у императрицы Пoppей в ПUTEОЛЕ и достиг с ее помощью освобождения нескольких иудейских священников.¹ Да и сама императрица, по-видимому, принадлежала к числу иудейских прозелиток.² Что иудеи, по всей вероятности, были главными виновниками нероновского преследования христиан, об этом мы уже говорили. Самаритянин Фалл, вольноотпущенник Тиберия, мог одолжить царю Ироду Агриппе миллион динариев.³ До великой войны между палестинскими иудеями и императорским двором продолжались постоянные и многочисленные связи. Позднее, в течение двух столетий, эти связи становились реже и затем совсем уничтожились. Для положения христиан при императорском дворе ни тогда, ни позднее они не имели никакого прямого значения.

Легенды и выдумки окружают собой первоначальные отношения между императорским двором и первыми христианами. Апостолы Петр и Павел должны были стоять перед Нероном,⁴ Домициан лично

¹ *Ioseph. Vita.* 3.

² *Ioseph. Antiq.* XX, 8, 11.

³ *Ibid.* XVIII, 6, 4; о придворных интригах иудейских рабынь Ливии и Акме см.: *Antiq.* XVII, 5, 7 sq., *Bell. Iud.* 1, 32, 6 sq.

⁴ Так говорят *Acta Petri et Pauli* (*Renan. Antichrist. deuts. Übers.* S. 9); ср. особенно S. 31, 36 sq., 84. Рассказ варьируется у многих писателей — см. псевдо-Климентову литературу, которая в подлежащем нам виде относится к началу IV в., — и в шестом столетии получила свою окончательную обработку в актах псевдо-Лина и актах Нереея и Ахиллея. В первой книге псевдо-Лина Нерон упомянут только между прочим, но многие знатные женщины были обращены: четыре конкубины префекта Агриппы (Агриппа, Евхария, Евфимия, Дионис), а также и Ксантиппа, супруга Альбина, «любезнейшего цезарю». По второй книге псевдо-Лина проповедь действует гораздо шире: «Наблюдалось (siebat) большое стечение верующих в Господа Иисуса Христа от дома цезаря к Павлу... но и наставник императора (Сенека) был связан с ним дружбой, видя в нем божественную мудрость». Один учитель цезаря предложил ему послания Павла, и многие из ближай-

осудил ап. Иоанна. Десятки придворных лиц сделались христианами. Но все эти рассказы вызывают малое доверие к себе. Быть может, большего внимания заслуживает известие Тертуллиана о Тиберии,¹ но и здесь, очевидно, мы встречаемся с позднейшим изобретением.

Послание ап. Павла к Филиппийцам заканчивается такими словами: «Приветствуют вас все святые, а наипаче из кесарева дома» (IV, 22). Значит, в римской христианской общине существовала особая придворная группа членов, и эта группа или уже ранее стояла в

шего круга цезаря последовали апостолу: мальчик, прежде служивший для любовных утех цезаря, Патрокл, сделался христианином. Варнава, Юстус, Арион Каппадокс, Фестус Галата, христианский слуга Нерона, знатная дама Плавтила, стоявшая в дружеских отношениях к Павлу. Часть двора Нерона представляется, таким образом, христианской. У псевдо-Лина и еще более в актах Нереея и Ахиллея, которые лучше назвать актами Домициллы, использованы имена древних христиан II и III вв. (римские и другие), но все изображаемые там отношения их к императорскому двору вставлены позднее, так как древние мартирологи ничего о том не знают (ср.: *Achelis. Texte und Unters. Bd. XI. Heft. 2*). Фантазия была возбуждена благодаря историческому факту, что Климент и Домицилла были родственниками цезаря и начали свою работу, насколько мы знаем, с конца II в. С этого времени все родственники царской фамилии мало-помалу вносятся в акты (ср. также *Acta Barnabae auctore Marco. Cap. 23: «Уевуссей, родственник Нерона»*). Даже супруга Нерона, Ливия, обращается в христианство. Возможно, однако, что некоторые названные в древнейших актах Павла (*Vergell*) римские христиане являются историческими личностями. В гл. 3 значится: «Дионисий и Валв из Азии, римские всадники, знаменитые мужи, и сенатор по имени Димитрий, близкий Павлу... также из дома кесаря Клеобий, Ифит Лисимах и Аристей и две матроны, Береника и Филострата с пресвитером Нарциссом»; гл. 8: «Маркелл-сенатор».

¹ Тертуллиан (Апол. Гл. 5), а на основании его и Евсевий (Ц. И. II, 2) сообщают, будто бы император Тиберий, получив донесение из Палестины о возникшем там учении, предложил сенату принять Христа в число римских богов. Действительно, право признавать кого-либо богом в Риме принадлежало сенату, но самый факт, рассказываемый Тертуллианом, не заслуживает никакого вероятия (*Прим. Пер.*).

рий Витон. Справедливо думает Лайтфут, что они принадлежали к числу служивших при дворе, потому что супруга Клавдия Мелалина была из рода Валериев. Они, вероятно, посылали свое приветствие филиппийцам, когда ап. Павел писал туда послание.¹

Несомненно, христианами были консул Тит Флавий Климент и его супруга Домицилла, близкая родственница имп. Домициана, и, как христиане,² они были наказаны в 95—96 гг. Предназначенные Домици-

¹ Мы оставляем в стороне известный вопрос об отношениях Сенеки к ап. Павлу и подложной переписке между ними. Факт, что позднейшие члены дома Анниев были христианами, ничего не доказывает. Неосновательно также считается христианкой и любимая невольница Нерона Акте. Правда, в кругу ее встречаются лица, носившие имена из Нового Завета (Онисим, Стефан, Феба, Крескент, Артема), но отсюда еще ничего не следует. Напротив, следует вспомнить, что в древних актах Павла (= акты Феклы), разукрашенных позднейшей фантазией, упоминается царица Трифена в малоазийской Антиохии, принявшая к себе Феклу как дочь. Она называется родственницей императора, и это верно; Трифена, супруга малоазийского царя Полемона (середина I в.), находилась в родстве с императором Клавдием (*Gretschmid. Rhein. Mus. 1864. S. 176*).

² «Как христиане» — это выражение требует ограничения. Свидетельство Евсевия (Ц. И. III, 17. 88) и новейшие исследования катакомб, установившие два факта: что жена Климента Домицилла была собственницей имения, на котором расположены древнейшие христианские усыпальницы в Риме, и что семья Главриана, пострадавшего вместе с Климентом, похоронена в крипте, группирующейся около гробниц мучеников, дают право предполагать, что Климент, Домицилла и Главриан были действительно христианами, хотя они были обвинены и наказаны не за христианство. По Светонию, Климент был привлечен к суду по самому ничтожному подозрению (*ex tenuissima suspicione*), за то, что относился небрежно к своей должности. Дион Кассий сообщает, что виной Климента и пострадавших вместе с ним было безбожие (*ἀθεϊατῆς* или *sacrilegium*), *состоящее в уклонении к иудейским обычаям*. В эпоху Домициана римское правительство еще не умело отличать христианство от иудейства, и обвинение в христианстве само собой понималось как обвинение в уклонении к иудейским обрядам. Для Климента как лица высшего сословия иудейство было запретным

аном наследники трона, сыновья Климента, были воспитаны христианской матерью. Одновременный им римский пресвитер, а затем и епископ Климент, по всей вероятности, не тождествен с консулом, но все же мог принадлежать к придворному служебному кругу.

В «Пастыре» Ермы не встречается ясных известий о придворных христианах. Император Адриан, этот «страстный любитель всяких редкостей», мог ознакомиться с христианством из судебных дознаний, но его письмо к Севериану, скорее всего, искажено,¹ и известие, что он хотел строить храмы Христу, недостоверно.² Его вольноотпущенник Флегонт, составивший всемирную хронику, в которой, быть может, сотрудничал ему сам Адриан, упоминает, но очень поверхностно, о жизни Христа и Его чудесах и смешивает Христа с Петром.³

В процессе Иустина Философа, в первые годы Марка Аврелия, выступает в качестве обвиняемого его ученик по имени Евелпист;

плодом, и таким образом, Климент, будучи христианином, подвергся казни не как сакрилег во имя христианства, но как сакрилег во имя иудейства (*Прим. Пер.*).

¹ Письмо это любопытно: оно написано из Александрии в 131 г.: «Теперь я познакомился с Египтом, который вы так расхваливаете; я нашел людей тщеславными, непостоянными и неверными. Те, которые поклоняются Серапису, на самом деле христиане; также те, которые называют себя епископами Христа, поклоняются Серапису. Нет здесь такого начальника синагоги, самарянина или христианского епископа, который не был бы астрологом, гадателем или заклинателем. Самого Тивериадского патриарха (глава иудейства после разрушения Иерусалима), когда он приходит в Египет, одни тянут на поклонение Серапису, другие — на поклонение Христу, но здесь есть один бог (= деньги), которому одинаково служат иудеи, христиане и язычники» (*Прим. Пер.*).

² Ввиду определенного свидетельства Лампридия (Alexander. 43: «Существуют и до сего дня»), существование так называемых «Адриановских храмов» несомненно. Они обращали на себя внимание отсутствием всяких изображений богов. У позднейших христиан, недоумевавших о назначении этих храмов, они и вызвали легенду, что Адриан хотел их посвятить Христу (*Прим. Пер.*).

³ Ориген. Против Цельса. II, 14

он называет себя царским рабом.¹ Следовательно, христианство среди придворных служащих еще продолжало существовать. Быть может, этому же времени принадлежит и насмешливое изображение Распятого, найденное в Палатине. Оно также свидетельствует, что среди императорской прислуги значились христиане.

В правление Коммода мы слышим о христианине Карпофоре «из дома императорского», раб которого Каллист впоследствии стал Римским епископом, а Ириней пишет: «И верующие, находящиеся при царском дворе, не пользуются ли из имущества кесаря припасами, и каждый из них по своей возможности не доставляет ли неимущим?»² Значит, при дворе императора жила целая группа христиан, находившихся притом в хорошем положении. В течение многих лет могущественным лицом при дворе была Марция, конкубина императора («боголюбезная подруга», как выражается Ипполит),³ тогдашний

¹ Acta Iustini. 4.

² Ириней. Против ересей. IV, 30, 1.

³ Hippol. Phil. XI, 12. Марция Аврелия Цейлония принадлежала к выдающимся женщинам своего времени. Она была дочерью Аврелия Сабяна, вольноотпущенника Марка Аврелия и его соправителя Люция, и своим именем напоминала того и другого, так как Люций по происхождению был цейлонец. Отец ее обладал солидным имуществом; на свои средства он восстановил в своем родном городе Анагнии бани; Марция закончила их и посвятила городу, за что граждане воздвигли обоим статуи. Сначала она была конкубиной Квадрата, племянника Марка, но когда Квадрат был казнен за измену, весь дом его с Марцией и имуществом перешел к Коммоду, вступившему на престол в 180 г., и Марция сделалась конкубиной Коммода. Скоро прекрасная женщина овладела императором: «Она была всемогуща у цезаря», — говорит Дион Кассий; на монетах она изображается рядом с Коммодом в костюме амазонки; ее положение при дворе почти ничем не отличалось от законной супруги, в надписи в Анагнии она обозначается как *femina stolata*, как матрона. Марция была христианкой и своим влиянием на императора пользовалась для того, чтобы улучшить положение христиан в Империи. Ее воздействию на Коммода христиане прежде всего были обязаны тем, что преследование, начавшееся при Марке Аврелии,

Римский епископ Виктор при посредстве ее выпросил у императора дозволение освободить римских христиан, сосланных в предшествовавшее царствование (Марка Аврелия) на рудокопни в Сардинию.

О времени Септимия Севера Тертуллиан¹ свидетельствует, что и тогда также в царских палатах находились христиане. К Скапуле он пишет:² «Сам Север, отец Антонинов, должен был помнить о христианах, так как он христианина Прокла, называвшегося Торнационом, исцелившего его некогда маслом, призвал к себе и поселил во дворце до конца жизни... будучи знаком со знатными женщинами и знатными мужами этой секты, Север не только не оскорблял их, но взял их под свою защиту и открыто препятствовал народу, свирепствовавшему против нас».³ Также и его сын, Каракалла, был хорошо знаком с христианами.⁴ Тертуллиан называет его даже «с колыбели воспитанным христианином».⁵ При нем в 217 г. умер императорский оберкамергер Процен. Что он скончался христианином, об этом свидетельствует надпись, посвященная ему его рабом.⁶ Начиная с третьего столетия, придворные должности получали все более важное значение.⁷ Первоначально придворные и государственные должности были

уже в первые годы правления Коммода ослабело и затем совсем прекратилось. Ничто не говорит за то, чтобы Марция предпринимала какую-либо попытку совершенно узаконить христианство в Империи, но ее авторитет при дворе и влияние на императора, хорошо всем известное, располагало городских и областных правителей так, что они считали за лучшее воздерживаться от процессов против христиан (*Прим. Пер.*).

¹ Апол. Гл. 37.

² К Скапуле. Гл. 4.

³ Тертуллиан в «De согопа» (12), по-видимому, намекает, что христиане служили и в императорской лейб-гвардии.

⁴ «Optime poverat» (прекрасно знал), — выражается о нем Тертуллиан.

⁵ В актах Харалампа (Bolland. 10 февр. P. 382) сестра Севера названа христианкой.

⁶ Inscr. Christ. I, № 5. P. 9.

⁷ Но уже и в первом столетии некоторые императорские вольноотпущенники приобретали сильнейшее влияние на государственные дела.

строго отграничены. В то время как последние обыкновенно занимались свободными лицами всаднического и сенаторского ранга, придворные и хозяйственные должности замещались императорскими вольноотпущенниками и рабами. Но постепенно всадники стали переходить на придворные должности, вольноотпущенники же и рабы, наоборот, возводились в знатное достоинство и принимались на высшую государственную службу. Обыкновенно, однако, бывало так, что императорские вольноотпущенники, *caesariani*, занимавшие придворные должности, были самыми влиятельнейшими людьми. Таким образом, христианин, если он пользовался доверием монарха, мог сделаться очень важным человеком в государстве.

Сирийские придворные дамы были дружественно расположены к христианству. О Юлии Маммее известно, что она призывала Оригена в Антиохию для беседы, и Ипполит посвятил ей особое сочинение.¹ Поэтому Орозий называет ее христианкой.² Двор ее сына, императора Александра, наполнен был христианами.³ Сам же он был настолько благосклонен к христианам, что они после смерти причислили его к своим единоверцам. Отзывы о нем показывают, что он, «сирийский архисинагог»,⁴ действительно занимался христианскими делами.⁵

¹ *Евсевий*. Ц. И. VI, 21: «Слава Оригена, разнесшаяся повсюду, дошла и до слуха матери императора, по имени Маммеи, женщины благочестивейшей... она сильно желала посмотреть на этого мужа и послушать его учение о предметах божественных». — Об Ипполите и Маммее см.: *Har-nack Ad. Lit.-g.* I, 605 ff. Кто была Северина, названная на статуе Ипполита, неизвестно, но можно вспомнить о Северине, супруге Гелиогабала.

² VII, 18.

³ *Евсевий*. Ц. И. VI, 28: «Двор Александра большей частью состоял из верных».

⁴ *Lamprid. Alex.* 28.

⁵ Александр Север на своем домашнем алтаре наряду с бюстами Орфея и Моисея имел изображение Христа. Биограф его передает, что он в особенности любил повторять общее иудейской и христианской религии изречение: «Чего не желаешь себе, того не делай другим». Этот девиз он приказал

При Филиппе Аравитянине христиане продолжали оставаться в том же положении. Филипп также считался тайным христианином.¹ Оглядываясь на это время, св. Киприан раздражается гневом: «Многие епископы, презрев божественное управление (*procuratio*), сделались управителями (*procuratores*) смертных царей».² Значит, не только христианские миряне, но и епископы домогались влиятельных и доходных придворных должностей.³

выставить на фронте многих общественных зданий. Его благосклонность к христианам была так велика, что он рекомендовал римлянам избирать христиан на общественные должности как людей более достойных. Когда в его царствование в Риме поднялся спор между христианами и представителями общественных харчевен о праве владеть каким-то участком земли, он решил спор в пользу христиан, сказав, что пусть это место лучше служит для почитания Бога, чем для продажи питья (*Прим. Пер.*).

¹ *Евсевий*. Ц. И. VI, 34. Евсевий рассказывает легенду, ходившую среди христиан, о Филиппе. Говорят, что Филипп однажды захотел вместе с народом участвовать в молитвословиях Церкви во время последнего пасхального всенощного бдения, но не прежде был допущен к этому тогдашним предстоятелем, как после исповеди и присоединения к числу грешников, стоявших в отделении кающихся. Не сделав этого, он не мог быть принят епископом по причине множества своих грехов. Впрочем, император, говорят, охотно послушался... Как ни благосклонно, по этой легенде, относился к христианам Филипп, он все же далек был от того, чтобы самому сделаться христианином, да еще встать в ряды кающихся.

² О падших. Гл. 6.

³ Между императорскими придворными должностными лицами и находящимися в императорских имениях в провинции происходил постоянный обмен. О земельных владениях римских императоров в первые три века см. исследование Hirschfeld'a в «*Beitragen zur alten Geschichte*» (Bd. 2. H. 1. S. 45; H. 2. S. 284 ff.). «Несравненно значительнее, чем в Италии, — говорит Hirschfeld, — были царские поместья в провинциях. В этом отношении особенно выдавался Египет, где Август, как наследник египетских царей, завладел всеми их имениями (S. 292) ...среди всех провинций Империи нельзя указать ни одной, которая вмещала в себе столь необъятные императорские владения, как Африка (S. 295)».

Максим Фракийский, Деций и Валериан очистили двор от христиан. Впрочем, в начале царствования последнего они снова наполнили собой дворец: «Ни один из предшествовавших государей, не исключая и тех, которые явно назывались христианами, не был к ним столь благосклонен и снисходителен, сколь милостиво и ласково принимал их вначале Валериан; весь дом его наполнен был людьми благочестивыми и стал Церковью Божией».¹ Но к концу царствования все изменилось. Во втором рескрипте против христиан 258 г. относительно «цезариан» повелевается: цезариане, кто из них прежде исповедовал христианство и теперь окажется таким, лишаются имущества и в узах отправляются в императорские имения.²

Преследование было кратковременно. Но уже при его сыне Галиене христиане опять проникли во дворец и достигли здесь такого влиятельного положения,³ что при Диоклетиане его жена и дочь стали христианками и двор в Никомидии в большей своей части состоял из христиан.⁴ Первый рескрипт Диоклетиана и направлялся главным

¹ Дионисий Александрийский у *Евсев.* Ц. И. VII, 10.

² *Св. Киприан Карфагенский.* Письмо 66-е.

³ Мы слышим, напр., об антиохийском пресвитере Дорофее, занимавшем должность директора императорской пурпуровой фабрики в Тире (*Евсевий.* Ц. И. VII, 32). Мимоходом Евсевий замечает о христианине-сенаторе Астерии, что он пользовался большим уважением у императоров (VII, 16).

⁴ *Евсевий.* Ц. И. VIII, 1: «Доказательством того (торжества и силы христианства в первые 20 лет царствования Диоклетиана) может служить благосклонность к нам державных лиц, которые поручали нашим управление народом... и избавляли их совесть от жертвоприношений. А что сказать о царских придворных? О начальствующих над всеми правителях? Домашним, женам, детям и слугам они попускали открыто и свободно следовать божественному слову и христианской жизни, едва не позволяли им хвалиться дерзновением в вере и считали их достойными любви больше, чем прочих сослужителей. Таков был Дорофей, за свою глубокую преданность и верность отличенный ими предпочтительно перед лицами, занимавшими самые высокие правительственные должности. Таков славный Горгоний и другие, удостоившиеся подобной чести» (*Прим. Пер.*).

образом¹ против придворных христиан.² Евсевий свидетельствует, что и при дворе Констанция Хлора жило много христиан,³ то же наблюдалось и у Лициния.⁴

Эти эскизы, совсем не претендующие на полноту, достаточны для того, чтобы видеть, как христиане еще с ранней поры проникли ко двору и долгое время здесь составляли значительную его часть.

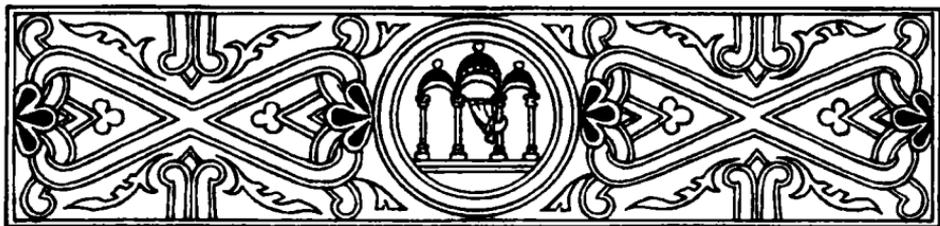


¹ *Евсевий*. Там же; ср.: *Лактанций*. О смерти гонителей. Гл. 15.

² Письмо Феоны, рассказывающее о христианском библиотекаре Диоклетиана, по моему мнению, подложно.

³ *Евсевий*. Жизнь Константина. I, 16.

⁴ *Иероним*. Хроника. г. 2337: Лициний прогнал христиан из своего дворца.



Распространение христианства среди военного сословия*

Военная служба представляется еще более несовместимой с христианством, чем высокое придворное положение. Воин обязывался не только не проливать крови, как и всякое другое должностное лицо из христиан, т. е. посредством осуждения на смерть, но он чаще, чем всякий другой, оказывался в таком положении, когда ему трудно было обойтись без всякого соприкосновения с идолопоклонством.¹ *Религией лагеря* христианство поэтому никогда не было, и мысль о том, что оно распространялось особенно среди солдат, должна быть оставлена. Несмотря на это, еще во II в., и именно в легионах, стоявших на востоке, встречались христиане, а вместе с возрастанием христианства увеличивалось и число христиан в войске. Ригористы старались показать несовместимость христианской религии с военной службой и требовали, чтобы христианские солдаты или оставили службу, или терпели мученичество. Они радовались каждому случаю, когда воин, побуждаемый христианской совестью, намеренно восставал против военной дисциплины и был изгоняем. Подобные случаи были редки. Христианские солдаты считали позволённым уважать на службе принятые порядки и церемонии, и Церковь, опираясь на *Лк. 3, 14*² и на

* Впервые опубликовано в журнале «Вера и Разум». Отдел церковный. 1906. Т. I. Ч. II. № 20. С. 443–451.

¹ Военные знамена считались уже священным предметом (*sacra*).

² «Спрашивали его (Иоанна Крестителя) воины: а нам что делать? И сказал им: никого не обижайте, не клеветайте и довольствуйтесь своим жалованием».

пример сотников в Капернауме, Кесарии и при кресте, уже в начале III в. закрывала глаза, и большая часть христиан осуждала война, если он посредством христианского фрондирования поставит в опасность своего сослуживца.¹ Ригористы со своими запрещениями едва ли чего-нибудь тут достигли. Все же христианский солдат, если он так или иначе мирился со служебными предписаниями, находился в более опасном положении, чем обыкновенный христианин. Его принадлежность к запрещенной секте в каждый момент могла подать повод к краткому процессу или когда ему предлагали выполнить такое действие, какое запрещала сама свободная совесть. Мученичества воинов поэтому должны были происходить сравнительно чаще, чем мученичества простых христиан, во всяком случае, они встречаются в такое время, когда о мученичестве простых христиан не было еще ничего известно. До Диоклетиана христианские солдаты не могли быть очень многочисленными в войске; иначе последовали бы особые запрещения. Впервые они обратили на себя внимание Диоклетиана. Великое преследование обрушилось прежде всего на солдат. Также и Лициний издал против них особый закон. Наоборот, официальная толерантность и преобладание христианской религии начались тем, что крест был поставлен на знамени воина.

Вместе с этим вкратце исчерпана и тема «христианин и воин». Нам остается только присоединить важнейший материал, относящийся к ней.

Во 2 Послании к Тимофею (2, 3 сл.) и 2 Послании Климента (гл. 37) организация военного сословия без всяких оговорок признается как пример для христиан.² Древнейшие свидетельства о том, что христиане находились в одном легионе и притом были многочисленны, дает современное известие о чудесном дожде при Марке Аврелии.³ Здесь дело

¹ Т. е. в том случае, если вся христианская община была на месте.

² Среди упреков, какие делает Евсевий Максенцию, фигурирует между прочим такой, что Максенций ослабил свое войско (Ц. И. VIII, 14). Евсевий рекомендует себя здесь как вполне лояльного гражданина.

³ Евсевий, ссылаясь на свидетельства Аполлинария и Тертуллиана, рассказывает об этом событии так: «Марк Аврелий, готовясь вступить в сражение с германцами и сарматами, находился в крайнем затруднении, так как

касается 12-го мелитинского легиона, и то, что именно в этом легионе христиане составляли значительный процент, не удивительно, потому что он набирался из местностей, где христиане были особенно многочисленны.¹ Ни один христианин ни тогда, ни позднее не подверг пощипанию этих христианских солдат за их службу в войске. Климент Александрийский ясно предполагает соединимость военной службы с христианским исповеданием.² Самым строгим ригористом, объявлявшим военную службу несогласной с христианством, был Тертуллиан;³ однако он сам не только свидетельствует, что в его время в войске встречались христиане, но и достаточно политичен для того, чтобы с внутренним удовлетворением воспользоваться этим фактом в защите христиан перед Скапулой, так как и он между всеми другими опровергает обычный упрек христианам в бездейтельном отшельничестве, по подобию гимнософистов.⁴ Несоединимость высших обязанностей с

войско его мучилось от жажды. Но воины так называемого мелитинского легиона... стоя перед неприятелем в строю, преклонили колени на землю... и обратились к Богу с прошением. Как ни удивительно показалось неприятелю такое зрелище, но за ним тотчас последовало еще более удивительное. Это — молния, обратившая в бегство и истреблявшая врагов, и дождь, испрошенный силой молитвы к Богу и ожививший войско, которое едва не погибло от жажды» (Ц. И. V, 5) (*Прим. Пер.*).

¹ Легион и впоследствии имел в своем составе христиан (*Евсев.* Ц. И. V, 5; *Greg. Nyss. Orat. II in XL martyras.* Opp. Paris, 1638. Т. III. 505 sq.): 40 мучеников принадлежат к этому легиону. Ср. мою статью о чуде дождя в *Sitzungsbericht. d. Kaiser Preus. Akad. d. Wiss.* 18. S. 835 fg.

² *Protrept.* X, 100, ср.: *Paedag.* II, 11, 117; II, 12, 123; III, 12, 91.

³ Ср.: *Татиан.* Речь. Гл. 10: «Отказываюсь от военачальства» (τὴν στρατηγίαν) — относится к должности претора. Татиан был противником военной службы.

⁴ *Апол.* Гл. 37: «Мы наполняем все ваше... ваши лагеря»; Гл. 42: «Мы не брамины и не индийские гимнософисты... воюем с вами!» Христиане в войске в Ламбезе, см.: *К Скапуле.* Гл. 4. Но он скрывает здесь свое собственное мнение. Оно изложено в сочинениях «Об идолопоклонстве» (гл. 19) и в «*De corona militis*» (ср.: *De pallio.* 5 и *De ressur.* 16).

христианскими правилами для Тертуллиана особенно ясна потому, что с ними необходимо связываются судебные функции, но и простой солдат не может быть христианином, так как нельзя одновременно служить двум господам и в двух лагерях — в лагере Христа и в лагере дьявола. Кроме того, Христос повелел Петру вложить свой меч в ножны, этим обезоружив каждого христианина: ссылка на воинов, приходивших к Иоанну, и на сотника Капернаумского ничего не доказывает.¹ С радостью приветствовал Тертуллиан воина, который бросил военный венок и был осужден на смерть. Особое сочинение он посвятил памяти об этом случае — ясный знак, что он был исключительным событием и что христиане, служившие в войске, без всякого сомнения, носили венки.²

Ригористом был и Ориген; на требование Цельса, что христиане путем военной службы должны помогать императору,³ он отвечает указанием на то, что христиане эту помощь оказывают в своих молитвах; требовать от них военной службы столь же неосновательно, как

¹ Об идолопоклонстве. Гл. 19.

² Из самого обсуждения вопроса видно, что христианские кружки в Карфагене много об этом говорили (гл. 1): «Вспыльчивый, разъяренный, страстно желающий смерти», — называет он воинов; «стараясь подвергнуть опасности столь благой и долгий мир... где мы запрещаем надевать венки?» В 11-й главе Тертуллиан с еще большей резкостью, чем в сочинении «Об идолопоклонстве», раскрывает несовместимость христианского звания с военной службой. Здесь он обсуждает вопрос, что должен делать воин, рассматривая свое солдатское положение с точки зрения веры. Один момент кажется, что в таком случае он должен оставаться воином (*Лк.* 3, 14; *Мф.* 8, 10; *Деян.* 10, 1 сл.). — Возможность, что он примет все меры к избежанию противного христианству, предлежит открытой. Тертуллиан рекомендует только два выхода: или оставить службу, или претерпеть мученичество.

³ Из этого передаваемого Цельсом упрека по адресу христиан видно, что они часто уклонялись от военной службы. Но действительные конфликты были редки, потому что случаи, когда христиане исключались из войска, едва ли происходили часто. Ср.: *Mommsen. Staatsrecht.* II, 2, 3 Aufl. S. 845 fg. и в *Hermes.* Bd. 19 (1883). S. 8 fg.; *Neumann.* Op. cit. I, 127 fg.

и принуждать к тому священников.¹ Ригористом был, наконец, и Лактанций: «Не позволено доброму участвовать в войне, потому что он не должен знать другой войны, кроме той, которую добродетель его производит с пороком; не позволено ему вчинять уголовную тяжбу, потому что нет различия между убивающим железом и убивающим языком, и что вообще запрещено убивать каким бы то ни было образом».²

Но эти ригористы почти ничего не изменили в фактическом положении дела. Как в легионах в Мелитине и Ламбезе встречались христиане, так можно было видеть их и в других легионах. В Александрии (202–203 гг.) воин, отводивший Потамиену на мученичество, принадлежал к христианству, хотя он еще и не получил крещения.³ Подобного рода факт повторился позднее, в гонение Деция, и тоже в Александрии,⁴ но важнее то, что рассказывает св. Дионисий об этом гонении. Вся небольшая команда (4 человека), назначенная присутствовать при допросе александрийских христиан, состояла из христиан же. «Когда кто-либо был допрашиваем как христианин и уже склонялся было к отрицанию веры, эти воины, стоя тут же, скрежетали зубами, давали знаки взглядами, простирали руки, двигались телом и, как скоро все обратили на них внимание, они, не дожидаясь, пока возьмут их другие, сами поспешно подбежали к судейскому седалищу и объявили себя христианами».⁵ Так как воины не подбирались намеренно для присутствия на допросе, то этот случай показывает, как

¹ С. Celsum. VIII, 73. Христиане как «священники мира», см.: *Тертуллиан. О зрелищах*. 16.

² Божест. установления. VI, 20.

³ История его мученичества напоминает воинов в сочинении «De согопа». По каким-то неизвестным причинам товарищи Василида — таково было его имя — потребовали, чтобы он произнес клятву. Василид отказался, так как христианин не может клясться. Сначала они приняли это за шутку, но когда он продолжал настаивать на своем, его заключили в темницу, и затем он был обезглавлен (*Евсев. Ц. И. VI, 5*).

⁴ Дионисий Александрийский у *Евсевия. Ц. И. VI, 41*.

⁵ Там же. VI, 41, 22.

сильно распространено было христианство в войсках Египта.¹ Когда после диоклетиановского гонения возник вопрос о принятии падших в Церковь, воины, принесшие жертву, составили в Египте особую категорию.²

Поучителен рассказ Евсевия об одном офицере по имени Марин, служившем в Кесарии Каппадокийской.³ Выразительно он при этом замечает, что тогда было время мира для христиан (эпоха после Галлиенова рескрипта). Освободилось место сотника,⁴ и Марин должен был занять его. Тогда выступил другой претендент и заявил, что Марин христианин и по «древним законам» не может получить «римских отличий», так как не приносит жертв государям. Начался допрос. Судья дал Марину, исповедавшему себя христианином, три часа на размышление. Когда Марин вышел из судилища, его взял за руку местный епископ, увлек в церковь и там, указывая ему на Евангелие и меч, предложил избрать что-нибудь из двух. Марин протянул руку к Евангелию и, снова явившись к судье, остался верным и претерпел казнь. Рассказ показывает, что в войске в применении к офицерам вообще не терпели христианства, — возможно, что относительно этого существовали даже особые постановления, — но на практике закрывали глаза и ждали, нельзя ли как-нибудь обойти приключившийся конфликт.

Приступая к описанию гонения Диоклетиана, Евсевий предпосылает следующее замечание: «Сначала гонение направилось против христиан, служивших в войске».⁵ Лактанций присоединяется к не-

¹ Ср. сообщение того же Дионисия, что среди жертв валериановского гонения было много воинов (VII, 11).

² *Eriphan.* Haer. 68, 2.

³ *Евсевий.* Ц. И. VII, 15.

⁴ Соответствующее нашему офицеру (*Прим. Пер.*).

⁵ *Евсевий.* Ц. И. VIII, 1; ср. VIII, 4: «Множество лиц из воинского звания со всей охотой переходили в частную жизнь, только бы не отречься от веры в Творца всяческих; как скоро военачальник, кто бы он ни был (*Иероним.* Хроника, г. 2317: Ветурий, начальник войска), начал преследовать войска и делать им разбор, отделяя принятых в полки христиан и предлагая каждому из них на выбор или повиноваться и сохранить принадлежащий себе чин, или воспро-

му: «Он издал к начальникам войска грамоты с приказанием принудить их к принесению жертв богам, и тех, кто не явится, уволить из войска; гнев и ярость его не пошли так далеко, чтобы сделать что-нибудь большее против закона и религии Бога». ¹ Двор и войска, эти две опоры трона, должны были быть очищены от христиан. Это решение показывает, что в рядах войска христиан числилось очень много. ² Потому-то и случаи увольнения воинов и мученичества их встречаются в это гонение несравненно чаще, чем прежде; естественно, что дело не обходилось без отступничества от веры и жертвоприношения. Войска в Мелитине и Сирии частью возмутились, и это обстоятельство, по-видимому, послужило причиной дальнейших усиленных репрессий против христианства. ³

Евсевий свидетельствует, что и Лициний в своих последних попытках удержаться против Константина прежде всего прогнал христиан из войска. ⁴ На это время падает мученичество 40 воинов севастийских — факт, еще раз удостоверяющий нас, что 12-й легион (*fulminata*) ⁵ включал в себя многочисленных христиан. ⁶

В мученических актах солдаты играют значительную роль. Некоторые случаи уже упомянуты; перечислять их все — значило бы идти очень далеко, тем более что подлог и искажения наблюдаются в этой области в гораздо большем размере, чем в какой-либо другой. Упомя-

тивиться царскому указу и лишиться военного достоинства, тотчас весьма многие воины царства Христова, нимало не затрудняясь, предпочли свое исповедание мнимой славе и выгоде, какие они до того имели».

¹ *Лактанций*. О смерти гонителей. Гл. 10.

² Ср. акты Максимилиана (*Ruinart. Acta mart. P. 341*): «Проконсул Дион сказал: в священной свите наших господ Диоклетиана и Максимиана, Константина и Максима находится много христианских воинов, и они воюют».

³ *Евсев.* Ц. И. VIII, 6.

⁴ Там же. X, 8; Жизнь Константина. I, 54. — Прежде всего, здесь имеется в виду *κατὰ πόλιν στρατιῶται*, т. е. полиция и охрана порядка в городах. Ее значение, как и значение придворных чинов, с каждым столетием возрастало.

⁵ Т. е. молниеносный.

⁶ Что воины при этом написали завещание (см.: *Bonwetsch. Neue kirchl. Zeitschr.* III. H. 12. S. 705 fg.; *Haussleiter Op. cit.* S. 978 fg.; *Bonwetsch. Studien*

нем только о Гетуле, муже Симфоразы, и его брате Амантии, затем известное мученичество Мавриция и фиваидского легиона и т. д. Воинами были Нерей и Ахиллес,¹ Полиевкт,² Максимилиан,³ Маркелл,⁴

zur Geschichte Theol. u. Kirche. 1. S. 75 fg.; *Gebhardt*. Acta marty. select. 1902. S. 166 sq.), о том не говорит ни одно место. Мартириум, воспроизведенный наиболее научно, см.: *Gebhardt*. Op. cit. S. 171.

¹ См.: *Achelis*. Texte und Unters. XI, 2. S. 44.

² Мелитинский легион, см.: *Coneabeary*. The Apology and Acts of Apollonius. 1894. P. 123.

³ *Ruinart*. Op. cit. P. 340: «Тевест на форуме». «Фабий Виктор, темонарий (чиновник, взыскивающий подать за освобождаемого рекрута. — *Прим. Пер.*), вместе с Валерианом Квинтианом, наместником кесарийским, рассуждал о добром рекруте Максимилиане, сыне Виктора: пригоден к службе, прошу забрить его... Максимилиан ответил: зачем хочешь знать имя мое; я — христианин. Дион-проконсул сказал: приготовь его, кто бы он ни был. Максимилиан ответил: не могу воевать, потому что я христианин. Проконсул Дион сказал: пусть будет забрит. Когда его забрили, прочитан был документ: имеет ноги в пятнадцать унций (значит, он годился в службу). Дион сказал чиновнику: возложи знак. Максимилиан начал противиться и говорил: не сделаю, не могу воевать». Ср. следующее: «Служу Богу моему; не принимаю знака, имею уже знак Христа, моего Бога... если возложишь его, сброшу, так как он ничего не значит... нельзя мне на шее носить пломбу подле спасительного знаменья Господа моего». На вопрос проконсула: что худого делают воины, Максимилиан ответил: «Ты сам знаешь, что делают». Здесь мы имеем перед собой сцену насильственного забора.

⁴ *Ruinart*. Op. cit. P. 343: «В городе Тинзитале». День рождения императора: все праздновали и приносили жертвы. «Маркелл, один из сотников Траянова легиона... сбросив военный пояс перед знаменами легионов, на глазах всех присутствующих громким голосом засвидетельствовал, говоря: служу Иисусу Христу, вечному Царю; отбросив также виноградную ветвь и оружие, прибавил: так я отказываюсь служить вашим императорам и презираю поклонение вашим деревянным и каменным богам; если условие военной службы в том, чтобы принуждать к священнодействию в честь императоров, то я бросаю виноградную ветвь и пояс, отвергаю знамена и отказываюсь нести военную службу».

Феодор,¹ Тарах,² Маркиан и Никандр,³ Дазий⁴ и известный Пахомий.⁵

Наше изложение отношения Церкви к военному сословию может быть оспариваемо на основании 12-го пр. Никейского собора. Правило это говорит следующее: «Призванные благодатью к исповеданию веры и показавшие первый порыв веры, и отложившие воинские поясы, потом, как псы, возвратившиеся на свою блевотину, так что некоторые и деньги употребляли, и посредством подарков достигли вос-

¹ *Ruinart. Op. cit. P. 506: Амасия в Проте.*

² *Ibid. P. 343: «На вопрос судьи, какого он звания, Тарах отвечает: Воин... так как я теперь христианин, то язычествовать себе не позволяю. На дальнейший вопрос, как он сделался свободным, говорит: Я просил Фулвиона-таксисарха, и он отпустил меня. Угрозы судьи он встречает словами: хотя тебе и не дозволено столь много и незаконно насильничать над телом моим, так как я состою воином (ср. рескрипт Диоклетиана к президу Саллюстию), но я не буду противиться безумию твоему, делай, что хочешь».*

³ *Ibid. P. 571: на предложение судьи, что император приказал принести жертву, Никандр отвечает: «Это приказание назначено для желающих приносить жертву, мы же христиане и выполнить этого распоряжения не можем». На дальнейший вопрос, почему они не хотят принимать жалованья, Никандр возражает: «Эти деньги являются заразой для людей, желающих почитать Бога».*

⁴ *См.: Analect. Bolland. XVI (1897). P. 11 fg. Дазий воспротивился участвовать в военном празднике сатурналий.*

⁵ Пахомий (см. его житие) служил в войске Константина против Максенция. Любовь, оказанная христианами солдатами, привела его к христианству. Потом он сделался монахом и основателем монашеской колонии в Таვენниси. — Акты Архелая начинаются рассказом в похвалу Маркелла в Карее: этот богатый христианин выкупил 7 700 (!) пленных. Дело Маркелла произвело глубокое впечатление на них: «Удивляясь и обдумывая такое необыкновенное благочестие и щедрость и под влиянием изумления перед примером такого милосердия, бóльшая часть (plurimī) из них, отложив военные пояса, обратилась к вере Господа нашего Иисуса Христа, другие же — едва только четвертая часть, — получив полную сумму выкупа, возвратились в свои лагеря, а остальные, взяв лишь необходимое для дороги, удалились». Рассказ, по всей вероятности, подложен, но не лишен некоторой ценности.

становления в воинский чин, — такие десять лет пусть остаются припадающими в церкви, прося прощения по трехлетнем времени слушания Писаний в притворе». Можно было бы, на основании этого канона, думать, что собор считал христианство несовместимым со службой в войске. Но еще Гефеле¹ в главном заметил правильное. Во-первых, здесь речь идет не о воинах вообще, но о таких военных, которые ради христианского исповедания оставили свое звание и опять возвратились к нему; во-вторых, правило относится к воинам, служившим в войске Лициния и отложившим пояс, но когда он очистил войско от христиан (на это указывает выражение: «показавшие первый порыв веры»), они снова вступили в войско, но а так как это войско фактически было языческим и сражалось против Константина, они изменили вере. Что так и нужно понимать правило, это видно из тесной связи его с 11-м канонем. Здесь говорится о падших «вследствие тиранства Лициния». Наш канон соприкасается с последним самым тесным образом.



¹ *Hefele. Konzilien-Geschichte. 2 Aufl. I. S. 414 fg.*



Распространение христианства среди женщин*

При внимательном чтении Нового Завета и последующих раннехристианских сочинений нельзя не заметить того факта, что в апостольское и послеапостольское время женщины играли выдающуюся роль не только при распространении христианства, но и в самих христианских общинах.

Из *1 Кор.* 7, 12 сл. мы узнаем, что тогда в Коринфе существовали смешанные браки: чаще ли язычник имел христианскую жену или, наоборот, христианин вступал в брак с язычницей — не известно. Но совершенно ясно, что в общественных христианских собраниях женщины с одобрения апостола выступали и публично молились и пророчествовали (гл. 11, 5 сл.). С этим фактом и позволением, по видимому, не очень согласуются слова, сказанные апостолом в 14, 34: «Жены ваши в церквах пусть молчат, потому что не позволено им говорить, а быть в подчинении, как и закон говорит (*Быт.* 3, 1); если же они хотят чему-нибудь научиться, то пусть спрашивают о том у мужей своих, так как неприлично жене говорить в церкви» (ст. 35). Противоречие можно разрешить только таким образом, если в первом случае, «в молитвах и пророчествах», иметь в виду экстатическое состояние, распоряжаться которым никто не может, во втором же, под говорением (*λαλεῖν*), которое запрещается, понимать обычные беседы и учительские речи, с какими в Коринфе выступали жен-

¹ Впервые опубликовано в журнале «Вера и Разум». Отдел церковный. 1906. Т. I. Ч. II. № 20. С. 451–468.

щины. Апостол намекает, что христианские женщины в Коринфе переступили свои границы, начав учить в собраниях и являться в церковь без покрывала.¹ В послании приветствуются Акилла и Приска (Прискилла) вместе с их домашней общиной в Ефесе. Характерно здесь то, что рядом с мужчиной названа женщина, тогда как в подобных случаях обыкновенно назывался только мужчина. Следовательно, она должна была и сама по себе, и в своей домашней общине кое-что значить.²

В Послании к Римлянам рекомендуется известная Феба, называемая «служительницей церкви Кенхрейской» (16, 10). Дальнейшая характеристика — «помощница многим и мне самому» — делает вероятным, что она была богатая женщина и патронесса (а не служительница) Кенхрейской церкви. К этой рекомендации присоединяется поручение: «Приветствуйте Приску и Акилле, — которые голову свою полагали за мою душу, которых не я один благодарю, но и все церкви из язычников, — и домашнюю церковь их» (16, 3–4). Здесь имя Приски стоит на первом месте, как и во 2 Послании к Тимофею (4, 19). Ясно, что женщина была главным лицом в отношении к христианской деятельности, так что похвала и благодарность прежде всего предназначались ей. Она была *сотрудницей* ап. Павла, следовательно, миссионершей и руководительницей небольшой общины. Но всем этим она могла быть только при том условии, если она *учила*, миссионерствовать же и учить она могла лишь потому, что подвигнута и отличена Духом, иначе Павел не признал бы ее. Можно поэтому назвать ее «ἡ ἀπόστολος» (апостольшей), хотя Павел и не прилагает к ней этого наименования. В ряду приветствий, назначенных в Рим, упоминаются далее Мария, «которая много потрудилась ради нас» (16, 6), Трифена и Трифоза, «трудящиеся о Господе» (16, 12), Персида, «возлюбленная, которая много

¹ Ср.: *Tertull. De virginibus velandis* и *Liber pontificalis sub Lino*: «По заповеди апостола Петра установлено, чтобы женщина входила в церковь с открытой головой».

² В гл. 1, 11 упомянуты «οἱ χλόης», доставившие апостолу известия о событиях в Коринфской церкви. Мы не знаем, была ли Хлоя христианкой и где нужно ее искать.

потрудились о Господе» (16, 12), мать Руфа, которую апостол считает своей матерью (16, 13), Юлия, вероятно, жена Филолога, названная вместе с ним (16, 15), сестра Нерая.¹ Не менее восьми женщин при 18-ти мужчинах приветствуются здесь. Все эти женщины своей плодотворной деятельностью должны были оказать значительные услуги общине и апостолу или той и другому вместе.²

Из Послания к Колоссянам (4, 15) видно, что здесь существовала маленькая община, во главе которой стояла женщина по имени Нимфа, так как в ее доме собирались члены этой общины.³

В Послании к Филиппийцам, где вообще встречается лишь очень незначительное число имен, значит: «Умоляю Еводию, умоляю Синтихию мыслить то же о Господе; ей, прошу и тебя, искренний сотрудник, помогай им, подвизавшимся в благовествовании вместе со мной и Климентом и прочими сотрудниками моими, которых имена — в книге жизни» (4, 2–3). Обе женщины, очевидно, были сотрудницами в деле основания общины в Филиппах и потому пользовались высоким уважением (быть может, как представительницы двух домашних общин, как Нимфа в Колоссах). Но теперь началась между ними ссора; апостол заботливо избегает принять чью-нибудь одну сторону. Они сами должны справиться с затруднениями, причем муж одной (Синтихии; Еводия была вдовой или, быть может, имела язычес-

¹ При этом «Юниас» рядом с Андроником исчисляется нами как мужчина. Златоуст имеет в виду здесь женщину. О ней сказано: «Приветствуйте Андроника и Юнию (русский перевод, как видим, понимает текст согласно с Златоустом), сродников моих и узников со мною, прославившихся между апостолами и прежде меня уверовавших во Христа» (16, 7).

² Вполне вероятно, даже несомненно, христианство Помпонии Грецины в Риме в апостольское время. Вопрос так часто и основательно обсуждался, что не нуждается в дальнейшем исследовании.

³ «Приветствуйте Нимфу (рус. пер. Нимфана)... и ее домашнюю церковь». В Послании к Филимону, отправленном также и в Коринф, адресатами названы Филимон и его супруга (? рус. пер.: (сестре) возлюбленной) Амфия, но она наименована только потому, что письмо ведет речь о домашнем случае, в котором женщина могла сказать свое слово.

кого мужа, хотя могла быть и в безбрачии) должен помочь этому делу. Апостол не обсуждает причин, подавших повод к распрям, потому что для целой общины они не имели значения.

Жены должны подчиняться своим мужьям — это требование ап. Павел повторяет не раз (*Кол.* 3, 18; *Еф.* 6, 22). Такое увещание для нас вдвойне понятно, потому что, как мы видим, христианским женщинам очень удобно было играть эту роль.

Апостольские Деяния дополняют образ, предлагаемый Павлом. Уже среди иерусалимской общины выступают на первый план верующие во Христа женщины (1, 14); община собирается ежедневно вечером в доме Марии, матери Марка (12, 12), причем прямо засвидетельствовано, что и женщины принимали участие в общих собраниях (5, 14). Далее, автор Деяний упоминает о Тавифе в Иоппии¹ и о Лидии² в Филиппе,³ первых известных нам европейских женщинах, о четырех дочерях Филиппа пророчествующих (21, 9) и о том особенном участии, какое проявляли женщины к новому движению.⁴ Также названа здесь и Прискилла вместе с супругом своим,⁵ рядом с ап. Павлом,⁶ они вели

¹ 9, 36: «В Иоппии находилась одна ученица, именем Тавифа, что значит “Серна”; она была исполнена добрых дел и творила много милостыни».

² 16, 14: «Одна женщина из города Фиатир, именем Лидия, торговавшая багрянницей, чтущая Бога».

³ Значит, три женщины соучаствовали в основании филиппийской общины: Лидия, Еводия и Синтихия. Но может быть, «Лидия» составляет *согномен*? В таком случае она должна быть тождественна с Еводией или Синтихией.

⁴ 13, 50 в Антиохии Писидийской: «Иудеи, подстрекнув набожных и почетных женщин и первых в городе людей, воздвигли гонение на Павла» — женщины на первом плане; 17, 4 в Фессалониках: «Присоединились к Павлу... немало из знатных женщин»: 17, 12 в Верии: «Многие из них уверовали, и из эллинских почетных женщин, и из мужчин немало».

⁵ 18, 1: «Павел пришел в Коринф и, найдя некоторого иудея, именем Акиллу, родом понтянина, и Прискиллу, жену его, пришел к ним и по одинаковости ремесла остался у них и работал».

⁶ Только Акилла обозначен как иудей понтийского происхождения. Не была ли Прискилла другого, более высокого звания? См. мой очерк об этой брачной папе в *Sitzungsberichte d. Preus. Akad. Wiss.* 1900. S. 2 ffg.

миссию в обществе его в силу собственного права в Коринфе, Ефесе и Риме, куда они направлялись, но и в апостольских Деяниях жена стоит впереди мужа (18, 18. 26), и она была той, как справедливо заключает Златоуст на основании 18, 26, которая обратила в христианство Аполлоса, ученика Иоанна. Аполлос был образованным греком; если же женщина могла убедить и научить его (точнее: «объяснила ему путь Господень»), то ясно, что и сама она должна была обладать соответственным образованием. Она была не только матерью ее домашней общины, но, как мы узнаем от ап. Павла, миссионершей и учительницей.

В 1 Послании ап. Петра жены увещаются к послушанию своим мужьям, «чтобы те из них, которые не покоряются слову, житием жен своих без слова приобретаемы были» (3, 1). Поведение жены — не проповедь и не учение — должно обращать неверующих мужей.

Апокалипсис упоминает об одной христианской, но еретической пророчице Иезавели в Фиатире, совратившей общину. Уже этим самым молча предполагается, что женщины могли быть и действительно были пророчицами.¹

Игнатий, еп. Антиохийский, остановившийся на некоторое время в Смирне в своем путешествии в Рим, когда прибыл в Троаду, написал отсюда два послания — одно к смирнской общине, другое к Поликарпу, — отличающиеся вообще малым количеством приветствий. Тем не менее в обоих письмах он приветствует Альку, «вожделенное мне имя»,² и кроме того, в послании к Поликарпу он шлет приветствие жене наместника (τῆν τοῦ ἐπίτροπου) «со всем ее домом и детьми», а в письме к смирнянам выражается так: «Приветствую дом Гавии, которой желаю утверждаться в вере и любви, по плоти и по духу». Ляйтфут³ с

¹ В Послании к Евреям (гл. 11) женщины изображаются героинями веры.

² К Смирн. Гл. 13; К Поликарпу. Гл. 8; в русск. пер.: Алкий (муж. имя).

³ К Поликарпу. Гл. 8; русск. пер. «жену Епитропа». Ляйтфут первый доказал, что здесь нужно читать не собственное имя, а название должности. В надписях встречается упоминание об этом звании (ἐπίτροπος στρατηγός или ἐπίτροπος τῆς στρατηγίας), другая смирнская надпись говорит: ὁ ἐπίτροπος τοῦ Σεβαστοῦ. См.. *Boeckl.* I. 3151. 3162. 3203.

достаточной основательностью доказал, что «жена наместника (прокуратора)», упоминаемая в послании к Поликарпу, и Гавия в посланиях к смирянам представляют собой одно и то же лицо. Отсюда следует, что Гавия-христианка была женой прокуратора, остававшегося язычником, — типичный случай, часто встречавшийся в то время, — и играла выдающуюся роль в общине. То же самое и еще более нужно сказать об Альке, которая стоит в обоих посланиях совершенно изолированной. В послании смирянской общины о смерти Поликарпа мы читаем, что там один враждебный христианам человек по имени Никита обозначен как «брат Альки». Такое обозначение не имело бы смысла, если бы Алька не была весьма выдающейся, известной не только в Смирне, но также и в Филомелии (куда направлено послание) дамой. Вышеприведенные два места из посланий Игнатия дают объяснение. Очевидно, Алька была особенно уважаемой и деятельной христианкой, какие только были известны в Азии. Уже около 115 г. она трудилась для христиан, и еще в 156 г. она названа и, быть может, оставалась еще в живых. Ее брат был энергичным противником христианства, а она — опорой христианских общин; значит, и здесь мы встречаем то же положение, как и у Гавии; мужья — язычники, женщины — христианки.

Одна выдающаяся христианка в неизвестной христианской общине была также дамой, к которой назначалось написанное незадолго до Игнатиевых писем послание Иоанна. Она, по-видимому, особенно отличалась своим гостеприимством и потому в послании дружески предостерегается о том, чтобы не принимать в дом странствующих еретических учителей.

Начатая ап. Павлом в Послании к Коринфянам реакция против превозношения женщин в общине продолжается у автора пастырских посланий.¹ *1 Тим.* 2, 11 сл. в категорической форме запрещает

¹ По всей вероятности, сюда же нужно отнести и Климента Римского (1 Посл. к Кор.). Его увещания к женщинам (гл. 1, 21) имеют целью ограничить их домашней жизнью. То же наблюдается и у Поликарпа (К Филипп. 4). В «Пастыре» Ерма женщины не играют никакой роли, и это дает основание думать, что в римской общине они сильнее были оттеснены на задний план, чем в каком-либо другом месте.

женщине учить.¹ Она должна рожать детей и иметь веру, любовь и благочестие. Запрещение прямо мотивировано тем, что жена ниже мужа: сначала был создан Адам, а не Ева.² Эти резкие слова, направленные против женщин, предполагают сильные излишества с их стороны; опыт уже познакомил Церковь с праздными, преданными роскоши и болтливыми молодыми вдовами (5, 11). Что такие женщины часто поддавались искушениям со стороны слепых учителей, об этом свидетельствует 2 Послание к Тимофею (3, 6).

Ново в пастырских посланиях то, что они уже предполагают существование института вдов и создают для него особые предписания (1 Тим. 5, 9 сл.). Письмо Плиния к Траяну упоминает о женщинах, которые носили у христиан имя «*ministrae*» (диакониссы). Рядом с ним появился класс девственниц (*virgines*), на которых намекает уже 1 Кор. 7, 36 сл. Первоначальные отношения церковных вдов, диаконисс (на Западе их не существовало) и девственниц очень темно; во

¹ «Учить женщине не позволяю». По-видимому, этим словам противоречит сказанное в Тим. 2, 3: «Пресвитеры (*πρεσβυταις*)... должны быть хорошими учителями (*καλοδιδασκαλους*)», но дальнейшее: «чтобы вразумляли молодых мужей любить детей, быть целомудренными и пр.» — показывает, что здесь не имеется в виду учение в церкви.

² Здесь намечена мысль, которая развивалась дальше и в католической Церкви получила важное значение. Так, уже Тертуллиан пишет (*De cultu fem.* 1, 1): «Разве ты не знаешь Еву? Приговор Божий жив в этом роде и доныне; живо, значит, и преступление: ты — дверь диавола; ты первая вкусила от запрещенного дерева и нарушила закон Божий, ты убедила того, к кому диавол не смел приступить: ты человека, образ Божий, так легко унизила; по твоей заслуге, т. е. смерти, Сам Сын Божий должен был умереть». На этом фоне стал в особенности возвышаться образ Марии, Матери Иисуса. В чем весь женский пол погрешил, то все восстанавливается через почитание Девы Марии. Но все же при суждении об этих резких выражениях Тертуллиана не нужно забывать, как часто овладевает им риторика. Во второй части 1-й главы той же книги он пишет: «Служительницы Бога живого, сослужительницы и сестры мои, и хотя я считаюсь последним между вами, но, пользуясь правом сослужничества и братства, обращаю к вам свою речь».

всяком случае, эти учреждения показывают, как рано Церковь обратила внимание на организацию женщин разного положения.

В вымышленных, но древних «Актах ап. Павла» женщины играют большую роль. Мы слышим о коринфской пророчице Феоне,¹ о Стратонике (жене Аполлодора) в Филиппах — четвертой филиппийской женщине, имя которой сохранилось, — о Евбуле и Артемилле в Ефесе, и преимущественно об «апостольше» Фекле в Иконии.² Акты рассказывают, что она сама себя крестила, действовала как миссионерша и умерла в Селевкий. Невероятно, чтобы автор данных «актов» сам изобрел эту фигуру. Действительно, в Иконии жила обращенная Павлом девица по имени Фекла, принимавшая деятельное участие в миссии. Позднейшие апокрифические истории апостолов полны известий об обращении знатных и простых женщин в Риме и провинциях. В своих частностях они недостоверны, но в общем правильно отражают тот факт, что христианская проповедь преимущественный успех находила среди женщин и что процентное отношение христианских женщин, особенно в высших сословиях, было больше по сравнению с христианскими мужчинами. Уже Плиний в своем письме к Траяну сообщает, что христианская зараза охватила людей «обоего пола»; точно так же и другие противники христианства заявляют, что христианская проповедь нашла себе плодотворную почву преимущественно среди вдов и женщин.³ О том же свидетельствуют и христианские апологеты, когда они с пристрастием отмечают, что христианские женщины, из-за которых осмеивается христианство как низшая религия, лучше умеют рассуждать о божественных предметах, чем сами философы.⁴

¹ Так в коптском тексте.

² Кроме того: Лектра, Феоклия, Трифена, Фалконилла.

³ Ср. Цельс у *Оригена*. III, 44; также Порфирий (*Hieron. In Is. 3; Brev. In Ps. 80* и *Августин. De civ. Dei. XIX, 8*); изображаемая в отвратительном виде женщина у Апулея (*Metamorph. IX, 4*), по-видимому, должна представлять собой христианку.

⁴ Ср.: *Августин. De civ. Dei. X, 11*: «Трудно для такого философа (т. е. Порфирия) познать или прочно защитить все это диавольское общество, отвергнуть которое не замедлит любая христианская служанка».

Еще около середины второго столетия перед нами выступают женщины не только по большому числу и общественному служению в качестве вдов и диаконисс,¹ но и как пророчицы и учительницы. Автор «актов Феклы» именно эту сторону дела и хотел изобразить и защитить в лице своей героини. Он не довольствуется тем, что обрисовывает ее учительницей, но возвышает ее еще далее; также и пророчицу в Коринфе он признает без всякого сомнения. От Тертуллиана мы знаем, что автором «актов» был некий малоазиатский пресвитер. Значит, около середины II в. сами клирики не видели еще ничего страшного в учительстве и миссионерстве женщин.

В Иераполе пророчествовали дочери Филиппа, пользовавшиеся высоким уважением. Папий еще слышал их. Вскоре после них жила в Азии пророчица Аммия, имя которой еще в конце II в. произносилось с уважением.² Великое монтанистическое движение в 60-х гг. II в. было вызвано Монтаном и двумя пророчицами — Максимиллой и Прискиллой.³ Позднее там выступила пророчица Квинимилла,⁴ и еще при Максимиане Фракийском в Каппадокии пользовалась влиянием одна пророчица.⁵

В особенности же у гностиков женщины играли большую роль;⁶ гностики смотрели не на пол, а на дух. Маркион имел около себя «свя-

¹ В подробное исследование об общественном служении женщин я не намерен здесь входить. Желающих ознакомиться отсылаю к основательному исследованию молодого ученого, моего ученика и друга Zsharnack'a «Der Dienst der Frau in d. ersteu Jahrhunderten der christlichen Kirche». 1902.

² *Евсевий*. Ц. И. V, 17.

³ Тертуллиан рассказывает (О душе. 9): «И в настоящее время у нас есть сестра, причастная харизмам откровения; в церкви во время воскресного богослужения она впадает в экстаз. Она общается с ангелами, иногда с Господом, видит и слышит тайны, проникает в сердца и указывает нуждающимся средство помощи» и т. д. Что от вдов ожидали особенных духовных дарований, свидетельствуют Апостольские уставы (Text. und Unters. V Н. 5. S. 22).

⁴ *Епифаний*. Наег. 49. Личность ее неизвестна.

⁵ Фирмилиан у св. Киприана Карфагенского. Письмо 75-е.

⁶ Мы оставляем в стороне Елену, спутницу Симона Волхва.

ценных женщин»;¹ Апеллес в Риме опирался на пророчество девственницы Филумены;² карпократианка Марцеллина приходила в Рим и здесь учила;³ ученик Валентина и основатель новой школы Марк имел особенно много женщин среди своих последователей; он даже позволял им совершать Евхаристию, посвящал их в пророчицы и увлек в Галлии многих.⁴ Тертуллиан выражается вообще о всех еретических женщинах так: «Сами еретические женщины — какая дерзость! — смеют учить, спорить, совершать экзорцизмы, обещать исцеление и, быть может, крестить».⁵

Но борьба с гностицизмом и монтанизмом побудила Церковь запретить всякую деятельность женщин в Церкви, исключая служебные обязанности вдов и диаконисс. Поводом для сочинения Тертуллиана «О крещении» послужило прибытие в Карфаген одной еретической женщины, которая учила и унижала крещение. В предисловии к своему трактату Тертуллиан замечает, что если бы она проповедовала и здоровое учение, то и тогда не должно ее слушать. Потом обращается он против тех в общине — такие лица, значит, еще существовали, — которые, опираясь на пример Феклы, защищали право женщин крестить и учить. Он отнимает у них письменное доказательство: «Акты Павла» подложны, и, указывая на слова апостола в *1 Кор.* 14, 34, требует от женщин молчания в церкви. Замечательно, что и став монтанистом, он еще тверже держал эту точку зрения: «Не дозволяется женщине говорить в церкви, ни учить, ни крестить, ни совершать Евхаристию и ничего, что относится к мужским обязанностям, и не присваивать себе прав официального свя-

¹ *Иероним.* Письмо 43-е. В письме к Тесифону (ср.: *2 Тим.* 3, 6) он пишет: «Маркион предпослал себе в Рим женщину, которая приготовила души к его обманам».

² *Тертуллиан.* De praescr. 30 и сл.

³ *Ириней.* Против ересей. 1, 25.

⁴ Там же. 1, 13, 2: «Подал женщинам наполненные сосуды, велит им совершать Евхаристию»; 1, 13, 7: «Такими действиями они и в наших ронских странах увлекли многих женщин».

⁵ De praescr. 41.

щенства».¹ Также женщина, удостоенная видений, говорит в монтианистической церкви только «после торжественного отпуска народа».²

В некоторых церковных движениях позднейшего времени женщины принимали выдающееся участие. В Карфагене одна швея по имени Павла была отлучена от Церкви за то, что агитировала против Киприана,³ а «властолюбивая женщина» Люцилла была привлечена к ответственности за распространение донатистской заразы.⁴

Число знатных женщин, которые известны нам как христианки или как дружественно расположенные к христианству, очень велико.⁵ Кроме уже вышеупомянутых, Домициллы, супруги Флавия Климента, Марции, Юлии Маммеи, жены Филиппа Аравитянина, и знатной римской мученицы Сатиры, — Амвросий хвалится своим родством с ней, — можно указать на сестер Викторию, Секунду и Ресимтуту из

¹ О женских покрывалах. 9. Тертуллиан часто занимается женским вопросом в своих сочинениях; здесь дано много проблем. — В тенденциозной легенде так называемых Апостольских уставов (*Texte und Unters.* Bd. II. Н. 5. S. 28) о Марфе и Марии запрещается активное участие женщин в Евхаристии: «Когда Учитель раздавал хлеб и чашу и благословлял так: это есть тело Мое и кровь, Он не позволил соучаствовать с нами женщинам».

² О душе. Гл. 9.

³ *Св. Киприан Карфагенский. Письмо 42-е.*

⁴ *Optat.* 1, 16.

⁵ Сочинение Тертуллиана «*De cultu feminae*» и «Педагог» Климента еще яснее показывают, сколь значительно было число знатных и богатых женщин в Карфагене и Александрии. Во второй книге этого труда (гл. 1) Тертуллиан утверждает, что христианские женщины так же роскошествуют и наряжаются, как и языческие. Были и такие, которые роскошь и украшения защищали тем, что если они будут одеваться иначе, то язычники признают их христианками. Тертуллиан возражает (II, 13): «Впрочем, я не знаю, в состоянии ли рука, привыкшая к запястьям, выдержать грубость оков; сомневаюсь, в силах ли будут ноги, часто носившие шелковые повязки, перенести боль от связываний; боюсь, что шея, обвешанная маргаритами и сапфирами, не оставит места для меча».

сенаторской фамилии в Карфагене, на жену и дочь императора Диоклетиана, на Криспину, «светлейшую (clarissima), знатную по роду». О светлейших дамах говорит и Тертуллиан,¹ «о христианских матронах», сосланных в изгнание, упоминает второй эдикт Валериана. Ориген противопоставляет Цельсу, что вместе с высшими государственными сановниками в христианство вступило и много благородных женщин.² Тертуллиан рассказывает, что «Клавдий Люций Герминиан в Каппадокии, разгневавшись на то, что жена его перешла в эту секту, жестоко преследовал христиан».³ Наоборот, Ипполит сообщает,⁴ что один сирийский наместник хотел было истребить, как разбойников, всех христиан, под влиянием мысли о близкой кончине мира убежавших в пустыню, если бы жена его, христианка, не заступилась за них. Евсевий передал нам известие об одной христианской супруге городского префекта в Риме, которая, подобно Лукреции, пронзила себя мечом, чтобы избежать бесчестия от Максенция.⁵ По свидетельству Иустина, одна знатная римлянка, став христианкой, потребовала развод у своего безнравственного мужа.⁶ Во всех этих случаях жены были христианками, мужья же оставались язычниками.⁷

При преследованиях — это один из несомненнейших фактов — не делалось никакого различия между мужчинами и женщинами ни до времени Деция, ни в последующую эпоху. Поэтому число мучениц было сравнительно значительное. Первомученицей считалась

¹ К Скапуле. Гл. 4 и сл.

² Против Цельса. III, 9.

³ К Скапуле. Гл. 3.

⁴ Comment. in Dan. IV, 18.

⁵ Евсевий. Ц. И. VIII, 14.

⁶ Апол. II, 2.

⁷ Ср. мученические акты Сатурнина и Датива (*Ruinart. Op. cit. P. 417*): «Фортуватиан, брат св. мученицы Виктории... муж, имевший право носить тогу... но чуждый религии христианского культа». В сочинении Порфирия Ἡ ἐὰ λαγίων φιλοσοφία (ср.: *Августин. De civ. Dei. XIX, 23*) воспроизведен оракул Аполлона, содержащий ответ на обращенный к нему вопрос одного лица, какими средствами он может свою жену отклонить от христианства.

Фекла, хотя она и спаслась чудесно от смерти; за ней следуют славные мученицы в лице Домициллы и Агнии в Риме, Бландины в Лионе, Агафоники в Пергаме, Донаты, Секунды и Вестии в Сцилле, Потамиены, Квинты Аполлонии, Аммонарионы, Меркурии и Дионисии в Александрии, Перпетуи и Фелицитаты в Карфагене, Дионисии в Лампсаке, Домнины и Теониллы в Эгее,¹ Евлалии в Испании, Адеры в Аутсбурге. Но пересчитать все, даже наиболее удостоверенные случаи женских мученичеств, значило бы идти слишком далеко. Духовную силу и мужество они показали не в меньшей степени, чем и мужчины, и Церковь, предъявлявшая к ним такие же строгие требования, как и к последним, почтила женщин-мучениц двойной честью в своей памяти.

В последнее гонение, Лициниеву, обращает на себя внимание запрещение относительно женщин. Император постановил: 1) мужчины и женщины не должны присутствовать вместе на богослужебных собраниях; 2) женщины вообще не должны посещать молитвенные места; 3) женщины не могут быть обучаемы в религии у епископов, но должны учиться у женщин.² Мотивы «всеми осмеянного распоряжения» недостаточно ясны. Что, забота ли о нравственности женщин составляла движущий мотив, который имел действительное основание в практике, или, опираясь на это узаконение, мы можем заключать, что и по мнению императора сила христианства состояла в женщинах?

Еще одно слово о смешанных браках, о которых уже рассуждал ап. Павел. Он не требовал их развода, а, напротив, убеждал христианских супругов оставаться в браке в надежде обращения в христианство языческой половины. Но, очевидно, ап. Павел имеет в виду только такие случаи, в которых брак уже был налицо, когда одна его половина делалась христианской.³ О браках, заключавшихся между

¹ Теонилла (*Ruinart. Op. cit. P. 311*) называет себя «благородной женщиной». Когда судья приказал снять с нее платье, она ответила: «Не оставь меня нагой; во мне ты обесчестишь свою мать и жену».

² *Евсевий. Жизнь Константина. I, 53.*

³ Вызывает вопрос, не исключает ли совершенно возможность брака между язычником и христианкой выражение апостола (7, 39) «только о Господе». Несмотря на мнение Тертуллиана и авторитет экзегетов, защищающих

христианами и язычниками, мы слышим сравнительно поздно.¹ В начале и в течение более или менее продолжительного времени их совсем не было или они встречались очень редко, с конца же второго столетия они совсем прекратились.² Вся вторая книга написана Тертуллианом только для того, чтобы предостеречь свою жену от вступления в брак с язычником после его смерти, а во второй и третьей главе он ясно свидетельствует, что такие браки существовали в его время. Он не только не одобряет их, но и отвергает в сильнейших выражениях,³ хотя он сам, к своему прискорбию, должен был сознаться, что недавно один брат утверждал, что брак с язычником, конечно, проступок, но очень маленький.

В этом вопросе Церковь склонилась к тому, чтобы дать преимущество ригористам. Св. Киприан в своих «Свидетельствах» посвятил осо-

это толкование, оно для меня неубедительно. Хотел апостол высказать именно это, он выразился бы яснее и в отношении к обоим половинам, мужу и жене. Или, быть может, он запрещает только христианским женщинам брать языческого мужа, христианским же мужчинам позволяет жениться на язычницах? Такое понимание дела не невозможно, но маловероятно. Ограничение «только о Господе» хочет охранить христианское расположение. Оно сопровождается собой и брак с язычником (7, 16). При этом естественно, что христианская сторона надеется приобрести языческую.

¹ *Игнатий*. К Поликарпу. 5: «Те, которые женятся и выходят замуж, должны вступать в союз с согласия епископа». Очевидно, Игнатий имеет в виду такого рода случаи, когда обе стороны были христианские.

² Это положение Гарнака требует существенного ограничения. Без сомнения, смешанные браки встречались гораздо чаще в древнейшее время, в I и в середине II в. и, вероятно, были обычным явлением. Они не только не прекратились с конца второго столетия, а продолжались в III и IV вв. и, быть может, далее. Этот вопрос вообще мало исследован в церковно-исторической литературе (*Прим. Пер.*).

³ «Верные, женящиеся на язычницах, виновны в блуде и, как любодейцы, должны быть исключены из общения с верующими» (К жене, 3). Ср.: Де согопа. 18: «Посему не будем ни жениться на язычницах, ни впадать в идолопоклонство, которым открываются эти браки» (т. е. языческие обычаи и пиры, сопровождавшие свадьбу).

бый отдел (III, 62) тому положению, что «брак с язычниками не должен быть заключаем»,¹ а Эльвирский собор определил: «По причине обилия дев в крайнем случае (minime) христианские женщины могут быть отдаваемы в брак с язычниками, чтобы возраст, находящийся в цвету, не разрешился в прелюбодейство души», ср. каноны 16-й и 17-й: «Еретики не хотят присоединяться к кафолической Церкви, если им не будут даны в брак кафолические девы, но ни иудеям, ни еретикам не следует давать их, потому что какое общение может иметь верный с неверным? Если родители поступят против этого запрещения, то пусть воздерживаются в течение пятилетия» и «если кто сочетает браком свою дочь с жрецом идолов, отлучается до конца от общения».²

«По причине обилия дев!» В христианских обществах они были гораздо многочисленнее, чем юноши, особенно в знатном классе. Уже Тертуллиан советует богатым христианским женщинам вступать в брак с бедными юношами; отдают же, говорит он, язычницы свою руку вольноотпущенникам и рабам, презирая общественное мнение, хотя и приобретают себе мужей, ничуть не стесняющих их вольности. Быть может, Каллист, епископ Римский, читал эти слова Тертуллиана, да и в Риме сильно чувствовалась опасность, что христианская женщина знатного происхождения вступит в брак с языческим мужем или войдет в незаконную связь, чтобы не потерять своих преимуществ. Каллист объявил, что таким девицам он позволяет заключать брак с рабом или свободным, обходясь без всякого признания его законности со стороны государства. В лице Каллиста Церковь создала, таким обра-

¹ Место «О падших» (6) показывает, что Церковь не всегда могла прибегать к суровым мерам и тотчас же отлучать виновного. В печальной картине, в которой св. Киприан обрисовывает нравственное состояние карфагенской общины перед гонением Деция, он упоминает и о смешанных браках как причине его, потому что они будто бы делали известными язычникам христианские тайны (?).

² На соборе в Арле, который, впрочем, выходит за границы наших хронологических пределов, вопреки Эльвирскому собору, было постановлено: «Верующие девицы, вступающие в брак с язычниками, да будут на некоторое время отлучены от общения».

зом, свое собственное церковное брачное право, вопреки гражданскому праву, и создала по причине того невозможного положения, в каком находилось большинство христианских девиц при малочисленности христианских юношей.¹ Каллистова индульгенция особенно ясно свидетельствует, что женский элемент в высших сословиях был гораздо многочисленнее, чем мужской.

¹ Римский закон, вообще говоря, не давал каких-либо предписаний относительно обычного брака, не определял ни его формы, ни условий. Мужчина и женщина одинакового общественного положения заключали между собой брак просто посредством публичного заявления, сделанного в присутствии свидетелей или общественной власти, о своем желании вступить в брачные отношения, и от этого момента считались уже мужем и женой, хотя бы фактическое брачное сожитие у них еще и не начиналось. *Nuptias non concubitus, sed consensus tacit* — гласило основное римское правило. Но когда дело касалось брака лиц разных сословий, то закон выступал со строгими распоряжениями на защиту сословного права. Так, знатная римлянка, дочь сенаторского или всаднического звания, *femina clarissima*, могла выйти замуж только за лицо одинакового с ней ранга. Она могла вступить в брак и со свободнорожденным низшего сословия, но в таком случае наказывалась лишением родовых прав и дети ее наследовали общественное положение мужа. Но ни в каком случае знатная женщина не могла избрать себе в мужья раба или вольноотпущенника; правда, закон не запрещал ей делать это фактически, но он игнорировал такой брак, считал его несуществующим, так что дети, происходившие от подобного брака, носили название *sugiti*, т. е. сомнительные, неизвестно кому принадлежащие. Во времена Империи эти ограничительные постановления римского закона о браке знатных женщин стали стеснять собой даже языческое общество и породили массу злоупотреблений. Еще тяжелее они отразились на христианках. К концу второго века (царствование Коммода) христианство уже проникло в высшие слои римского общества и здесь нашло себе прием преимущественно среди женщин. В Риме появилось немало молодых христианок аристократического происхождения, между тем найти соответствующего их рангу мужа было нелегко. По закону они должны были искать равного себе по общественному положению, но среди мужских представителей аристократических семейств пока еще почти



Гергенрётер¹ с заботливым прилежанием сопоставил двадцать причин, содействовавших распространению христианства, и столько же причин, которые должны были препятствовать ему. Обзорение не бесполезно, но недостаточно для того, чтобы объяснить дело. Еще менее можно пытаться установить относительный порядок их и определить меру значения каждого. Кроме того, не нужно забывать о различии способностей, потребностей и образования людей, а также и о том развитии, какое пережила христианская миссионерская проповедь от своего начала до конца III в.

Из представленных сейчас соображений видно, что вопрос поставлен ложно и вообще не допускает одинакового ответа. В начале миссионерствовал ап. Павел и некоторые неизвестные по имени апостолы: они проповедовали единого Бога и предстоящий суд, возвещали о недавно распятом Иисусе, Который в то же время есть Сын Божий, Судия и Спаситель. Почти всё здесь казалось парадоксальным и производило потрясающее впечатление. В конце периода едва ли действовал хотя бы один миссионер по призванию, но теперь существовала могущественная Церковь с широко развитым культом, клиром и таинствами, и она обладала вероучением и религиозной философией, которая могла победоносно поспорить со всякой другой. *Эта Церковь действовала миссионерски уже самим своим бытием, так как она являлась заключительным результатом всей предшествовавшей исто-*

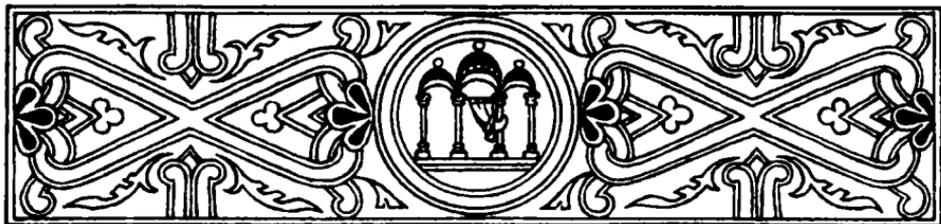
не было исповедников христианства. Таким образом, христианкам-аристократкам предстояла довольно трудная альтернатива: или взять мужа-язычника, или вступить в противозаконное сожитие, выйдя замуж за христианина низшего происхождения. Чтобы дать исход этому невозможному положению, Церкви оставалось только одно — исправить недостаток римского законодательства и признать брак патрицианки с христианским рабом или вольноотпущенником законным с церковной точки зрения. Так и сделал папа Каллист (раб по происхождению), известный вообще своими широкими реформами в области церковной дисциплины (*Прим. Пер.*).

¹ Handbuch der allgem. Kirchengesch. I. S. 109 fgg.

рии религии во всех отношениях. В эту Церковь около 300 г. вошло все человечество, обитающее по берегам Средиземного моря, и почерпало с удовлетворением все, что считалось ценным в области религии, нравственности и высшего познания. Парадоксальные и потрясающие элементы, все еще продолжавшие существовать в ней, были окружены теперь широкими рамками известного желательного и естественного, были облечены в форму таинств, в которых каждый мог воспринимать или испытывать чрезвычайные дары.

Христианская религия с самого начала выступила с универсальностью, в силу которой она сразу охватила собой целую жизнь во всех ее функциях, в ее высоком и глубоком, в ее чувствах, мыслях и делах. Эта универсальность обеспечила ей победу. Что Иисус, Которого она возвещала, был Логос, это положение она приняла всецело. С Ним она связала все, что где или когда-нибудь считалось ценным, и отстраняло все, что относится к области естественного. С самой первой поры она обнимала уже все человечество, весь мир, несмотря на малое число избранных, которых она имела в виду. С этой точки зрения получает новое объяснение и становится почти необходимым то привлечение, с каким она втянула в себя весь эллинизм и подчинила его. Грех и грязь она всегда отталкивала от себя и создала свое собственное здание из всего, что было еще способно к жизни; вне ее оно разрушилось, в ней — сохранялось. То, чего никто не высказывал и не признавал, но всякий истинно благочестивый чувствовал, она сумела свести к его корню, к самому простому: Бог как Отец, Судия и Спаситель, открывший Себя людям через Христа и во Христе.





Содержание

А. А. Спасский. Новый труд проф. А. Гарнака
по истории распространения христианства 5

А. Гарнак. Миссионерская проповедь и распространение христианства

Внешние и внутренние условия миссионерской проповеди христианства в первые три века	29
Религиозные основы миссионерской проповеди христианства в первые три века	55
Борьба против демонов в древней Церкви и значение ее для миссии	85
Христианство как Евангелие любви и благотворения	104
Христианство как религия духа и силы, нравственной строгости и святости, авторитета и разума	149
Христианство как благовестие о «новом народе» и «третьем роде» (историческое и политическое сознание христианства)	170
Христианство как религия Книги и исполнившейся истории	200
Миссионеры, действовавшие в первые три века христианства (апостолы, евангелисты, пророки, учителя; обыкновенные миссионеры)	224
Методы миссионерской проповеди христианства в первые три века	261

Общинный строй ранних христиан и значение его для миссии	302
Препятствия, встречавшиеся на пути распространения христианства в первые три века его истории	314
Суждения языческой философии о христианстве	323
Распространение христианства среди различных классов общества в первые три века его истории	333
Распространение христианства в придворных кружках в первые века	340
Распространение христианства среди военного сословия	352
Распространение христианства среди женщин	362



Научное издание

Адольф Гарнак

**МИССИОНЕРСКАЯ ПРОПОВЕДЬ И РАСПРОСТРАНЕНИЕ
ХРИСТИАНСТВА В ПЕРВЫЕ ТРИ ВЕКА**

Директор издательства: *О. Л. Абышко*

Редактор: *Л. А. Абышко*

Корректор: *Н. М. Баталова*

Оригинал-макет: *Ю. В. Никитина*

Компьютерный набор: *Е. А. Хошимова*

Издательство Олега Абышко,
198332, Санкт-Петербург, пр. Маршала Жукова, 37-1-71

По вопросам реализации книги обращаться:

в Санкт-Петербурге

Центр Православной книги «КИФА»

Издательство и склад: тел. / факс (812) 717-3486

ООО «Университетская книга»

Тел. (812) 323-5495; e-mail: ukniga@sp.ru

Торговый Дом «Гуманитарная Академия»

Сестрорецкая ул., д. 8. Тел. / факс: (812) 430-7074.

E-mail: gumak@mail.ru. Сайт: www.humak.ru

в Москве

Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры

Тел. (495) 681-2009. E-mail: knigi@blagoslovenie.su

Сайт: <http://blagoslovenie.su>

ИТД ГК «Гнозис»

Тел. (495) 247-1757; e-mail: gnosis@pochta.ru

Торговый Дом «Гуманитарная Академия»

Волоколамское шоссе, д. 3. Тел. / факс: (495) 937-6744

Для заказа книг «Издательства Олега Абышко» (СПб.)

по почте пишите по адресу:

198332, Санкт-Петербург, пр. Маршала Жукова, д. 37, корп. 1, кв. 71.

Свои предложения и замечания можно отправить по e-mail:

nikita2712@mail.ru

Подписано в печать 04.04.2007. Формат 60x88¹/₁₆.

24 печ. л. Печать офсетная. Тираж 1000 экз. Заказ № 3992

Отпечатано с готовых диапозитивов в ГУП «Типография "Наука" № 1»,
199034, Санкт-Петербург, В. О., 9 линия, д. 12

**В серии «Библиотека христианской мысли»
в 2007 г. вышла книга**



Александр Иванович Бриллиантов

ЛЕКЦИИ ПО ИСТОРИИ ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ

Вступительная статья и научная редакция
А. Ю. Братухина

60×88 ¹/₁₆. 480 с. Переплет 7БЦ

Александр Иванович Бриллиантов (1867–1933(1934?)) — выдающийся русский церковный историк и замечательный богослов, профессор Санкт-Петербургской Духовной академии с 1900 г., преемник по кафедре истории древней Церкви великого В. В. Болотова, его духовный наследник и продолжатель замечательных традиций русской церковно-исторической научной школы, столь трагически оборвавшейся в 1917 г.

«Лекции по истории древней Церкви» — это впервые издаваемый курс лекций А. И. Бриллиантова, читанный им для студентов Санкт-Петербургской Духовной академии на протяжении многих лет. Основное внимание в лекциях уделяется истории триадологических и христологических споров в ранней Церкви на протяжении первых шести Вселенских соборов, формированию христианской догматики и опровержению многочисленных ересей того времени. Несмотря на сложность обсуждаемых в этой книге вопросов, «Лекции...» читаются легко и с неослабевающим интересом, что во многом зависит от стиля А. И. Бриллиантова — строго последовательного, логически выверенного, прозрачного в доказательствах и не лишено высоких литературных достоинств.

Для всех интересующихся историческими путями Православия.



**В серии «Библиотека христианской мысли»
в 2007 г. вышла книга**

**ПРОПОВЕДИ
СВ. ГЕННАДИЯ II (ГЕОРГИЯ) СХОЛАРИЯ,
ПАТРИАРХА КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО**

Перевод с греческого, предисловие и комментарии
архимандрита Амвросия (Погодина),
доктора богословия

Вступительная статья и редакция перевода
Г. М. Прохорова

60×88¹/₁₆. 528 с. Переплет 7БЦ

Настоящий труд представляет собой перевод проповеднических произведений святителя Геннадия II (Георгия) Схолария (ок. 1400–1472, память его празднуется Греческой церковью 31 августа), патриарха Константинопольского, ученика и духовного сына св. Марка Ефесского, одного из самых замечательных православных богословов, «последнего светозарного отблеска дивной Византии», по выражению переводчика его проповедей архим. Амвросия (Погодина). Проповеди (омилии, слова) святителя Геннадия являются, в сущности, трактатами на различные богословские темы, будь то догматического, будь то нравственного характера. Все эти проповеди принадлежат к его «избранным» сочинениям, причем избрал их и переписал своей собственной рукой сам великий святитель.

В «Прибавлении» к книге публикуется детальное исследование архим. Амвросия (Погодина) об истории формирования догмата Искупления и его восприятия в Западной и Восточной церквях.

Для всех интересующихся историческими путями Православия.



Гарнак (Harnack) Адольф (1851–1930) — крупнейший исследователь истории раннего христианства, профессор Берлинского университета, признанный глава церковно-исторической науки в Европе конца XIX — начала XX века и видный богослов. Его научные заслуги неоспоримы ни для одного серьезного ученого в области церковной истории, потому и критическое издание его научного наследия на русском языке представляется насущной задачей.

Работа А. Гарнака «Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века» вышла в 1902 г. и уже начиная с 1905 г. стала печататься отдельными выпусками в церковном журнале «Вера и Разум» в переводе профессора Московской Духовной академии, доктора богословия А. А. Спасского, который снабдил ее обширной вступительной статьей и собственными научными примечаниями, что делает настоящее издание ещё более ценным. В книге внимательно рассмотрены и тщательно исследованы практически все стороны раннехристианской жизни как со своей внешней организации и бытовой стороны, так и внутренних условий появления и распространения богооткровенной религии в языческом обществе. Для всех интересующихся историей древней Церкви.