

*Исторические очерки*  
*А.П. Лебедева,*  
*Профессора Московского Университета*

# ДУХОВЕНСТВО ДРЕВНЕЙ ВСЕЛЕНСКОЙ ЦЕРКВИ

(от времён апостольских до IX века)

---

## СОДЕРЖАНИЕ

### [А. П. ЛЕБЕДЕВ \(1845—1908\): ЕГО ЖИЗНЬ И НАУЧНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ](#)

#### ОТДЕЛ ПЕРВЫЙ (История организации духовных должностей)

##### [Предварительные замечания](#)

[I. Харизматические учителя первенствующей церкви I и II веков.](#) Отношение вопроса об этих учителях к вопросу о иерархических должностях. Изучение состава и характера этих учителей: общая характеристика апостолов, пророков и дидаскалов, I и II век. — Сведения об «апостолах», требования от них, их назначение (миссионерство), упадок этого «апостольства» к концу II века. — «Пророки», их отличие от «апостолов», их назначение (церковное назидание), отношение церковных общин к ним, требования от пророков со стороны образа жизни, чему и как учили они? Причины исчезновения «пророков». — «Дидаскалы», сходство и отличие их от пророков, их назначение, исчезновение их в III веке. Резюме по вопросу

[II. Взаимоотношение епископа и диакона в древности.](#) Первоначальное сродство епископата и диаконата, доказываемое историей, одинаковостью требований со стороны нравственных качеств, их функциями. Изменение в положении того и другого института. Епископ делается наследником чести и преимуществ харизматических пророков, выгоды этого наследства. Невыгоды диаконата ввиду этой перемены. Последующая история диаконата до начала IV века

[III. Пресвитеры во времена глубокой древности.](#) Разница между епископатом и пресвитериатом на основании новозаветных свидетельств. (Разбор некоторых других мнений). Вопрос о происхождении пресвитерского института. Свидетельства из творений мужей апостольских, точнее уясняющие церковное положение пресвитериата и взаимные отношения Должностей епископской и пресвитерской. Еще более определенные и обстоятельные сведения о тех же вопросах на основании памятников церковной литературы конца II и начала III веков: анализ известий из *Canones Ecclesiastici* и правил Ипполита. Обилие любопытных и новых сведений, в особенности в этом последнем источнике. Важное изменение в положении пресвитеров около середины III века

[IV. Нижние чины клира в древности.](#) «Чтецы», их происхождение; их история: высокое положение чтецов и изменение его к худшему (чтецы до и после зачисления их в клир). Иподиаконы, аколуты, экзорцисты и остиарии, происхождение их и сведения об их должностях

#### ОТДЕЛ ВТОРОЙ

## (О властях)

- I. Духовенство и народ и их взаимные отношения во II и III веках. Большое значение мирян в управлении делами церкви в I и II веках. Взаимные отношения клира и мирян в первой половине III века: мысли авторитетных писателей этого времени о пользе и важности участия мирян в делах церкви; исторические примеры, свидетельствующие о фактическом применении этих мыслей (например, избрание духовенства народом); кризис в положении вопроса около середины III в.; мысли церковных писателей в ином роде, и сообразно этому: устранение мирян от церковной проповеди, а клира от мирских житейских занятий
- II. Духовенство и народ и их взаимные отношения в IV—VIII веках. Дальнейшее стремление клира выделить себя из ряда мирян. В чем выражается это стремление? Стремление церкви наложить безбрачие на духовенство, как особое для последнего отличие от мирян; история вопроса о браке и безбрачии духовенства в древней церкви (начиная от II в.). Разница в решении его, в IV и дальнейшие века, на Востоке и на Западе: последовательность в решении его в последнем случае и проявление компромисса в первом. — Отстранение мирян от права выбирать пастырей церкви; сведения о том, как и когда это произошло? Два слова о других явлениях с вышеуказанной тенденцией
- III. Епископия и епископское управление. Характеристика епископского управления церковью, в особенности во II и III вв. Большое число епископий. Взаимные отношения епископа, прочего духовенства и народа, привлекательный вид древнеепископской общины и отсутствие всякого формализма. Происхождение городских и сельских приходов. — Хорепископы, краткая история этого института
- IV. Митрополическая система церковного управления и ее происхождение. Происхождение этого института: церковные условия, содействовавшие возникновению митрополитов, как-то: ход распространения христианства, появление системы соборов, процветание христианства в известных городах. В чем состояла власть митрополитов? Можно ли находить следы существования этого института в век апостольский и в век мужей апостольских? Чем доказать, что институт явился не ранее конца II века, и отчего зависело это? Исторические указания на митрополический институт конца II и III вв. Значение политической важности городов и политического деления империи в образовании митрополического института; в какой мере следует допускать указанное значение? Замечания о двух формах митрополического устройства в истории III и начала IV веков
- V. Происхождение и характеристика древнейших соборов. Время появления соборной формы управления; влияние митрополичьего устройства на происхождение этой формы. Имели ли влияние на происхождение ее коллегиальные учреждения тогдашней Греции? Разбор новой теории о происхождении соборов по подражанию и отчасти по противодействию такой же деятельности на языческой (религиозной) почве (в примечаниях). Где впервые явились соборы — на Востоке или Западе? Простейший вид соборов; случайные и периодические соборы; большие соборы. Характеристические черты соборов, свидетельствующие о нравственном величии института: многочисленность членов их и ревность пастырей в обнаружении соборной деятельности; свобода рассуждений на них; значение, придаваемое на них прениям; значение соборных протоколов; гуманное отношение соборов к лицам, подлежащим их суду. Благие результаты соборной деятельности
- VI. Патриаршая система церковного управления и ее происхождение. Патриаршества, как проявление высшей церковной централизации. Шестое правило Никейского собора; что дает оно для уяснения вопроса о патриаршествах Римском, Александрийском и Антиохийском? Исторические указания на то, что каждая из этих кафедр уже до Никейского собора пользовалась высоким иерархическим авторитетом в ряду прочих. Какие еще кафедры разумеются в 6-м правиле?

Замечания о кафедрах Эфесской, Кесарийской и Ираклийской. — Возникновение патриархата Константинопольского на развалинах этих последних кафедр; иерархическое положение Византия До перенесения в него столицы; права чести Константинопольской кафедры по 3-му пр. II Всел. собора; фактическое расширение власти этой кафедры между II и IV Всел. соборами; *synodus évδημουσα* и ее значение, эдикты Феодосия Младшего; враги возрастающего значения Константинопольской кафедры. Ее возвышение на IV Всел. Соб. (28-е пр.), отголоски вышеуказанной вражды. — Происхождение патриаршества Иерусалимского: история возвышения этой кафедры от I по IV Всел. собор; притязания Иерусалимских иерархов, успех и неуспех этих притязаний; решение вопроса на IV Всел. соборе

VII. Историческое развитие иерархического римского приматства. «Всегда и неизменно выше других патриархов был епископ Римский», доказательства этого из I, II и III веков, в особенности из последнего. «С IV в. значение римского епископа все больше и больше возрастает, и к середине V века папы возвышаются настолько, что им почти нечего было больше желать»; возрастание папского самомнения в IV и V веках. Восточная церковь со своей стороны делает в это время очень многое, чтобы утвердить римского епископа в мысли, что он действительно высший среди прочих епископ. Так сказать, несостоявшийся египетско-александрийский папа. Отношение константинопольского патриарха к римскому первосвященнику

O Вселенских Соборах, как высшей форме церковного управления. Понятие о Вселенском Соборе; происхождение этой формы: влияние патриаршего устройства на развитие этой последней. Возможен ли теперь Вселенский Собор? Функции, принадлежавшие Вселенским Соборам: «круг их деятельности так широк, как только можно представить себе

## ОТДЕЛ ТРЕТИЙ (Бытовая сторона духовенства)

I. Способы получения образования духовенством и интеллектуальное состояние его во II и III веках. Нерасположение церкви к учреждению школ, причины этого явления. Трудное положение инициаторов школьного дела. Перечисление школ, служивших образованию духовенства. Подробности о школе александрийской: евангелист Марк был ли ее основателем, благоприятные условия, содействовавшие процветанию христиан. Науки в Александрии, замечания о том, что такое была школа Александрийская. Учителя в ней, сведения о предметах преподавания, метод преподавания. Значение ее в деле развития образованности среди пастырей церкви. — Рассмотрение вопроса: как высоко было образование пастырей церкви II и III веков

II. Способы получения образования духовенством и интеллектуальное состояние его от IV до IX века. Очень ограниченные требования законов по отношению образованности духовенства, мысли замечательнейших отцов церкви о необходимости многостороннего образования пастырей церкви, индифферентное отношение церкви к школам. — Школы на Востоке: Александрийская, Антиохийская, Эдесско-Нисибинская, школы при монастырях. Школы на Западе: ревность отдельных епископов о просвещении клира — т. н. Августиновы школы, школы при монастырях: лучшие из них — Кассиодора. Результат — риторские школы: указание на пастырей церкви, получивших в них образование, большое внимание просвещеннейших святителей к ним; сведения об этих школах, предметы и метод преподавания в них, — быт учеников и учителей (риторов); отзывы об этих школах великих пастырей церкви, следы влияния риторских школ в церковной литературе. — Интеллектуальное состояние восточного и западного духовенства в IV, V и в последующих веках (примеры и свидетельства); — причины невысокого положения образованности в среде духовенства и причины общего упадка ее в этом

же сословию во второй половине изучаемого периода

III. *Нравственное состояние духовенства во II и III веках.* Идеал пастыря церкви по ее сознанию. Некоторые примеры доблестных пастырей. Переворот к худшему, около середины III в. (по свидетельству св. Киприана, Оригена и Евсевия). Частный, но знаменательный пример нравственной испорченности в лице Павла Самосатского, епископа Антиохийского. Анализ окружного послания, извещавшего о суде и осуждении Павла Самосатского (мирские отличия, или светская помпа, злоупотребления мировым епископским судом, *virgines subintroductae*: что это за явление, его последовательная история, значение вопроса о *virg. subintrod.* в нравственной жизни духовенства древней церкви). Деморализация антиохийского клира III в.

IV. *Нравственное состояние духовенства от IV века до IX.* Идеал пастырского служения на Востоке и Западе. Восточный идеал, начертанный Златоустом и Григорием Богословом, его возвышенность, многосторонность, привлекательность; западный идеал, его черты, свойства его — внешность, мелочность и излишняя аскетичность. — Общие свидетельства о нравственном состоянии духовенства времени расцвета в жизни церкви. Подробное изображение нравственного состояния восточного духовенства в IV веке Григорием Богословом и другими писателями; подробное изображение того же состояния западного духовенства в IV веке Иеронимом и другими латинскими писателями. Характеристика нравственного состояния духовенства в V веке, в особенности константинопольского, малоазийского, египетского и сирийского; — пример нравственного состояния духовенства того же века в одной захолустной церкви (по письмам Исидора Пелусиота). Общий вывод о нравственном состоянии духовных лиц, живших или одиночками, или совместно (в конвиктах). — Причины невысокого нравственного состояния духовенства: пастырство перестает быть призванием, а начинает быть средством к жизни, — суждения Златоуста о причинах нравственного упадка духовенства и разбор их, — невнимательный выбор лиц на служение церкви, и проч.; мнение о неблагоприятном влиянии латинских школ на воспитание нравственного характера восточного духовенства, замечания по поводу этого мнения. — Краткое описание нравственного состояния духовенства от VI по VIII век, на Западе (свидетельства Григория Великого и некоторых западных соборов), а также и на Востоке (свидетельства соборов и Феофановой летописи, суровый отзыв одного писателя середины VIII века)

V. *Материальное состояние духовенства во II и III веках.* Сначала духовенство жило на свои средства или же питалось от занятий. Впоследствии (во II и III веках) обеспечение духовенства возлагается на обязанность паствы. Как это произошло? Влияние в этом случае обычаев, существовавших в языческих римских (похоронных) коллегиях. Откуда брались средства для содержания духовенства и в чем они состояли? «Доля доходов духовенства была одной из долей, назначавшихся из церковных стяжаний на удовлетворение убогих или нищих»; что это значит и каким образом духовенство очутилось на одной линии с убогими и нищими? Безусловно отрицательное отношение этой эпохи к назначению жалованья духовенству

VI. *Материальное состояние духовенства от IV до IX века.* Изменения в материальном положении духовенства. Увеличение церковных средств (право церковью получать наследство, происхождение этого права, неодинаковое пользование им на Востоке и Западе). На что и как тратились эти средства. Злоупотребления епископов в распоряжении церковным имуществом, появление епархиального эконома. В сравнении с эпохой II и III веков, «доля духовенства, получаемая из церковных средств, начала возрастать на счет доли бедных или благотворительной доли». — Десятина. — Плата за требы. — Особые источники архиерейских доходов. — Материальная помощь от казны. — Немалочисленные примеры пастырей как высшего, так и низшего чина, которые считали долгом прокармливать самих себя. — Степень обеспеченности духовенства древней церкви. Разные злоупотребления в

изыскании средств к жизни со стороны духовенства, преимущественно высшего (главным образом симония); чем обуславливалось это явление? Шеститысячное число епископов в V веке. — Духовенство древнего времени и православное духовенство нашего времени

## ПРИЛОЖЕНИЯ

[I. Вселенские миссионеры II века и их преемники](#)

[II. Происхождение актов Вселенских Соборов](#)

[ПРИМЕЧАНИЯ](#)

---

# А. П. ЛЕБЕДЕВ (1845—1908): ЕГО ЖИЗНЬ И НАУЧНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Имя профессора церковной истории Алексея Петровича Лебедева достаточно хорошо известно не только специалистам по византийской истории. На рубеже XIX и XX веков его труды по церковной истории Восточной церкви были широко известны за стенами Московской Духовной Академии и Московского Университета, где он преподавал. Собрание сочинений ученого (10 томов) переиздавалось два раза, а некоторые его работы выдержали даже три издания.<sup>1</sup> Но в то же время не существует творческой биографии А. П. Лебедева, поскольку 12-й том сочинений, где профессор думал поместить свою автобиографию, так и не вышел.<sup>2</sup> Поэтому мы хотели бы в этой статье наметить основные моменты его жизни и деятельности как преподавателя церковной истории, а также его место в современной ему церковно-исторической науке.

А. П. Лебедев родился 2 марта (старый стиль) 1845 г. в селе Очакове Русского уезда Московской губернии в семье священника Петра Мефодьевича Лебедева. Отец умер рано, и поэтому мать Алексея Петровича, Александра Прокофьевна<sup>3</sup> вынуждена была отправить сына учиться в Перервинское духовное училище, расположенное далеко от дома. В нем воспитывались и обучались на казенном содержании сироты духовного звания. В силу слабой предшествующей подготовки способности будущего профессора в этом училище еще никак не проявились. Зато после его окончания и поступления в Московскую Духовную семинарию А. П. Лебедев заявил о себе как о талантливом юноше. Он окончил курс первым учеником. В 1866 г. Алексей Петрович поступил в Московскую Духовную Академию, где особенно ярко проявились его научные способности. Но и здесь он не сразу нашел свое истинное призвание — быть церковным историком. Поначалу он больше тяготел к философии, подобно другим даровитым студентам Академии. Поэтому даже свою курсовую магистерскую работу А. П. Лебедев писал у профессора В. Д. Кудрявцева на философско-богословскую тему, которая носила название «Превосходство откровенного учения о творении мира перед всеми другими объяснениями его происхождения».<sup>4</sup> Сам Алексей Петрович впоследствии объяснял выбор данной темы не столько личными интересами, сколько случайными причинами, из которых решающей было то, что темы распределялись Академической конференцией.<sup>5</sup> Но, по-видимому, в данном обстоятельстве все-таки нельзя сбрасывать со счета и склонность самого молодого студента Академии.

Окончив курс в 1870 году, А. П. Лебедев оказался перед выбором. Сам он следующим образом характеризует создавшуюся ситуацию: «По окончании курса мне, не имевшему никакой ученой степени, предложено было ректором Академии на выбор сразу ни много ни мало — всего пять кафедр, где были вакантные места: Св. Писания Ветхого Завета, Св. Писания Нового Завета, Библейской истории, Введения в курс богословских наук и,

наконец, Древней церковной истории. С нетерпением ждала меня и шестая кафедра — по метафизике. Дело объясняется так: В 1869 г. вводился новый устав в Киевской Академии, вследствие чего понадобилось заместить здесь кем-нибудь кафедру метафизики, — метафизики, которая доселе совсем не преподавалась в указанной Академии. Совет этой Академии обратился к покойному нашему профессору Кудрявцеву с просьбой — рекомендовать кого-либо из его учеников для замещения кафедры метафизики в Киевской Академии. Кудрявцев рекомендовал меня: не потому однако, что считал меня великим метафизиком, а потому, что я тогда, будучи на 4-м курсе, писал магистерское сочинение на философско-богословскую тему. Итак, я, еще находясь на школьной скамье, был зачислен кандидатом на кафедру метафизики в Киеве. Но этой кафедры я, к счастью, не занял. Когда я окончил курс в 1870 г., Совет нашей Академии, — учреждение, тогда только что народившееся, пожелал удержать меня при родной мне школе. А для того, чтобы уладить дело наиуспешным образом. Совет предложил мне на выбор любую из пяти вышепоименованных кафедр. Мною выбран теперешний мой предмет. Я со времени детства любил историю, хотя мало понимал сущность этой в действительности очень мудреной науки». «Не скрою, что тогдашний ректор блаженной памяти А. В. Горский был против моего выбора церковной истории, — по различным основаниям. Во-первых, мои успехи в церковной истории были отмечены лишь баллом «4» (какова ирония судьбы!); во-вторых, по каким-то случайным причинам, я не писал ни одного семестрового сочинения ни по одной из церковно-исторических наук, — а главное, мое магистерское сочинение не имело никакого отношения к церковной истории. О ректор А. В. Горский настойчиво предлагал взять мне кафедру «Введение в круг богословских наук» — но я уперся и стоял на своем».<sup>6</sup> Таким образом, А. П. Лебедев понял свое настоящее место. Кафедру «Истории древней Церкви» он занимал в течение двадцати пяти лет.

Тогда же он начал свою научную деятельность публикациями статей в духовных журналах. В МДА сразу оценили молодого ученого. На это указывает тот факт, что через 4 года после окончания Академии, в 1874 году, А. П. Лебедев стал экстраординарным профессором МДА, победив в конкурсе путем баллотировки доцента МДА В. О. Ключевского, хотя последний окончил курс на 5 лет раньше и был представлен на конкурс ректором Академии А. В. Горским, а Алексея Петровича представлял профессор В. Д. Кудрявцев.<sup>7</sup>

В 1879 г. А. П. Лебедев защитил докторскую диссертацию по теме «Вселенские соборы IV и V веков. Обзор их догматической деятельности в связи с направлением школ Александрийской и Антиохийской».<sup>8</sup> В этом же году он был сделан ординарным профессором МДА. Такое быстрое продвижение было следствием признания Академическим советом неординарных способностей Алексея Петровича.

Николаевские времена в целом не были благоприятными для появления многочисленных трудов по церковной истории. На первом месте в системе богословских наук стояло догматическое богословие.<sup>9</sup> Эта старая школа направлялась и опекалась митрополитом Московским Филаретом, который не приветствовал новых научных поисков в стенах Московской Духовной Академии. Единственным авторитетом в области истории церкви был А. В. Горский. Но даже среди профессоров на первом плане были богословы, которые и определяли научное лицо Академии. Церковно-историческая наука, по словам А. А. Спасского, питалась только в стенах МДА «как нежный цветок, нуждающийся в постоянном уходе, в закрытой от свежего воздуха оранжерее».<sup>10</sup>

При императоре Александре II богословская наука вообще и церковная история в частности получили должный стимул к развитию. Не последнюю роль тут сыграл новый устав, введенный в 1869 г. Прежнее беспорядочное преподавание наук, с опорой на богословско-философские, было заменено прочной системой. Все богословские науки разделены были на 3 группы: собственно богословие, церковно-практические и церковно-

исторические дисциплины. Студенты Академии получили возможность систематизировать свои знания и определяться по одному какому-либо направлению, не отвлекаясь на побочные темы. Профессора также могли теперь заняться изучением одной какой-то дисциплины.

Другое важное нововведение — появление магистерских и докторских степеней. Причем приобретение той или иной степени связывалось с предоставлением печатной диссертации и публичной защитой высказанных в ней тезисов. До устава 1869 г. степень магистра существовала, но ее получали студенты за лучшее курсовое сочинение, которое писалось ими на 4-м (выпускном) курсе. Затем эти сочинения сдавались в архив и оставались неизвестными. Докторской же степени от профессоров вообще не требовалось. Она давалась Св. Синодом двум-трем архиереям или протоиереям в течение каждого десятилетия. После 1869 г. докторство стало присуждаться Советом Академии и представлялось на окончательное утверждение Св. Синодом. Естественно, это стало одним из самых сильных стимулов для дальнейшего движения церковно-исторической науки, поскольку приобретение ученых степеней стало нравственным долгом каждого сознающего свои обязанности профессора.

В этом росте церковно-исторической науки одно из первых мест принадлежит А. П. Лебедеву. Начав свою службу в МДА в 70-х годах, он внес в разработку своей науки живую энергию.<sup>11</sup> Но в самой Академии к тому времени уже была школа церковно-исторической науки. Она была насаждена заботами Филарета Гумилевского и особенно А. В. Горского.<sup>12</sup> А. П. Лебедев с почтением относился к нему как к ученому, и хотя Александр Васильевич не был его научным руководителем, Алексей Петрович впоследствии всегда отмечал большое влияние его. А. В. Горский занимал кафедру Церковной истории с 1833 г. Он преподавал церковную историю в течение 30-и лет. С 1862 г. он был ректором Академии. Все, кто имел отношение к церковно-исторической науке, отмечали, что именно он, вместе с Ф. Гумилевским, произвел переворот в МДА. Это выразилось в том, что если ранее любимым предметом в МДА была философия, которая развивалась благодаря деятельной заботе Ф. А. Голубинского, то А. В. Горский и Ф. Гумилевский на самое видное место поставили историю церкви. А. В. Горский — личность весьма цельная. Это глубоко верующий ученый, убежденный, что во все времена все высокое в стремлении духа человеческого истекает из источника св. веры. В его душе кроме страстной любознательности всегда жила пламенная вера. Сам он в служении богословской науке видел своеобразное служение церкви, один из видов духовного знания.<sup>13</sup> И в то же время Александр Васильевич был очень дотошен, когда дело касалось научного творчества. «Он всегда был за делом, — вспоминал его современник проф. П. С. Казанский. — Когда он садился за свой столик в углу, то не видел никого».<sup>14</sup> Главное достоинство его научных трудов по Восточной и Русской Церкви — это то, что автор работал по рукописным источникам и руководствовался при этом строго научным методом критического исследования.<sup>15</sup> Изучая историю Русской церкви, он опирался на свое знание истории древней Восточной церкви, исторических источников по ней. Этот метод был усвоен затем его учеником Е. Е. Голубинским, а также всеми учеными, вышедшими из школы А. В. Горского, в том числе и А. П. Лебедевым. Александр Васильевич смотрел на Академию как на храм богословской науки. Он видел в ней духовное братство, опору церкви, источник богословского влияния для Православной церкви.

Научным руководителем А. П. Лебедева в его студенческие годы был профессор философии МДА Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов.<sup>16</sup> У него Алексей Петрович писал свою магистерскую диссертацию. В. Д. Кудрявцев-Платонов был учеником Ф. А. Голубинского и преподавал философию в МДА с 1854 г. до своей смерти в 1891 г. Его ученики выделяют три главных качества, присущих его характеру: скромность, аккуратность и постоянство.<sup>17</sup> Они проявлялись и в профессорской деятельности Виктора

Дмитриевича. Хотя в дальнейшем А. П. Лебедев не стал заниматься философией, но все же Виктор Дмитриевич во многом повлиял на него. Скромность, аккуратность и постоянство стали и его качествами.

Следует сказать также о старших товарищах А. П. Лебедева по Московской Духовной Академии. Это представители молодого и свежего направления: проф. церковной истории России Е. Е. Голубинский, профессор церковной археологии и литургии И. Д. Мансветов и доцент, а в дальнейшем профессор русской гражданской истории В. О. Ключевский. По мнению А. А. Спасского, все они внесли в церковно-историческую науку свежую струю и продвинули ее далеко вперед. Опираясь на традиции школы А. В. Горского и Ф. Гумилевского, они отказались от жесткого консерватизма в науке, присущего МДА во время митр. Филарета, когда церковная история должна была служить интересам богословских наук. Она была поставлена в самостоятельное положение и на серьезную научную почву.<sup>18</sup>

Кроме Московской Духовной Академии, церковная история начала развиваться и в Санкт-Петербургской, и в Казанской Академиях. Можно указать на таких ученых, как И. Л. Янышев, И. В. Чельцов, А. Л. Катанский, Т. В. Барсов, И. Е. Троицкий. Они разрабатывали историю Восточной церкви в СПбДА. В Казани во второй половине XIX века появляются работы Ф. А. Курганова о взаимоотношении церковной и светской властей, в Киеве профессор Ф. А. Терновский посвятил свою научную работу проблеме истории древней церкви.

Естественно, в этом развитии церковной истории как науки А. П. Лебедеву принадлежит одно из видных мест. Со своей стороны он был своего рода «научным отцом» семи докторов богословия, церковной истории и канонического права. Это: профессор МДА П. С. Казанский, архиепископ Владимирский Сергей, профессор Московского Университета А. М. Иванцов-Платонов, профессор МДА Н. Ф. Каптерев, профессор Харьковского Университета М. А. Остроумов, профессор МДА П. И. Цветков, профессор МДА Н. А. Заозерский.<sup>19</sup> Непосредственно учениками Алексея Петровича были такие известные впоследствии ученые, как: профессор Новороссийского Университета А. П. Доброклонский, профессор богословия в Санкт-Петербургской Духовной Академии Н. Н. Глубоковский, профессор церковной истории в Московской Духовной Академии А. А. Спасский, историк церкви А. Ф. Карташев, профессор Санкт-Петербургского Университета И. Д. Андреев и другие.<sup>20</sup> Недаром знаменитый церковный историк Берлинского Университета А. Гарнак в отзыве о сочинении Н. Глубоковского в 1890 г. отмечал существование при Московской Духовной Академии целой школы, которая посвящала свои труды изучению церковной древности. Главная заслуга в ее развитии принадлежит А. П. Лебедеву.

После опубликования докторской диссертации Алексея Петровича, вызвавшей разноречивые отклики, его стали обвинять в «либеральном духе» и в «неправославии». Поэтому начались сложности с духовным начальством и с цензурой. Уже в 1885 г. А. П. Лебедев вынужден было покинуть стены любимой Академии, и ему назначили чтение лекций в Казанском Университете. И только ходатайство профессоров Академии о нем спасло его тогда.<sup>21</sup> Но уже в 1895 г. профессор все же вынужден был оставить стены своей alma mater и перейти в Московский Университет на кафедру Церковной истории, где после смерти протоиерея А. М. Иванцова-Платонова освободилось место.<sup>22</sup>

По собственному выражению, Алексей Петрович чувствовал себя в Университете, как «архиерей на покое». Но этот покой был только кажущимся, так как давал профессору простор для дальнейшего творчества. И он работал тут с неувядающим юношеским жаром. Прежде всего, он принялся за издание 10-томного собрания своих трудов. Но кроме того, не проходило и года, чтобы в каком-либо духовном журнале не появилось новое его исследование по церковной истории.

Сам А. П. Лебедев не был сухим кабинетным ученым. Он состоял членом различных церковно-общественных и научно-просветительских обществ. Его научные заслуги настолько высоко ценились, что он был избран почетным членом нескольких Духовных Академий и Университетов.<sup>23</sup> В конце своей жизни А. П. Лебедев стал интересоваться наметившейся в России церковной реформой. И хотя он не был избран в члены Предсоборного Присутствия по делам церковной реформы, всегда интересовался его работой и высказывал свои мысли в различных статьях.<sup>24</sup>

По природе своей Алексей Петрович был чужд оголтелого либерализма. Все, кто его знал, отмечали, что скорее ему был присущ здоровый, незакостенелый консерватизм. Особенно это стало проявляться в конце жизни ученого, когда реформаторские идеи стали носиться в воздухе, и о замыслах перестроить Россию и Православную церковь можно было услышать на каждом шагу. Он не остался в стороне от всех этих споров и дискуссий. А. П. Лебедев отозвался на них печатным словом и с обычной четкостью сформулировал свои тезисы. Во многих его сочинениях последнего времени звучат сближения с современным ему положением дел. Текущая церковная жизнь не осталась вне его наблюдений, она также оказалась объектом критического суждения профессора. Он собирал материалы по новейшему «реформированию» церкви. Тогда же Алексей Петрович выступил в печати с апологетической статьей о митрополите Филарете (Дроздове). В своих научных работах профессор проповедовал исключительную священность православного пастырства. Правда, некоторые его современники считали, что последние статьи А. П. Лебедева написаны скорее в публицистическом духе, а эта сфера деятельности никогда не удавалась ученому.

В конце своей жизни А. П. Лебедев был озабочен проблемой существования своей кафедры в Университете, поскольку при новой распланировке курсов церковная история не вошла ни в одну из обязательных дисциплин и учебных групп, а была выделена в особую группу, с целым циклом церковно - и богословско-исторических дисциплин. Перед самой смертью Алексей Петрович, который никогда не жаловался на свое здоровье, стал страдать от удушья. 14 июля 1908 г. его не стало.

Как отмечает один из учеников А. П. Лебедева, профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии И. Д. Андреев, «голова Алексея Петровича была неиссякаемым родником всевозможных планов, самых интересных тем, самых оригинальных и блестящих объяснений. Он работал над церковной историей на всем ее протяжении, работал упорно и страстно почти 40 лет».<sup>25</sup> Так что можно, по-видимому, сказать, что история его жизни — это история его лекций и книг. Алексей Петрович внес в разработку своей науки живую энергию. Церковную историю он понял не только как дисциплину, не преследующую никаких других целей, кроме научных, но и осуществлял этот великий принцип на деле, проводя его в своих лекциях и сочинениях. Богато одаренный от природы, он обладал еще неиссякаемой способностью к литературной деятельности и всю свою профессорскую жизнь провел с пером в руках, посвящая, по собственным словам, по 15 часов в сутки чтению книг и письму.<sup>26</sup> Профессор А. А. Спасский, ученик А. П. Лебедева, вспоминал, что Алексей Петрович не пропускал ни одного дня, чтобы не написать своим мелким, убористым почерком 2—3 «четверки».<sup>27</sup> Прямую специальностью А. П. Лебедева была общая церковная история. Все другие вопросы, которым профессор посвящал иногда даже большие печатные труды, были для него побочны и привходящи. Но даже то, чем А. П. Лебедев непосредственно занимался, являлось необъятной сферой. Как отмечал Н. Глубоковский, «по существу эта сфера тем более трудная для объективного анализа и точного воспроизведения, что в ней затрагивается самый деликатный и таинственный двигатель исторического развития, которое рассматривается здесь лишь с одной христианско-религиозной стороны. Требуется необычайная зоркость, чтобы везде выделить этот фактор в его истинной значимости для данного исторического момента, чтобы соблюсти надлежащее равновесие в изображении совокупного влияния всех действующих сил... Само собой разумеется, что для сего нужна самая широкая эрудиция. Это показывает,

насколько важна и трудна задача „общей церковной истории"». <sup>28</sup>

Алексей Петрович понимал все это и стремился в своей научной работе следовать высоким требованиям, которые предъявлялись к церковному историку. В связи с этим возникал естественный вопрос о совместимости церковно-исторического познания и догматическо-конфессиональных воззрений той Церкви, к которой причислял себя историк. Как отмечал А. А. Спасский, А. П. Лебедев следующим образом относился к этому моменту: «основы православия так ясны, что погрешить против них можно только сознательно, а не случайно или вследствие небрежности или неосторожности». <sup>29</sup>

В А. П. Лебедеве всегда жил только историк, который основы своей честно исповедуемой веры соизмерял и просветлял разумом всей совокупности фактов истории. Его труды лишены были различных гипотетичных выводов, и поэтому, как отмечал Н. Глубоковский, в них нельзя было увидеть какую-либо тенденциозность. <sup>30</sup> А. П. Лебедев по существу первый историк по времени и по достоинству Православной Восточной церкви, давший отчетливую картину исторических судеб Православного христианства. Его современники ставили рядом с ним в западной науке разве только берлинского профессора А. Гарнака. <sup>31</sup> Алексей Петрович хорошо понимал, что знания имеют цену не тогда, когда они сосредоточены в голове ученого, а когда становятся публичным явлением и получают общественное значение. Он посвятил свою научную деятельность исследованиям по всем сферам церковно-исторической науки, включая период первых веков христианства, период Вселенских соборов, эпоху Византийской церкви и кончая судьбами Греческой церкви, от ее подпадения под власть турок до современного ему периода (конец XIX в.). Один перечень его трудов мог бы занять 1,5—2 печатных листа. <sup>32</sup> Представляют интерес воспоминания учеников А. П. Лебедева по поводу того, как Алексей Петрович понимал и относился к церковно-исторической науке.

«Поставив себе целью дать в живых очерках всю историю Греко-восточной церкви, он не мог вдаваться в скрупулезную специальность, но и не плавал по верхам церковно-исторической жизни, он следил главным образом за общими течениями церковной истории, лишь изредка вдаваясь в специальные, но всегда краткие экскурсы». <sup>33</sup> «По его (А. П. Лебедева — М. М.) мнению, церковная история является матерью богословских наук, и, обнимая их всех, служит для них почвой и опорой. История — это не мертвая хроника и не отвлеченный шаблон. Она должна сохранять свою жизненную ценность, где даже самое отдаленное прошлое открывает всегда генезис и смысл настоящего, определяя для последующего времени наличную ценность и предрешая ему свойственную будущность». <sup>34</sup> И далее: «Церковная история становилась учительницей не по менторской назойливости, но потому, что открывала закон исторического возникновения и движения аналогичных явлений и институтов. Минувшее у Алексея Петровича не считалось исчезнувшим, но было моментом продолжения бытия и поэтому имело право органически участвовать в нем». <sup>35</sup> В этом достоинстве и отражена церковная история. Вот почему и сам профессор, поучаясь больше в древности, не погрязал в одних воспоминаниях и не обладал кабинетной индифферентностью к окружающей действительности. Под влиянием пера А. П. Лебедева она теряет книжную отвлеченность и своей жизненностью привлекает к себе не только специалистов.

В основе работ ученого лежало серьезное и всестороннее изучение источников и столь же внимательное и широкое исследование всех более или менее заслуживающих опытов их научного воспроизведения. Везде и всюду профессор начинал с изыскания источников для взятой им эпохи и посвящал данному предмету целые книги или специальные отделы своих трудов. Поэтому все его построения отличались документальной солидностью. Алексей Петрович не признавал размашистые гипотезы, если они вырывались из-под власти источника. Правда, все сочинения ученого не были обременены и перегружены «научным

аппаратом», но последний всегда имелся у него во всех главных частях. Как отмечал Н. Глубоковский, основа всякого научного исследования — это работа с историческими источниками, где необходим их строгий разбор и оценка для каждого исторического периода. Только после этого уже начинается воссоздание живого исторического явления. Такого же понимания придерживался и А. П. Лебедев.

Умея схватить в каждом явлении главное, А. П. Лебедев сразу вводил его во всю глубину, почему подробности становились не утомительными деталями, а более отчетливыми. Отличительной чертой его исследования было и то, что все элементы изучаемой эпохи выделялись во всей взаимосвязи родственных групп и явлений. В этом многие из коллег ученого видели достоинство его научных трудов и лекций.<sup>36</sup> Другим достоинством была популярность изложения ученым своего исследования. По словам Н. Глубоковского: «Язык его очень прост, и поэтому чтение его сочинений приносило не только научную пользу, но и истинно эстетическое наслаждение. Этим Алексей Петрович хотел усилить, или лучше сказать, зародить и воспитать интерес к церковной истории, привлечь к ней новые силы и поднять ее на должную высоту в научном смысле».<sup>37</sup> Интересна характеристика научной деятельности А. П. Лебедева, данная ему А. А. Спасским: «Полнота и объективность является постоянным спутником его работ. Ни одна важная черта, ни одна характерная мелочь не опущена без внимания и поставлена на своем месте. Изящный литературный стиль, общедоступность изложения, картинность восприятия событий — все это делает сочинения А. П. Лебедева источником умственного наслаждения. Популярность — вот отличительная черта всех его научных работ, к которой он сознательно стремился. Поставив себе целью дать в живых очерках всю историю Греко-восточной церкви, он не плавал по верхам церковно-исторической жизни».<sup>38</sup>

Наряду с тщательным ознакомлением с документальным материалом, А. П. Лебедев всегда с вниманием относился и к современной ему литературе по церковно-исторической тематике. Он не простирали своей критики до границ систематического скептицизма и везде находил достаточно, хотя и относительных, но все же достоверных материалов, вполне вероятных исторически. Поэтому его научные изыскания обеспечивались обильными и солидными данными и имели объективную убедительность. «Хотя нельзя, конечно, сказать, — пишет Н. Глубоковский, — что А. П. Лебедев всегда был самостоятелен в своих исследованиях по замыслу и исполнению. Будучи хорошо знакомым с современной западной наукой, особенно немецкой, он охотно усваивал наиболее ценные ее приобретения и никогда не стремился к преднамеренной самобытности во чтобы то ни стало. Напротив, немало его работ было написано под непосредственным влиянием и вдохновением западных образцов. Но не следует в этом видеть простую компиляцию. Эти работы служили только отправной точкой в дальнейшем собственном творчестве».<sup>39</sup> Профессор А. А. Спасский отмечает: «А. П. Лебедев также занял в нашей науке роль публициста по отношению к западной, и своей целью поставил ознакомление русской публики со всякой ученой новинкой, появившейся на западе и сколько-нибудь заслуживавшей внимания, и здесь, как и везде, он внес систему в свое дело».<sup>40</sup> Все мнения и теории западных историков критически перерабатывались, и из-под пера Алексея Петровича выходил совершенно новый и оригинальный труд.

В этом контексте надо отметить первый том сочинений А. П. Лебедева, посвященный церковно-исторической литературе с IV по XIX век.<sup>41</sup> Это та научная почва, на которой работал ученый. В этом труде прослеживается прогресс церковно-исторического познания, как он отразился в литературе. Автор начинает свое изложение с еще несовершенных опытов церковной историографии вроде «достопамятностей» Гегесиппа, и через Евсевия Кесарийского (первого церковного историка в собственном смысле слова) подходит к Сократу, Созомену и Феодориту Киррскому. Затем он характеризует развитие западно-европейской церковно-исторической науки в ее главных представителях: Магдебургские

центурии, «Анналы» Барония, труды Августина Неандера, Фердинанда Баура и кончает свое повествование Адольфом Гарнаком.<sup>42</sup> Исследование А. П. Лебедева завершается «наблюдением касательно развития русской церковно-исторической мысли и науки» с XVIII века до середины XIX века. Научная значимость данного труда очевидна до сих пор. Он дает занимающемуся церковной историей тот необходимый материал, чтобы он не только надлежащим образом воспользовался теми источниками для воспроизведения церковной историографии, какими являются древние памятники церковно-исторической литературы, но и сумел извлечь из них необходимые и отвергнуть ненужные.

Боясь детальных и частных изысканий, А. П. Лебедев был врагом узкой самоуглубленности и любил рассматривать всякую подробность при широком освещении всей исторической перспективы. Такой подход виден уже в докторской диссертации о Вселенских соборах IV—V веков.<sup>43</sup> Алексей Петрович первый посмотрел на историю догматических движений исторически. В этом и заключалась научная новизна его диссертации. В основе истории развития догматов и Вселенских соборов, по его мнению, лежали не случайные причины, а те глубокие волнения, которые переживала Вселенская Церковь и ее интеллектуальная мысль в эпоху первых 4-х соборов.<sup>44</sup> Эти волнения коренились в различии гносеологических предпосылок, отражавшихся на догматическом строе различных воззрений. Различие в них разделили богословскую мысль IV—V веков на два основных направления, или, по терминологии А. П. Лебедева, «школы», — Александрийскую и Антиохийскую. Из их соперничества и выводил Алексей Петрович все события этого периода.

Диссертация была оценена современниками неоднозначно. Приведем несколько примеров. Из положительных рецензий<sup>45</sup> можно назвать отзыв А. Беляева. «Эта книга — сочинение историческое. В ней догмат не рассматривается по существу, автор не анализирует внутреннее содержание догматов, которых он касается. По-видимому, с большим правом она может быть причислена к сочинениям по истории догматов. Но и этого в ней нет, поскольку Алексей Петрович не касается при своем исследовании развития их и условий раскрытия и формирования. Точно так же автор не исследует и не рассматривает сущность, а также не анализирует процесса внутреннего развития ересей, противоположных православному учению, по крайней мере, это не составляет его главной задачи. Но зато он с подробностями и довольно картинно описывает ту историческую обстановку, при которой возникают и развиваются ереси и вырабатывается православное учение в противоположность им».<sup>46</sup> «Нужно отдать справедливость и честь автору книги, что главная его идея, его общее воззрение на значение двух школ сообщает ей характер научности. Книга его есть сочинение научное не потому только, что автор ее всесторонне изучил литературу вопроса и снабдил свою книгу многочисленными и разнообразными цитатами из произведений древних и новых. Но она научна и серьезна еще потому, что все многообразное содержание ее проникнуто, связано и объединено одной идеей, именно упомянутым воззрением автора на историческую роль двух богословских школ. И это воззрение обосновано и доказано многими историческими фактами и тонкими теоретическими соображениями».<sup>47</sup>

Интересна рецензия на диссертацию и известного немецкого историка церкви А. Гарнака: «Названный труд профессора МДА А. П. Лебедева нужно признать трудом дельным. Тщательность, которую повсюду обнаруживает автор, и широта его знакомства с источниками дают ему выдающееся место в среде церковно-исторических работ русских богословов».

Но диссертация имела и отрицательные отзывы.<sup>48</sup> Между А. П. Лебедевым и профессором Московского Университета А. М. Иванцовым-Платоновым разгорелся своего рода научный спор. Основные моменты, с которыми не был согласен А. М. Иванцов, это то,

что А. П. Лебедев всю историю богословских споров выводил из противостояния двух школ, хотя, по мнению его оппонента, первым источником этих споров было увлечение религиозными идеями в IV и V веках, а также то, что в те времена интересы религиозные занимали людей не менее, а может и более, чем в другие времена могут увлечь интересы научные, социальные и др. «Мы находим основную идею книги г. Лебедева односторонней, а в том виде, в каком она развита автором, прямо фальшивой. Выводить из противостояния двух школ возникновение религиозных споров в эпоху Вселенских соборов нет никаких оснований».<sup>49</sup> Мы не будем подробно разбирать все мнения по поводу книги А. П. Лебедева, но отметим, что такая неоднозначная реакция на нее уже сама по себе является показателем значимости сочинения для церковно-исторической науки.

А. П. Лебедев занимался и более древним периодом в истории церкви. Но одной из самых любимых его тем был период IX—XV веков византийской церковной истории. Ему он посвятил три книги. Первая (5-й том в «собрании сочинений») охватывает историю разделения церквей в IX, X и XI веках. К нему близко примыкают два других труда Алексея Петровича, которые в целом содержат историю Византийской церкви от IX до XV веков. В этих работах ученый поставил целью рассмотреть внутреннюю жизнь Византийской церкви за четыре с половиной века, подробнее останавливаясь на следующих проблемах:

1. Церковь, общество и государство в отношении друг к другу;
2. Византийская образованность вообще и богословская наука и литература в частности в различных направлениях;
3. Материальное положение духовенства и мирян в Империи и их нравственное состояние.

Все эти труды по истории Византийской церкви имели под собой солидную научную основу в виде зарубежных работ по данной теме. Кроме того, важно отметить, что вторая половина XIX века — это время роста университетского византиноведения. Когда А. П. Лебедев писал свои работы по истории Византийской церкви, уже появились исследования В. Г. Васильевского, Ф. И. Успенского и других известных светских византистов. Они изучали социальный строй Византийской империи, государственность, экономическое положение.<sup>50</sup> Поэтому А. П. Лебедев, кроме зарубежных работ, использовал и все достижения отечественной византистики при изучении своей темы. Сам он не пропускал ни одной новинки в научной сфере, которая была посвящена истории Византии.

Итак, в трудах А. П. Лебедева русская церковно-историческая наука получила такой сильный толчок в своем развитии, которого она до сего времени не имела. По-видимому, мы не ошибемся, если скажем, что Алексей Петрович фактически является основателем церковно-исторической школы, которая в конце XIX века и в начале XX века обеспечила эту науку обилием серьезных исследований и взрастила в наших духовных академиях многих талантливых историков Восточной церкви. Как отмечал А. А. Спасский, «совокупность ученых качеств, прекрасное знание своей науки, умение изложить материал в простой и доступной форме, все это сделало Алексея Петровича одним из популярных и авторитетных профессоров Московской Духовной Академии. На свою профессорскую кафедру он смотрел не как на средство к жизни, не как на чиновничий долг, он видел в ней алтарь, на который он приносил жертвы Богу истины, сам любил и увлекался своей наукой, и эту любовь и увлечение невольно передавались его слушателям».<sup>51</sup> Мы видели, с каким трепетом относился ученый к званию профессора. Он одинаково серьезно смотрел на преподавание церковной истории как в Московской Духовной Академии, так и в Московском Университете. Поэтому студенты знали, что если они начали заниматься этой дисциплиной, то ей они должны отдать всю свою энергию.<sup>52</sup> А. П. Лебедев всегда очень внимательно и с требовательностью относился к каждому своему ученику. Среди учеников Московской

Духовной Академии всегда была твердая уверенность, что в это учебное заведение трудно попасть, если не знаешь сочинений по общей церковной истории профессора Лебедева и трудов по русской церковной истории Е. Е. Голубинского.<sup>3</sup> Сам Алексей Петрович не удовлетворялся знанием абитуриентом семинарского учебника, а требовал от него знакомства с более широкой литературой.

Профессор Лебедев был одним из самых любимых преподавателей Академии. Аудитория № 2, где он читал свои лекции, никогда не страдала обилием свободных мест. Одной из причин такой популярности было умение Алексея Петровича излагать серьезную науку в живой и интересной форме. Яркий портрет А. П. Лебедева как лектора мы находим у его ученика, будущего известного профессора Н. Глубоковского: «Грузная фигура лектора, ходившего мелкими, неуверенными шажками, нахмуренное подслеповатое лицо, резкий голос, с круглыми, негармоничными переходами от пронзительных верхов к глухим низам, манера читать по тетрадке — все это не было привлекательным. А сам профессор по внутренней застенчивости не умел увлечь аудиторию, да и не стремился к этому. Чтение было чуждо риторских украс и иногда довольно тягуче. Привлекало студентов умение глубоко захватить слушателей своим предметом. Аудитория всегда видела перед собой живую историю, раскрывавшую устами Алексея Петровича тайны своего бытия».<sup>53</sup> Студенты тянулись к профессору и как к научному руководителю, и хотя он был очень требовательным к кандидатским сочинениям, но всегда со вниманием и должным почтением изучал их. Таким образом, между учителем и учеником возникала та самая гармоничная взаимосвязь, которая послужила основой для дальнейшего процветания церковно-исторической науки в стенах Академии. То же самое в дальнейшем произошло и в Университете, после перехода туда А. П. Лебедева.

Итак, имя профессора А. П. Лебедева, бесспорно, значительно в русской церковно-исторической науке и в отечественном византиноведении. Его труды нуждаются в новом издании, дабы тот мощный пласт церковно-исторической мысли, который по известным причинам был забыт, вдохновил новых исследователей заниматься изучением истории церкви, которую так любил Алексей Петрович. В самом конце хотелось бы привести слова А. А. Спасского, ученика профессора, занявшего, после ухода А. П. Лебедева в Университет в 1895 г., кафедру истории древней церкви в МДА, сказанные им на похоронах ученого: «Зная науки ты всегда держал высоко и не склонялся ни перед какими идолами. В своих лекциях ты не поднимался ни в заоблачные высоты философии, и не спускался в глубины мистицизма: ты предлагал лишь реальные факты, историческую истину в чистом ее виде».<sup>54</sup>

## ОТДЕЛ ПЕРВЫЙ

В церковно-исторических сочинениях еще до сих пор в отделах о положении древней христианской иерархии, при изложении II, III веков, иногда красуется рубрика: умножение церковных должностей, или же: новые церковные должности. Прошли века с тех пор, как существует церковно-историческая наука, а рубрика эта оставалась неизменною; ученым представлялось это какой-то аксиомой. Но в настоящее время, благодаря тем блестящим успехам, какие сделала церковно-историческая наука в течение последних годов, такая рубрика сделалась анахронизмом: теперь, когда речь идет о первых веках христианства, эту рубрику следует уничтожить и на место ее поставить совершенно обратную: сокращение церковных должностей. Наука выяснила, что древнейший состав церковных должностей был очень сложен, и дальнейшее время истории не только не прибавило ничего существенного в этом отношении, но даже убавило, сократило церковно-служебный персонал. Мало этого, в настоящее время с достаточной точностью выяснено, что и иерархия в своем историческом развитии претерпела в древнейшую пору очень важные изменения, о каких до самого последнего времени почти ничего не знали, сохраняя, впрочем, свои первоначальные основы. С рассмотрения этих-то новостей в науке и начнем обозрение состояния церковных должностей в период времени от конца I до середины III века. Это

период весьма важный в истории организации духовенства. И, однако, как мы сказали, До ближайшего к нам времени он оставался в каком-то мраке, в каком-то тумане. Конец этому положило открытие в 1883 году Древнехристианского анонимного памятника: *Διδαχὴ τῶν δωδεκά ἀποστόλων*, — «Учение 12-и апостолов», памятника, относящегося по своему происхождению к середине II века, похожего по своему характеру на *Постановления Апостольские*. Памятник этот, имея такую глубокую древность, живо заинтересовал собою ученых — конечно, западных; изучение его повело к разъяснению истории Иерархии древнейшей эпохи, так как сам он не беден сведениями касательно этого предмета, да и притом же он дал возможность Понять содержание некоторых давно известных памятников, но остававшихся как бы запечатанными семью печатями — разумеем так называемые *Canones ecclesiastici*, памятник конца II века, и *Постановления Апостольские*, памятник, представляющий собою наслоение известий и сведений, относящихся ко II, III, IV и началу V века. Заметим еще: «Учение 12-и» объяснило смысл многих мест из древнейшей церковной письменности и из сочинений полемистов-язычников, например Цельса, Лукиана. Вот главная причина обогащения науки в настоящее время сведениями и по части исторической жизни иерархического института.

## I. Харизматические учителя первенствующей Церкви

### I и II веков<sup>55</sup>

Хотя с самого давнего времени науке известно было, что в первохристианскую, — главным образом, апостольскую, эпоху существовали особые лица: апостолы (не ученики Христовы), пророки и дидаскалы, но ничего не было известно, какое место занимали они в церкви, какие были их функции, долго ли существовали эти лица в церкви — и почему прекратилось их существование и служение. Не то теперь. Теперь наука знает очень многое об этих лицах, об этих представителях первохристианской церкви, — хотя, конечно, в этих сведениях и в настоящее время есть кое-какие пробелы. Один вопрос о вышеупомянутых лицах — апостолах, пророках и дидаскалах, *один* уже этот вопрос, который можно ставить и определенно решать, заставляет каждого церковного историка сознаться, что доселе церковные историки ходили в сущей тьме при их старании изучить состав древнехристианской общины. В многочисленных исследованиях западных ученых о начальной стадии церковного представительства доселе ограничивались единственной задачей — объяснить возникновение должности епископа, диакона и пресвитера, а те места в древнехристианской литературе, в которых упоминалось о каких-то апостолах (не учениках Христа), пророках и дидаскалах, или совсем оставлялись без внимания, или же едва достаивались бесплодного внимания. Конечно, такая ограниченность взгляда и задач имела свои основания. Во-первых, для всех было ясно, что только епископы, пресвитеры и диаконы стали впоследствии действительными предстоятелями церкви, а о каких-либо других важных лицах церковного авторитета в те же времена не было уже и помину; во-вторых, все указания древнейших памятников относительно апостолов, пророков и дидаскалов настолько были фрагментарны, что исследователи, не желая ударяться в сферу гипотез, оставляли весь вопрос в стороне. Недостаток знаний в данной области был так велик, что исследователи часто находили себя вынужденными отказываться даже от тех кратких известий по рассматриваемому вопросу, какие встречались в источниках, — не желая путаться в темных абстракциях. Так, например, известный языческий сатирик II века Лукиан называет Перегрину, героя одной его противохристианской пьесы, «пророком».<sup>56</sup> Что это значит — ученые уяснить себе никак не могли, и потому допускали, что Лукиан, по незнанию христианских отношений, называл своего героя совсем не надлежащим христианским именем, а каким-то выдуманым. — Сейчас увидим, что было и что *стало* в науке по вопросу о таких представителях древнехристианского общества, как апостолы, пророки и дидаскалы. Покрывало теперь приподнято, — и любопытный может узнать интересные новости. Этим мы обязаны открытому и обнародованному в 1883 г. древнехристианскому памятнику: «Учение двенадцати Апостолов» (*διδαχὴ τῶν δωδεκά ἀποστόλων*), памятнику середины II века, пролившему так много света на сейчас указанный

интересный вопрос.

У апостола Павла встречается очень ясное указание на существование в его время в христианской церкви и апостолов, и пророков, и дидаскалов. Так, в I послании к Коринфянам (12, 28—29) он говорит: «Иных Бог поставил в церкви, во-первых, апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями», и затем спрашивается «все ли апостолы? все ли пророки? все ли учителя?» В послании к Ефессянам (4, 11) тот же Павел пишет: «Он (Христос) поставил одних апостолами, других пророками, иных евангелистами, иных пастырями и учителями». Эти места из посланий Павла, в особенности первое из них, давно уже давало ясно понимать, что апостолы и пророки, о коих здесь речь, не тождественны с апостолами и пророками, о которых говорят Ветхий Завет и Евангельская история, самое исчисление — в таком порядке: апостолы, а потом пророки — уже показывало, что здесь речь идет о других лицах. Те же свидетельства показывали, что исчисление этих лиц в такой градации: апостол, пророк, учитель (дидаскал) было не случайностью, а определялось христианско-общественным значением этих лиц, так как подобное исчисление крепко удерживается, когда речь идет о них. Но дальше этих общих выводов наука не в состоянии была ничего сделать, пока не появились те благоприятные обстоятельства нашего времени, которые уяснили дело (разумею открытие и изучение памятника: «Учение двенадцати Апостолов»).

Теперь уже для всех вопрос решенный, что вышеупомянутые апостольство, пророчество и учительство были должностями, принадлежащими первохристианской древности. Сообщим сначала главнейшие общие сведения об апостолах, пророках и дидаскалах. Эти лица назначались для служения обществу христианскому «словом». Они-то, именно, были «глаголавшие слово Божие» (Евр. 13, 7), т. е. были возвестителями христианских истин, как с целью миссионерской, так и с целью назидания той или другой церкви. Избрание их к этому делу из числа верующих было особенное. Их не община христианская избрала. Они движимы были к этому внутренним духовным побуждением. Как происходило призвание к апостольству, на это имеем ясное указание в книге *Деяний*; вероятно, и в других случаях происходило призвание к служению апостольскому подобным же образом. В 13-й главе книги *Деяний* (ст. 1—4) рассказывается, что в Антиохии находилось пять мужей: Варнава, Симеон, Лукий, Манаил и Савл. Когда они проводили время в молитве и посте. Святой Дух указал, чтобы Варнава и Савл были определены для путешествия — в целях распространения христианства. Варнава и Савл так и сделали после того, как прочие из числа упомянутых лиц возложили на них руки. Пророки тоже не были избираемы от общины. Они являлись послушным орудием внутреннего призвания от Духа Святого. Чувствуя в себе призвание раскрывать и объяснять истины христианской веры для своих братьев, они по внутреннему влечению делались проповедниками христианского учения между братьями (I Кор. 14, 32. 37. 39) для того, чтобы укреплять их веру и возбуждать их мужество. Что касается призвания некоторых христиан к служению в качестве дидаскалов, то не ясно, как оно совершалось. Однако и здесь можно сделать основательную догадку. В послании Иакова говорится: «не многие делайтесь учителями, зная, что мы подвергаемся большему осуждению» (3, 1). Отсюда видно, что принятие на себя должности христианского учителя зависело от личного расположения верующего, но, разумеется, это расположение не считалось субъективным, а признавалось за особый благодатный дар.<sup>57</sup> Действительно, то или другое лицо есть истинный пророк или истинный дидаскал — решение этого вопроса, как увидим впоследствии, предоставлялось самому обществу христианскому.

Звания апостола, пророка и дидаскала не сливались и не смешивались одно с другим: это были разные должности, а не разные названия одних и тех же должностей. Это ясно теперь открывается как из посланий Павла, так, в особенности, из вышеупомянутой *Διδαχή*. Эти звания не были принадлежностью каких-либо немногих церквей; нет, они были в первые два века распространены по всей Церкви и составляли ее характеристическую черту. Если апостол Павел говорит, что «Бог поставил иных в церкви, во-первых, апостолами», то он здесь разумеет всю церковь — и иудейские области, и Рим, и Грецию. Но так было не в

апостольское только время, а и много позднее.  $\Delta\iota\delta\alpha\chi\eta$  — памятник середины II века — определенно говорит об апостолах, пророках и дидаскалах как принадлежности всех церквей. Кроме  $\Delta\iota\delta\alpha\chi\eta$  и в других памятниках древности можно указать свидетельства о существовании апостолов, пророков и дидаскалов, как явления, принадлежащем всей церкви. Так, Ерм в «Пастыре» — произведении немного более раннем, чем  $\Delta\iota\delta\alpha\chi\eta$ , часто упоминает в качестве провозвестников христианского учения — апостолов, дидаскалов<sup>58</sup> и хотя не упоминает в ряду их о пророках, но это, вероятно, потому, что он сам имел звание пророка, притом же он весьма подробно говорит о деятельности истинных и ложных пророков и указывает способ отличать первых от последних.<sup>59</sup> В *Климентинах*, апокрифическом сочинении II века, говорится об этих лицах, как явлении общеизвестном в церкви; именно здесь просто говорится: «поминайте апостола, или учителя, пророка».<sup>60</sup> Так говорят, конечно, тогда, когда все наперед знают, что за лица, о которых делается упоминание. Апостолы, пророки и дидаскалы, что особенно важно, пользовались высоким почетом, можно сказать, были первыми лицами в числе прочих предстоятелей церкви. «Пастырь» Ерма и «Учение 12-и» — два таких важных памятника, исчисляя должностных лиц церковных — апостолов, пророков и дидаскалов, или же одних апостолов и пророков, ставят их на первом месте в сравнении не только с диаконами, но и епископами.<sup>61</sup> И при всем этом такой авторитет им давало единственно то, что они были «главолавыми слово Божие», были насадителями истин христианских, ибо других каких-либо влиятельных обязанностей им совсем не принадлежало. Апостолам, пророкам и дидаскалам ни в каком смысле не принадлежало административной власти и юридических функций в христианских обществах. Ни в одном источнике нет на это никакого указания. Да и сама природа таких должностей, как апостольство и пророчество, исключала возможность занятия административными делами христианских церквей. По единогласному показанию древних свидетельств, они не были ведь должностными лицами отдельных церквей; их миссия обращена была ко всей церкви, они принадлежали всей совокупности верующих; от этого по первоначальному правилу они не должны были оставаться на жительство в одном каком-нибудь месте, а постоянно странствовать, переходить с одного места на другое. Основав церковь там или здесь (апостолы), преподав уроки христианского благочестия верующим той или другой церкви (пророки и дидаскалы), они должны были идти дальше, в другие страны, к другим христианским общинам. То обстоятельство, что эти лица были, так сказать, общим достоянием церкви, имело большое значение. Рассеянные и разделенные пространством христиане I и II века, еще не успевшие сплотиться в цельную организацию, находили для себя в этих лицах объединяющую связь. Апостолы, пророки и дидаскалы, переходившие с одного места на другое, от одной общины к другой, пользовавшиеся во всех общинах высоким почетом, — уже фактом своей деятельности объясняют нам, каким образом различные провинции, принимавшие христианство при различных условиях, когда еще не существовало новозаветного закона, — однако имели так много общего между собою в строе жизни и воззрений. Христианские общины организовывались в то время с большой самостоятельностью; в выработке форм жизни, в религиозной мысли еще не было создано никакой стесняющей униформы; и тем не менее наблюдатель видит в них (общинах) замечательное единство развития. Можно с уверенностью полагать, что такое единство развития обуславливалось деятельностью странствующих апостолов, пророков и дидаскалов, руководивших общинами в одном направлении. Правда, о самой деятельности этих лиц история мало знает, но во всяком случае нет оснований отрицать ту заслугу их, на которую мы сейчас указали.

Как черта характеристическая для апостолов, пророков и дидаскалов должно быть указано еще и то, что они в качестве энтузиастических лиц, т. е. действовавших под влиянием вдохновения, писали сочинения, назначая их в назидание и наставление всем христианам. Несомненно, такие лица написали: и книгу «Пастырь», автор которого считает себя пророком и обращает свою речь ко всему христианству, и памятник —  $\Delta\iota\delta\alpha\chi\eta$ , автор которого неизвестен, но он пишет для всех. К литературе, обязанной своим происхождением апостолам, пророкам и дидаскалам, иногда относят и некоторые другие древние сочинения,

но достоверность этих догадок не заходит дальше простой вероятности. Заметим только, что дидаскалы, по-видимому, известны были в древности большой литературной деятельностью. Это, отчасти, видно из того, что некоторые древние писатели, например, Игнатий,<sup>62</sup> Дионисий Александрийский,<sup>63</sup> пишущие свои наставительные послания, замечают, что они пишут в назидание не как власть имеющие дидаскалы. Следовательно, письменная деятельность дидаскалов представлялась для древнехристианских епископов явлением обычным и общеизвестным, представлялась даже как бы профессией названных лиц.

Что касается вопроса о происхождении института апостолов, пророков и дидаскалов, то нужно думать, что институт этот возник не вследствие подражания, а вследствие свободного творчества первохристианских общин. Впрочем, нечто аналогичное можно найти в иудействе около времен Рождества Христова. Так, у иудеев несомненно встречаем апостолов, которые, по поручению иудейских старейшин в Иерусалиме, странствовали между иудеями рассеяния, собирали с них дани в пользу храма иерусалимского, назидали общины рассеяния и распространяли иудаизм между греками. У иудеев, далее, были в большом уважении учителя (дидаскалы). Встречались в иудействе и пророки, в смысле людей высшего религиозного просвещения, — так, Филон называет себя пророком.<sup>64</sup>

Обращаемся к частной характеристике таких представителей древнехристианского общества, как апостолы, пророки и учителя. Начнем с апостолов. Апостолы до самых последних дней своего существования, до конца II века, оставались верны своему назначению — быть исключительно странствующими проповедниками (миссионерами). Это ясно видно из следующего предписания верующим в *Διδαχῆ* (гл. XI, ст. 4—5): «Всякого апостола, приходящего к вам, принимайте, как Господа». «Он не должен оставаться у вас более одного дня, а если нужно, то и два дня». Несомненно, таким образом, что и во II веке апостол не имел постоянного местопребывания. — Апостолы непременно должны были отличаться полным бескорыстием. В *Διδαχῆ* на этот счет говорится: «Апостол, отправляющийся в путь (после однодневного пребывания в какой-либо общине), не должен ничего брать, кроме хлеба, сколько нужно до дальнейшей переночевки; но если он потребует денег, то он лжепророк» (XI, 6). Черта эта очень замечательна. Что полное бескорыстие требовалось от непосредственных учеников Христа, это известно из Евангелия от Матфея (10, 9—10), но что то же требовалось и от апостолов — не учеников Христа, это так ново. Правда, Евсевий,<sup>65</sup> говоря о распространении христианства в начале II века, утверждает, что христианские миссионеры отказывались от своего имущества, предпринимая подвиг апостольский, но этому известию Евсевия не придавали цены, почитая его прикрасой. Теперь же, после открытия *Διδαχῆ*, это свидетельство Евсевия получает ясное значение. Ибо это свидетельство показывает, что требование решительного бескорыстия от апостолов, — требование, как оно выражено в *Διδαχῆ* — вполне осуществлялось на практике. Вот это известие Евсевия: «Много было тогда славных мужей, находившихся в первом порядке преемников апостольских. Как богодухновенные ученики таких предшественников, они продолжали созидать церкви на основаниях, положенных всюду апостолами: больше и больше распространяли проповедь и сеяли спасительные семена Небесного Царствия по пространству вселенной. Многие из них в то время, действием Божественного слова сильно увлекаемые к любомудрию, сперва исполняли спасительную заповедь, т. е. разделяли свои имущества бедным, а потом предпринимали путешествия и совершали дело благовестия, с ревностью возвещая Христа людям, вовсе еще не слышавшим слова веры. Положив основания веры в каких-либо чуждых странах и поставив там пастырями других, с поручением возделывать там новонасаждение, сами они, сопровождаемые божественной благодатью, отходили в иные земли и к иным народам». По именам же таких проповедников Евсевий (III, 37 и V, 10) знает очень немногих: из начала II века — Кодрата, а из второй половины II века — Пантена. Из сейчас приведенного места Евсевия прежде всего открывается, что апостолы перед отправлением на проповедь имели обыкновение раздавать все свое имущество, т. е. окончательно отказываться от всякой корысти. А таким, именно, является апостол и по *Διδαχῆ*. Но это место Евсевия дает

основание и для других очень важных выводов касательно деятельности апостолов. Апостолы, как видно из свидетельства Евсевия, вели неутомимую странническую жизнь: они не оставались в общинах, ими основанных, а шли дальше и дальше. Очевидно, если они заходили в организованные общества христианские, то единственно только по дороге. Замечательно требование, которое предъявляется автором *Διδαχή* к апостолам. Апостол остается в обществе христианском лишь один день, много — два; а если он захочет остаться больше, то, значит, он лжеапостол. Понятно это требование: если апостолы, по самой природе своей миссии, должны вести странническую жизнь, то если бы кто из них стал заживаться в какой-либо общине, то, значит, он стал предаваться лени и небрежет о своем призвании: община, где он останавливается, есть только ночлег для него, а на ночлеге никто не заживается. В рассматриваемом свидетельстве Евсевия заслуживает внимания еще указание, что и в местах их миссионерской деятельности они не заживались, а, положив основания веры, только основания веры, шли в другие страны; попечение же о новообращенных они поручали, по личному усмотрению, другим мужам, которые поставлялись в пастыри нового стада Христова.

Ко времени писателя *Διδαχή*, т. е. в середине II века, институт апостолов был жизненным явлением: автор не вспоминает о нем как о явлении прошедшего времени, а говорит о нем, как явлении, продолжающем свое существование, и притом как о явлении, пользовавшимся почтением в общине. Но, с другой стороны, нельзя не примечать, что институт апостолов начал уже клониться к упадку. Появились предостережения, чтобы верующие отнюдь не позволяли апостолам заживаться, именно, оставаться больше двух дней в общине; значит, были уже и такие апостолы, которые, вопреки своему назначению странствовать в качестве миссионеров, готовы были долго прожить в какой-либо общине. Далее писатель *Διδαχή* остерегает христиан от таких апостолов, которые, недовольствуясь порцией дневной пищи, отпускаемой при уходе их, требовали еще денег; значит, появились между апостолами и сребролюбцы. Вообще из показаний *Διδαχ* можно заключить, что институт апостолов во II веке начал уже портиться, извращаться. И очень вероятно, что он скоро и совсем прекратил свое существование. В самом деле, из эпохи III века до нас не сохранилось никаких следов существования апостолов. Можно думать, что апостолы не перешли черты, разделяющей II век от III-го.

После изложения сведений об апостолах скажем о пророках. У апостола Павла и в *Διδαχή* при исчислении важнейших представителей церковного авторитета за апостолами следуют *пророки*. Знак, что это были очень важные лица. От пророков, при их служении церкви, требовалось бескорыстие. В *Διδαχή* на этот счет замечается: «Если пророк говорит: «дай мне денег или что-либо другое», не слушайте его» (XI, 12). Но из этого, однако, не следует, что аскетизм должен быть отличительной чертой пророков, как увидим ниже. Это далеко не так. От странствующих апостолов пророки отличались не только особым духовным дарованием — «говорить в духе» (XI, 8: чего не предъявляется к апостолу), но и функциями, им принадлежащими. Пророки не как апостолы, не назначались к миссионерской деятельности, не были обязаны идти к язычникам с проповедью; они были проповедниками в существовавших уже христианских общинах, их задача заключалась в том, чтобы назидать христиан словом (XI, 1).<sup>66</sup> Они по своей задаче ближе подходили к деятельности дидаскалов — учителей, и потому пророкам позволялось не только проповедовать в данной христианской общине короткое время, но и оставаться в ней для продолжительного пребывания (XIII, 1). Таким образом, были и странствующие, и оседлые пророки; и те, и другие играли очень важную роль в церковных общинах I и II века. Автор *Διδαχή* занимается описанием пророческого служения — конечно, не даром — очень подробно. Но еще важнее сами известия *Διδαχ* о пророках. Пророков автор этого памятника называет первосвященниками, ибо он говорит христианам: «пророки суть ваши архиереи», т. е. первосвященники (XIII, 3). Близко к этому Лукиан в известной сатире говорит, что христиане называли Перегринна не только пророком, но и синагогевсом. Затем *Διδαχή* замечает: «пророкам позволяйте говорить благодарения (*εὐχαριστεῖν*), сколько они хотят» (X, 7). Следовательно, пророкам давалось право активно участвовать в богослужении, — нужно

ли здесь разуместь литургию или агапы,<sup>67</sup> в источнике не сказано; и притом пророкам не приписывается произносить определенной богослужебной формулы благодарения, они могли произносить формулу благодарения собственного изобретения, какую хотели. Это показание Διδαχή вполне сообразно с тем, как, по уверению Лукиана, христиане называли своего пророка Перегрин, а они называли его, по Лукиану, тиасархом, т. е. начальником при жертвоприношениях. Тот же Лукиан, желая осмеять привязанность христиан к их пророку Перегрину, замечает, что христиане так его почитали, что «считали его Богом». Конечно, здесь явное преувеличение в описании христианского пророка. Но тем не менее, высокое уважение христиан к своим пророкам — факт несомненный. Автор Διδαχή заповедует верующим почитать пророка, возвещающего слово Божие, как самого «Господа» (XI, 2). Такое-то значение имел пророк в христианском обществе. Но его значение основывалось исключительно на том, что он был лицом, «говорящим в духе», был наставником в слове, преподавателем духовного назидания. Что же касается административных функций, то в источниках пророку они нигде не приписываются.

Мы сказали выше, что, будучи лицами, имевшими миссию — наставлять верующих, пророки иногда, для большого успеха своего дела, из странствующих проповедников превращались в проповедников, остававшихся на более или менее продолжительное время в данной общине, или даже совсем поселялись в ней. В подобном случае к пророку применяли слова Господа: «делатель достоин мзды своей» (Мф. 10, 10; Лук. 10, 17), и общины считали своей обязанностью принимать на себя материальное содержание проповедника. Указанием, как поступать в таком случае, служил пример обеспечения священника в Ветхом Завете. Пророку предназначались так называемые *начатки*, не только начатки от плодов земных, но и начатки от точила (т. е. вина) и гумна, а также волов и овец, от всякой приготовляемой пищи, также часть от каждого кувшина с вином и елеем, а равно известная доля денег и материи, из которой шьется платье; от всего следовало уделять, сообразно принятому правилу (гл. XIII). Отсюда видно, что пророк вел не аскетическую жизнь: ему полагалась часть ото всего, что потребно человеку в обыденной жизни. Этого рода предписания, находимые в Διδαχή, указывают, что бескорыстие пророка должно заключаться не в том, чтобы он, подобно апостолу, довольствовался пропитанием от общины в течение короткого срока и брал с собою хлеба, сколько нужно для дневного пропитания, но в том, чтобы он не требовал ничего лишнего, довольствуясь тем, что определено практикой. Διδαχή задает себе вопрос, как поступать с начатками в том случае, если в данной общине нет пророка — и разрешает его так: «начатки нужно отдавать бедным» (XIII, 4). Следовательно, пророку предназначалась та доля, которая в другое время шла на бедных в общине. — Таковы свидетельства Διδαχή о пророке. Автор Διδαχή утверждает, что, делаясь оседлым, пророк уже получал содержание от общины, что это содержание состояло из начатков от плодов и от всякого имущества верующих, что даяние это было добровольным со стороны последних и не было чем-либо вроде определенного жалования, и что, наконец, пророки имели средства для весьма удобной, не аскетической только жизни. Поучительную и интересную параллель с этими последними известиями представляет описание сатириком Лукианом его героя Перегрин. Это описание представляет единственную известную параллель к известиям Διδαχή и потому заслуживает внимания. Лукиан рассказывает, что пройдоха Перегрин, сделавшись христианином, скоро достиг больших почестей. Христиане стали, по словам Лукиана, считать его пророком, тиасархом, короче, всем, чем угодно. Когда он, как христианин, был посажен в темницу, верующие снабжали его всем в полном изобилии; освободившись из темницы, он пустился странствовать, — получал от христиан достаточное содержание, христиане шли за ним толпой, и он жил в совершенном довольстве. Долгое время питался он таким образом. Но потом он совершил какое-то преступление, христиане перестали оказывать ему помощь, и он очутился в нужде. Изображение Лукианом Перегрин выхвачено прямо из жизни и составляет прекрасную иллюстрацию к известиям Διδαχή. Лукиан дает знать, что продовольствие христианского пророка за счет верующих было более чем достаточным. Пророк, значит, был любимым лицом в числе представителей Христианских общин.

Скажем о требованиях, какие предъявлялись пророку касательно его поведения. Διδαχή вообще предписывает, чтобы пророк «имел нравы Господа» (τρόποι κυρίου) (XI, 8). Но что разуметь под «нравами Господа», автор Διδαχή не указывает. Однако, тот же писатель указывает отрицательные черты, по которым христиане могли отличать ложного пророка от истинного. Эти отрицательные черты показывают, что именно в нравственном отношении требовалось от пророка, как положительное его отличие. А так как об этих требованиях писатель говорит тотчас же вслед за словами: «пророк должен иметь нравы Господа», то отсюда мы отчасти узнаем, что разумел писатель или церковь его времени под «нравами Господа». Писатель Διδαχή считает пророка неправильно действующим в трех случаях: во-первых, если «говоря в духе», т. е. от имени Духа Святого, он потребует, чтобы верующими была устроена трапеза или агапа для бедных, и однако ж сам начнет насыщаться от нее (XI, 9); во-вторых, если он во имя своего пророческого звания потребует от верующих себе денег или чего-нибудь еще (XI, 12); в-третьих, если он станет учить чему-нибудь такому, чему сам он в своей жизни не следует (XI, 10). Впрочем, писатель Διδαχή прибавляет, что если он требует денег для бедных и для них же устройства трапезы, то он не может заслуживать осуждения (XI, 9.12). Таким образом, под «нравами Господа», которым должен подражать пророк, можно разуметь следующее: нестяжательство, соответствие учения пророка с его собственной жизнью и заботливость о неимущих христианах. Из другого источника можно видеть и еще некоторые требования, которые предъявлялись пророку. Один полемист, опровергая только что появившуюся ересь монтанистов,<sup>68</sup> замечает о пророках монтанитических: «нужно испытать все плоды пророка. Скажи же мне: разве пророк намащается? разве пророк играет в шашки и кости и дает деньги в рост? Пусть они (монтанисты) по совести скажут — позволительно это или нет; а я докажу, что у них действительно так бывало».<sup>69</sup> Из этих непривлекательных черт монтанитических пророков открывается, каким действительным нравственным характером должен отличаться пророк, принадлежащий церкви. Впрочем, мы не лишены возможности указать и положительные черты, которые должны были по сознанию церкви характеризовать истинного пророка. В книге «Пастырь» Ерма говорится, что «истинный пророк» отличается такими свойствами: он «спокоен, кроток и смирен»; «он удаляется от всякого зла и суетного желания века сего»; он так мало думает о своем достоинстве, что «ставит себя ниже всех»; от лица Духа Божия он ни с кем не говорит наедине, со своим пророческим словом он «обращается только к собранию мужей праведных», т. е. к церкви; он «проповедует не тогда, когда ему вздумается, но когда он чувствует, что требует Дух Святой, им управляющий».<sup>70</sup> Таким идеальным характером должен отличаться пророк по сознанию церкви II века. Что касается вопроса: брачную или безбрачную жизнь вели пророки? — то из Д18ахл видно, что они проводили жизнь безбрачную. Безбрачием отличались все известные пророки христианской древности.<sup>71</sup> Это был, кажется, единственный пункт, в отношении которого от пророков не требовалось, чтобы они учили лишь тому, что сами соблюдают: хотя они и жили безбрачными, но требовать того же от верующих им не вменялось в обязанность. Вероятнее всего по этому случаю писатель Διδαχή замечает: судить пророка за то, что он не учит всех тому, что сам делает, — предоставляется Богу (XI, 11).

Главная задача пророка, по самой его идее, заключалась в том, чтобы наставлять верующих. Спрашивается, как же это происходило и чему они учили? Дадим, по возможности, определенный ответ и на этот вопрос. Пророки говорили не от себя, а от лица Духа Святого, говорили в экстазе. Свои речи они произносили в церковных собраниях, следовательно, публично. Учить кого-либо наедине считалось не делом пророка. Речь пророка и действие их на душу верующих должно представлять себе не так, что это были какие-либо импозантные импровизации, которые производили потрясающее впечатление. Это были поучения простые, производившие впечатление не сильное, но верное, — верное, главным образом, потому, что пророк неутомимо внушал то, что нужно было знать христианину. Ерм в «Пастыре» следующими метафорическими чертами описывает действие речей пророка на душу поучающихся у него: «Верь Духу, приходящему от Бога и имеющему

силу. Пойми теперь силу, свыше приходящую. Град — крупинка очень малая; но когда упадет на голову человека, какую причиняет боль? Или еще возьмем в пример дождевую каплю, которая с крыши падает на землю и продолбливает камень. Видишь, что и самое малое, что сверху падает на землю, имеет великую силу. Так силен и Дух божественный, приходящий свыше. Этому Духу ты верь».<sup>72</sup> Речь у автора идет о пророке.

Источником, пополняющим наши сведения о проповеднической деятельности пророков, служит сочинение Цельса (II век) против христиан. Конечно, это свидетельство нельзя принимать буквально, так как оно принадлежит врагу христианства, но, с другой стороны, Нельзя отказывать полемисту в том, что им схвачены достаточно верно, по крайней мере, некоторые черты рассматриваемой деятельности пророков. Цельс говорит о христианских пророках: «Есть многие у них (христиан), хотя это люди без имени и призвания, но они с великим удобством, пользуясь каждым ближайшим случаем, в святилищах (языческих) или вне их, всячески ломаются, как будто бы они одержимы пророческим экстазом. Другие под видом нищих расхаживают по городам и военным лагерям и проделывают то же зрелище. У каждого из них не стоит дело за словом, каждый из них проворно провозглашает: „Я — Бог, я — Сын Божий, я — Дух Святой“. „Я пришел потому, что скоро будет кончина мира и вы, люди, за свою неправду заслужили наказания. Я хочу спасти вас, и вы скоро увидите меня снова приходящим с небесною силою. Блажен тот, кто воздаст мне теперь почитание, все же прочие будут преданы мною огню, вечный огонь пожрет города, страны и народы. Те, кто не имеет веры в Страшный Суд, который ожидает их, будут потом напрасно сокрушаться и вздыхать. Напротив, верующие в меня получают от меня жизнь вечную“. К этим страшным угрозам, — продолжает Цельс, — они примешивали странные, почти безумные и совершенно непонятные слова, смысл которых ни один разумный человек постигнуть не может, — так темны, непередаваемы их слова. Но зато первый попавшийся малоумный или болтун может объяснять их, как ему угодно. Этим мнимых пророков — заключает Цельс, — я сам не раз слышал собственными ушами».<sup>73</sup> В этом известии Цельса, по-видимому, перемешаны черты пророков с чертами апостолов, но все же приведенное место несомненно характеризует проповедническую деятельность пророков. Даже и Цельс заметил, что они говорили не от своего лица, а от лица Духа Святого; он указывает, что пророки старались о разъяснении основных истин веры и говорили с сильным жаром; наконец, весьма вероятно, что и в самом деле пророки в своих речах не всегда были ясны, что их сообщения были темноваты и казались странными, — этого весьма можно ожидать от говоривших в экстазе. — Какие, в частности, мысли раскрывали пророки, мы не можем сказать. Но если признаем «Пастырь» Ерма произведением пророка II века, то можем составить себе ясное понятие о проповедях пророков. Впрочем, книга «Пастырь» известна, и нет надобности распространяться о ней. Книга эта, во всяком случае, не может относиться к очень ясным произведениям, по ее изложению. Достаточно припомнить описание «видений» Ерма, чтобы не заблуждаться на ее счет: в этой части книга носит малопонятный, апокалипсический характер.

Пророков в I и II веках было немало, но имен их мы почти не знаем. Вероятно, к числу их принадлежали лица, хотя и одушевленные религиозной ревностью, но не выдававшиеся своим образованием. Более известные пророки — следующие: Ерм — писатель «Пастыря», Мелитон Сардийский,<sup>74</sup> мученик Папила (II в.);<sup>75</sup> к пророкам древность причисляли дочерей диакона, одного из семи, — Филиппа, «дев, одаренных пророческим даром».<sup>76</sup>

Пророки продолжали свое существование в I и II веках, но едва ли они дожили до III века. В конце, а в иных местах даже в середине II века, институт пророков начал портиться и, видимо, клониться к упадку. Ерм в своем «Пастыре», произведении, явившемся около середины II века, находит весьма много недостатков, вкравшихся в институт пророков. Он говорит, что пророки стали проводить жизнь «в роскоши и удовольствиях»; брали деньги за свое пророчествование, а в случае отказа в деньгах не хотели исполнять своего пророческого дела; они сделались «наглы и болтливы»; они начали высоко думать о себе;

поучали не только в церквах, но, вопреки правилу, они, подобно оракулам, стали давать ответы на частные вопросы людей пустых и легкомысленных; они стали подольщаться к лицам, которые обращались к ним с вопросами; они предрекали своим клиентам, что их суетные желания исполнятся; вообще они забыли, что пророки говорят во имя Духа Святого, не тогда, когда они хотят этого, а когда их будет к этому побуждать экстаическое состояние. Ерм называет ложных пророков своего времени «пустыми горшками», а их речи сравнивает с трубой, наполненной водою и направленной на небо — в расчете, что водяная струя пробьет свод небесный. Ерм рекомендует удаляться от таких ложных пророков.<sup>77</sup> Писатель *Διδαχή* со своей стороны дает понять, что в его время пророческий институт уже не всегда стоял на высоте своего призвания. Из его предостережений против ложных пророков видно, что иные пророки назойливо и дерзко требовали себе денег и других вещей в награду за свое служение. Общество христианское, по словам того же писателя, начало довольно скептически смотреть на пророков. По крайней мере, только этим можно объяснить следующие вразумления указанного писателя, с которыми он обращается к верующим: «всякого пророка, говорящего в духе, не испытывайте, и не судите, ибо всякий грех отпустится, а этот грех не отпустится» (XI, 7). Очевидно, писатель уже старается охранять институт пророков от каких-то врагов этого последнего и призывает на голову непослушных страшные угрозы. Появление монтанизма с его мечтательным профетизмом тоже содействовало упадку пророков.

На основании довольно твердых исторических известий можно заключить, что пророки совсем прекращают свое существование вскоре после 180 года. Следовательно, они немногим пережили апостолов, существование которых закончилось около 150 года. В Римской церкви после Ерм, т. е. после 40-х годов II века, уже не встречаем пророков. Это и понятно. Сам Ерм указывает множество злоупотреблений, вкравшихся в деятельность пророков. Дальнейшее существование пророков стало делом невозможным и анахронизмом. В Малой Азии во времена развития монтанизма тоже не видим пророков церковного характера. Полемисты против монтанизма только выражали уверенность, что истинная церковь никогда не останется без пророков, но действительных наличных пророков они уже не знают. В Карфагене пророки уже совсем исчезают во времена Тертуллиана: перечисляя лиц, составляющих персонал представителей церкви, он не упоминает пророка.<sup>78</sup> Пророки дольше всего, кажется, держались в Египетской церкви (свидетель — *Διδαχή*, как думают, египетского происхождения), но и здесь к началу III века пророки исчезают без следа. Ориген, опровергая Цельса, говорит: «Едва ли нужно верить Цельсу, если он утверждает, что он сам слышал пророков; ибо во дни его не появлялось никаких пророков».<sup>79</sup> Ориген, значит, не знал уже пророков. Вот сведения о пророках I и II века. Эти сведения важны как для понимания истории епископата, являющегося наследником деятельности пророков, так и для объяснения многих древнехристианских памятников, где вскользь, но все же немало, говорится на тему о пророках.

Третий класс лиц церковного авторитета, о котором с уверенностью можно стало говорить только после открытия памятника *Διδαχή*, это, в собственном смысле, — учителя, *дидакалы*.

Дидакалы упоминаются в *Διδαχή* при исчислении лиц, составляющих предстояние церковное, — после апостолов и пророков, следовательно, они стояли ниже этих последних.<sup>80</sup> Дидакалы принадлежали к лицам, ведшим странническую жизнь. О них вместе с пророками и апостолами говорится: «если кто *пришедиши* станет учить»<sup>81</sup> и т. д. Из этого видно, что они не были оседлыми учителями. Дидакалы учили христианским истинам те общины, которые они навещали; они, по выражению *Διδαχή*, старались об «умножении правды и знания Господа».<sup>82</sup> В смысле проповедников положение их не было так высоко, как положение пророка. Они составляли как бы дополнение к пророческой деятельности. Главное отличие дидакалов от пророков заключалось в том, что дидакалы принимали это

звание по личному усмотрению (в послании Иакова говорится: «не мнози учителяе бывайте» — 1,3, — значит, каждый мог быть или не быть учителем: это его дело), напротив, пророк принимался за свое дело только тогда, когда он чувствовал, что его призывает к деятельности внешняя сила — Дух Святой. Впрочем, и дидаскалы считали свою деятельность проявлением действующего в них Духа Святого, и потому они в древности причислялись к лицам, в известной мере обладающим высшим благодатным дарованием.<sup>83</sup> Дидаскал за свое служение имел право получать материальное содержание от общины, какой он служил, но точно не указывается на что именно он мог рассчитывать в материальном отношении. В *Δίδαχη* на этот счет только сказано: «истинный учитель, как и всякий трудящийся, достоин своего пропитания».<sup>84</sup> В этом отношении он заметно приравнялся к пророкам. Почтением в общине дидаскалы должны были пользоваться не в меньшей мере, как и пророки. А как высоко было это уважение к дидаскалам (а равно и к пророкам) видно из того, что в *Δίδαχη* предписывается почитать их не меньше, если не больше — самих епископов.<sup>85</sup> На высокое уважение к дидаскалам указывает и Ерм в «Пастыре», когда говорит, что учителя, свято и чисто учившие Слово Божию и неуклонявшиеся к худым пожеланиям, станут пребывать в будущей жизни вместе с ангелами.<sup>86</sup> На столь же высокое уважение дидаскалов указывает и то обстоятельство, что многие древнехристианские писатели, давая в своих сочинениях наставления христианам, оговариваются, что они пишут не как действительные дидаскалы. Т. е. ясно, что они ставят дидаскалов выше себя и их словам придают особенный авторитет. Так поступают авторы посланий Варнава, Игнатий Антиохийский и Дионисий Александрийский.<sup>87</sup>

Что касается характера проповеднической деятельности дидаскалов и свойств их учения, то на этот счет мы имеем мало сведений. Едва ли, впрочем, их учительство было одинаковым с пророческим, хотя они, подобно пророкам, учили с церковной кафедры. С ранних времен немало было лиц в христианском обществе, которые не хотели довольствоваться млеком и искали твердой пищи — в духовном смысле, искали премудрости, высшего знания и разума — в религии; им-то удовлетворить и имели в виду между прочим дидаскалы.

Дидаскалы продолжали существовать в церкви не только дольше апостолов, но и дольше пророков. Например в Риме, в то время, как авторитет пророков начал сильно падать, в эпоху жизни Ерма, — дидаскалы еще пользовались полным почетом. В одной из своих заповедей Ерм спрашивает руководящего им ангела (пастыря), так ли нужно смотреть на покаяние, как думают дидаскалы, — и получает ответ утвердительный.<sup>88</sup> Авторитет дидаскалов, значит, стоит еще высоко. Дидаскалы преступили черту, разделяющую II от III века и долго держались в церкви и в III веке. В Египте, и главным образом в Александрии, дидаскалы существовали еще при Оригене; в его сочинениях упоминаются часто: учителя, или «учители церкви», или же такие лица, которые «у нас (в Александрии) мудро исполняли должность учителя»; достоинство священника и кафедру учителя Ориген оставляет на одной высоте, хотя уже знает и таких дидаскалов, которые мало были достойны своего звания.<sup>89</sup> Даже после середины III века встречаем указание на дидаскалов в той же стране — в Египте. В одном селении, расположенном близ Александрии, Дионисий Александрийский по одному случаю созвал, как он говорит в послании, «пресвитеров и учителей тех братии, которые находились в селении».<sup>90</sup> Но это, однако, самое последнее свидетельство о бытии дидаскалов в церкви; после этого след их существования сглаживается.

Причиной, по которой уничтожается, преходит институт дидаскалов, служат искажение и злоупотребления, вкравшиеся в этот институт, как это было и с апостолами, и с пророками. В одном из посланий под заглавием «О девстве», дошедших до нас под именем Климента Римского, но появившихся в начале III века, говорится (I, II): «Дидаскалы хотят быть и выказывать себя краснобаями. Да убоимся того суда, который угрожает (таким) дидаскалам. Тяжкому осуждению подлежать будут те учителя, которые проповедают, а не делают» (того,

о чем проповедают).<sup>91</sup> Их харизматическое учительство превратилось, по выражению А. Гарнака, в мирское.<sup>92</sup> Значит, в среде дидаскалов появилась суетность, удаляющая их от их первоначального назначения. Затем, они, как и пророки последнего времени своего существования, говорили, может быть, и хорошо, но не исполняли того, чему учили. Этим они роняли себя в глазах христиан, — и самое существование их перестало интересовать этих последних.<sup>93</sup>

Все доселе изученные нами представители церковного авторитета — апостолы, пророки и дидаскалы — имеют между собой много общего и составляют собой в некоторых отношениях одно целое. Они составляли один из элементов древнейшего церковного предстоятельства. Элемент этот некоторые западные историки в отличие от других элементов называют религиозным или духовным. Но, кажется, точнее будет назвать его первохристианским элементом, так как к дальнейшей церковной истории он совсем исчезает.

## II. Взаимоотношение епископа и диакона в глубокой древности

В древнейшие времена христианской истории епископы и диаконы составляли близко родственную между собою группу должностных церковных лиц. Они имели много общего в своем церковном положении и церковном служении. Но это нужно разъяснить и доказать, так как в настоящее время исконное сходство епископата с диаконом почти совсем утратилось.

Задача эта однако же не принадлежит к особенно трудным и не нуждается в изысканных гипотезах. В древнейших памятниках обозначение должностей епископа и диакона всегда соединялось вместе, конечно, вследствие известного рода сродства этих должностей. Это раз. Затем, качества, которые требовались от лиц, избираемых в епископа и диакона, были почти тождественны, — опять доказательство того же тезиса. Далее, в управлении церковными делами диаконы в известных отношениях были самыми обыкновенными помощниками епископов, именно диаконы, а не кто другой: диаконал в некотором смысле был необходимым восполнением епископата. Мало того, функции тех и других имели очень много сходного и родственного. Но историческая судьба епископата и диакона была далеко не одинакова. Епископы и с самого начала своего бытия занимали высокое положение в церковных обществах, а с течением времени авторитет их еще более возрос; напротив того, диаконал, — чем дальше шло время, — тем больше терял устойчивость на иерархической лестнице, пока не занял того скромного места, какое он занимает теперь. Правда, диаконы сохранили в памяти свое первоначальное должностное сродство с епископатом, пытались было занять более или менее высокое место в иерархии, непосредственно после епископа и выше пресвитера, но их попытки кончились полной неудачей, в особенности, на христианском Востоке.

Подкрепим все эти положения историческими данными, сосредоточивая свое внимание преимущественно на I и II веках, так как в это время происходят самые существенные процессы в развитии иерархии.

Что касается вопроса о сродстве епископата и диакона в древнейшую пору церкви, то это доказывается, как мы сказали, прежде всего тем, что епископат и диаконал в древнехристианских памятниках подводятся под одну и ту же категорию — как группа сродных должностей. Послание апостола Павла к филиппийцам начинается, как известно, приветствием к церкви Филиппийской с ее епископами и диаконами (гл. 1, ст. 1), а о пресвитерах при этом нет упоминания. В первом послании к Тимофею различные предписания касательно епископов и диаконов объединяются (гл. 3), причем в этих случаях речи о пресвитерах нет. В различных памятниках, не исключая и апостольского века,

епископство называется диаконией,<sup>94</sup> а пресвитерство никогда так не называется. В памятниках послеапостольского времени встречаем много такого, что говорит о сродстве епископата с диаконатом. В послании папы Климента Римского епископы и диаконы представляются объединяющейся группой, причем не указывается резкого различия между ними. Климент пишет: «Апостолы, проповедуя по различным странам и городам, первообращенных по духовном испытании поставляли в епископы и диаконы для будущих верующих. И это не новое установление, — добавляет писатель, — ибо много веков прежде писано было о епископах и диаконах». Именно следующее написано в Писании: «поставлю епископов их в правде и диаконов в вере».<sup>95</sup> Ерм в «Пастыре» поставляет епископов и диаконов в теснейшую связь между собою. Объясняя одно свое видение, он пишет: «камни квадратные и белые — это суть епископы и диаконы, которые были согласны Друг с другом и слушали взаимно друг друга»,<sup>96</sup> То же самое встречаем у древних восточных писателей. Игнатий Антиохийский, рассуждая как епископ, показывает в своих словах особенно сердечно-близкое отношение к диаконам. Для диаконов он постоянно употребляет название: *ωνδοσλοι*, именует их «сладчайшими».<sup>97</sup> В библейских сравнениях, какие употребляет Игнатий для обозначения членов иерархии, на долю диакона у него выпадают особенно лестные. Диакона, как и епископа, он сравнивает с самим Иисусом Христом. «Диакона и епископа — раскрывает он — нужно почитать как Иисуса Христа»;<sup>98</sup> диаконам, по его представлению, поручено служение (*διακονια*) Иисуса Христа.<sup>99</sup> Он заповедует почитать «диаконов, как заповедь Божию». А о епископах в то же время говорит, что они в среде верующих занимают «место Самого Бога».<sup>100</sup> Очевидно, по представлению Игнатия, епископы и диаконы суть как бы представители Бога и Христа в христианской общине и соединены между собою самым тесным образом.<sup>101</sup> В противоположность этому пресвитеров св. Игнатий сравнивает лишь с апостолами.<sup>102</sup> Конечно, такое сравнение пресвитеров лишь с апостолами показывает, что к епископу был ближе, сроднее ему диакон. Из этого само собой открывается, что диаконы на первых порах очень много могли ожидать для себя в историческом будущем. Из писателей восточных приведем еще свидетельство Иустина Мученика. Иустин, высказывая мысль о том, что распоряжение дарами, приносимыми для евхаристии, принадлежит единственно предстоятелю — епископу, помощниками его в этом деле называет «диаконов».<sup>103</sup> Приведенных свидетельств для нас и достаточно.

Первоначальное сродство епископов и диаконов прекрасно доказывается рассмотрением свидетельств касательно тех нравственных и практических качеств, которыми должны были отличаться как епископы, так и диаконы при исполнении их служения. Вот свидетельство апостольского века — из послания Павла к Тимофею. Апостол Павел требует совершенно одинаковых качеств от епископов и диаконов. Апостол о епископе говорит: он должен быть «непорочен, трезв», но того же он требует и от диаконов: диаконы должны быть «честны и непристрастны к вину». Апостол предписывает, чтобы епископ был «некорыстолюбив», но буквально с тем же требованием он обращается и к диаконам. Наконец, апостол Павел о епископе говорит: «он должен быть одной жены муж, хорошо управляющий домом своим, детей содержащий в послушании со всякою честностию»; а о диаконах он же говорит: «диакон должен быть муж одной жены, хорошо управляющий детьми и домом своим» (Гл. 3, 2 — 4.8.10.12). Сходство требований от епископов и диаконов ясно до очевидности. Проследим за свидетельствами на этот же счет в дальнейшей литературе церковной. У мужа апостольского Поликарпа (гл. 5) читаем: «зная, что Бог не бывает в посмеянии, мы, т. е. епископы, должны поступать достойно заповеди Его и славы. *Подобно* и диаконы должны быть непорочны пред Его правдою, как служители Бога и Христа». Известный памятник: «Учение двенадцати Апостолов» (*Διδαχὴ τῶν δωδεκά Αποστόλων*), говоря об избрании общиною епископов и диаконов (которые здесь весьма ясно рассматриваются как тождественная группа лиц), замечает: «поставляйте себе епископов и диаконов, достойных Господа, мужей кротких и несребролюбивых и истинных и испытанных».<sup>104</sup> Очень ясно,

что требования в отношении к тем и другим автор не различает, указывая тем на близкое сродство епископата и диаконата. В другом памятнике, известия и сведения которого считаются характеристичными для конца II века — в памятнике, известном под именем *Canones ecclesiastici*, требования в отношении как епископов, так и диаконов тоже мало разнятся одни от других. Так, о епископе здесь говорится: «епископу надлежит быть непорочным, нищелюбивым (φιλοπτοχος), честным, не пьяницей, не корыстолюбцем, не лицеприятным. Хорошо, если он — прибавлено здесь — неженат, а если не так, то должен быть мужем одной жены».<sup>105</sup> А о диаконе в том же памятнике<sup>106</sup> говорится: «диаконы должны быть честны, кротки и спокойны, мало пьющие вина, нелицеприятны (т. е. не должны смотреть угодливо на богатого и притеснять бедного); диакон должен быть муж одной жены и воспитывать своих детей». Требования от епископов и диаконов, как видим, и здесь не разнятся одни с другими. Но в этом же памятнике — *Canones ecclesiastici* — находим и еще одно свидетельство, чрезвычайно важное, так как оно неопровержимо доказывает первоначальное сродство указанных должностных церковных лиц. Уже в послании апостола Павла к Тимофею говорится: «хорошо служащие (диаконы) готовят себе высшую степень» (3, 13). Но какую именно степень — писатель не говорит. Памятник *Canones* разрешает этот вопрос самым положительным образом. Здесь говорится: «диаконы, добре и неосужденно служащие, достигают места епископского».<sup>107</sup> Да, никакого другого, а именно (пастырского) епископского. Вот как далеко простиралось тогда сродство епископов и диаконов: диаконы по рассматриваемому памятнику являются самыми первыми и естественными кандидатами в епископы, они, так сказать, были епископами *in spe*. Наградой за ревностное служение диакона было повышение на иерархической лестнице, а на этой лестнице следующей ступенью для диакона было епископство. Теперь для нас понятным становится, почему в источниках нравственные требования от епископов и диаконов — не отличаются между собою; диакон с течением времени делался епископом, следовательно, от него естественно было требовать качеств, которые не посрамили бы его будущего высшего служения.

Обратим, наконец, внимание на сродство епископата и диаконата, поскольку это сродство выразалось в функциях, принадлежащих епископам и диаконам. Функции этих лиц с самого начала были очень широки: они относились как до богослужения, так и управления церковной общиной,<sup>108</sup> управление требовало, конечно, побочных занятий, например, письменного сношения, всякого рода надзора и т. д. В нашу задачу, впрочем, не входит исчисление и изучение всех этих функций. Но как бы то ни было, несомненно, что во всех указанных функциях диаконы принимали очень большое участие: они были, так сказать, правой рукой епископов.<sup>109</sup> — Для доказательства сродства епископата и диаконата в их функциях остановимся на рассмотрении лишь одной функции, которая довольно мало привлекает к себе внимание историков, но которая имеет важное значение в древнейшей истории христианства. Епископы и диаконы одинаково имели очень большое участие в распределении — кому следует — материальных средств церкви. Обыкновенно думают, что первохристианство было так поглощено религиозной идеей, что мало или почти совсем не заботилось о вещественном благополучии общин. Но это далеко не так. Церковь не только обновляла дух человека, но незаметно пересоздавала и социальный строй на новых началах: а этого нельзя было сделать, оставив в стороне материальное положение верующих. А если так, то кто-нибудь в церковных общинах должен был взять на себя заботы о материальном положении верующих той или другой церкви. Это и сделалось с самых ранних пор христианства функцией епископов и диаконов. Здесь не место распространяться о способах, какими приобретала церковь свои материальные средства; как они утилизировались. Обо всем этом будет сказано в другом месте.<sup>110</sup> Здесь же скажем лишь то, что прямо относится к поставленному нами вопросу. В самом понятии епископа заключается уже мысль, что он, как таковой, есть главный распорядитель финансовой стороной жизни общины. В древнеязыческих надписях и памятниках открыто несколько таких случаев, когда заправители финансовой стороны известной римской коллегии или государственные

чиновники, заведующие раздачей хлеба бедным классам народа, названы прямо именем: епископы.<sup>111</sup> Но это, конечно, не так важно. Важнее то, что и христианские памятники между другими функциями епископа ставят на очень видное место свойственные ему заботы о материальном положении общины. Известно предписание апостола Павла в послании к Титу, касающееся епископа: «епископ должен быть непорочен (неукоризнен), как Божий домостроитель» (οἰκονομος) (1, 7). Нет никакой необходимости понимать это предписание в каком-нибудь переносном, а не буквальном смысле. По-видимому, такое толкование подрывается выражением апостола Павла, в котором он называет епископов: «домостроителями (οἰκονομος) *Тайн Божьих* (1 Кор. 4, 1). Но это место служит параллелью к вышеприведенному, ибо в 1 Кор. 4, 2, требуется, чтобы епископ был «верным» домостроителем (экономом), а это требование уместно в тех случаях, когда открывается возможность для присвоения чего-либо чужого. С другой стороны, нужно помнить, что апостол материальное вспомоществование именует εὐχαρίστια, а плодами такого дела почитает χάρις и δικάσιονη (2 Кор. 9, 10 и далее). Памятники древнехристианской литературы даже требуют такого буквального толкования выражения: οἰκονομος, т. е. в значении распорядителя денежными средствами общины и пекущегося о том, чтобы все известные лица были удовлетворены в необходимом. Иллюстрацией такого понимания могут в полной мере служить *Постановления Апостольские*, письма св. Киприана, *Canones ecclesiastici*. В этом последнем памятнике, в центре всех других требований, предъявляемых к епископу, стоит требование, чтобы он был φιλοπτωχος. Он, епископ, должен быть всегда готовым изыскать и оказать помощь неимущему.

Рассматривая же по отношению к этой епископской функции деятельность диакона древнейшего времени, видим, что и диаконы делали то же дело, какое составляло обязанность епископов. Назначением диаконов было между прочим заботиться о материальном благосостоянии общины, что самым тесным образом сродняло эти две должности. Мы не будем упоминать о побуждениях, указанных в Деяниях, — учредить должность диакона. Это известно.<sup>112</sup> Факт этот красноречиво говорит сам за себя. Комментарии будут излишни. Посмотрим на другие свидетельства, относящиеся к тому времени, когда круг обязанностей диакона расширился. Что же видим? И тогда диакон, подобно епископу, в значительной мере был отдан попечениям об удовлетворении вещественных нужд общины, и, главным образом, неимущих ее членов. Послеапостольская литература достаточно удостоверяет в этом. Игнатий Антиохийский говорит о диаконах: «диаконы — не служители только яств и питий, но слуги Церкви Божией; им нужно остерегаться обвинений, как огня».<sup>113</sup> Писатель представляет диаконов экономами, причем внушает, чтобы они делали свое дело, как дело Божие, и боялись обвинений, разумеется, в хищении имущества. В *Διδαχῆ* диаконы наравне с епископами представляются близко стоящими к управлению и расходованию материальных средств общины. Еще яснее эта обязанность диаконов выставляется в другом древнем памятнике — *Canones ecclesiastici*. Здесь указывается, что в их распоряжении находилась церковная Λογία, т. е. церковная сокровищница, в которой хранились деньги, собираемые с членов общины в пользу нуждающихся. В памятнике предписывается диакону, чтобы он не разрешал бедным пользоваться деньгами, хранящимися в церковной сокровищнице. Мало этого: ему внушается, чтобы он заботился как о приумножении церковных доходов, так и о развитии общественной благотворительности.<sup>114</sup> По мнению одного западного ученого (А. Гарнака), в памятниках христианской древности потому особенно настойчиво требуется трезвость от диаконов, а вместе и епископов, что те и другие имели в своем распоряжении много вина (оно жертвовалось верующими для Евхаристии и агап — вечереЙ любви, и остаток вина делился между лицами иерархическими и другими лицами, имевшими право пользоваться церковным достоянием). А если на их руках было много вина, то понятно, что хорошим хозяином по этой части мог быть только не пьяница. — Очень характеристичны для определения как отношений диаконов к управлению церковным имуществом, так и близости диаконов к епископам в указанном направлении — характеристичны следующие факты, заимствуемые из III века. В Римской церкви епископ в тех случаях, когда ему угрожала

мученическая смерть, обыкновенно передавал управление церковным достоянием не пресвитерам, а диакону. Так епископ Корнелий передает управление церковным имуществом диакону Стефану, епископ Луций — тому же Стефану, а епископ Стефан, в свою очередь, диакону Сиксту. Заслуживает внимания еще следующий факт: когда римский епископ Сикст мученически пострадал, то языческая власть в Риме схватила диакона Лаврентия, предполагая, что именно у него находятся церковные деньги, бросила его в темницу и всякими насилиями старалась заставить его выдать сокровища.<sup>115</sup>

Таким образом, древнехристианские документы удостоверяют нас, что епископы и диаконы вначале имели близкое сродство между собою, — и это не в одном каком-нибудь, а многих отношениях. Но однако же эта близость, это сродство епископата и диаконата, как известно, не удержались впоследствии: епископат ушел далеко, диаконат сильно отстал. Такое разъединение диаконата и епископата имело свои причины; их мы разъясним.

Но прежде заметим, что разъединение двух родственных должностей произошло не вдруг. По-видимому, было даже время, когда диаконат мог рассчитывать, что он немного отстанет от епископата в своем развитии. Это время, впрочем, было непродолжительно. В одной фразе в *Постановлениях Апостольских*, фразе, носящей на себе следы древности, в таких высоких чертах описываются должности как епископа, так и диакона: «ныне, — говорится здесь, — место Аарона занимает у нас диакон, а место Моисея епископ. Итак, если Моисея Господь назвал Богом, а Аарона пророком, то и вы чтите епископа, как Бога, а диакона, как пророка его... Как Сын (Божий) есть ангел и пророк (Бога) Отца, так и диакон есть ангел и пророк епископа».<sup>116</sup> Судя по этим словам Постановлений, диакон имел некогда такое же значение, какое Аарон при Моисее, — следовательно, значение очень большое, — не говорим уже о других сравнениях, какие встречаем в той же тираде. Памятник середины II века — *Διδαχῆ*, исчисляя качества, требуемые от епископа и диакона, не полагает никакого различия в этих требованиях. Епископ и диакон для писателя совершенно уравниваются между собою в этом отношении. Мало того: писатель, внушая христианам отнюдь не показывать пренебрежения к епископам и диаконам, называет их одинаково лицами, достойными почтения: они — *τετιμημενοι* (гл. 15) — в равной степени, как те, так и другие. — Диаконы, по крайней мере в глухих провинциях, например, в Испании, успели достичь большой власти, как будто они в самом деле были уже епископами. В правилах одного древнего собора некоторые испанские диаконы названы *regentes plebem*.<sup>117</sup> Такое название очень мало приличествует диакону, каким он стал позднее. Наконец, можно указать еще на тот факт, в доказательство раскрываемой мысли, что в римской церкви в древности долго держались обыкновения ставить в епископы Рима не пресвитера, а именно диакона.<sup>118</sup>

Но все-таки такое высокое положение диакона, доказываемое приведенными известиями и фактами, как мы говорили, было кратковременно и во всяком случае не прочно. Между двумя некогда родственными должностями — епископатом и диакона-том — происходит разъединение. Епископ уходит вперед, заняв высокое положение на иерархической лестнице, а диакон остается далеко позади. Это обуславливалось историческими причинами, на которые и укажем теперь.

Несмотря на свое близкое сродство с диаконатом, епископат все же с самого начала имел многие и существенные преимущества в сравнении с первым. В чем заключались эти преимущества, считаем лишним исчислять, это легко припомнит каждый. Конечно, эти преимущества с самых ранних пор выгодно отличали епископов от диаконов. Но это не главное. В ходе исторической жизни епископы не остались на той ступени, на какой они стояли прежде, а поднялись выше. Епископы стали возрастать в своем авторитете по сравнению с более ранним их положением. Но они возвысились не во всех местах христианского мира одновременно. В одних местах возвышение епископов произошло раньше, в других несколько позже. Тем не менее в середине II века или несколько позднее

факт этот стал несомненным историческим фактом: все епископы этой эпохи возросли в своем значении. Такое возвышение епископа совершилось не путем какой-то узурпации и не было плодом каких-либо деспотических стремлений, как утверждают протестантские богословы, недолголюбивающие епископский институт. Ничего такого не было. Дело происходило на почве строгой законности и с соблюдением всех правил. Кончили жизнь, переселились в вечность люди, которые оставили после себя богатое наследство. Прямых наследников не оказалось. За неимением ближайших родственников, наследство, по закону, перешло к боковой линии. А такой боковой линией и оказались епископы. Они и получили наследство. Вот и все... Недавно открытый памятник Διδαχή прекрасно разъясняет в чем дело. Здесь (гл. 15, ст. 1—2) заповедуется христианам: «не показывайте пренебрежения к епископам,<sup>119</sup> они должны почитаться вами вместе с пророками и дидаскалами,<sup>120</sup> ибо они совершают для вас служение пророков и дидаскалов». Итак, писатель Διδαχή требует для епископов почтения на том основании, что они стали исполнять служение пророков и дидаскалов. Другими словами, здесь епископам предписывается оказывать ту почесть, которая доселе принадлежала другим лицам — пророкам и дидаскалам. Это значит, что епископы теперь, когда писал автор Διδαχή, стали заменять собою этих последних, приняв на себя их миссию. Так действительно и было. Тот же памятник дает знать, что в иных местах, в иных церквях уже не встречалось пророков (гл. 13, 4). Отчего же это произошло? Да оттого, что весь вообще институт странствующих апостолов (не учеников Христа), пророков и дидаскалов с течением времени, как мы знаем, начал атрофироваться; он умирал медленной смертью подобно тому, как умирает престарелый человек. Вот наследством от этих-то вымирающих пророков и дидаскалов и воспользовались епископы. Оно перешло к епископам, потому что они были самыми видными предстоятелями общины после пророков и дидаскалов.<sup>121</sup> Это было чрезвычайно выгодно для авторитета епископов. Они стали пользоваться таким же уважением, каким доселе пользовались пророки и дидаскалы, эти важные лица, действовавшие во имя Святого Духа. Наследство, доставшееся епископам от пророков и дидаскалов, было очень значительно. Пророки и дидаскалы были проповедниками в общинах, они были наставниками в «правде и знании Господа».<sup>122</sup> Стать на место этих пророков и дидаскалов значило — занять то видное положение, какое занимали вымиравшие пророки и учителя. Эти последние были, как их называли, глаголавшие слово Божие (Евр. 13, 7). Теперь такими должны были сделаться епископы — с исчезновением специфических проповедников. Они стали возвестителями «здорового слова» (Тит. 2, 8), чем доселе были пророки и дидаскалы. Пророки и дидаскалы, по своей идее, не были проповедниками местными; они принадлежали многим или всем церквям, почему они и были странствующими. Епископы, заняв место этих лиц, сами таким образом являлись вождями не одной своей церкви, а подобно пророкам и дидаскалам представителями всей церкви. Положение вещей, положение, совершенно от личной воли епископов независимое, создавало условия, весьма благоприятные для развития их авторитета. Они стали учить в церкви, как доселе это делали пророки и дидаскалы. Но спрашивается: разве раньше этого времени епископы не учили в церкви? Апостол Павел в пастырских посланиях требует от епископов учительности (1 Тим. 3, 2; Тит. 1, 9); но последующая церковь не так строго настаивала на этом качестве. Это отчасти и понятно: институт апостолов, пророков и дидаскалов, который существовал такое продолжительное время с их миссией «глаголать слово Божие» — учить верующих, — делал не столь настоятельную потребность в учительности епископов. Памятник *Canones ecclesiastici*, заключающий в себе известия, рисующие положение церкви конца II века, говоря о требованиях по отношению к епископу, замечает: «если епископ необразован (ἀγγραμματος), то он должен быть, по крайней мере, кроток»<sup>123</sup> и т. д. Подобного же рода заметку находим в так называемых *Постановлениях Апостольских*; здесь говорится: «да будет епископ, если возможно, образован, а если он будет необразован (ἀγγραμματος), то да будет...» и пр. (Кн. II, гл. 1). Примеры епископов, не имевших никакого образования, очень нередки в древнейшей церкви. Следовательно, если епископы, волею судеб поставленные на месте пророков и учителей, — с тем вместе начинают новое для них дело<sup>124</sup> — учить народ, то в этом последнем факте нет ничего

удивительного и непредвиденного.<sup>125</sup> К сожалению, мы мало знаем таких епископов, которые носили бы на себе ясные следы той перемены в положении епископов, о которой у нас речь. Но, однако же, мы не лишены возможности привести пример двух епископов II века, которые жили на рубеже, отделяющем церковь с пророками и дидаскалами от церкви, в которой место этих лиц в известном отношении только что занято епископами. Разумеем двух епископов Малоазийских середины II века: Поликарпа Смирнского и Мелитона Сардийского, о которых упоминается в источниках, что «они (по терминологии *Δίδαχη*) исполняли служение пророков», хотя они несомненно были епископами; о Поликарпе даже замечено, что он был не только пророком, но и дидаскалом.<sup>126</sup>

Итак, епископы, заняв место прежних пророков и дидаскалов, получили важное отличие в сравнении с тем, чем они были до сих пор. Они стали вождями христианских обществ в учении. С этих пор, приблизительно с конца II века, первым предикатом епископского звания стало учительство. *Постановления Апостольские*, определяя признаки епископа, на первом месте ставят: он есть «служитель слова» (II, 26). Вместе с этим епископы в качестве наследства от прежних пророков и дидаскалов получили и многое другое, весьма важное. Если епископы впоследствии стали называться «первосвященниками», то это есть наследие от пророков, которым было усвоено это имя.<sup>127</sup> Если с конца II века в памятниках начинают упоминать о кафедре епископа и пресвитеров, то можно догадываться, что это та самая кафедра, на которой первоначально восседали пророки и дидаскалы. Если в памятниках так часто упоминается о начатках, как законной принадлежности епископа, то из *Δίδαχη* (гл. XIII) мы знаем, что начатки первоначально назначались для вознаграждения пророков (и дидаскалов).

Вот инвентарь того наследства, которое получили епископы по смерти пророков и дидаскалов.

С этим наследством епископы вскоре достигают той высоты, на которой они и остаются в церковной истории. Немного спустя Киприан, описывая достоинство епископа, пишет: «Господь избрал апостолов, т. е. епископов. Церковь утверждена на епископах. Единство (Церкви) предано от Господа чрез апостолов нам, преемникам их. Ты должен знать, что епископ в Церкви и Церковь в епископе, и кто не с епископом, тот не может быть и в Церкви»<sup>128</sup> и т. д.

Все эти определения епископской должности, какие мы исчислили и разъяснили выше, сами по себе не абсолютно новы: они — *explicite* или *implicite* — уже даны в апостольских писаниях, но только они раскрывались путем практики в течение истории и получили *здесь* свой должный смысл с постепенностью.

Обращаемся к истории диакона в древнее время. Как не похожа судьба диаконов на судьбу епископов! Будучи родственны между собою вначале, потом епископы и диаконы разошлись дорогами. Епископы высоко поднялись, а диаконы далеко остались позади. Отчего это зависело? Исторический процесс не благоприятствовал развитию диаконата. Наследием, оставшимся от харизматических личностей (пророков и пр.), воспользовались лишь епископы, а на долю диаконов, в действительности, почти ничего не пришлось. На вопрос, отчего это зависело, получается такой ответ: диаконы, по различным обстоятельствам, оторвались от своей связи с епископатом — и потому наследство от харизматических учителей миновало их рук. Случилось это весьма скоро. В памятнике *Canones...*, относящемся по своему содержанию к концу II века, диакон является значительно сниженным на иерархической лестнице. Здесь иерархические лица исчисляются в таком порядке: епископ, пресвитер, чтец, диакон.<sup>129</sup> Диакон занял место не только ниже пресвитера, но и чтеца.<sup>130</sup> Правда, диаконы впоследствии поправились, повысились на одну степень в иерархическом списке, но во всяком случае видно, что они сильно отстали в развитии от епископата. Причин такого унижения диаконов можно

указать несколько. Во-первых, епископы, в соответствии апостольской заповеди и ввиду потребностей времени, сделались истолкователями слова Божия и христианского учения с церковной кафедры. А это намного возвысило их авторитет. Примеру епископа, хотя и не скоро, последовали пресвитеры: ранее III века (например, при св. Киприане) мы не знаем учащих пресвитеров. Что же касается диаконов, то они остались в стороне от этой функции в первые три века, от каких бы причин это ни зависело. Таким образом, диакон отрывался от епископа, уступая место другим лицам. Ясно, что диаконам оставалось только занять следующее низшее место. К указанной причине присоединились и другие. Вместе с развитием иерархии появилось стремление в церковном сознании — поставить новозаветную иерархию в параллель с ветхозаветным священством. Неправильно, однако же, было бы думать, что новозаветная иерархия развивалась под влиянием ветхозаветных идей о священстве, как предполагают иные протестантские ученые. Этого не было. Сначала новозаветная иерархия создавалась, а потом уже стали искать аналогий для нее в иудействе. Вследствие этого последнего стремления стали уподоблять епископов — ветхозаветным первосвященникам, пресвитеров — священникам, а диаконов — левитам.<sup>131</sup> А так как левиты имели небольшое церковное значение, то подобная аналогия повела к уничтожению самого диаконата. Далее, диаконы недолго удержались около церковной кассы в качестве экономов, чем они были раньше, и недолго оставались помощниками епископа в деле распределения церковных средств между нуждающимися. Но как скоро это случилось, — а отношение их к церковной благотворительности, как мы знаем, очень возвышало диаконов, — последние превратились в простых помощников высших членов иерархии при совершении богослужения. От таких-то причин произошло то, что диаконы не возвысились вместе с поднятием значения епископа, а принуждены были занять невысокое Место в иерархии.

Нельзя однако утверждать, что диаконы спокойно подчинились своему печальному жребию, забыли свое прежнее выгодное иерархическое положение и отказались от всяких попыток подняться. Вслед за епископом в своем авторитете и правах. История показывает противное. Диаконы не скоро забыли о том, что некогда будущее рисовалось им в более привлекательных чертах и что их мечты были не безосновательны. Известно: каждому жалко потерять свое. В течение всего III века мы видим немало фактов, которые показывают, что диаконы делали смелые попытки воротить потерянное значение — стать выше пресвитеров, которые оттеснили их от епископов. Замечательно, что епископы, помня свое прежнее сродство с диаконами, охотно помогали диаконам осуществлять их попытки возвыситься, — и во всяком случае не заботились о том, чтобы смирять их и ограничивать. Так было, впрочем, главным образом, на Западе.<sup>132</sup> На Востоке диаконы, по-видимому, скоро и безропотно подчинились силе обстоятельств. На Западе же и в III веке не редкость встретить такие случаи, что диаконы, а не пресвитеры, с соизволения епископа, делались самостоятельными блюстителями какого-либо прихода или местечка.<sup>133</sup> Иные из этих уполномоченных диаконов до того забывались и надмевались, что дерзали совершать божественную Евхаристию,<sup>134</sup> следовательно, присваивали себе функции пресвитера или епископа. С другой стороны, на Западе встречаем странные факты, когда самые пресвитеры как будто не считали себя вправе отличать себя от класса диаконов. Из писем святого Киприана видно,<sup>135</sup> что во время тяжкого гонения пресвитеры принимали на себя исполнение обязанностей диаконов. Из этого случая, пожалуй, даже можно делать более неожиданный вывод, чем какой сделан нами. Если пресвитеры исполняли служение диаконов, то выходит, кажется, что они ставили себя ниже диаконов: ибо временным заместителем известного должностного лица бывает низший, а не высший. Такой порядок вещей продолжался, однако же, недолго. В начале IV века как на Западе, так и на Востоке, церковь принимает меры для прекращения самоволия диаконов и против мирволения епископов к этим последним. На соборе Арелатском 314 года составлено правило против несообразных притязаний городских диаконов, которые, пользуясь своей близостью к епископам, позволяли себе очень много. Правило гласило: «диаконы в городах не только

надмеваются, но и присваивают честь пресвитеров, почему (определено) диаконы должны быть в подчинении у последних».<sup>136</sup> Немного спустя Никейский Вселенский собор составляет другое подробное правило, которым полагался предел вольностям и притязаниям диаконов. Вот это правило: «дошло до святого собора, что в некоторых местах и городах диаконы преподают Святое Причастие пресвитерам, тогда как не предано, чтобы неимеющие власти возносить тело Христово, предавали его возносящим. Также узно и то, что некоторые диаконы даже прежде епископов касаются Святого Причастия. Все это должно быть прекращено. Даже и сидеть среди пресвитеров (вероятно, за богослужением) не дозволяется диаконам; ибо, если это бывает, то вопреки правилу и порядку. Диаконы, — постановлять собор, — должны оставаться в своих пределах, помня, что они служители епископов и ниже пресвитеров» (Прав. 18). В этих последних словах Вселенского собора окончательно определено, какое место диакон должен занимать в среде иерархии. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что в течение III века ни на одном соборе не сделано подобного ясного определения, что диакон ниже пресвитера. После времен Никейского собора на Востоке не встречаем случаев иерархической притязательности диаконов, если только подобные случаи раньше имели место здесь,<sup>137</sup> так как можно думать, что правило никейское вызвано, главным образом, лишь западными беспорядками. Что касается Запада, то там и после правила Никейского диаконы продолжали еще важничать и считать себя выше пресвитеров. Блаженный Иероним в одном из своих писем жалуется на то, что в Риме диаконы, за отсутствием епископа, позволяли себе садиться между пресвитерами, и за столом осмеливались преподавать благословение пресвитерам.<sup>138</sup> Беспорядки на Западе и впоследствии не скоро прекратились, как это видно из правил западных соборов V и VI веков.

### III. Пресвитеры во времена глубокой древности

При изучении истории иерархии, мы, естественно, встретились с вопросом о пресвитерах, их происхождении, а также и положении их в древнейшие времена. А для разъяснения его обратились к сочинениям более известных русских канонистов, в надежде найти в них, по крайней мере, руководственные нити и некоторые указания. Но, к сожалению, нам пришлось обмануться в своих ожиданиях. Начали мы просмотр вышеуказанных сочинений в хронологическом порядке. Раньше других оказалось появившимся в свет сочинение профессора Н. А. Заозерского, разумею его диссертацию на степень доктора церковного права, под заглавием: «О церковной власти» (Серг. Пос., 1894), в которой находится немало речей о пресвитерстве древнейшего, апостольского века. Что такое за пресвитеры были в эту пору? На этот вопрос, не обинуясь, автор отвечает так: «Пресвитеры суть начальствующие лица в данном местном христианском обществе — *τροφεῖται*, *ἡγουμενοί*: верные должны по заповеди апостольской подчиняться и покоряться им; они несут ответственность пред Богом о вверенных им душах; они *προϊσταμένοι* — предстоятели церкви, по отношению к которым верные должны оказывать полное уважение и воздавать честь; они — *ποιμένες*, пастыри, руководящие верных в благочестии и жизни, по заповедям Господним и апостольским; они *ἐπισκόποι*, блюстители веры и нравственности, они учителя, оглашающие паству свою словом истины; они совершители христианского богослужения не только общественного, но и частного, по требованию частных членов паствы своей. Апостолы-благовестники оставляют на них (?) попечение и ответственность за верных, поручая пастырской попечительности пресвитеров утвердить их в вере и доброй жизни, отстранять от соблазнов внутренних и оттуда приходящих». А затем автор формулирует свой взгляд в следующих выражениях, предотвращая всякий повод к каким-либо недоразумениям. «Должность пресвитеров (есть должность) епископов, пастырей и учителей — так характеризуется пресвитерское служение в Святом Писании. Новопросвещаемые общины христианские в них получили руководителей, учителей и епископов» (стр. 100—101).

Читатель, конечно, и сам замечает, что профессор Заозерский как будто бы уж слишком

возвеличивает своих пресвитеров, поставляя их чуть ли не на одной и той же иерархической ступени с их высшим начальником. Читатель не ошибается: автор простерся далеко за пределы надлежащего.<sup>139</sup> Его изображение пресвитерства апостольского века очень мало соответствует исторической действительности. Известно, что кто слишком много доказывает, тот ничего не доказывает. Это случилось и с доктором церковного права, рассуждающим вопреки всякому праву.

Вся наша ближайшая речь будет посвящена раскрытию вопроса о пресвитерах древности, а потому обязательно обращено будет нами внимание и на пресвитерство апостольского века. Теперь же пока ограничимся лишь необходимыми замечаниями по поводу научной теории профессора Заозерского. Оставляем, впрочем, в стороне все рассуждения его, а лишь разберем некстати употребляемые им термины, несомненно заимствованные из апостольских писаний и характеризующие апостольский век. Говорим о греческих словах, введенных автором в вышеприведенную его речь. Все эти слова совсем не значат того, что они должны будто бы означать, по воле профессора Заозерского.

Προεστότες («начальствующие»: 1 Тим. 5, 17) не может быть приложено к пресвитерам, ибо нигде в апостольских писаниях пресвитер не называется «начальствующим». Правда, в рассматриваемом месте к слову этому прибавлено: «пресвитеры», но под пресвитерами здесь нужно разуметь епископов, ибо далее в том же стихе о «начальствующих пресвитерах» говорится, что они в иных случаях с особенной ревностью «трудятся, в слове и учении» (т. е. проповеди); но несомненный факт, что ни в апостольское время, ни во втором веке никто и никогда не предъявлял никаких требований по части церковного учительства к пресвитерам. Профессор Н. С. Суворов<sup>140</sup> говорит: «служение слова (церковное учительство) не было первоначально существенной принадлежностью должности пресвитерской» (стр. 16). Этого замечания по вопросу пока и довольно.<sup>141</sup> Не пресвитеры в изучаемое нами время занимались церковным учительством, а харизматические учителя, составлявшие характеристическую принадлежность первенствующей церкви, т. е. I и II века.<sup>142</sup> Над этим же делом должны были трудиться и епископы (Тит. 1, 9—11).

Νηγοῦμενοι («наставники»: Евр. 13, 7). Это выражение апостола Павла не имеет тоже никакого отношения к пресвитерам. «Наставники» и суть наставники, т. е. учителя. Так как мы знаем один класс учителей, исключительно преданный наставническому делу на первых порах жизни церкви — это «харизматические учителя»; то к ним и относится рассматриваемое изречение Павла.

Προεσταῖμοι («предстоятели»: 1 Фессал. 5, 12). Что такое предстоятели? Кто определит это с точностью? Во всяком случае тот погрешит, кто под предстоятелями будет разуметь здесь пресвитеров. Если апостол в рассматриваемом месте не говорит ни о епископах-, ни о пресвитерах, а неопределенно упоминает предстоятелей, то простая логика требует разуметь здесь лишь высших представителей иерархии, епископов. Да и знает ли профессор Заозерский, — когда именно введен пресвитерский институт в церквях, образовавшихся из язычников, обратившихся в христианство? Первое послание к Фессалоникийцам, по своему происхождению, относится к 53 году, т. е. оно явилось очень рано в истории деятельности апостола Павла; еще раньше, значит, возникла сама церковь Фессалоникийская. А допускать очень раннее появление пресвитерского института в церквях, образовавшихся из язычников, у нас нет и не может быть оснований. Пресвитерат, по его происхождению, как это допускает и профессор Заозерский (стр. 98—99), мог возникнуть первоначально лишь на почве иудейской, точнее — иерусалимской, и не вдруг мог привиться на почве языческого народа. Есть все основания полагать, что институт пресвитерата здесь ввелся лишь к концу деятельности апостола Павла; а в более ранних христианских общинах языческого мира он не встречался еще. Припомним, что апостол Павел, обращаясь с посланием к церкви Филиппийской и приветствуя ее представителей, упоминает о епископах и диаконах (1, 1), но молчит о пресвитерах, вероятно потому, что их в этой церкви не имелось. Но возможно

ли это дело, чтобы какая-либо церковь имела епископа или епископов, но лишена была пресвитеров? Дело очень возможное, как уверяет в этом святой Елифаний, епископ Кипрский. Принимая во внимание вышеуказанное место из послания к Филиппийцам, святой отец пишет: «где не оказывалось человека, достойного епископства, там место оставалось без епископа; где же была нужда, и были люди, достойные епископства, там поставляемы были епископы. Так как народа было немного и из них некого было ставить во пресвитеры (а по древнему правилу при епископе, заметим мы, их всегда бывало несколько), то довольствовались одним местным епископом. А без диакона епископу быть невозможно. Христианская церковь тогда не получила еще полного устройства, отчего в то время и было такое ее положение. В каждом деле не сначала все есть, но с течением времени все устроится».<sup>143</sup> Таким образом, открывается вероятность предположения, что в Фессалоникийской церкви в 53 году даже и совсем не было пресвитеров: вся иерархия ограничивалась епископом и диаконами при нем.<sup>144</sup>

Nolueves; — «пастыри». Профессор Заозерский почему-то не говорит, из какого апостольского писания заимствовал он этот термин, будто бы характеризующий пресвитеров апостольского века. Осмеливаемся предположить, что в рассматриваемом случае профессор канонического права имеет в виду послание к Ефес. гл. 4, ст. 11. Но если наше предположение верно (а другого мы не можем сделать), то должны сказать, что выражение это совсем не относится к пресвитерам. Достаточно полностью привести этот стих послания, чтобы исчезли всякие сомнения в решении вопроса. Апостол Павел говорил: «Он (Христос) поставил одних апостолами, других пророками,<sup>145</sup> иных евангелистами, иных *пастырями* и учителями». Где здесь можно найти подтверждение мысли г. Заозерского, мы этого не знаем. В других новозаветных книгах выражения: ποιμνῆν и ποιμνίων (стадо) ясно и исключительно относятся к епископу и *его* пастве (1 Петр. 2, 25; Деян. 20, 28).

Разберем наконец последний термин, который прилагает г. Заозерский к пресвитерам апостольского века, в качестве их характеристики. Это — ἐπισκοποι («блюстители»: Деян. 20, 28). Г-н Заозерский, как мы видели выше, уверяет и утверждает, что его пресвитеры были и назывались «епископами». А по нашему мнению, напротив: нигде и никогда! Прав профессор церковного права в Московском университете Н. С. Суворов, когда решительно говорит: «епископ был вместе и пресвитером, но не наоборот» (речь идет о веке апостольском, стр. 16). Профессора Заозерского увлекло то обстоятельство, что в книге Деяний в гл. 20 передается содержание речи апостола Павла к пастырям церкви, которых апостол хотя и называет «епископами», но которых деписатель именует лишь «пресвитерами» (ст. 17). Наш русский автор признает более точным наименование, которое дает этим пастырям евангелист Лука, а наименованию, употребленному самим апостолом, отказывает в надлежащей точности. Но русский канонист неправ. Апостол держал речь действительно к епископам, а не к пресвитерам, и называет этих пастырей их настоящим именем. Если бы профессор Заозерский подумал над словами апостола, с какими он обращается к пастырям, собравшимся в Милете (дело было именно здесь), то он понял бы, что с выраженными при этом случае поручениями Павел мог обратиться только к епископам; последний внулал:

«внимайте себе и *всему* стаду, в котором Дух Святой поставил вас епископами (блюстителями) пасти *церковь Господа* и Бога, которую Он приобрел Себе кровию Своею» (20, 28). Спрашивается: если апостол так говорил к пресвитерам, то что же еще он мог бы сказать в том же роде, обращаясь, по Заозерскому, к епископам, этим высшим «пастырям» и «блюстителям» церкви Господней? Нет, здесь речь обращена не к пресвитерам, которых, может быть, в это время еще и не существовало в Ассийской провинции, а к настоящим епископам, которых апостол безошибочно и называет принадлежащим им титулом: «епископы». Выше мы сказали, что профессор Заозерский вместо точного наименования пастырей, собравшихся по приказанию апостола в Милете, вместо наименования, употребленного этим последним: «епископы», выбрал менее точное, употребленное

писателем книги Деяний в отношении к тем же лицам. Но из этого отнюдь не следует, что вина с г. Заозерского снимается и возлагается на свящ. Дееписателя. Нет, вина полностью остается за одним лишь русским профессором. Дееписатель в своем историческом произведении *ни разу* не употребляет термина: епископ. Этот термин для него как бы не существует. Что же это значит? А значит это то, что св. Лука, по примеру других новозаветных писателей, для обозначения должности епископской употребляет выражение: пресвитер, и это как в рассматриваемом случае, так и когда он говорит о рукоположении пастырей Павлом и Варнавою для «каждой церкви», а в числе их церковей Антиохийской, Иконийской и Листрийской (14, 23).<sup>146</sup> Если бы мы пожелали согласиться с г. Заозерским и приняли его мнение, что в 20 гл. 28 ст. Деяний говорится о пресвитерах, то первый христианский историк Лука являлся бы в наших глазах каким-то поборником пресвитерианской церкви, ибо рассматриваемое место Деяний есть, ведь, единственное, в котором этот свящ. историк ясно говорит о епископах как явлении действительно существовавшем во времена апостольские. Но этой опасности и не подозревает наш профессор.

Попутно займемся таким вопросом. Но справедливо ли допускать, что во времена глубокой древности названия «епископ» и «пресвитер» иногда смешивались, причем первый назывался этим последним именем? Не есть ли это протестантская выдумка? Ничуть. Начнем с новозаветных писателей, изображавших состояние церкви апостольского века. Апостол Петр пишет: «пресвитеров ваших умоляю, я сопресвитер» (1 Петр. 5, 1).<sup>147</sup> Без сомнения, под первым выражением Петр понимает епископов, а не пресвитеров; ибо невозможно представить себе, чтобы апостол, получивший «ключи царствия» в наименовании: «сопресвитер» уравнивал себя со второю степенью иерархии, а не с первой. В посланиях апостола Павла наименования: епископ и пресвитер употребляются безразлично в применении к первой степени иерархии. Так, в послании к Титу, апостол Павел, заповедав ему, чтобы он «поставил по всем городам пресвитеров» (1, 5), далее усвоет этим самым пресвитерам епископскую должность и названия (—7). Дело ясное, что именем «пресвитер» апостол в данном месте называет «епископа». Но вообще и апостол Павел имя «епископ» употребляет очень редко (в посланиях — к Филиппийцам: один раз — и в двух так называемых Пастырских посланиях).<sup>148</sup> О св. Луке, писателе книги Деяний, мы уже подробно говорили как о таком новозаветном писателе, который, когда говорит от себя лично, а не приводит слова другого, употребляет лишь наименование: пресвитер, не взирая на то, идет ли речь о епископах, или же пресвитерах в точном смысле этого слова. Что касается остальных священных писателей, касавшихся в своих писаниях апостольского века, то ни Иаков, ни Иуда, ни Иоанн не знают и не употребляет в речи и название: пресвитер. Нужно еще добавить, что и последующая церковь довольно долго Держалась того же правила, т. е. беспрепятственно, не смущаясь, употребляла наименование: пресвитер в приложении к действительному епископу. Св. Иринеи в своем известном сочинении нередко упоминает «пресвитеров в (Малой) Азии», разумея под ними епископов, например, Поликарпа Смирнского, Папия Иерапольского.<sup>149</sup> Климент Александрийский, со своей стороны, передавая один любопытный рассказ об апостоле Иоанне и некоем епископе, на протяжении двух печатных страниц называет попеременно этого последнего: сначала епископом (ἐπίσκοπος), потом пресвитером (πρεσβύτερος), а затем опять епископом (ἐπίσκοπος), а наконец еще раз пресвитером (ὁ πρεσβυτήρ).<sup>150</sup>

Теперь речь наша по поводу суждений и характеристики профессором Заозерским пресвитеров апостольского века вполне закончена. Вывод получается следующий: «ни пастырями, ни учителями, ни епископами» (?) отнюдь не следует признавать пресвитеров указанного века в том смысле, в каком понимает эти наименования почтенный профессор.

Поэтому нам приходится искать каких-либо других руководителей, которые, во имя своей специальности, открыли бы нам правду или по крайней мере указали бы к ней путь.

Обращаемся к сочинению профессора Н. С. Суворова под заглавием: «Учебник церковного права» (Москва, 1902).<sup>151</sup> Послушаем: что-то скажет нам названный профессор по вопросу о пресвитерах времен глубокой древности? К сожалению, он говорит по вопросу очень немного, а именно следующее: «За семью лицами, избранными в первой христианской (иерусалимской) общине для хозяйственной администрации («пещись о столах» для бедных и вдовиц), утвердилось в позднейшей истории название диаконов, в смысле родоначальников позднейшей диаконской должности, хотя в книге Деяний они не называются этим именем и, как видно из примеров Стефана и Филиппа, они были апостольски одаренными мужами, проходившими апостольское служение. Изгнание христиан из Иерусалима, по смерти Стефана, положило конец первоначальной организации (?) иерусалимской общины, и должность 7-и, в первоначальном ее виде, прекратилась вместе с общением имуществ (распоряжением которыми и должны были заниматься те семеро). Когда же потом для христиан снова оказалось возможным пребывание в Иерусалиме, мы находим там *пресвитеров*, как наиболее престарелых и почтенных членов общины, заведовавших между прочим и тем делом, которое раньше находилось в руках 7-и, т. е. имущественную администрацию» (стр. 15). Едва ли можно назвать ясными эти представления о происхождении и свойствах первохристианского пресвитерства. Может быть, и краткость речи тому виною. Приходится прежде всего прояснить речи нашего автора. Дело в следующем: не прошло и пяти лет со времени вознесения Христа, как иудеи подняли гонение на иерусалимских христиан, во время которого последовала мученическая кончина Стефана; христиане должны были уйти из иудейской столицы; но когда гонение утихло, они снова возвратились сюда. Это было в 35 году по Р. Хр.<sup>152</sup> Тотчас по возвращении христиан в Иерусалим у них появляется церковь в точном значении этого слова: по единогласному свидетельству древних христианских писателей епископом в Иерусалиме делается св. Иаков, брат Господень, подле епископа и под его управлением возникает в то же время пресвитерский институт — появляется значительное число пресвитеров.<sup>153</sup> Теперь, кажется, ясно для нас, что именно произошло в Иерусалиме после гонения и возвращения христиан обратно в этот город. Но спрашивается: есть ли какая-нибудь связь между учреждением 7-и и прекращением этого учреждения, с одной стороны, и видоизменением организации иерусалимской церкви с появлением в ней пресвитерата, с другой? Профессор Суворов усматривает эту связь и нарочито отмечает ее, мы же со своей стороны никакой связи между указанными явлениями не находим. Уж не считает ли он иерусалимский пресвитерат заменой прекратившейся, по его словам, деятельности 7-и (что, по его мнению, случилось после смерти Стефана)? По-видимому, да. Но, в таком случае, мы должны сделать следующее возражение против него. По его, да и общему, мнению, главным делом 7-и была, как выражается профессор Суворов, «хозяйственная администрация общины». Пусть. Но разве пресвитеры первохристианских времен занимались этим делом? К нашему удивлению, почтенный ученый так именно и думает, уверяя, что в руках пресвитеров, ставших преемниками 7-и, сосредоточилась и «имущественная администрация». Но если так и было в течение некоторого времени в иерусалимской общине, в доказательство чего можно приводить лишь один случай (Деян. 11, 29—30), то это было какое-то исключительное явление, потому что материальной стороной каждой христианской общины заведывал преимущественно епископ.<sup>154</sup>

Таким образом, и профессор Суворов не дает никаких ценных указаний по вопросу о пресвитерах глубокой древности. Видно, что вопрос этот очень мало интересует его. Вследствие этого, мы наконец решились обратиться за руководством к недавно изданному сочинению знаменитого московского университетского профессора А. С. Павлова: «Курс церковного права» (Серг. Пос., 1901). Это — посмертное издание лекций названного ученого. К сожалению, это сочинение совсем не оправдало наших надежд. Оказалось, что в этом «Курсе» нет и речи о пресвитерах древности. Впрочем, этого обстоятельства нельзя ставить в вину покойному профессору церковного права. Посмертные издания всегда бывают с дефектами.

Ввиду вышеуказанного положения дела, остается нам самим приняться за разрешение поставленного нами вопроса. Разумеется, мы сделаем лишь попытку к решению, не претендуя на полное решение задачи.

Само собою понятно, прежде всего обратимся к новозаветным свидетельствам, относящимся к вопросу о пресвитерах апостольского века.

Если оставим в стороне все те свидетельства новозаветные, в которых, хоть и упоминается о христианских пресвитерах, но в которых под именем этих последних нужно разуместь на самом деле епископов (эти свидетельства выше рассмотрены и оценены нами на основании их содержания и контекста), то научный материал наш, поскольку он извлекается из писаний апостольского времени, оказывается очень скудным.

Сюда прежде всего относится нередкое упоминание в книге Деяний о пресвитерах иерусалимских, во главе которых стоял Иаков, в качестве местного епископа (11, 30; 15, 2. 4. 6. 22—23; 16, 4; 21, 18—25), хотя, по известной уже нам причине, этот последний нигде у Деяписателя епископом не называется. Но изо всех этих упоминаний о пресвитерах никаких интересных и ценных выводов сделать нельзя. Приходится ограничиться лишь такими общими выводами: пресвитерат иерусалимский составлял тесно связанную корпорацию: пресвитеры эти действуют только сообща, и ни один из них не действует единично на свой страх, или же в качестве делегата от целой корпорации. Да и частнейших проявлений воли пресвитерата, как корпорации, мы не видим. Все дело ограничивается глухими ссылками Деяписателя на то, что в том или другом случае принимал участие иерусалимский пресвитерат.<sup>155</sup> Отчего это так, постараемся уяснить впоследствии.

От пресвитеров требуются определенные качества. Эти качества исчислены в Послании апостола Павла к Титу. От пресвитеров (πρεσβυτερων<sup>156</sup>: по-русски и славянски — «старцы») требуется, чтобы они были «бдительны, степенны, целомудренны, здравы в вере, в любви, в терпении» (2,2). Здесь под пресвитерами нельзя разуместь епископов; это видно из того, что требования, каким должен удовлетворять епископ, подробно исчислены апостолом выше (1, 6—9). Да и требования, выражаемые в изучаемом месте, не одинаковы с теми, какие предъявлялись к епископам. Правда, могут сказать нам, что здесь просто даются наставления для старцев, а не для пресвитеров. Но это не идет вразрез с нашим мнением, ибо пресвитеры потому так и назывались, что в древности они избирались из стариков, как это яснее станет для нас впоследствии.<sup>157</sup> Равно впоследствии же при изучении позднейших памятников (например, II—III веков) уяснится для нас, какой особый смысл имели те требования, которые предъявлялись к пресвитерам в рассматриваемом месте послания Павла к Титу.

Предписывается, чтобы пресвитеры пользовались уважением и избавлены были от оскорблений. «Старца (πρεσβυτερω), — говорится в послании к Тимофею, — не укоряй, но увещай (точнее по-славянски: но утешай), как отца» (1 Тим. 5, 1). Что здесь речь идет о пресвитерах, это видно (помимо самого наименования) из того, что речь об этих «старцах» у апостола ведется тотчас после того, как он окончил изложение наставлений, имевших отношение к делу епископа (4, 11—16, т. е. до конца главы). Уважение к пресвитерам, по древнейшим христианским уставам, действительно составляло самую характеристическую черту в отношениях всех верных к этому институту. Эту черту очень метко выражает один западный ученый в следующих кратких словах: «епископа слушались, а пресвитера уважали».<sup>158</sup> Эти слова, впрочем, составляют воспроизведение одного древнейшего свидетельства. Св. Климент Римский писал к коринфянам: «повинуйтесь предводителям (пожалуй, точнее: наставникам, ибо употреблены слова: τοῖς ηγουμενοῖς) и воздавайте должную честь (τιμην την κατηκουσαν) пресвитерам» (1 Кор. 1, 3). Выражение «должную честь», по точному его значению в оригинале, указывает, что такое уважение к пресвитерам основывалось на том, что эти лица выбирались из лиц преклонных лет — старцев; а в

древности старость почиталась достойного почтения.

Кроме вышеприведенных, по нашему мнению, в новозаветных писаниях есть еще только одно свидетельство, прямо относящееся к пресвитерам. Разумеем известные слова из послания св. Иакова: «болеет ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем, во имя Господне» (5, 14) и т. д. Здесь прежде всего обращает на себя внимание то обстоятельство, что пресвитеры, упомянутые в данном случае, названы: «пресвитерами церкви». <sup>159</sup> Не указывает ли это выражение на то, что в церкви того времени существовало два класса пресвитеров: просто пресвитеры, т. е. лица достоуважаемые ради своей старости и опытности, и пресвитеры «церковные», т. е. лица, принадлежащие к составу иерархии? Дело очень возможное. Обратите внимание: термин «пресвитеры церковные» употребляет тот самый Иаков, который был первым иерусалимским епископом, хотя не по названию, но по чину. А он, этот лучший знаток церковных дел в Иерусалиме, бывший председателем, выразимся так, местного пресвитерата, <sup>160</sup> разумеется, не стал бы употреблять этого выражения, если этим последним не обозначалось действительного различия простых пресвитеров от «церковных». Без сомнения, различие между этими двумя классами в то время заключалось в том, что просто пресвитеры были опытными советниками Иакова, как предстоятели Иерусалимской церкви, а пресвитеры «церковные», кроме того, были лицами, совершавшими богослужебные действия, например, сопровождаемое молитвами помазание больных. <sup>161</sup> Долго ли продолжалось такое деление пресвитеров на два класса — мы не имеем сведений.

Во всех исчисленных и рассмотренных нами свидетельствах апостольского времени нет, как видим, никакого указания на то: да как же произошло учреждение должности пресвитеров? Обыкновенно думают, что пресвитерский институт — дело идет при этом, конечно, о пресвитерах иерусалимских — возник под влиянием иудейских учреждений подобного же рода с их старейшинами, архисинагами, герусиархами, а также под влиянием иудейских общинных обычаев. <sup>162</sup> Но как же именно и когда это произошло — ответа не слышим. Ведь влияние одних учреждений на другие совершается обыкновенно очень медленно; а между тем в Иерусалиме мы находим пресвитерий с председателем уже в 35 г. по Р. Хр., следовательно, на пятом году по Вознесении. Как же образовался этот христианский пресвитерий с его председателем? Нам кажется, дело произошло очень просто. Когда иудеи порвали связь с христианами и даже воздвигли на них гонение, то христиане иерусалимские остались, так сказать, без начальства: синедрион перестал их считать своими чадами; ввиду этого христианам ничего не оставалось делать, как установить у себя свое начальство: так они и сделали. Образца искать не приходилось. Иудейский синедрион был налицо. Копию с него и представлял иерусалимский пресвитерий. В состав этого синедриона входил, во-первых, ο αρχιερευς, во-вторых, τὸ πρεσβυτεριον. (Деян. 22, 5). Сообразно с этим образцом тотчас, по прекращении иудейского гонения, христиане завели у себя: а) архиерея — первосвященника, возведя в это достоинство св. Иакова, брата Господня, <sup>163</sup> разумеется, при ближайшем участии 12-и апостолов; б) пресвитерий, пресвитеров, поставив в это достоинство, по примеру поставления 7-и, рукою же апостолов, лиц, старших летами и опытнейших христиан. В состав нового пресвитерия, конечно, вошли и иудейские священники, обратившиеся ко Христу (Деян. 6, 7). Неудивительно после этого, что пресвитерий в Иерусалиме имел наиболее устроеннейший вид; здесь находились все элементы для его создания. <sup>164</sup>

Обратимся к рассмотрению и оценке свидетельств послеапостольского века.

В нашем вопросе имеют большое значение известия о пресвитерах, находимые в посланиях Игнатия, епископа Антиохийского, хотя эти известия, к сожалению, тоже немногочисленны. Но зато эти свидетельства писателя, скончавшегося в самом начале II века и жившего в I веке, очень важны. Прежде всего из этих посланий видно, что во время его жизни пресвитерский институт в странах малоазиатских достиг полного развития и был

здесь очень распространен. Св. Игнатий уже говорит о «боголепном пресвитериие (К Смирн., гл. 12), «достолавном пресвитериие» (К Ефес., гл. 4). Из этих слов мужа апостольского видно, что пресвитерский институт в Смирне и Эфесе и других странах малоазиатских, а равно и в антиохийском округе, где был епископом Игнатий, имел к началу II в. вполне благоустроенный вид. И едва ли кто станет спорить против того, что пресвитерство здесь получило развитие не вдруг, в какие-нибудь 30 лет по смерти апостола Павла, насадителя здешнего христианства, но что, без сомнения, оно выросло здесь из прочных корней, насажденных еще апостолом Павлом и его учениками. Есть все основания предполагать, что быстрому развитию здесь пресвитерства во многом помог ап. Иоанн, поселившийся после 66 года в Эфесе: этот апостол прекрасно был знаком с пресвитерским институтом в Иерусалиме, где он жил до сейчас указанного времени, — и содействовал его укреплению в Эфесе и соседних городах. В посланиях Игнатия нигде не говорится об отдельных пресвитерах, или пресвитере в единственном числе. Везде здесь они представляются (как и в книге Деяний) крепко сплоченной организацией, строго определенной корпорацией. Образцом устройства пресвитерия в Малоазиатских и Сирийских церквях, без сомнения, служило пресвитерство иерусалимское, которое и в географическом отношении было близко к этим церквям. Игнатий, рассматривая пресвитерий как корпорацию, называет его «прекрасно сплетенным венцом» (К Магнез., гл. 13). Еще определеннее корпоративность устройства пресвитеров обозначает тот же Игнатий, когда многократно сравнивает их с ликом апостолов, конечно 12-и. В послании к Траллийцам (гл. 2), он сравнивает их с «апостолами Иисуса Христа», в том же послании он называет их «собранием (συνεδριον) Божьим и сонмом (συνδесμον) апостолов» (гл. 3). В послании к Магнезийцам он же говорит, что «пресвитеры занимают место лика апостолов» (εις τὸν σὺνεδριον τῶν ἀποστόλων) (гл. 6). По всему этому видно, что пресвитеры действовали сообща, коллегиально, по примеру христианского пресвитерия в Иерусалиме.<sup>165</sup> В посланиях Игнатия, а отчасти и в послании св. Поликарпа, указываются и другие стороны в положении пресвитеров того времени. Поликарп перечисляет нравственные качества, которыми должны отличаться пресвитеры. По суждению его, они должны быть «благосердны, милостивы ко всем, обращать заблуждающихся, посещать всякого немощного (больного), воздерживаться от всякого гнева, лицепрятия» (К Филип., гл. 6). Положим, что эти требования, с первого взгляда, могут казаться общими и малохарактеристическими; но вглядываясь в них ближе, находим, что они очень приличны старцам: стариков обыкновенно представляют мягкими, уступчивыми, кроткими. С этой точки зрения все перечисленные качества уместны, когда речь идет о пресвитерах, этих лицах, которые действительно в те времена были возраста преклонного. В рассматриваемых произведениях есть ясное указание на отношение пресвитеров к епископу. По словам Игнатия, они должны повиноваться ему, помня Отца небесного, епископа над всеми; при этом дается знать, что хотя они и стары, но это не может освободить их от повиновения епископу, хотя бы последний был и молод по возрасту (К Магнез., гл. 3). Здесь указаны черты, которых раньше мы не встречали: указывается на то, что пресвитеры были лицами престарелыми в отличие от епископа, который мог быть и очень молод. Далее: здесь впервые выражается требование, чтобы пресвитеры «повиновались» епископу. Положим, требование это не совсем ново. Мы раньше видели, что пресвитерат иерусалимский очень точно следовал воле председателя-епископа (Иакова). Но до сих пор это отношение пресвитеров к епископу не было точно сформулировано: держалось оно практикой. А теперь оно определенно выражено. И с этой стороны оно составляет новую черту в истории пресвитерия.

Довольно любопытными представляются отношения верующих к пресвитерам, как они рисуются в посланиях св. Игнатия и св. Поликарпа. Св. Игнатий требует со стороны верующих почтения к пресвитерам. «Все почитайте пресвитеров», говорит он (К Тралл., гл. 3). Тот же писатель требует от них повиновения пресвитерам. Он пишет: «повинуйтесь пресвитерам (пресвитериию, τῷ πρεσβυτερῶ), как апостолам Иисуса Христа». (Там же, гл. 2; К Магн., гл. 2).<sup>166</sup> Верующие должны брать пример в жизни не только с епископа, но и с пресвитеров. Св. Игнатий внушает: «все последуйте... пресвитериию, как апостолам» (К

Смирн., гл. 8). Все подобного рода предписания показывают, что Игнатий и Поликарп смотрели на пресвитеров, как на лиц, облеченных значительным Церковным авторитетом.

Из функций пресвитеров в посланиях мужей апостольских отмечена лишь одна. Именно — право суда над верующими. Св. Поликарп, признавая это право за пресвитерами, увещевает последних избегать «несправедливости на суде» и не быть «жестокими на суде», «ибо все мы, — рассуждает Поликарп, — находимся пред очами Господа Бога, каждый из нас должен предстать пред судилищем Христовым и каждый за себя дать отчет» (гл. 6). Черта, здесь указываемая, не есть что-либо случайное в деятельности пресвитеров. Как увидим ниже, суд над верующими составлял одну из существенных обязанностей древнейшего пресвитерата. А пока теперь сошлемся на одно параллельное место, находящееся в памятнике II века и удостоверяющее в справедливости сейчас выраженной мысли. В апокрифе, известном под именем Климентин, говорится: «кто из верующих имеет тяжбу, те не должны со своими жалобами обращаться к гражданскому суду, но должны всегда судиться у пресвитеров и обязаны беспрекословно подчиняться их приговору» (Clement, (в начале). *Epistola Clem. ad Iakob.* (брату Господню)).

Вот то небольшое, что сообщают нам писания мужей апостольских касательно пресвитерата на Востоке до середины II века.

Из всего вышеизложенного открывается, что пресвитерский институт раньше всего возник и сложился в Иерусалимской церкви. Отсюда он постепенно распространился в странах Сирии и Малой Азии: в конце жизни апостола Павла он начинает действовать здесь, но окончательно слагается после его смерти, к концу первого века, нужно полагать, не без участия апостола Иоанна, долго жившего в Эфесе. Что касается Запада, то там этот институт, вероятно, развивался медленнее. В послании Климента Римского к коринфянам хотя и упоминается о пресвитерах (гл. 1, 3; 3, 3; 21, 6; 44, 6), но, кажется, не римских, а коринфских; тем не менее из того тона, которым говорит о пресвитерах римский епископ, видно, что ему хорошо был известен этот институт. Св. Иустин в своей апологии (ок. 150 г.), при описании литургии, как она совершалась в Риме, почему-то не упоминает о пресвитерах (гл. 67); может быть, это зависит от большой краткости, с какою Иустин описывает литургию в своем произведении. Но зато у Ерма, в его «Пастыре», встречаем очень определенное указание на пресвитеров, которые имели право сидеть по правую сторону (епископа? при богослужении?); о них почему-то еще замечается, что они «имеют некоторую честь» (δόξαν τινα).<sup>167</sup> Из того обстоятельства, что в источниках, касающихся западной (латинской) церкви конца I и до середины II века, очень мало говорится о пресвитерах в ней, можно, кажется, выводить то заключение, что на Западе пресвитерат сформировался позднее, чем на греческом Востоке. Это отчасти и понятно: исходной точкой развития пресвитерского института служил Иерусалим; поэтому чем христианская страна лежала дальше от этого города, тем медленнее проникал туда этот институт; а так как Рим был дальше от Иерусалима, чем Антиохия, Смирна и другие малоазиатские города, то Запад, вероятно, не очень быстро пересаживал на свою почву иудео-христианский пресвитерат.

Сознаемся, что из всего прежде изложенного еще недостаточно уясняется существо, свойства и в особенности функции христианского пресвитерата. Виноваты в этом источники, из которых нам приходилось черпать наши сведения. К счастью, другие источники, несколько позднейшие по сравнению с прежде рассмотренными, но все же рисующие нам положение пресвитерата древнейшей эпохи в его жизни, более богаты известиями по нашему вопросу и позволяют нам дополнить и значительно уяснить ту картину, которую не совсем успешно рисовали мы до сих пор. Такими более отрадными источниками мы считаем, во-первых, *Canones ecclesiastici* («Церковные правила») неизвестного происхождения, но возникшие приблизительно в 70-90-х годах II века,<sup>168</sup> вероятно, в какой-нибудь сирийской церкви;<sup>169</sup> памятник этот, сколько знаем, еще никем не был утилизирован в русской литературе в интересе изучения древнейшего пресвитерата.<sup>170</sup>

Во-вторых, «Правила Ипполита», епископа Римского или, точнее, антипапы. Памятник начала III века. Это совершенно девственный памятник, ни одна дерзновенная рука русского исследователя не касалась его; а между тем он беспримерно любопытен и по нашему вопросу.<sup>171</sup>

Войдем в рассмотрение содержания этих памятников. Конечно, начнем с первого из них. В *Canones ecclesiastici* требуется, чтобы пресвитеры были «покорны» по отношению к епископам (13. 32)<sup>172</sup>. Черта эта не нова. Но интересно то, что рядом с этим они — пресвитеры — называются «сотаинниками и соратниками епископа». Выражения эти указывают на то, что они были лицами достопочтенными, подлинными помощниками епископа (12—13. 35). И действительно, например, диакониссы,<sup>173</sup> обязанные надзирать за больными, обо всем, что нужно было в этой сфере, обязаны были докладывать пресвитерам (23). Чтобы надлежащим образом оценить это церковно-общественное право пресвитеров, нужно взять во внимание, что это право потом переходит от них к епископу (37). Как и от кого поставлялись пресвитеры, в памятнике ничего не сказано. Но зато интересны требования, какие предъявляются здесь пресвитерам. В то время, как о возрасте, в каком епископ возводится в должность, в памятнике ничего не сказано, о пресвитерах прямо говорится, что они должны быть «престарелыми» лицами, т. е. должны быть избираемы из стариков (11, 33). Вот яснейшее свидетельство древности, показывающее, почему пресвитеры получили это свое название. Недаром позднее блаж. Иероним, проводя разграничительную черту между пресвитером и епископом, говорил: «пресвитер и епископ, это имена: одно — возраста (конечно, пожилого), другое — сана».<sup>174</sup> В связи с рассматриваемым требованием памятника от пресвитеров стоит другое. В то время, когда о епископе здесь говорится, что было бы «хорошо, если бы он был не женат, а если этого не будет, он должен быть одной жены муж» (9);<sup>175</sup> о пресвитерах же выражается совсем другое требование. Относительно их читаем такое предписание: «как надлежит, они должны воздерживаться от сожития с женами» (*αλεχομένους της προς γυναίκας συνελυσεως*. 12). Требование это естественно вытекает из предписаний о возрасте пресвитеров: само собой разумеется, что брачные удовольствия неприличны старикам, тем более, что брак ап. Павлом разрешается молодым людям, чтобы они не «разжигались», чего нельзя ожидать у людей преклонных лет. Некоторую параллель к указанному месту памятника составляют слова, находящиеся в «Правилах Ипполита». Мы с тем большим удовольствием приводим их, что этим способом оградим памятник *Canones ecclesiastici* от нареканий в произволе и эксцентричности. В указанном произведении читаем такое правило: «пресвитер, жена которого родила, не извергается из сана» (*Achelis*, S. 74). Ясное дело, что по смыслу и этого источника брачные сношения пресвитера с его женой были запрещены, хотя это запрещение, как видим, не простиралось до крайних пределов.<sup>176</sup>

В рассматриваемом памятнике — *Canones ecclesiastici* — есть указания на некоторые функции пресвитерата. Правда, эти указания немногочисленны, но неожиданны и новы. «Правилами» требуется, чтобы при каждом епископе было обязательно четное число пресвитеров: не менее двух, но идеалом полноты пресвитерия считается 24 пресвитера. Почему четное число? Потому что пресвитеры во время богослужения занимают две стороны возле епископа — правую и левую. А число 24 предносится пред взором составителя правил, как число священное, ибо в Апокалипсисе говорится, что престол Всевышнего окружают 24 старца (4, 4; 5, 8). Очень интересно то, что говорит памятник об участии пресвитеров при епископском богослужении, т. е. при совершении Евхаристии; при всем интересе этих известий нужно сказать, что они очень неясны. Пресвитеры во время совершения Евхаристии становятся по правую и левую сторону епископа (и престола) примерно так: 12 справа и 12 слева. Пресвитеры правой, по выражению нашего источника, «приемлют фиалы» (чаши), очевидно с евхаристическими элементами, «от архангелов» (т. е. как бы с небес) и приносят их владыке (епископу), а пресвитеры левой стороны «передают чаши множеству ангелов» (т. е. сонму верующих) (S. 11). Ясное дело: речь образная, и по

крайней мере, в первой ее части есть подражание вышеуказанным словам Тайнозрителя. Памятник хочет как бы сказать, что дольные пресвитеры при участии в богослужении служат отображением деятельности небесных апокалипсических старцев. Что касается раздаяние Святых Даров верующим рукою пресвитеров, в этом нет ничего странного.<sup>177</sup> Сведения эти о пресвитерах, совершающих литургию, вместе с епископом, говорим, очень любопытны. Они важны в том отношении, что они объясняют нам очень странный, с первого взгляда, факт, почему это более древние памятники ничего не говорят о совершении пресвитерами общественного богослужения. Теперь понятно, чем объясняется такое молчание. Пресвитеры совершали Евхаристию — это важнейшее богослужение — обязательно вместе с епископом общины; а если так, то участие пресвитеров при этом, само собой понятно, стусевывалось, и писателям не было поводов распространяться на этот счет.<sup>178</sup> Кстати скажем: какое большое число пресвитеров насчитывалось иногда при одной церкви, при одном епископе? В правление римского епископа Корнелия (середина III в.) его клир состоял из 46-и пресвитеров. (Евсевий. Церк. ист., кн. VI, гл. 42). Число, как видим, опять четное. Наш памятник сообщает некоторые сведения о церковно-общественных функциях пресвитеров; опять эти сведения немногочисленны, но полны интереса. При этом опять же пресвитеры ясно делятся на правых и левых. Функции правых обращены на епископа и прочих сотоварищей, пресвитеров же, а функции левых, напротив, обращены на верующих, на христианский народ.<sup>179</sup> Что же такое имеют право совершать правые? «Правые должны иметь попечение о епископах,<sup>180</sup> служащих на алтаре (первое упоминание об алтаре богослужебных собраний!), чтобы они (епископы) получили дары чести (τιμήσσι) и чтобы сами (пресвитеры) удостоены были чести (ἐντιμηρίσιν), смотря по потребностям» (тех и других). Здесь, по-видимому, идет дело о моральном почтении, но такое понимание было бы неправильным. Такого рода понимание текста не имело бы определенного смысла. Нужно помнить, что по первоначальному значению слово τιμαν означает: «оценивать», отсюда: вознаграждать.<sup>181</sup> Поэтому, в рассматриваемом случае речь идет несомненно о материальном вознаграждении епископа и пресвитеров из церковных денежных сумм и вещественных, т. е. съестных припасов, жертвовавшихся верующими. Для нас в данном случае интересно то, что вопрос о том, чем и как вознаградить епископа, решался голосом «правых» пресвитеров. Епископ не произвольно брал, что ему нужно из церковного достояния, но ожидал решения этого вопроса со стороны пресвитеров. Заслуживает внимания и то, что слово προνοήσανται («должны иметь попечение»), употребленное для обозначения отношений пресвитеров в данном месте — к епископу, указывает ясно на власть их распоряжаться, смотря по усмотрению. Значит, достоинство пресвитеров, высоко ценилось в то время. Не будет большой натяжки видеть в рассматриваемом случае применение апостольского предписания: «достойно начальствующим пресвитерам (т. е. епископам, как доказано было выше) должно оказывать сугубую честь» — τιμῆς ἀξίους ὄντων (1 Тим. 5, 17): другими словами — щедро вознаграждать их.<sup>182</sup> У апостола не сказано, кто должен этим распоряжаться; но наш памятник, рисуя церковную практику, прямо указывает, что это дело лежало на обязанности пресвитеров. И нам отнюдь не должно казаться странным, что епископы в указанном случае становятся как бы в зависимость от лиц, стоящих по положению ниже их. Древность не полагала такого строгого разграничения прав епископских и пресвитерских, как видим это теперь, хотя по общему правилу тогда собирал, хранил и когда нужно раздавал деньги и все прочее нуждающимся, главным образом, епископ: он был — οὐκωνοός (Тит. 1, 7). Даже и впоследствии, в IV и V веках, пресвитеры служили к ограничению власти епископа расходовать церковное достояние. Так, собор Антиохийский 341 года говорит: «все, что принадлежит церкви, должно быть явным и находиться в ведении приставленных к церковному имуществу пресвитеров» (пр. 24). А собор Халкидонский постановил: «каждая церковь должна иметь эконома из своего клира, который распоряжался бы церковным имуществом под ведением своего епископа» (пр. 26). По смыслу этого правила, эконом являлся представителем контроля со стороны духовенства по отношению к епископу. Таким образом, мы рассмотрели единственную церковно-общественную функцию

«правых», какую только и указывает наш памятник, говоря о «правых» (S. 14, 36).

Функция или функции левых пресвитеров описываются в памятнике в следующих словах: «левые имеют попечение об общине, чтобы она (т. е. христианский народ во время богослужения), навывнув во всяком послушании, оставалась спокойною и не позволяла себе шуметь». Задача левых в храме состояла, значит, в инспекторском надзоре за публикой.<sup>183</sup> Функция эта несколько странна, ибо за поведением присутствующих обыкновенно смотрели диаконы. Но Гарнак — не знаю, с какою степенью справедливости — утверждает, что в данном случае указывается старинный порядок вещей, который потом исчез: уже диаконы, а не пресвитеры стали потом надзирать за поведением присутствовавших на богослужении (36). Памятник наш, далее, дает знать, как поступали с теми членами общины, которые вздумали бы не слушаться надзирающих пресвитеров. Здесь читаем: «если кто, будучи увещиваем, станет дерзко отвечать (пресвитеру), то в этом случае левые пресвитеры все собираются в алтаре (без сомнения, по окончании богослужения) и виновного, по общему решению, присуждают к заслуженному наказанию, чтобы и прочие имели страх» (16.17). Ясное дело, здесь речь идет о правах пресвитеров судить провинившихся христиан.<sup>184</sup> Но черта это не новая. Уже в писаниях мужей апостольских, как мы видели, ясно отмечается эта функция пресвитеров, хотя и не столь детально, как здесь. Следует еще заметить, что настойчивое указание памятников II века на эту функцию пресвитеров, выражающуюся в суде ими верующих, очень хорошо объясняет для нас, почему в послании апостола Павла к Титу (2, 2) от пресвитеров требовались именно эти, а не другие качества: от судей, какими были пресвитеры, больше всего и требовалось, чтобы они были, как говорит апостол, «бдительны, степенны» и прочее, тем более, что в раннюю эпоху церкви они же были и блюстителями порядка во время богослужения. Заканчивая наши рассуждения о таком памятнике, как *Canones ecclesiastici*, нельзя не видеть, что как будто бы не все пресвитеры были равноправны, но левые, и по самому понятию, и по их функциям, уступали первое место «правым», как своего рода старшим братьям. Чем обуславливалось такое различие, с точностью мы сказать не беремся.

С предпринятой нами целью остается изучить еще только один памятник, характеризующий пресвитерат древнейших времен: «Правила Ипполита». Памятник этот, как было уже сказано, очень обилён нужными нам сведениями, которые к тому же поражают нас многими неожиданностями. Приведем прежде всего известия из него относительно посвящения и избрания лиц пресвитерского чина. Если не ошибаемся, это первый памятник, ясно и определенно говорящий об акте посвящения в пресвитеры. В правилах говорится: «если поставляется пресвитер, то над ним совершается все то, что и над епископом, но только он не садится на кафедру. Также и молитва при этом читается та же самая, как и при поставлении в епископы, с тем различием, что не произносится слово: епископ. Епископ, — прибавляется здесь, — во всех отношениях равен пресвитеру, за исключением права последнего восседать на кафедре и посвящать, ибо власть совершать посвящение пресвитеру не принадлежит» (61.62).<sup>185</sup> Согласитесь, что слова эти очень оригинальны. Но еще любопытнее известия нашего памятника об избрании лиц сана пресвитерского. Здесь между прочим выражена мысль, что некоторые лица возводятся в должность пресвитера, не нуждаясь в акте посвящения или рукоположения в должность. Как это ясно видно из правил Ипполита, самыми естественными кандидатами в пресвитеры были, во-первых, экзорцисты, заклинатели, практика которых имела блестящий успех в смысле врачевания больных; во-вторых, разного рода мученики и исповедники. Некоторые из этих непререкаемых с тогдашней точки зрения кандидатов в пресвитеры делались пресвитерами *eo ipso*, — т. е. по тому самому, чем они были. Экзорцисты, впрочем, кажется, все без исключения, не пользовались указанным преимуществом; они довольствовались тем, что их деятельность давала им полное право беспрепятственно быть рукоположенными в пресвитеры. Правила сообщают нам следующее на этот счет: «если кто-нибудь станет просить о посвящении его в пресвитеры и в доказательство своих прав сошлется на то, что он получил благодатный дар (*charisma*) исцелений, таковой (хотя и может быть

рукоположен, но) не прежде рукополагается, как по выяснении обстоятельств дела.<sup>186</sup> И прежде всего, должно исследовать: исцеления, им совершаемые, действительно ли посылаются от Бога?» (74.163). В ином положении находились «мученики», т. е. такие лица, которые в языческих судилищах претерпели истязания за имя Христово. Их героизм делал их пресвитерами, так сказать, вне правил или, точнее, вопреки правилам. Наш памятник знакомит нас со следующим постановлением. «Кто удостоился стать пред (языческим) судилищем и потерпел мучения (роена) ради Христа, таковой за это заслужил пресвитерскую степень от Бога, а не получает ее чрез посвящение епископом. Ибо его исповедание веры служит посвящением для него». «Но если таковой призывается к епископству, он должен быть рукоположен» (67.68). Странное и непонятное явление! Правда, известно было, что кровь, проливаемая исповедником, заменяла в эпоху гонений для оглашаемого крещение; но теперь оказывается, что такого же рода мученичество могло заменять и епископское рукоположение. Впрочем, мы не имеем оснований скептически относиться к рассматриваемому показанию правил. Нечто подобное находим в одном «видении» Ерма. Некая старица говорила Ерму, что и он может удостоиться воссесть в рядах пресвитеров, если «он претерпит то, что претерпели они», ибо последние, по словам старицы, «угодили Богу, пострадав за Его имя» (Виден., III, гл. 1). Осмеливаемся думать, что в книге Ерма мы нашли достаточное подтверждение приведенным выше воззрениям в правилах Ипполита. Следует отметить, что судя по изучаемым правилам так называемое мученичество не всегда делало мученика *eo ipso* пресвитером. «Мученик» из рабского состояния не пользовался прерогативой входить в состав пресвитеров, без епископского рукоположения. В правилах встречаем следующие странные рассуждения. «Если чей-нибудь раб (*servus*) претерпит мучения» (*crutiatus*) ради Христа, таковой (хотя и имеет право стать пресвитером, но) должен быть рукоположен епископом. Ибо хотя он (в тексте неясно) и не приобрел формы пресвитерства (*formam presbyteratus*), но, однако же, он приял дух (*spiritus*) пресвитерства; а потому епископ пусть (при рукоположении такого) пропустит ту часть молитвы, которая обращена (!) к Духу Святому» (! — *quae ad spiritum sanctum pertinet*) (68). Почему такое неравенство отношений к «мученику» из свободного состояния и к «мученику» из рабского состояния? Не противоречит ли это самому духу христианскому? Разгадку явления стараются отыскать в том, что в пресвитеры поставлялись тогда лишь люди свободного состояния; поэтому раб не мог наравне со свободным приобретать эту степень. По идее же, тогда господствовавшей в христианском сознании, раб, в качестве мученика, получил уже благодать пресвитерства и не нуждался во вторичном ниспослании Святого Духа на него. Ввиду этого, посвящение могло дать ему лишь одно: «форму пресвитерства», которая освобождала бы его навсегда из рабского состояния; а потому без епископского посвящения невозможно было обойтись рабу-мученику. Насколько удовлетворительны эти рассуждения, предоставляю, впрочем, судить читателю. С мучеником из рабского звания до известной степени уравнивался «исповедник» свободного сословия. О таком правиле говорят: «если кто (подразумевается, из лиц свободных) исповедовал веру (пред судилищем), а мучений не испытал, таковой хотя и достоин пресвитерства, но должен быть рукоположен епископом» (68). Вот главный контингент, которым укомплектовывались ряды пресвитерия в начале III века, как кажется, в Риме и вообще в Италии, а может быть, и в других местах. Из вышеприведенных данных с несомненностью открывается, что воля народа, мирян не играла никакой роли в избрании пресвитеров. Даже воля епископа и пресвитерия данного места имела в этом случае, по-видимому, очень ограниченное значение.

Массу самых любопытных и самых новых сведений сообщают правила Ипполита об участии пресвитеров в общественном богослужении; таких интересных известий по вопросу мы не встречаем ни в одном древнейшем христианском памятнике. По словам памятника, пресвитеры, иподиаконы (диаконы не упомянуты почему-то) и чтецы (анагносты), а также и народ, должны были ежедневно собираться для полунощного богослужения, в час пения петухов (*tempore gallicinii*). Египетский текст памятника, представляющий собой несколько позднейший перевод оригинала, утверждает, что все перечисленные церковные лица

собирались в том месте, которое было указано епископом. Из этого видно, что памятник наш говорит о таком времени истории церкви, когда храмов еще не было и когда богослужение совершалось в частных домах, смотря по обстоятельствам, то там, то здесь. В правилах при этом прибавлено, что пресвитеры и другие члены клира обязательно должны были являться для этого богослужения, под опасением отлучения (*separentur*): снисхождение оказывалось только тяжелобольным и находящимся в путешествии (122). Особенно любопытны черты, в которых описывается в памятнике участие пресвитеров в литургии, совершаемой епископом. Из нашего памятника не видно, чтобы пресвитеры когда-либо совершали литургию одни, без предстояния епископа. К сожалению, в памятнике, кажется, не сказано, как часто совершалась тогда литургия. «Когда епископ, — читаем в правилах, — намеревается совершить таинство Евхаристии, то к нему (на дом?) собираются диаконы» (а вот тут упомянуты диаконы; уж не служили ли они лишь с епископом, а не с пресвитерами?) «и пресвитеры» (следует отметить, что диаконы здесь названы раньше пресвитеров),<sup>187</sup> «будучи облачены в белые одежды, красивейшие, чем у кого другого, а лучше всего, если они к тому же будут блестящими» (118). Любопытнейшую особенность указывают нам правила, когда сообщают следующее известие. Когда начинался литургийный канон, то не только епископ, но и пресвитеры возлагали свои руки на освящаемые дары (чудная картина!). Очевидно, освящение даров почиталось действием, равным рукоположению в церковные степени (48). По совершении освящения даров епископ причащался сам и причащал клир, затем он становился возле престола (*mensa*) и собственноручно причащал весь народ. Если же епископ не пожелает этого сделать, то поручает это дело пресвитеру, которому помогает диакон, если пресвитер немощен (ясное указание на престарелый возраст пресвитеров) (100.122). Болящие пресвитеры, не имевшие возможности участвовать в совершении Евхаристии епископов, не оставались без причащения в этот день: диаконы приносили им Святые Дары на дом. Если за литургией, совершаемой епископом, в первый раз принимали причастие новокрещенные (а крестили тогда, как известно, большей частью взрослых), то двое из пресвитеров делали следующее: в то время, как епископ сообщал им евхаристические дары, священники поили их медом и молоком: в их руках были чаши с этими напитками, из которых они и насыщали новокрещенных, приговаривая: «вы, как младенцы, снова родились, а потому, как младенцы, и приемлете молоко и мед» (100). Очень достопримечательно участие пресвитеров при совершении крещения, конечно, над взрослыми. По правую и левую руку епископа становятся два пресвитера. Епископ читает молитву над елеем, посредством которого совершается таинство елеосвящения, и передает этот елей пресвитеру, стоящему по левую руку; затем он же читает молитву над елеем, посредством которого совершается таинство миропомазания, и вручает его пресвитеру, стоящему по правую сторону. В том и другом случае епископ в молитвах просит Бога сообщить елею благодатную силу. Потом первый из пресвитеров помазует крещаемого своим елеем, по отречении им от сатаны, а второй дает ему вопросы, употребительные при крещении, погружает его в воду, помазует его своим мирром и в заключение вводит его (не сказано откуда: из крещальни?) в богослужebное собрание, конечно, для приобщения, по окончании литургии (95—98). Но самое поразительное известие мы умышленно приберегли к концу речи об участии пресвитеров в общественном богослужении. В правилах Ипполита читаем: «при рукоположении во епископы избирается *один* из епископов или *пресвитеров*, который и *полагает руку* на голову его (поставляемого во епископы) и произносит молитву» (40).<sup>188</sup> Что это такое? Пресвитер избранного во епископы рукополагает в эту степень? Мыслимо ли это? Не противоречит ли это тому что сказано в другом месте правил: пресвитер не имеет права рукополагать? Быть может, и противоречит; но, как говорится, что написано пером, того не вырубишь и топором. Значит, остается факт налицо: пресвитеры получали право, по смыслу наших правил, рукополагать избранного христианина во епископа. Правило лишь допускает одно смягчающее обстоятельство: по-видимому, пресвитер рукополагает новопоставляемого епископа в присутствии епископов и с их соизволения. Можно, кажется, представить себе такой случай: собравшиеся на хиротонию епископы оказываются все очень молодыми, может быть женатыми, а нужно посвящать человека уже старческого возраста, аскетического склада ума; и вот епископы, из уважения

к новопосвящаемому, поручают возложить руки и молитвословить какому-нибудь почтенному пресвитеру, который, по летам, мог бы быть отцом и даже дедом всех прибывших на посвящение епископов. Конечно, я высказываю лишь свое предположение, которое никого и ни к чему не обязывает. Обратимся к истории и допросим ее: что она знает по вопросу о посвящении епископов пресвитерами? Прежде всего в пользу возможности такого факта я мог бы сослаться на слова апостола Павла к Тимофею: «не неради... о даровании, которое дано тебе с возложением рук пресвитерства» (*μὲτα ἐπιθεσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτέρου*. 1 Тим. 4, 14);<sup>189</sup> говорю: я мог бы сослаться на эти слова, но не стану, ибо очень трудно сказать, что они значат и как их понимать.<sup>190</sup> Мы не останемся ни с чем, если и оставим в стороне эти интересные для нас слова. В самом деле, в знаменитом памятнике Δδάκη писатель, обращаясь ко всей церковной общине данного места, говорит: «поставляйте себе (*χειροτονήσατε εαυτοῖς*) епископов и диаконов, достойных Господа» (XIV, 1). Само по себе понятно, что этим древним постановлением не исключались от совершения рассматриваемого акта и пресвитеры данной церкви. В прежде рассмотренном памятнике, *Canones ecclesiastici*, указывается возможность такого случая: какая-нибудь церковная община так мала, что не насчитывала и 12-и человек, которые по возрасту могли бы принять участие в избрании епископа, избрать которого положила община; при таком положении дел эта последняя обращалась за помощью к соседней церковной общине, прося ее прислать трех лучших (*ἐκλεκτοί*) мужей, которые и помогали маломощной церкви избрать, и как думают, и рукоположить епископа. Между этими пришлыми мужами, могли, конечно, быть и пресвитеры.<sup>191</sup> Но если это все и проблематично, то несомненно, по крайней мере, право пресвитеров глубокой древности посвящать себе диаконов, т. е. вообще право рукополагать, хотя бы и не в епископы. Св. Киприан в письме к Корнелию Римскому говорит о Новате, подчиненном своем пресвитере: «это — он, который Фелициссима, своего приспешника, без моего согласия и ведома, по своему злоумышлению и амбиции, поставил во диакона».<sup>192</sup> И замечательно, как видим, Киприан не гневается на него за то, что он, будучи лишь пресвитером, рукоположил себе диакона, но единственно за то святой отец порицает его, что он сделал этот самовольный поступок без ведома своего местного епископа. Известны также случаи, когда пресвитер, ввиду стесненных обстоятельств, посвящает другого человека во пресвитеры. Так, Кассиан Римлянин рассказывает, что пресвитер Пафнутий, находясь в египетской пустыне, где поблизости нельзя было найти епископа, посвятил одного монаха, по имени Даниил, сначала во диаконы, а потом и во пресвитера, желая иметь его своим преемником по должности.<sup>193</sup> Приводя эти факты, иллюстрирующие разбираемое нами правило Ипполита, мы вовсе не намерены доказывать того, что будто это правило выражает общецерковные понятия того и древнейшего времени; мы только сочли своим долгом сообщить при этом случае все, что нам известно по затронутому нами вопросу. Но мы ничего не станем возражать и против того, кто сочтет это правило чем-то исключительным, эксцентричностью.

В рассматриваемом памятнике еще обращает на себя внимание одно предписание, в котором говорится, если не ошибаемся, о том, что пресвитер, лишенный сана, снова может сделаться священнослужителем. Правило гласит: «если какой пресвитер произвольно удалится и станет проживать, где ему не положено, то... виновный лишается пресвитерства». А затем в правиле прибавлено: «но потом он снова принимается в сообщество (пресвитеров?) и вторично (?) удостоивается чести, но не посвящается опять» (74—75).<sup>194</sup> Мы, пожалуй, оставили бы без внимания это правило, если бы нам не было известно, что существует на свете какая-то галатийская (из Галатии) надпись (*Corp. Inscr. Graec.*), в которой отмечается факт двукратного принятия пресвитерской должности одним и тем же лицом; в этой надписи упоминается кто-то, «дважды бывший пресвитером» (*δις γενόμενος πρεσβυτερος*).<sup>195</sup>

Есть ли в нашем памятнике какой-либо след того, что между пресвитерами начала III века встречались лица учительные, занимавшиеся разъяснением истин веры и проповедью?

На наш взгляд, нет. Но нашелся какой-то немец (Ганеберг), который слова памятника: *presbyter examinatur, si est discipulus... in societatem recipiatur et duplice honore afficiatur* (S. 75), слова совершенно неясные, вздумал прояснить и пришел к той мысли, что будто первоначальное чтение этого места было такое: *si eruditione quidem scholastica ornatus est etc.* А в результате у него получилось следующее: правило-де, говорит о таких же *presbyteri doctores*, пресвитерах-учителях, т. е. учителях веры, которые столь стали известны позднее, во времена св. Киприана (167—168). Но об этом улучшенном чтении данного места памятника только и можно, кажется, сказать: не любо — не слушай...

В памятнике *Правила Ипполита* нет никакого намека на то, что пресвитеры этого времени были «учительны» (в смысле: 1 Тим. 3, 2). И это потому, что и раньше, и теперь никто от них ничего такого не требовал. Английский исследователь истории иерархии древнего времени (Hatch) утверждает, что «пресвитеры древнейшей церкви неизвестны в качестве учителей веры, хотя им это и не было воспрещено».<sup>196</sup> Профессор А. С. Павлов ту же мысль выражает в следующих отрицательных словах: «в первые времена христианства право публичного проповедания в церковных собраниях принадлежало *исключительно* (курсив оригинала) епископам».<sup>197</sup> Известный ученый Адольф Гарнак сгруппировал в одно целое длинный ряд свидетельств до конца II века, в которых перечисляются лица, занимавшиеся церковным учительством, но среди этих лиц, как оказывается, не упоминается имени пресвитеров.<sup>198</sup> Само собою понятно, подтасовывать эти свидетельства не было надобности немецкому ученому; он не берет на себя роли прокурора суда по отношению к пресвитерам; а главное, ведь и над ним существует контроль науки. Наконец, мы сами на предшествующих страницах рассмотрели целую серию памятников древности, в которых ведется речь о пресвитерах, но не встретили в них ни одного свидетельства, удостоверяющего, что эти лица должны были принимать или принимали на себя обязанность церковных учителей. Из всего видно, что в деле «учительства» церковь в то время обходилась без них; они не нужны были на этом поприще. Никто от них не требовал этого, и они стояли Далеко от этого дела.<sup>199</sup>

Мы окончили наше исследование поставленного вопроса. Мы дошли до того предела, за которым пресвитеры, как выражается профессор Павлов, сделались «делегатами духовной власти епископа»,<sup>200</sup> а попросту говоря, приходскими священниками. В этом случае начинается новый период в жизни пресвитерского института, а следовательно, пришел к концу древнейший период истории пресвитерства. Когда собственно начался указанный новый период, и чем определялось его наступление, об этом скажем особо, впоследствии.

Принимая во внимание то, что пресвитеры в глубокой древности избирались из старцев, пресвитерство некоторыми учеными (например, Гарнаком) справедливо называется *патриархальным* элементом церковной общины до середины III века; а принимая во внимание то обстоятельство, что по крайней мере на первых порах пресвитерат формируется и растет с особым успехом в церкви Иерусалимской и других восточных церквах, это явление можно назвать преимущественным продуктом религиозной энергии иудео-греческого мира; как, наоборот, епископат, по его исторической стороне, нужно признавать преимущественным продуктом религиозной энергии греко-латинского языческого мира, поскольку этот последний находился под влиянием христианства.

#### IV. «Нижние чины» клира в древности

Обращаемся к рассмотрению низших степеней церковных должностей (*Ordines minores*), известных с древних времен, чтобы таким образом иметь ясное представление о составе церковных лиц древнего периода истории.

К числу таких низших степеней церковных принадлежали: иподиаконы, анагносты, аколумы, экзорцисты и остиарии (Евсевий, VI, 43).

Начнем нашу речь с анагностов (чтецов), потому что история этого чина наиболее интересна для исследователя.

Вопрос об историческом происхождении должности церковных чтецов (анагностов) нельзя назвать простым и ясным. Этот, теперь малозаметный, церковный чин, по-видимому, пережил в древности сложную историю, которая и до сих пор еще недостаточно распутана.

Касательно происхождения института церковных чтецов (анагностов) как протестантские, так и римско-католические писатели до последнего времени держались мнения, что он возник в конце II или начале III века — из диаконата. И рассуждали так: с течением времени, по мере появления новых потребностей богослужения и церковного благочиния, нужно было создать новую должность, и вот возникают чтецы, как восполнение диаконской должности. На этом и оканчивались все рассуждения о такой неважной церковной степени, как «чтец». Но в ближайшее к нам время обращено было внимание на одно свидетельство о чтецах, находящееся в малоизученном памятнике II века, известном под именем *Canones ecclesiastici*. А этим свидетельством чтецам отводится необычно высокое место в церковном персонале: после пресвитера — и выше диакона. Названный памятник, между прочим, ведет речь о доставлении в разные церковные степени и указывает требования, которые предъявлялись в отношении к лицам, занимавшим эти степени, причем рассуждения ведутся в таком порядке: о епископе, пресвитере, *чтеце*, диаконе. Этого мало. Здесь поставлены по отношению к чтецам такие требования, которые заставляют иначе, чем как это было раньше, понимать характер и существо должности первохристианских чтецов. Здесь говорится: «при поставлении в чтеца нужно старательно разузнавать — не болтун ли он, не пьяница ли, не склонен ли к смехотворству, вообще добрых ли он нравов».<sup>201</sup> «Во время собраний в день Господень (воскресенье) он занимает первое место и должен, по словам памятника, обладать ясной речью и быть способным к поучению (изъяснению), так как он занимает место евангелиста. Кто служит слуху неведущих, добавляет памятник, тот будет считаться вписанным у Бога» (подразумевается: в книгу жизни).<sup>202</sup> Приведенное место — нужно сознаться — перевертывает все наши привычные понятия о чтеце древней церкви. Здесь что ни слово, то загадка, требующая большого напряжения мысли. И прежде всего, чтец в перечне церковных лиц помещен выше диакона. Значит, он почему-то представляется почтеннее и значительнее диакона. Далее, ему отводится за богослужением в церковных собраниях какое-то первое место. От него требуется довольно высокая нравственная жизнь. А главное, требуется, чтобы он не только читал, но и истолковывал Святое Писание: он называется «евангелистом», т. е. проповедником; его деятельность ублажается, ибо ему обещано, что имя его впишется У Бога. Все это такие черты, которые древними источниками не приписываются диакону, в родственную связь с которым ставят чтецов некоторые исследователи истории церкви; в особенности ярко бросается в глаза требование, чтобы чтец был способен истолковывать Святое Писание, чего в то время совсем не предъявлялось в отношении к диакону. Вообще сведения о чтеце в данном источнике не оставляют сомнения в том, что институт чтецов отнюдь не возник из диаконата, ибо рассматриваемый памятник категорически ставит чтецов выше диаконов.

Если так, то что же такое первоначальный институт чтецов?

Изучение всех главных документов, относящихся к вопросу, показывает, что прежде, чем войти прочным образом в состав клира, чтецы пережили не кратковременную историю, что, далее, первоначально чтецы имели совсем другой характер деятельности и другое значение, чем какое получили потом, и что, наконец, институт этот по своему происхождению древнее, нежели как обыкновенно думают. Когда мы раскроем историю чтецов, то увидим, что, быть может, и прав был Коммодиан, христианский писатель III века, который со следующими словами хвалы обращается к чтецам: «вы цветы в народе (церкви), вы светильники Христовы, помните о своем достоинстве и не забывайте о своей власти».<sup>203</sup>

Рассмотрим те свидетельства древности, которые помогут разъяснить церковно-общественное положение чтецов, их функции, — вообще темную их историю.

Остановимся прежде всего на свидетельстве Тертуллиана (конец II и начало III в.). Тертуллиан к церковным степеням относит лишь епископа, пресвитера, диакона (и, пожалуй, вдовицу). Чтец опущен.<sup>204</sup> Тем не менее в его время в Карфагене чтецы несомненно существовали. Куда же относились чтецы? К разъяснению вопроса может послужить следующее свидетельство этого писателя. Обличая еретиков (гностиков)<sup>205</sup> за допущение у них церковных беспорядков, Тертуллиан говорит: «у них сегодня один епископ, а завтра другой; кто сегодня диакон, тот завтра чтец; кто сегодня пресвитер, тот завтра мирянин».<sup>206</sup> Обыкновенно думают, что в приведенных словах Тертуллиан делает упреки еретикам за то, что у них беспорядочно перемешивались церковные степени клира. Но правильнее будет утверждать, что Тертуллиан упрекает еретиков в данном случае за допущение еще больших злоупотреблений, чем вышеуказанный беспорядок. Он упрекает их не за смешение степеней иерархических, а за то, что лица, не принадлежащие совсем к клиру, функционируют у них как лица церковного чина. Такое объяснение приведенных слов Тертуллиана дает возможность сделать интересный вывод касательно вопроса о чтецах. Но спрашивается: основательно ли то объяснение слов Тертуллиана, на какое мы сейчас указали? Это объяснение представляется совершенно правильным — и вот на каких основаниях. Он упрекает, что у еретиков сегодня один епископ, а завтра другой, — значит, кто ни попало; далее, что у них кто сегодня пресвитером, тот завтра мирянином. Очевидно, и последний пример о диаконе нужно понимать в том же смысле: если он говорит, что кто у них сегодня диаконом — тот завтра — чтецом, то он, очевидно, хочет сказать, что диакон у них из диакона на другой день становится мирянином. Что упрек Тертуллиана действительно заключается в том, что у еретиков были перемешаны два порядка — порядок лиц иерархических с порядком лиц мирских, — это ясно открывается из заключительных слов, которыми он заканчивает вышеприведенную тираду; он говорит: у еретиков «и мирянам поручаются иерархические обязанности». Вот где суть обличения Тертуллиана! Из этого следует, что Тертуллиан *не* причислял чтецов к разряду лиц клира. Для него степеней клира три: епископ, пресвитер, диакон, как это он ясно говорит при других случаях в своих сочинениях.

Итак, мы видим, что во времена Тертуллиана, т. е. в конце II века и в начале III, а следовательно и раньше того чтец не принадлежал к членам клира.

Можно поэтому с полной вероятностью утверждать, что чтеца в древнейшую пору церкви не причислялся к клиру. Некоторые чтецы в таком положении оставались даже и позднее, во времена Киприана, епископа Карфагенского (середина III века). В своих письмах этот карфагенский пастырь упоминает о лицах, имевших право читать Священное Писание в церковных собраниях, но оставшихся в мирском состоянии; из писем того же Киприана видно, что существовали в его время какие-то *lectores* (чтецы) — *lectores doctorum audientium* («чтецы при учителях — несомненно пресвитерах — при учителях для оглашенных»), но что это за должность, доселе никем не объяснено, — но и эти *lectores* не были клириками, а считались лишь «приближенными к клиру».<sup>207</sup>

Еще важнее свидетельство Киприана о тех чтецах, которые в его время стали зачисляться в состав клира. (А это уже при нем стало встречаться и в Карфагене.) Он описывает дело, исполняемое чтецами, и место, занимаемое ими при богослужении, — как нечто в высшей степени почетное. Поставляя отличившегося особенным мужеством во время гонения некоего Целерина во чтецы, Киприан пишет в письме к клиру и народу: «мы возвели его на амвон,<sup>208</sup> на этот церковный трибунал (судилище), чтобы, поставленный на возвышенном месте и при таковом своем почете видимый всему Народу, он читал заповеди (*praeserta*) и Евангелие Господни. Пусть он увидит, есть ли высшая степень, на которой можно было бы принести столько пользы в церкви?».<sup>209</sup> Очевидно, Киприан к должности

чтеца относится с каким-то особенным почтением; но этим дело не ограничивается, он называет место, на котором стоит чтец, как бы своего рода церковным трибуналом, а так как трибунал в то время находился во власти пресвитеров, имевших такое близкое отношение к алтарю, то Киприан сближает этим самым служение чтеца со служением пресвитера.<sup>210</sup> И это не случайная, ничего незначащая заметка. Св. Киприан смотрел на чтецов как на кандидатов в пресвитеры. В том же письме, указав на достоинства Целерина и другого чтеца, Аврелия, он пишет: «да будет вам известно, что они предназначаются нами к пресвитерскому достоинству, а потому они должны быть почтены одинаково с пресвитерами кружкою и при ежемесячном разделе получать части в равном с ними количестве, как имеющие с достижением более зрелых лет восседать с нами».<sup>211</sup> Из этого места письма Киприана с ясностью открывается, что чтецы, достигшие известного возраста, были естественными кандидатами именно в пресвитеры: этот переход считался настолько естественным, что Киприан нисколько не затрудняется прямо назначить вышепоименованным чтецам пресвитерское вознаграждение из церковных доходов, хотя они еще и не сделались настоящими пресвитерами.

Таким образом, мы видим, что чтецы в древности представляли собой что-то необычайное. Долгое время они к клиру не принадлежали, но пользовались почетом, а впоследствии — в случае принятия в клир, были в Карфагене естественными кандидатами в пресвитеры. Откуда могло возникнуть такое непонятное явление?

Все это до известной степени разъяснится, если мы изучим, насколько возможно, с одной стороны, так сказать, первоначальную природу чтеца, а с другой — его функции, какие ему принадлежали до того времени, когда он сделался маловажным церковным чином.

О первоначальной природе чтецов дают понятие отчасти *Canones Ecclesiastici*, где о чтеце говорится, что он занимает место «евангелиста». А под выражением «евангелист» на языке того времени разумелись харизматические учителя, т. е. лица, считавшие себя обладающими благодатным даром учительства в церкви. Они, как известно, именовались «пророками, дидасками» (1 Коринф. 12, 28). Их было много в I и в первой половине II века.<sup>212</sup> В том же документе — *Canones ecclesiastici* — о чтеце еще замечается, что в церковных собраниях в день воскресный чтец занимает первое место. Можно допустить мысль, что такое место отводилось чтецу потому, что он в таком или другом отношении напоминал или даже имел сродство с теми же вышеупомянутыми харизматическими учителями, которым в собраниях отводилось почетное место.<sup>213</sup> Само по себе предположение, что по первоначальной своей природе чтец относился в начале к разряду харизматических учителей, не включает в себе ничего невероятного. Харизматические учителя составляли разряд людей «глаголавших слово Божие», но то же самое делали и чтецы, читавшие с амвона Священное Писание — во всем его объеме, т. е., не один только так называемый Апостол и Ветхий Завет, но и самые Евангелия. Положим, все это пока предположения, но они могут находить подтверждение в свидетельствах древности. А когда это будет сделано, для нас станет понятно, почему в начале чтец, при всем уважении к нему, не считался принадлежащим к клиру, а был мирянином: в начале его никто не поставлял формально, как никто формально не поставлял пророков и дидасков. Но попытаемся с возможной обстоятельностью доказать мысль, что чтец имел сродство с харизматическими учителями.

Здесь прежде всего нужно обратить внимание на ту молитву, которая записана в *Постановлениях Апостольских* и которая читалась при поставлении в чтецы. Вот эта молитва: «Боже вечный, многий в милости и щедротах, сам и ныне призри на раба твоего, ему же вручается читать Священное Писание твое людям твоим, и даждь ему *Духа Св., Духа пророческого*. Иже Ездру раба твоего на чтение законов твоих народу твоему умудривый: и ныне, призываемый нами, умудри раба твоего, и даждь ему врученное ему дело

совершающую неосужденно, достойным явится *взяция степени*» (*Постановл.*, кн. VIII, гл. 22). Здесь обращает на себя внимание прошение о том, чтобы Бог ниспослал чтецу «Духа Св., Духа пророческого». Чтецу испрашивается Дух Святой, — но во имя Духа Святого действовали и харизматические учителя; чтецу испрашивается Дух *пророческий*, но здесь разумеется не дух пророков ветхозаветных, так как чтецы никогда не были пророками в этом смысле, но дух пророческий в другом смысле: чтецы должны являться тем же, чем были харизматические новозаветные пророки. В этой мысли нас утверждает и еще одно замечание, находимое в тех же *Постановлениях Апостольских*. Автор *Постановлений*, указывая, как нужно делить церковную кружку между различными клириками, говорит: «если есть и чтец, то и он пусть получит долю едину — в честь пророков» (Кн. II, гл. 28). Думать, что здесь разумеются пророки ветхозаветные, нет никаких оснований, потому что мы не знаем, чтобы давалась в Ветхом Завете какая-то «доля единая» пророкам, но несомненно знаем, что доля всяких начатков, даже денег — действительно выдавалась харизматическим пророкам, как об этом возвещает древнехристианский памятник *Учение двенадцати Апостолов* (гл. XIII).<sup>214</sup> Итак, принимая указанные основания, нет, кажется, причин сомневаться в том, что первоначальная природа чтецов имела сродство с харизматическими учителями, в особенности с пророками. Сейчас приведенное место из *Постановлений Апостольских* имеет еще другую редакцию, которая с новой стороны освещает вопрос о чтецах. В новейшее время найден древний сирийский памятник, которому дали греческое название: *Διδασκαλία* — наставление, и который представляет собою первоначальную редакцию большей части (I—VI книг) теперешних *Постановлений Апостольских* (разумеется, в свое время этот памятник явился не на сирийском, а греческом языке). В этом сирийском памятнике рассматриваемое место о доле чтецов читается так: «а если и чтец есть, пусть получит и он, как *пресвитеры*, — (в честь пророков)».<sup>215</sup> Здесь находятся слова, которых нет в теперешних *Постановлениях Апостольских*: пусть и он получит, как пресвитеры. Следовательно, если во времена Киприана, как мы указали выше, чтецы являлись естественными кандидатами на степень пресвитерства, то это не было обычаем частной Карфагенской церкви, а было явлением общим, так как находит себе не прямое, но прочное подтверждение в сирийской *Διδασκαλία*, представляющей собою собрание древнейших церковных законов.

Теперь займемся рассмотрением тех функций, какие принадлежали чтецу древнейшей эпохи. Как показывает самое имя, чтец имел обязанность читать при богослужении Священное Писание. Он это и делал. Но читал, не как теперь, только некоторые книги Священного Писания, но все без исключения. Т. е. он делал не только то, что теперешний чтец, но то, что принадлежит теперь к прерогативам пресвитера и диакона. Само искусство чтения в те времена не принадлежало к таким распространенным явлениям, как в наши дни. В особенности среди малообразованного первохристианского общества человек, умевший читать, мог быть поставлен высоко. Кстати, нужно еще прибавить, что тогдашний способ написания книг, называемый *scriptio continua*, без знаков препинания и без промежутков между словами, был чрезвычайно труден для чтения; не всякий мог легко научиться читать тогдашнюю рукопись. И церковь действительно ценила чтецов, исполняющих свое дело как следует. По известиям одного древнего сборника канонов, епископ, посвящая чтеца и вручая ему книгу, говорил: «если ты будешь исполнять свое дело с верностью и с пользою, то будешь иметь часть с теми, кто исполняет слово Господне».<sup>216</sup> Значение чтеца в древнейшую эпоху церкви еще больше возрастет в наших глазах, если мы примем во внимание следующее обстоятельство: в те времена (в I и II веке) играли большую роль в христианских общинах в качестве церковных учителей харизматические пророки и дидакалы.<sup>217</sup> Но весьма возможно допустить, что между этими учителями, обладавшими даром свободной речи, могли быть лица, неумевшие читать книг. В таких случаях чтец мог быть чрезвычайно полезен, ибо древняя проповедь всегда примыкала к тому, что прочитано было за богослужением из книг Священного Писания. Но одни ли харизматические учителя нуждались в чтецах, как в своих добрых помощниках! В древнейшую пору христианства и

между епископами встречались лица неграмотные.<sup>218</sup> Как эти лица могли беседовать с общиной в храме, если бы наперед чтец не читал перед началом проповеди известного отдела Священного Писания? Недаром же сначала все Писание читали в церкви *одни чтецы*; быть может, их помощь была существеннее, чем как мы полагаем теперь.

Чтецу принадлежала не одна механическая функция — чтение Священного Писания в собраниях, — но, что особенно важно, он имел право еще и толковать Священное Писание для верующих публично, в церковных же собраниях. Это новая и важная функция существенно приближала чтеца к харизматическим пророкам и дидаскалам. Харизматический учитель поучал народ, толковал Священное Писание, то же сделал и чтец; притом в то время вообще дар религиозного наставления, учительства считался подлинным даром Св. Духа, харизмой. В принадлежности чтецу функции — толковать Священное Писание публично, вообще наставлять верующих, — хорошо удостоверяет нас памятник *Canones ecclesiastici*. В нем прямо требуется, чтобы чтец «имел способность к поучению», «так как он занимает, — добавляется в памятнике, — место евангелиста», т. е. харизматического учителя. Каким образом возникла эта функция чтецов — толковать Священное Писание? Прежде всего нужно сказать, что по древним представлениям чтение Священного Писания и объяснение его стояли в тесной связи между собою: кто читал Писание, тот как бы обязывался и толковать его (I Тимоф., 4, 13). Но еще более важным условием появления рассматриваемой функции у чтецов служило то, что было особое время в положении церкви, когда чтец силой самих вещей побуждаем был взяться за дело толкования и поучения. Наступило время, когда не стало харизматических учителей, — это время наступило для одних церквей раньше, а для других позже, — а раз наступило такое время,<sup>219</sup> нужно было занять место этих учителей, ибо поучение составляло тогда существенную принадлежность церковных собраний. Эту обязанность естественнее всего, по исчезновении пророков и дидаскалов, было всецело взять на себя епископам, из которых иные до этого времени, при существовании харизматических церковных учителей, могли и вовсе не заниматься этим делом. Но епископы далеко не всегда могли брать на себя это дело. Памятник *Canones Ecclesiastici*<sup>220</sup> представляет возможность таких случаев: «когда епископ оказывался неграмотным (*ἀγραμματος*)». Подобным же образом и Постановления Апостольские (кн. II, гл. 1) не исключают таковой же возможности, повторяя слова памятника *Canones*. А церковная история действительно может указать немало необразованных епископов,<sup>221</sup> живших около того времени, когда исчезают последние харизматические учителя. Естественнее при таких условиях, что обязанность поучать общину, толковать Священное Писание перешла к чтецу, который принадлежал к наиболее просвещенным членам церковной общины и, пожалуй, клира.<sup>222</sup> Нельзя утверждать, чтобы это золотое время в жизни института чтецов продолжалось долго, но оно все же было, — это исторический факт. Это было состояние во всяком случае переходное, и очень возможно, что не во всех церквах имело место возвышение чтеца на степень церковного проповедника.

Теперь нам нужно доказать, что в истории рассматриваемой нами эпохи действительно встречались чтецы в роли проповедников в церковных собраниях. Без этого наши разъяснения могут казаться гадательными. К счастью, до нас дошла целая проповедь чтеца древнехристианской эпохи. В числе произведений древнехристианской литературы с давних пор занимало видное место так называемого II послание Климента, епископа Римского (начало II века). Признавалось оно Климентовым просто потому, что первоначально оно открыто было в одном и том же кодексе с первым, подлинным посланием Климента. Но до самого недавнего времени никто из ученых точно не знал, что такое в существе дела так называемое II Климентово послание, так как оно сначала открыто было в неполном виде. Теперь же, когда это произведение сделалось известным в полном его виде, ученые пришли к тому выводу, что так называемое II послание Климента есть проповедь, древнейшая проповедь, какая только сохранилась до нас, проповедь, появившаяся не позднее середины II века. Кому же принадлежит по своему происхождению эта проповедь? Судя по содержанию ее, она не могла быть произнесена ни епископом, ни пресвитером, потому что

проповедник говорит к слушателям как человек, равный с этими последними, и дает знать о своем подчинении пресвитерам.<sup>223</sup> Можно задать себе вопрос: не принадлежит ли проповедь по своему происхождению какому-либо харизматическому учителю, например, пророку? Но и этого нельзя допускать: свои поучения и назидания харизматические учителя произносили экспромтом и наизусть, а здесь мы имеем дело с проповедью, записанной на тетради; проповедник говорит о себе: «я читаю» (αναγινώσκω: сар. 19). (Вот древнейший пример проповеди, предварительно записанной на тетрадку, как известно, столь спасительную для проповедников нашего времени; такая древность употребления проповеднической тетрадки, конечно, может защищать наших проповедников от упрека во введении бумажного проповедничества; но едва ли они были бы польщены, если бы знали, кто первый завел спасительную тетрадку.) Так, говорим, проповедь эту произносил не харизматический учитель, ибо этот говорил поучения, а не читал. Да и самый тон проповеди не допускает подобного предположения. Проповедник здесь говорит не от лица Духа Святого, как делали пророки и дидакалы, а поучает, так сказать, на свой страх; притом же он поучает не как власть имеющий учитель, не как авторитет, а как человек очень скромный и смиренный: он Даже называет себя «всегрешным» (сар. 18). Итак, кто же написал загадочную проповедь? Думают, что никто другой, как чтец. А для доказательства сейчас указанной мысли справедливо ссылаются на разные выражения самого проповедника. В особенности же к этому выводу склоняются, когда проповедник прямо дает знать, что сначала он прочел отдел Священного Писания за богослужением<sup>224</sup> (а это дело чтеца), а затем стал читать и свое поучение, относящееся к этому отделу Писания. Итак, мы имеем пример проповедника — чтеца, взявшего на себя эту обязанность, как раз в то время, когда стали исчезать харизматические учителя, т. е. около середины II века.<sup>225</sup> Но это не единственный нам известный пример чтеца, занимавшегося толкованием Священного Писания с церковной кафедры. Один мученик Диоклетианова гонения, по имени Прокопий, в актах мученических назван и чтецом Священного Писания (за богослужением) и истолкователем его.<sup>226</sup> Проповедничество с церковной кафедры было функцией, характеризующей положение чтецов в лучшую пору жизни этого института. Поэтому-то чтецов в это время ставили выше диаконов (Canones eccles.).<sup>227</sup>

Расскажем вкратце (резюмируем) историю института чтецов, она представляется на основании имеющихся документов. Чтецы появляются в церкви гораздо раньше, чем как об этом принято думать. В начале Апокалипсиса говорится: «блажен читающий и слушающие слова пророчества сего» (1, 3). Здесь уже различаются читающий, чтец и его слушатели. Едва ли здесь идет речь о простом читателе вслух. Подобное различие чтеца от слушателей было бы пустым педантизмом, если бы при этом не шло речи о чтеце, занимающем известное видное место в церковной общине. Значит, это место Апокалипсиса дает свидетельство о существовании чтецов раньше 100-го года христианской эры. Еще яснее представляется существование чтецов около середины II века. В известной апологии Иустина, при описании совершения литургии христианами (вероятно, в Риме), говорится (гл. 67): «когда чтец прервет чтение писаний апостольских или пророческих, тогда предстоятель начинает говорить к собранию».

Вначале чтецы появились, как лица, нужные при совершении богослужения: читать хорошо могли лишь немногие из первоначальных христиан, так как между ними мало было лиц, получивших образование. Чтецы сначала не принадлежали к клиру, потому что, подобно харизматическим учителям, не были лицами выборными или назначаемыми, а служившими в силу внутреннего призвания, но, не принадлежа к клиру, они успели на некоторое время достигнуть высокого положения. С исчезновением харизматических учителей, они сделались проповедниками Слова Божия в церковных собраниях. Но едва ли это продолжалось долго. Во всяком случае, это был «золотой» период в жизни чтецов; он продолжался с середины II до второй четверти III века. Затем звезда чтецов видимо начинает блекнуть. Столь выгодно отличавшее ; их проповедничество стало отходить от них. Оно частью перешло к епископам, между которыми теперь всё реже и реже стали (Попадаться

люди малообразованные: *αγραματοί*, как называли их *Canones ecclesiastici*. Проповедническую должность стали отправлять также и пресвитеры; около середины III века в Карфагене появились *presbyteri doctores* — пресвитеры учащие.<sup>228</sup> Значение чтецов стало падать. Зачисление их в клир и отведение им невысокого места здесь сильно подорвало значение и престиж чтецов. Это включение чтецов в разряд клириков, и притом низших, происходит в двадцатых годах III века. В середине же III века окончательно определяется положение чтецов в клире. Это произошло в Риме. В правление папы Корнилия они причисляются уже к одной группе с привратниками и заклинателями.<sup>229</sup> От чтецов стали требовать только механического дела — чтения, не поручая им более важных функций. Впрочем, в течение III века должность чтецов на практике еще далеко не превратилась в должность низшего разряда, какую она стала в более позднее время. Из некоторых фактов начала IV века видно, что чтецы еще не потеряли некоторого значения. Во время гонения Диоклетиана, когда приказано было отбирать у христиан кодексы Священного Писания, то сбережение этих кодексов от опасности было поручено чтецам; так, в одной африканской церкви на руках чтецов находилось целых 32 кодекса. Между подписями собора Арльского (314 года) встречаем подписи двух чтецов — редкое отличие.<sup>230</sup>

В довершение принятой нами задачи изучить состав церковных лиц древнейшей эпохи христианства нам остается сказать еще немного. Наиболее полный список церковных лиц сохранился до нас лишь от времени папы Корнелия (ок. 250 г.). Разумею письмо его к антиохийскому епископу Фабию. Здесь в числе низших должностных церковных лиц, так сказать «нижних чинов» в церковном причте, кроме чтецов, о которых у нас речь была сейчас, упоминаются иподиаконы, аколумы, экзорцисты и остиарии (Евсевий, IV, 43). Что это за чины? Какие должности им принадлежали, и как они произошли? Два рода должностных лиц — иподиаконы и экзорцисты — не требуют долгих объяснений. Иподиаконы, как показывает само имя, стояли в связи с институтом диаконов и явились в качестве дополнения этого последнего. В самом деле, в церкви долго держалось правило, чтобы диаконов в каждом городе было не свыше семи. Вот определение собора Неокесарийского (315 г.): «диаконов, по правилу, должно быть семь, хотя бы и очень велик был город, в этом удостоверяет книга Деяний» (пр. 15). Естественно, очень скоро в значительных городах оказывалось, что мало иметь такое ограниченное число диаконов; и вот появились иподиаконы, как их помощники. Интересно отметить, что и иподиаконов в начале было не более же семи в той и другой христианской церкви (Евсевий, там же). Нетрудно дать понятие и о должности экзорцистов (*εξορκιστής*). Многие из древних христиан приписывали себе дар исцелять болезни и в особенности изгонять злых духов из больных. Это и были экзорцисты, т. е. заклинатели. О них можно найти упоминание у св. Ириния Лионского.<sup>231</sup> Очень возможно, что некоторые из таких лиц в глубокой древности зачислялись в штат должностных церковных лиц; слова папы Корнелия, указанные нами выше, даже требуют допущения такого факта. Эти заклинатели необходимы были при совершении крещения над обращающимися к христианской вере, тем более, что крещение совершалось тогда очень торжественно.<sup>232</sup>

Труднее составить понятие о других церковных должностях, упоминаемых в вышеуказанном письме Корнелия. Название: аколумф (*ακολουος*) довольно неопределенно. Оно не указывает на какой-нибудь определенный род церковного служения; само по себе оно означает человека, принадлежащего к чьей-нибудь свите, вообще человека служащего. Яснее название другой должности: остиарии (*ostiarius = πύλωρος*), что значит: придверник или привратник; но непонятно, почему такое лицо причисляется к штату церковному. Главная же трудность заключается в том, что ученые расходятся во мнении как относительно происхождения этих должностей, так отчасти и по вопросу о функциях, соединенных с этими должностями.

Вот мнение профессора А. Гарнака. Оно очень оригинально. Этот ученый утверждает,

что напрасно было бы искать корни этих должностей в первохристианстве, и что, вероятно, возникли они под влиянием языческо-римских преданий и обыкновений. Изучение религиозных римских должностей дает основание находить здесь нечто аналогичное с христианскими аколупами и остиариями. Остиариев очень напоминают прислужники, имевшие место при языческих римских храмах; эти прислужники назывались *aeditui* (от *aedes* — храм). *Aeditui*, или храмовые прислужники, имели своим назначением отворять, запирали двери храма и поддерживать чистоту в святилище, показывать посетителям достопримечательности храмов; они впускали сюда для совершения молитвы или Жертвоприношения лиц, имевших на то право, и воспрещали вход в храм лицам, не обладавшим таким правом. Что касается аколупов, то они похожи на прислужников, бывших в личном распоряжении языческих жрецов. Они назывались *salatores*. Они исполняли при жрецах должности письмоношцев, писцов, а также они были помощниками жрецов при совершении жертв этими последними.

Что римские *aeditui* в самом деле сходны с остиариями, а римские же *salatores* с аколупами, в этом, по суждению Гарнака, удостоверяют нас церковные свидетельства. Остиарии, подобно Древним *aedituis*, отпирали и запирали двери христианских храмов, смотрели за лицами, входящими в храм, а лицам, почему-либо подозрительным, заграждали вход, они сортировали присутствующих, указывали места для кающихся и оглашенных и пр. Указания на это Гарнак находит в одном правиле четвертого Карфагенского собора, в котором говорится о том, что будущий остиарии получал наставления, как нужно относиться к храму Божию, а равно и о том, при каких обстоятельствах ему вручались ключи от храма самим епископом. С другой стороны, тот же ученый уверяет, что существует в самом деле родство между аколупами и прежними *salatoribus*. Из писем св. Киприана видно, что аколупы больше всего употреблялись в качестве письмоношцев по церковным делам.<sup>233</sup> Затем из этих же писем видно, что, как и *salatores*, аколупы сообразно своему наименованию употреблялись не на служение храму, а для личных услуг предстоятеля. Наш ученый обращает внимание на то, что в вышеуказанном письме Корнелия число пресвитеров римских и аколупов выходит почти одинаковым: при римской церкви первых было 46, а вторых 42. Значит, на каждого пресвитера приходилось по одному аколупу, как было и в мире языческом, среди жрецов. Гарнак при этом старается объяснить, почему цифра пресвитеров не совсем совпадает с цифрой аколупов.<sup>234</sup> Таким образом, Гарнак для остиариев и аколупов указывает не только языческое, но и собственно римское происхождение.

Других воззрений на происхождение рассматриваемых должностей держится Виланд, римско-католический ученый. Аколупат, по его суждению, произошел из института иподиаконов. Иподиаконы, в начале появления этой должности, исполняли простейшие работы при храме, например, подметали его, а также были на посылках, в качестве письмоношцев. Они были слугами диаконов без определенного назначения. В свою очередь и аколупы были прислужниками без указания какой-нибудь определенной сферы. Это роднило иподиаконов с аколупами. Но эти должности появились неодновременно. Когда иподиаконы, появившиеся, вероятно, во II веке, с возвышением диаконов, и сами повысились в должности, сделались более или менее служителями алтарными, то место их и занято было новыми лицами, которые назывались аколупами. Если во времена Киприана письмоношцами являлись не одни аколупы, но и иподиаконы, то это показывает, что между этими должностями было родство. На то же самое указывает и то, что в письме Корнелия аколупы упомянуты непосредственно после иподиаконов и первые ясно отнесены к одной группе церковных лиц с последними. Далее, Виланд считает не случайностью число 42, которым обозначалось количество аколупов в письме Корнелия. Нужно знать, что папа Фабиан, предшественник Корнелия, разделил Рим в церковном отношении на семь участков (*regiones*), поручив их наблюдению семи диаконов и семи иподиаконов. Если разделить цифру 42 и 7, то получится ровно число 6. Из этого Виланд заключает, что каждые шесть аколупов состояли при одном иподиаконе (а через них и при каждом римском диаконе).

Название «аколуф» скоро стало означать человека, покинувшего мир и вступившего в звание клирика. Вообще наш ученый смотрит на аколуфат как на подготовительную школу к должности прислужника в алтаре.<sup>235</sup> Остиариям этот ученый приписывает такое же происхождение, как и аколуфам. Остиарии — это ветвь иподиаконата. На первоначальное родство этих двух должностей указывает то, что, по крайней мере на Востоке, иподиаконы долгое время исполняли обязанности придверников храма. Собор Лаодикийский (IV в.) неоднократно (правила 22, 43) внушает иподиаконам не покидать дверей храма во время богослужения. Но тот же собор знает и привратников (πυλωροί) (пр. 24). Поэтому Виланд думает, что остиарии были специально слугами и помощниками иподиаконов; с этих последних перенесены были на остиариев низшие работы при храме, наименее соединенные с богослужением. Разумеется, такое перенесение произошло тогда, когда иподиакон начал принимать более или менее активное участие в богослужении.<sup>236</sup> Собор Лаодикийский (пр. 24) уже причисляет остиариев к лицам церковного чина.

Приведя два мнения ученых, прибавим лишь следующее: мы не имеем оснований отвергать воззрений Гарнака, но желаем, чтобы в науке утвердилось мнение Виланда, так как беспристрастие требует допускать самое малое влияние язычества на образование христианских институтов, а отнюдь не перенесение готовых языческих форм в сферу церковную.

## ОТДЕЛ ВТОРОЙ

### I. Духовенство и народ и их взаимные отношения во II и III веках

Во времена апостольские представители церковного авторитета и христианский народ находились между собою в самых близких и тесных отношениях. Один русский канонист говорит: «Церковное управление апостольского века было открытым, публичным. Трудно, едва ли даже возможно, — замечает он, — отыскать в действиях апостолов какой-либо намек на то, чтобы они когда-либо действовали секретно от верующих, предпринимали какие-либо меры, не посоветовавшись предварительно со всею церковью данного места. Напротив, в Деяниях Апостольских находится множество свидетельств в пользу того, что они раскрывали перед всем множеством свои планы и осуществляли их по совещании с ним и при содействии его».<sup>237</sup> Рассуждения эти совершенно справедливы. Такой же порядок управления церковью поддерживался и в послеапостольское время до III века. Миряне этой эпохи составляли живую и деятельную силу в церкви и ее делах. В то время тем более, миряне находились в теснейшей и гармонической связи со своими представителями — иерархией). И могло ли быть иначе? Первоначальная христианская церковь не была такой мрежей, которой уловляется доброкачественная рыба наравне с негодной; в то время принадлежность человека к церкви не была случайностью, а определялась глубоким внутренним расположением: сама эта принадлежность гарантировала духовную зрелость ее членов. Это, в свою очередь, вело к тому, что христиане конца I и II века были деятельными сочленами Христовой церкви. В чем же это проявлялось? Прежде всего в деле чрезвычайно важном — в избрании себе пастырей по сердцу своему. Автор христианского памятника II века «Учение 12-и Апостолов» (Διδαχὴ τῶν δωδεκά ' Αποστόλων), предписывает христианскому обществу или народу избирать самим себе епископов и диаконов (гл. XV, ст. 1). «Поставляйте себе, — речь обращена к церковной общине, — епископов и диаконов»: χαιροτονῆσατε — мы передаем выражением «поставляйте», желающий же сделать более резкий вывод, пожалуй, переведет это слово иначе. Об условиях поставления со стороны формальной здесь ничего не сказано; следовательно, это дело было в полной власти общин, но, разумеется, надлежало выбирать только достойных, как и заповедуется в памятнике. По свидетельству другого апокрифического памятника законоположительного характера (II же века), под названием «Правила церковные» (Canones ecclesiastici), право церковной общины

избирать себе епископов находится в руках мирян и представляется ничем неограниченным. В указанном памятнике разрешается вопрос: как поступать в том случае, если данная община пожелает иметь епископа (а нужно заметить, что в то время каждая община старалась иметь отдельного епископа), а между тем число членов ее, взрослых и граждански полноправных, способных принять участие в акте избрания, менее двенадцати человек? Поставляя на решение этот вопрос, памятник предписывает следующее: «если в каком-либо месте число мужчин-христиан невелико, так что не найдется и 12-и человек, имеющих право подавать голос при избрании епископа, то пусть они обратятся к соседним церквам, и эти пусть пришлют троих избранных мужей, вместе с которыми и следует определить, кто достоин епископской должности». Заслуживает внимания то, что в указанном памятнике как инициатива, так и процесс избрания епископа — исключительно привилегия мирян данной общины: после того, как почувствуется нужда иметь отдельного епископа, миряне, если община их очень мала, обращаются с письменной просьбой к ближайшей церкви прислать отсюда трех избранных мужей (по-видимому, тоже мирян), вместе с которыми они и обсуждают, кто из членов общины достоин епископского звания.<sup>238</sup> К свидетельству этого памятника нечего прибавить.

Поставлять церковных должностных лиц миряне, как мы видели, имели право во II веке, точно так же они же не лишены были права отстранять от должности тех из них, которые заслуживали лишения ее. Лучшим доказательством указанного положения вещей служат мысли и известия, находящиеся в таких авторитетных произведениях древности, как послание Климента, епископа Римского к коринфянам и послание же Поликарпа Смирнского к филиппийцам. Климент и Поликарп в своих посланиях обращают речь к целым общинам, а не к каким-либо их представителям, следовательно, целые общины (а они состояли главным образом из мирян) являются компетентными в решении тех вопросов, по поводу которых ведутся рассуждения в посланиях, а в посланиях говорится о явлениях, имеющих близкое отношение к изучаемому нами делу. В послании св. Климента речь идет о лицах, которые протестовали против церковных предстоятелей, облеченных властью, — причем, рассуждая об этом деле, муж апостольский не отъемлет права у членов общины отстранять церковных должностных лиц; св. отец только изображает беззаконие такого поступка, когда были бы лишены должности люди, проходящие свое служение с достоинством. «Не малый будет грех на нас, — пишет св. Климент, — если неукоризненно и свято приносящих дары (т. е. евхаристию) будем лишать епископства. Блаженны предшествовавшие нам пресвитеры, которые разрешились от тела: им нечего опасаться, чтобы кто мог свергнуть их с занимаемого ими места. Ибо мы видим, что вы (коринфяне) некоторых, похвально провождающих жизнь, лишили служения, безукоризненно ими проходимого» (гл. 44). Пользуясь случаем, Климент внушает коринфской общине следующее: «если Господь на служителей своих не полагается и в ангелах своих усматривает недостатки» (гл. 39), то христианам, обыкновенным смертным, нужно следовать по иному пути. Как Климент раскрывает мысль, что достойные предстоятели не должны быть лишены своего звания, так Поликарп, наоборот, старается внушить филиппийцам, чтобы они оказали снисхождение, приняли бы снова на свое служение такого пресвитера, который лишен был священнического места самой этой общиной. Муж апостольский говорит: «Сильно печалюсь из-за Валента, который некогда был у нас пресвитером, что он так забыл данный ему сан. Простите его, — увещевает св. Поликарп, — Бог вознаградит вас за добродетели» (гл. 11—12). Очевидно, св. муж считает общину компетентной в таком вопросе, как возвращение на службу пресвитера, который потерял право на нее. По позднейшим понятиям, это есть дело епископа, а во втором веке указанное действие считалось правом мирян, самой общины.

Преждеупомянутый нами памятник «Учение 12-и» указывает много второстепенных черт, свидетельствующих о весьма значительной доле участия народа в управлении церковной общиной. Община принимала и странствующего христианского «учителя» и должна была судить о его достоинствах (гл. XI, 1; XII, 1); ей же поручалось различать истинных пророков, какие появлялись и во II веке, от ложных, она же разрешала пророку

отправлять известные функции (XI, 3. 11—12; X, 7) и проч. В особенности в этом памятнике встречается много предписаний, чтобы сама община заботилась о своем внутреннем религиозном благоустройстве и благочинии. Например, всякой общине приходилось разрешать такой вопрос: кто-нибудь из посторонних христиан придет к данной общине, будет просить позволения погостить в ней или даже совсем остаться на жительство, — как тут поступить? В этих случаях община (и именно община), подчиняясь действующим тогда правилам, поступала так: если кто посторонний приходил в известную церковную общину, приходил «во имя Господне», то его принимали, но после тщательного обсуждения — не будет ли этим допущено какой-либо ошибки, ибо требовалась осторожность. Если пришелец выдавал себя за прохожего человека, то община помогала ему во всем потребном, но она зорко смотрела, чтобы прохожий не оставался здесь более двух-трех дней. Если пришедший будет просить общину принять его на постоянное жительство, то в случае, если он ремесленник, по принятии в общину он должен заняться своим ремеслом и от этого питаться. А если бы оказалось, что; пришелец не знает никакого ремесла, то на общине лежала священная обязанность пристроить его к какому-нибудь делу, «ибо, — как замечает памятник, — христианин не должен жить между вами в праздности». Если же пришелец не захочет трудиться, то община, признав его «христородавцем», должна была изгнать его из своей среды (гл. XII). В действиях общины по части внутреннего благочиния обращает на себя внимание то, что никто другой, как сама община определяет религиозно-нравственный образ пришельца с целью, конечно, предохранить себя от лиц порочных и заблуждающихся, и ей же, во имя религии, предоставляются дальнейшие попечения о приходящем брате. При этом нет речи о предстоятелях общины как лицах более компетентных, чем прочие.

Представители церковного авторитета II века со своей стороны раскрывали мысль, что благо церкви заключается в единодушном действовании членов ее. Игнатий Антиохийский внушал: «составляйте же из себя вы все до одного хор, чтобы согласно настроенные в единомыслии могли быть всегда... и в союзе с Богом» (К Ефес., гл. IV). Еще сильнее утверждает в подобном же воззрении Климент Римский; он говорит: «ни великие без малых, ни малые без великих не могут существовать. Все они как бы связаны вместе, и это доставляет пользу» (Поел., гл. 37). В таком же роде можно находить рассуждения у святых Иустина и Ириней Лионского.<sup>239</sup>

Из приведенных выше исторических показаний с достаточной ясностью открывается, как велико было участие мирян в делах, касающихся церковной общины, этого религиозного организма. Миряне являлись не пассивным, а напротив, очень энергическим элементом в жизни церкви не только I, но и II века.

Тем не менее, с течением времени положение этого дела сильно изменяется.

Сообщим сведения по вопросу о взаимных отношениях клира и народа сначала об одном третьем веке, приблизительно до I Вселенского собора, так как в это время происходит немало явлений, заслуживающих, с нашей точки зрения, полного внимания.

На указанную эпоху до I Вселенского собора приходится лишь кризис по вопросу о взаимных отношениях клира<sup>240</sup> и мирян. Это не была, однако, такая пора, когда миряне утратили бы свои прежние права на участие в делах церкви. В это время полагается лишь прочное основание, становясь на которое, клир все выше поднимается над народом. Те большие и разнообразные права, которыми располагал народ прежде, еще в значительной мере сохраняются за ним и теперь. Поэтому, прежде, чем указать на то, что начал терять и потерял народ, нужно сообщить сведения о том, что продолжал иметь народ в своем распоряжении. А продолжал он, народ, иметь в своем распоряжении очень многое. Достояние, которое наследовал III век от предыдущих, в этом отношении было еще очень значительно.

Лучшие церковные писатели III века еще часто приводят себе на память мысли о том, в

каком близком отношении должен поставить себя христианин к делам церкви, какие он имеет права на участие в делах веры и жизни церковной, как близко к сердцу он должен принимать интересы церковные и не считать их чуждыми для себя. Принимая во внимание слова апостола Петра (I Петр., 2, 5.9) о христианах: «вы священство святое, вы род избран, царское священство», писатели III века ясно раскрывали воззрение, что христиане суть своего рода священники, разумея под этим не идею всеобщего священства, а ту близость, которая должна соединять пастырей и паству и из какой образуется единая и нераздельная церковь. Тертуллиан ни на минуту не хочет выпустить из внимания мысль, что нет такой черты, которая разделяла бы мирянина от священника на большое расстояние. Он внушает верующим: «Иисус Христос сделал нас священниками Богу, Отцу Своему». Он находит, что никак не следует клир представлять себе как что-то отдельное от мирян. В этом смысле он спрашивает: «Откуда епископ и клир? Не из среды ли всех?». Он, Тертуллиан, не может представить себе, чтобы по снисхождению позволялось мирянам нечто такое, что, однако же, было бы запрещено священнику. Он не знает такого различия: «какое безумие полагать, что мирянам, — говорит он, — дозволено то, что запрещено священникам; разве миряне не то же, что и мы, священники?»<sup>241</sup> Тот же Тертуллиан писал: «Где трое собраны, хотя бы то были и миряне, там церковь. Ибо каждый живет собственной верою, и Бог не отдает предпочтения одному лицу пред другим, а следовательно, — замечает он, — если ты носишь в себе права священника, то ты должен и следовать предписаниям, касающимся священника».<sup>242</sup> Ориген, учитель Александрийской церкви, со своей стороны тоже объявлял, что нет такой разграничительной черты, которая разделяла бы пасомого от пастыря и которая поставляла бы его много ниже этого последнего. Он разъясняет: ключи, которыми отверзаются врата небесные, суть целомудрие и правота. Они не единственно в руках священников; ибо каждый христианин — священник и наставляется Богом. Путем исповедания веры можно сделаться подобным апостолу Петру, ибо если верующий, как и Петр, утвердится на камне, т. е. во Христе, то он достоин носить это символическое имя.<sup>243</sup> Обращаясь к епископам своего времени, тот же Ориген говорит: «Грешит против Бога каждый епископ, который исполняет свое служение не как раб с прочими Исорабами, т. е. верующими, но как господин (их)».<sup>244</sup> Таким образом, Ориген не решается возвышать клир за счет мирян, а как бы Доставляет их совершенно на одной линии. В таком роде христианская литература третьего века представляла себе отношение двух Элементов церкви — клира и мирян; она пробуждала самоуважение в простых верующих и старалась изгнать из их сердец рабский Страх пред иерархическим авторитетом.

Ввиду таких представлений о мирянах, как ничуть не обездоленной и безличной части христианского общества, как о таких Членах церкви, над которыми не тяготеет никакого видимого, Подавляющего авторитета, носители церковной власти решительно Допускали мысль, что мирянам должно быть свойственно интересоваться делами церкви, — они ясно выражали требование, ясно Объявляли о правах мирян на участие в важнейших делах церкви. Киприан Карфагенский говорит, что сила церковных постановлений Заключается в согласии мирян принять такие постановления. Епископ Карфагенский писал: «Кротость, учение и самая жизнь наша т. е. жизнь пастыря) требуют, чтобы предстоятели, собравшись с клиром в присутствии народа, распоряжались *во всем, по общему согласию*».<sup>245</sup> Церковь, по определению того же Киприана, есть общество, сосредоточенное в своем епископе, и стадо, нераздельное от своего пастыря.<sup>246</sup> Вследствие этого, миряне не могли встречать Противодействия со стороны иерархии, если они стремились принять участие в делах управления церковью. Этого участия искали и желали тогдашние пастыри. В то время представлялось странным, если бы какой-нибудь церковный вопрос, прямо касающийся мирян, был бы решен без их воли и согласия. Так, Римская церковь, рассматривая участие народа в решении церковных вопросов как необходимое условие для твердости того или другого решения этих вопросов, писала в Карфаген при Киприане: «нам кажется весьма неприятным и тяжким произносить частное суждение (т. е. суждение одного клира без народа), так как не может быть твердым постановление, не подтвержденное согласием

большинства».<sup>247</sup> Такого рода деятельное участие народа в особенности требовалось при избрании пастырей церкви. Вот как об этом говорит Киприан: «Мы знаем, что Богом постановлено, чтобы священное лицо было избираемо в присутствии народа пред глазами всех, и чтобы его достоинство и способность были подтверждены общественным судом и свидетельством. В Ветхом Завете повелевает Господь, — пишет Киприан, — пред всем сонмом поставить священника», т. е. учит, чтобы поставление священника не иначе совершалось, как с ведома предстоящего народа, так что присутствующие имели бы возможность объявить и преступления злых и возвестить заслуги добрых. Тоже, по божественному наставлению, соблюдалось и впоследствии. Затем, представив пример избрания Матфея на место Иуды и поставление семи диаконов, при чем принимал участие весь народ, Киприан продолжает: «так внимательно и осторожно, при собрании всего народа совершаемо было это дело для того, чтобы кто-нибудь недостойный не поступил на служение алтарю и на место священника (т. е. вообще духовного лица). Поэтому тщательно нужно соблюдать это правило, — внушает этот отец церкви, — и хранить его».<sup>248</sup> Современник Киприана, Ориген, избрание пастыря народом тоже выставлял как гарантию, что действительно выбирается человек самый лучший, и что миряне, конечно, будут довольны тем, кто избран ими же самими. Этот писатель говорит: «При поставлении епископа требуется присутствие народа, чтобы это дело было всем известным, потому что во священники (т. е. на иерархическую должность) избирается тот, кто имеет преимущество пред всеми, кто всех образованнее, святее и отличается всеми добродетелями. В этом деле должен участвовать народ, чтобы после не стал кто-либо прекословить и чтобы не вышло какого-нибудь неудовольствия».<sup>249</sup> Таким образом, мы видим, что, по свидетельству учителей и писателей церкви III века, миряне считались активными членами церкви; они не отделялись от иерархии, как-то не принадлежащее к ней, как что-то низшее ее. Мало этого: миряне призывались к деятельному, живому участию даже в важнейших делах церкви.

Следовательно, еще хранились в памяти предания церкви I и II века, когда пастыри и пасомые жили одною общею жизнью и общими церковными интересами.

И эти представления о тесной связи пастырей и пасомых не оставались только в теории, но и выражались в практике в соответствующих формах. Укажем некоторые церковно-исторические факты, из которых ясно было бы видно, в каком роде и в какой степени миряне принимали участие в делах церкви в течение III века. Миряне прежде всего участвовали в суде над лицами, преступившими законы церкви, они выслушивали публичную исповедь кающихся, принимали в церковь, наравне с клиром, тех, кто возвращался к православному обществу от какого-нибудь заблуждения. Так, известно, что суд над Новатом,<sup>250</sup> возмутителем церкви карфагенской, производился при общем собрании мирян, для этого, по желанию народа, назначен был определенный день.<sup>251</sup> Ориген, упрекая слушателей в нерадении к церковной проповеди, замечает, что они приходят в церковь едва только в праздники и по поводу публичного покаяния, во время которого, по свидетельству Оригена, кающийся должен был просить прощения не только у епископа, но и у мирян.<sup>252</sup> По словам Тертуллиана, публичная исповедь требовала, чтобы кающийся «просил о принятии в общение епископов и пресвитеров, коленапреклонялся пред исповедниками и умолял всех братий».<sup>253</sup> Историк Евсевий рассказывает следующий факт, подтверждающий это свидетельство Тертуллиана. Исповедник Наталий, увлеченный ересью монархианскою<sup>254</sup> и отлученный от церкви римским епископом Виктором, решился потом возвратиться к церкви, и для этого умолял о принятии его в общение не только епископа Зефирина (римский епископ начала III в.), но и весь народ. «Он пал к ногам епископа, — говорится у Евсевия, — валялся у ног не только клира, но и мирян, пока наконец своими слезами не тронул чадолюбивую церковь» (кн. V, гл. 28). В указанных случаях участие мирян не было только формальным и номинальным; нет, оно имело действительное значение. Это видно из того, что епископам приходилось иногда упрашивать мирян, чтобы они не отвергали того или другого христианина, приходившего с покаянной головой к

церкви. Замечательный случай в этом роде встречаем в деятельности Киприана. Миряне решительно не соглашались принять в церковь некоторых людей, раскаяние которых казалось подозрительным, и Киприану нелегко было убедить своих пасомых сменить гнев на милость. Киприан писал Корнелию, епископу Римскому: «О, если бы ты, возлюбленный брат, мог быть с нами, то увидал бы, чего стоит мне склонить к терпению наших братьев, чтобы они, умеривши сердечную досаду, склонились на принятие злых и на заботу о них. Едва убеждаю я народ, — замечает Киприан, — даже силою понуждаю, чтобы не противились принятию таковых».<sup>255</sup> Полагают, что народное мнение по поводу вопроса: принимать или не принимать в общение известного заблудшего христианина, выражалось открытой подачей голосов (открытой баллотировкой); большинство голосов решало дело в ту или другую сторону.

Замечательный пример деятельности мирян по делам церкви представляет их участие в соборах. На многих соборах Африканской церкви в III веке вместе с епископом и клиром участвовали и миряне. Так, на собор,<sup>256</sup> бывший по вопросу о крещении еретиков,<sup>257</sup> приглашено было множество мирян. По вопросу о падших Киприан необходимо требовал соборного рассуждения при участии мирян же. Сообщая римскому клиру и народу о своем намерении по прекращении гонения Дециева на соборе расследовать дело о падших, Киприан говорил, что он положил за правило ничего не делать по своему частному усмотрению, без совета клира и народа, поэтому он считал себя обязанным и этот вопрос обсуждать вместе с народом. Римская церковь вполне одобряет подобное намерение Киприана. «Как приятна нам твоя мысль, — пишет ему римский клир, — мысль, которую ты и прежде высказывал, что в столь важном деле — о падших — нужно рассуждать епископам, передавая на рассмотрение свое мнение пресвитерам и всему народу».<sup>258</sup> Римский клир при этом выражает мысль, что соборное определение будет тверже, если оно основывается на согласии большинства народа. Как кажется, мирян не устранили от участия в соборе и тогда, когда дело касалось и прямо догматических вопросов. По крайней мере на первых порах появления соборов, т. е. в конце II века, так именно и было. По случаю распространения ереси Монтана, замечает Евсевий, многие верующие во многих местах Азии собирались для исследования нового учения, и при тщательном исследовании оно было отвергаемо (V, 16).<sup>259</sup>

Но особенно ясно и решительно миряне проявляли свои права на участие в делах церкви в вопросе об избрании пастырей. Обычай призывать народ к участию в этом деле твердо сохранялся в II веке. Киприан называет указанный обычай установлением божественным и уверяет, что он всегда держался его. При одном случае он писал клиру и народу: «обыкновенно при поставлении [посвящении] клириков мы советуемся с вами и общим голосом обсуждаем поведение и заслуги каждого».<sup>260</sup> Он даже заявляет, что «народ имеет полную власть как достойных избирать во священники, так и недостойным отказывать в доступе сюда».<sup>261</sup> Избрание пастыря народным голосованием и в самом деле было самой правильной формой при тогдашнем положении церкви. На служение Церкви избирались лица из самого же общества мирян. Естественно, что никто не мог так хорошо знать качества и способности и жизнь вбираемого, как сами миряне. Народное избрание ручалось, что избран человек лучший во всех отношениях,<sup>262</sup> с другой стороны оно же устранило в будущем возможность каких-либо пререканий и неудовольствий между пастырем и пасомыми. *Постановления Апостольские* — этот памятник, содержащий в себе много сведений, характеризующих II и III века, — без сомнения, имеет в виду казанную эпоху, когда рисует нам картину, как происходило избрание епископа в древности (кн. VIII, 4). Если освобождалась епископская кафедра, то народ вместе с клиром рассуждал о выборе нового епископа, предлагались различные кандидаты, оценивались достоинства и недостатки; после всех этих рассуждений выбор падал на какое-либо определенное лицо. Затем назначался день для посвящения избранного. И эта процедура имела целью опять-таки выяснить, действительно ли данное лицо поставляется с согласия народа, и потому, прежде

рукоположения, старший из цела епископов, явившихся для посвящения, обращался к клиру и народу троекратно с вопросом: тот ли это, кого они требуют себе предстоятели? Действительно ли он достоин епископского служения? Все ли согласны на его избрание? Когда получался от народа ответ утвердительный на все эти вопросы, происходил самый факт посвящения. В таком же роде, по всей вероятности, Происходило и избрание пресвитеров: избирал их народ по своей Воле, причем председателем на таких собраниях был местный епископ, присутствие же приезжих епископов не требовалось.

До какой степени уважалась народная воля, выражавшаяся в Требовании, чтобы известное лицо было поставлено в епископы, — это можно видеть из того, что народное избрание имело силу даже тогда, когда оно и не совсем отвечало правилам и предписаниям церковным. Вот, например, как произошло избрание Фабиана, епископа Римского. Когда все братия, рассказывает Евсевий (кн. VI, гл. 29), собрались в церковь по случаю выборов, и все заняты были думами о разных кандидатах, между которыми было много людей достойнейших, голубь, слетевший сверху и усевшийся на голову Фабиана, был принят за небесное указание, что этот именно человек и есть избранник Божий. И Фабиан был посвящен в епископа всемирной столицы, несмотря на то, что никто не считал его кандидатом на эту высокую должность, так как Фабиан был простым поселянином. Здесь простой случай, принятый народом за сверхъестественное предуказание, решает дело. И однако воле народной церковная власть не смеет прекословить. Очень замечательный случай в подобном же роде рассказывается в биографии Григория Чудотворца (биография эта написана Григорием Нисским). Однажды нужно было поставить епископа в город Коман, в Понте. Собрался народ, принадлежащий к Команской церкви; на собрание прибыл и Григорий Чудотворец, вероятно, в качестве местного митрополита. Началось избрание епископа. Предложено было множество кандидатов, между ними немало лиц богатых, знатных, известных своим красноречием. Но Григорию большая часть этих кандидатов не нравилась. Он начал внушать команцам, чтобы они выбрали в епископа человека, хотя и попроще, но известного добродетельной жизнью. Такие внушения, по-видимому, породили недовольство среди команцев, и они, в насмешку над Григорием, сказали ему: «Пусть так, но в таком случае на что же лучше угольщика Александра»? И затем они вытащили на середину церкви чумазого Александра, в саже и грязи. Григорий, принимая это дело за небесное решение, посвящает Александра в епископа, тем более, что по собранным сведениям действительно это был человек хороших правил.<sup>263</sup> Из этого факта видно, что в епископы могли ставить решительно всякого, лишь бы на то было согласие народа: в народе была вся сила. *Постановления Апостольские*, быть может, имея в виду свободу избрания пастырей голосом народа, хотя и требуют, чтобы в епископы выбирались люди почтенных лет (50 лет),<sup>264</sup> тем не менее позволяют уступать воле народной, если эта воля выбирает в епископы хотя и молодого человека, но с достоинствами. Если так уважалось народное избрание кого-либо в предстоятели церкви, то с другой стороны избрание клирика, совершенное без согласия народа, должно было казаться незаконным. И если в крайних обстоятельствах совершалось чье-либо избрание и посвящение без предварительного согласия народа, то епископы старались объяснить с народом, выяснить, почему и как это случилось и таким образом помирить народ с совершившимся фактом. Так, Киприан, как мы знаем *уже*, держался мысли, им выражаемой, что при посвящении клириков он непременно должен предварительно совещаться с народом и общим голосом обсуждать достоинства и заслуги избираемого;<sup>265</sup> если, поэтому, в то же время по обстоятельствам сам же он не мог соблюсти этого правила, то находит себя вынужденным оправдываться перед своей паствой. Таких случаев в его практике *было* немного, но все они заставляли его извиниться пред народом, Вот более известные из этих случаев. Поставив во время гонения (следовательно, в такое время, когда общее собрание было невозможно) двух лиц — Сатура и Оптата: первого в чтеца, второго в иподиакона — без предварительного согласия народа, Киприан в специальном послании в Карфаген (его в это время не было в городе) извиняется в своем поступке, приводя в свое оправдание то, что названные лица еще раньше с общего согласия приближены были к клиру.<sup>266</sup> Тот же Киприан, во время того же гонения, поставив еще двух

лиц — Аврелия и Целерина — в чтецы без согласия паствы, считает долгом выяснить перед народом мотивы, которые руководили его поступками, и для этого пишет два письма в Карфаген. Говоря здесь об Аврелии, он в самых привлекательных чертах описывает его личность и тем дает знать, что хотя Аврелий посвящен без согласия общества, но что общество не может быть недовольно избранием нового клирика. А говоря о Целерине, Киприан приводит в свое оправдание много смягчающих обстоятельств: он указывает на то, что Целерин имел видение, которое побудило его, помимо собственной воли, сделаться клириком; он, Киприан, далее в блестящих красках рисует родню Целерина — его бабушку, которая сделалась мученицею, и двух дядей его, прославившихся исповедничеством в гонение. Исчислив все эти обстоятельства, Киприан заключает: «итак, не мог быть недостойным такой человек, как Целерин».<sup>267</sup> В письме по поводу Целерина очень бросается в глаза старание Киприана всячески доказать, что в своем поступке он руководился серьезными соображениями. Значит, Киприан очень был озабочен мыслью, как бы его паства не подумала, что он ни во что ставит голос народа при выборе лиц духовных.

Быть может, не лишне будет привести еще следующее правило Анкирского собора (314 года): «если какой епископ, будучи избран, не будет, однако же, принят той паствой, для которой он поставлен, и станет вторгаться в другие епархии и будет производить беспорядки (с целью занять здесь кафедру), то отлучается от церковного общения» (прав. 18). Правило это дает право делать из него очень интересные заключения. Оно, очевидно, имеет в виду такой случай: паства какой-либо местности или города выбрала себе епископа, но лишь только он хочет вступить в должность, паства начинает отвергать его. Подобное явление весьма возможно было в III и начале IV века. Могло случиться, что епископ избран не единогласно, но лишь большинством голосов, а потом меньшинство возымело преобладание, к нему присоединилась и часть лиц, составлявших прежнее большинство. При таких обстоятельствах вновь поставленный епископ мог, естественно, найти себе противодействие и сопротивление со стороны новой своей паствы. Что тогда делать? Правило, имея в виду подобный случай, дает один и единственный совет (хотя прямо и не высказанный) — мириться со своим несчастным жребием.<sup>268</sup> Отсюда с очевидностью следует, что в указанное нами время воля народная уважалась даже тогда, когда она творила явное беззаконие: избрать себе епископа и потом его же не принять — ведь это крайняя степень самовластия. Но церковь мирилась и с этим самовластием, ограждая принцип свободы выборов.

Итак, мы сначала познакомились с кругом тех воззрений, какие высказывались в церкви в III веке и какие указывают, что клир и миряне были тесно связаны общностью церковных интересов: это были как бы части одного организма, части, совершенно необходимые одна для другой. А потом мы представили доказательства действительного участия мирян в делах церкви. Все это представляет прекраснейшие отзвуки прежней эпохи христианства. Но эти воззрения и эти факты не могут быть признаны типической чертой истории иерархии III века. Напротив, такую типическую черту составляет стремление клира поставить себя в независимое отношение к народу, выставить себя как класс высшего порядка, удержать большую часть церковных прав у себя и за собою: преимущественно или исключительно. Другими словами: в III веке происходит энергичное выделение класса клириков из класса мирян; мало-помалу проводится разграничительная черта между духовенством и народом.<sup>269</sup> На эту сторону в истории иерархии мы теперь и обратим свое внимание.

Теперь, в III веке и даже в конце II века, начинают высказываться воззрения о преимущественных достоинствах клира, каких не могут иметь обыкновенные миряне. Центр тяжести церковной жизни переносится с большинства общины на одну точку ее — на клир. Писатели начинают приводить воззрения, имеющие целью указать значительное пространство, разделяющее духовенство от мирян. Стремление выделить клир от мирян становится типической чертой III века; и это стремление высказывается очень многими и очень часто.

Еще в конце II века начинают раздаваться голоса, выражающие указанные наклонности. В так называемых *Климентинах*, апокрифическом произведении конца II века, говорится уже к мирянам: «знайте, что вы только чрез епископа ко Христу, а чрез Христа к Богу можете быть приведены». В тех же *Климентинах* читаем: «диаконы должны наблюдать над внешнею и нравственною жизнью братии и давать об этом отчет епископу. Назначение епископа — повелевать, а назначение простых христиан — слушаться, ибо епископ наместник Христа».<sup>270</sup> Замечательно, что в *Климентинах* ни одним словом не упоминается о праве мирян избирать епископа, очевидно, автор не разделял уже подобного воззрения. В III веке слова «клирик» и «мирянин» начинают часто встречаться у церковных писателей, и этим словам дается особенный смысл. Под клириком стали разуметь человека, близкого к Богу, а под мирянином человека, удаленного от истинной святости, в значении профана.<sup>271</sup> В этом же смысле часто уже употребляет выражения «клирик» и «миряне» и Климент Александрийский. Климент рассматривает клир как такое сословие или состояние в церкви, которому принадлежит право учить, творить суд и управлять; это состояние представляется в его глазах с таким значением, что гностик, т. е. ученый христианин, должен считать за счастье принадлежать к этому сословию. Он столько же отличает клириков от мирян, сколько отличаются пастухи от овец.<sup>272</sup> Некоторые писатели уже начинают употреблять выражение *ordo* в применении к клиру и *plebs* в приложении к мирянам, т. е. употреблять эти термины в том же смысле, в каком они известны были в римском праве: *ordo* — в смысле сената и в смысле начальства в каждом городе, а *plebs* — в смысле подчиненного, бесправного народа. Заслуживает внимания то обстоятельство, что те из писателей III века, которые так энергично развивали мысль о самом тесном общении мирян и клира в правовом отношении, и эти писатели подчас позволяют себе высказывать воззрения в противоположном роде. Разумеем Оригена и Киприана. Такая раздвоенность и непоследовательность Мысли есть лучший показатель того, что действительно в III веке возникает кризис по вопросу о взаимных отношениях клира и мирян. Такие писатели, как Ориген и Киприан, стояли на рубеже, разделяющем прежние порядки от новых, и потому их мысль как бы невольно склоняется туда и сюда, оберегает прежнее и санкционирует новое... Так, мы встречаем у Оригена воззрения, свидетельствующие, что новые порядки уже коснулись его мысли. Он описывает должность епископа в очень высоких чертах: он именуется посредником между Богом и людьми, через которого изливаются от Бога милости на народ. В том же самом направлении еще яснее высказывается и Киприан. Он выражает мысль, что в руках епископа находятся ключи божественной благодати. Он говорил, что если он не есть истинный епископ (некоторые, нужно сказать, противились его епископскому избранию), то все христиане, умершие во время его епископства, лишены надежды спасения. Тот же Киприан заявлял: «Епископу одному предоставлено начальство над церковью».<sup>273</sup> Киприан не удовольствовался и этим. Он старается внушить мирянам страх и трепет перед епископом, а для этого он пользуется строгими ветхозаветными предписаниями касательно преслушников закона. Так, он прилагает к христианам, не соблюдающим приказаний епископов, грозные слова Иеговы, обращенные к народу израильскому (в 1 кн. Царств 8, 7): «Не тебя (Самуила) он (народ) отверг, но отверг Меня, чтобы Я не царствовал над ними». Тот же Киприан к христианам-ослушникам епископов относит и страшные слова Второзакония (17, 12), в которых говорится: «кто поступит так дерзко, что не послушает священника, стоящего на служении пред Господом, тот должен умереть».<sup>274</sup> Киприан угрожает противникам церковной власти ужасной участью Дафана и Авирона. Он же говорил: «Кто не верит Христу, поставляющему священника (т. е. епископа), тот станет потом верить Ему, отмщеваящему за священника».<sup>275</sup> Вообще полагают, что во времена Киприана или около того проводится наиболее ясным и резким образом разграничительная черта между клиром и народом в мышлении церковных представителей. Пастырь и паства не продолжают утверждать и поддерживать того внутреннего единения, которое отличало пастырство и пасомых в более ранние времена церкви; напротив, противопоставление одного элемента другому является господствующим стремлением. Происходит, по крайней мере в идее, выделение клира от народа:<sup>276</sup> иерархия

хочет стоять не в среде народа и не рядом с народом, но высоко над народом. Иерархия хочет усвоить себе владычество над мирянами, и от мирян требовать рабского подчинения. В какую форму отлились клирические представления об отношении пастырей и пасомых к концу III века, об этом интересные сведения находим в так называемых *Постановлениях Апостольских*. *Постановления Апостольские*, очерчивая на этот раз послекиприановское время, дают как бы кодекс тех воззрений о взаимных отношениях клира и мирян, какими стала жить церковь к концу III века. Здесь пастыри называются «господами», «владыками» над мирянами, мирянам же внушается почитать их как «царей»: «пастырь, — говорится в *Постановлениях*, — это после Бога земной бог ваш». Пастырю вручена безусловная власть над мирянами: «тебе, пастырю, надлежит, — внушается здесь, — начальствовать над подчиненными, а не быть у них под начальством, потому что и сын не начальствует над отцом, ни раб над господином, ни ученики над учителем».<sup>277</sup> Миряне сами по себе ничего не должны делать без воли епископа: даже раздавать дары бедным должны чрез него же. *Постановления* говорят: «вы, миряне, ничего не делайте без епископа; если же кто сделает что без епископа, это попусту, ибо им не вменится в заслугу. Потому все, что только совершает мирянин в отношении к другому (разумеется благотворительность), да бывает известно епископу и чрез него да совершается. Без епископа пусть он не делает совершенно ничего. Бедным мирянам пусть не сам дает что-либо, а чрез епископа». Епископ или вообще пастырь, по *Постановлениям*, должен быть бесконтрольным распорядителем церковных имуществ. Здесь внушается мирянину следующее: «тебе, мирянину, прилично только давать, а ему, пастырю, раздавать, потому что он хозяин и правитель церковных дел. Не требуй у своего епископа отчета и не наблюдай за хозяйствованием его: как, или когда, или кому, или где, хорошо или худо, так ли как должно распоряжается им. У него есть один требователь отчетов — Господь Бог».<sup>278</sup> Наконец, в том же памятнике (кн. II, гл. 28.14) внушается христианам не слишком беспокоить епископа, потому что он важное лицо. «Начальника своего, т. е. епископа, не легко пусть беспокоят, но что желают дать, то пусть предлагают чрез служителей (диаконов), к которым пусть и имеют большее дерзновение. Миряне, если хотят что-либо сообщить епископу, пусть делают известным это ему чрез диакона же. Ибо и к Вседержителю Богу приходят не иначе, как чрез Иисуса». Вообще *Постановления* величают пастыря главою, а мирян, не обинуясь, называют «хвостом».

Но, к счастью, миряне в самом деле «хвостом» не сделались. Правда, где-нибудь на Западе в средние века миряне превращались во что-либо подобное, но на Востоке никогда. Что же касается III века, о котором у нас теперь речь, то ничего такого в это время не было ни на Востоке, ни на Западе. Если мы рассмотрим, в чем, в каких исторических фактах выражалось это указанное стремление клира провести разграничительную линию между собою и прочим народом, выделить себя как привилегированный класс церковного общества, то убедимся, что практика далеко еще не отвечала теориям. К числу более выпуклых фактов, в которых выразилось стремление клира III века поставить себя выше мирян, отделить себя от них резкой чертой, поставить себя в привилегированное положение принадлежит лишь: 1) отъятие у мирян права проповеди в церкви, 2) насколько возможно, устранение себя клиром от мирских житейских занятий.

Клир, стремясь отчуждить себя от прочего общества и создать из себя корпорацию с высшими преимуществами, присваивает исключительное право учительства в церковных собраниях. Это было в III веке новостью, которой не знали ни век апостольский, не эпоха послеапостольская. В первоначальной Апостольской церкви проповедь в церковных собраниях подчинялась тому же правилу, какое было в практике иудейских синагог. А в синагогах право проповедования было достоянием всех тех лиц, которые вообще получили религиозное образование. В этом отношении свобода проповедования в синагоге была так велика, что позволялось говорить даже чужестранцам и лицам, не принадлежащим к известной синагогальной общине.<sup>279</sup> Поэтому, как здесь способные к тому могли читать и изъяснять Священное Писание и предлагать поучение, так и в церкви Апостольской право поучения принадлежало всем призываемым к этому делу внутренним побуждением, за

исключением лишь женщин (1 Кор., 14, 28—35). В церкви послеапостольской видим нечто подобное же. Во II веке продолжали существовать харизматические наставники — «пророки» и «дидакалы» (1 Кор., 12, 28). Они учили беспрепятственно в церковных собраниях; препятствие им могли полагать одни миряне в том случае, если находили, что пророки и дидакалы не отвечали своему призванию.<sup>280</sup> Конечно, харизматических учителей, несмотря на их священный характер, нельзя относить в строгом смысле к классу иерархов. Подобно этим харизматическим учителям, известны своей проповеднической деятельностью во II веке чтецы, хотя они довольно долгое время не относились к клиру. В древнейшей первооснове *Постановлений Апостольских* (кн. VIII, гл. 32 ad fin.), носящей на себе отпечаток христианской жизни II века, мирянину прямо предоставляется право проповедовать в церкви, наравне с полноправными проповедниками слова Божия, разумеется под условием, если мирянин будет человеком, способным вести указанное дело. «Древняя церковь (II в.) в деле поучения отдавала больше предпочтения личной умственной и нравственной компетентности, чем званию».<sup>281</sup> Не так стало в церкви в III веке. Клир настойчиво удерживает за собой право учительства и проповеди в церковных собраниях. Кажется, уже Тертуллиан неблагоприятно смотрел на проповедь мирянина, считая это дело привилегией лиц церковного сана.<sup>282</sup> В *Постановлениях Апостольских*, в тех случаях, где в них ясно отражается церковный дух середины III века, ведутся такие речи: после чтения Священного Писания «пусть пресвитеры поодиночке, а не все вдруг, увещевают народ, а после всех епископ, который подобен кормчему» (II, 57). Как видим, здесь перечисляются одни лица иерархического достоинства в качестве учителей в церковных собраниях. Но главное не в том. Есть факты, удостоверяющие, что учительство мирян в III веке доживает свои последние дни. История этого времени показывает, что право мирянина на учительство уже рассматривается со стороны Иерархии как узурпация ее преимуществ. Обычай учительства мирян в некоторых церквях совсем выводится, а в других, если и встречается, то на него, однако, смотрят неблагоприятно со стороны. Все это можно изучать на рассказе об одном событии из жизни знаменитого Оригена. Евсевий передает (кн. VI, гл. 19), что когда Ориген по случаю гражданских замешательств отправился из Александрии в Палестину и был в Кесарии, то палестинские епископы просили его беседовать и изъяснять Священное Писание в церкви, хотя он был тогда простым мирянином. Едва это случилось (событие относится к 216 г.), как епископ Александрийский (Димитрий) обращается к ним с упреками в противозаконности их поступка. Он писал к епископам Иерусалимскому Александру и Кесарийскому Феокисту, что никогда не слыхано и не в обычае, чтобы в присутствии епископов проповедовали миряне. Из этих укоров видно, что Александрийская церковь в данное время уже вовсе не знала обычая допускать мирян до проповеди. Правда, епископ Александрийский упрекает палестинских епископов собственно за то, что Ориген проповедовал «в присутствии епископов», но в сущности эта оговорка не имеет значения: богослужение в то время совершалось самими епископами (так как храмов вообще было немного, и в каждом городе был один храм и был один епископ). Да и последующий поступок палестинских епископов в отношении к Оригену показывает, что укоризненное письмо епископа Александрийского они поняли в смысле полного запрещения мирянину являться на церковной кафедре. Эти епископы прежде всего старались оправдать себя от возводимого на них обвинения тем, что (в письме к тому же Александрийскому епископу) указывали частные примеры, когда миряне допускались до церковного учительства, примеры из доброго старого времени (у Евсевия, там же). Замечательно, однако же, что указывая те церкви, где были допускаемы миряне к проповеди (эти церкви названы в их послании, как и имена мирян — проповедников), они поименовывают такие местности, где незадолго перед тем царил монтанизм, следовательно, на такие местности, где учительство мирян могло быть влиянием или остатком монтанизма,<sup>283</sup> так как монтанисты завели у себя независимых от клира пророков — проповедников, воображая, что они таким образом восстанавливают обычаи христианской древности. Значит, палестинские епископы в своем письме к епископу Александрийскому ссылались на пример таких церквей, которые, быть может, находились в исключительных условиях; а если так, то очевидно, что в других

церквах, где подобных условий не было, учительство мирян в церковных собраниях совсем вышло из практики. Но продолжим пересказ о случае с Оригеном. Палестинские епископы не ограничились тем, что дали объяснение своему поступку, но как бы чувствуя себя не совсем правыми — голос Александрийского епископа казался им очень внушительным, — они заблагорассудили сделать следующее: чтобы избежать упреков на будущее время, они, когда улеглась вся эта история, посвятили Оригена в пресвитеры (Евсев., VI, 23). Сами эти епископы, значит, нашли, что церковному проповеднику приличнее носить церковный сан. Очевидно, все дело шло не о том только, что Ориген проповедовал «в присутствии епископов», а о том, что позволял себе учить с церковной кафедры мирянин. Ориген поставлен в пресвитеры: знак, что проповедничество стало теперь считаться исключительным правом пресвитеров (не говоря уже о епископах). После рассмотренного нами случая с Оригеном учительство мирянина в церкви исключается из практики. Таким образом, в III веке древнее обыкновение допускать до проповедования слова Божия всех способных без различия — иерархическое ли то лицо или нет — приходит в забвение, устраняется. Это приобретение духовенством исключительного права проповеди должно было в значительной мере выделять лиц клира от остальных членов христианской церкви. Это право, притом, могло быть важным средством в руках иерархии к господствованию над умами. Теперь иерархия начала делаться, скажем словами одного позднейшего отца церкви, «огражденным седалищем мудрых, решеткою, разделяющею два мира». Правда, миряне и после этого могли быть учителями в катехизаторских школах, а также миссионерами,<sup>284</sup> но это далеко не то, что право раскрывать смысл христианской религии с церковной кафедры.

То же стремление клира отделить себя от народа, возвысив себя над мирянами, выражается, с другой стороны, как мы сказали, в устранении себя от мирских занятий даже в том случае, когда эти занятия должны были давать средства к жизни. Клир в данном случае стремился сделать из себя, говоря словами выше цитированного отца церкви: «двор совершенных, возвышение для ангельских ликований». Мир и его дела являлись как бы скверною, соприкасаться с которой было недостойно пастыря. В этом случае иерархия III века, а пожалуй и II века, не остается верной практике времен апостольских. В высшей степени вероятно, что в первоначальной церкви лица, принимавшие на себя церковные должности, оставались при тех житейских профессиях, при каких они были до времени избрания в иерархическую степень, пропитывая себя и своих присных на те средства, которые получались от их труда. В то время стоявшие во главе той или другой церковной общины пастыри совершенно свободно могли с исполнением их церковных обязанностей соединять продолжение тех самых занятий, какие им доставляли средства содержания до поставления их в клир. И первоначальный образ воззрений христиан не мог приводить к мысли о непристойности соединять дело пастырства с мирским трудом, так как крепко держалось убеждение, что каждое мирское занятие, если оно совершается с христианским расположением духа, через это получало освящение; да и притом, было хорошо известно, что апостолы с проповедыванием Евангелия соединяли и занятие своими ремеслами. — Не так было впоследствии. Пастырство II и, в особенности III века, все более и более начинает устранять себя от житейских профессий, предоставляя такие лишь мирянам. Возникло старание намеренно удержать духовенство от снискания пропитания какими-либо житейскими занятиями. Подобные занятия в III веке уже казались не соответствующими достоинству духовного лица, считались лишь принадлежностью мирян и строго воспрещались духовенству. Подобные воззрения выражаются уже в апокрифическом сочинении конца II века — в *Климентинах*. Здесь внушается епископу: «тебе нужно вести жизнь непорочную и совсем чуждаться всяких житейских занятий. Не принимай на себя занятия доверенного лица и адвоката и вообще не принимай на себя никакой мирской профессии. Ведь не судьей и не оценщиком золота и не другим чем подобным поставил тебя Христос; отдавшись заботам о мирских делах, не будешь иметь времени на то, чтобы по справедливости отличать злых людей от добрых. Нечестиво принимать на себя мирские хлопоты, оставивши в стороне то, что тебе повелено делать».<sup>285</sup> Те же воззрения, но с особенной ясностью, высказываются в сочинениях Киприана. Вот, например, как он говорит

об этом: «каждый из клириков или служителей Божьих должен служить только алтарю и жертвам и заниматься только молитвами и молениями. Этот образ чиноположения и обязанностей прежде в ветхозаветном законе соблюдали Левиты. В то время, как одиннадцать колен разделили страну и брали в ней участки, колено Левитов, предназначенное для занятий при храме, алтаре и божественных службах, не должно было участвовать в этом разделе; но предоставляя другим возделывать землю, оно должно было служить только Богу, на пищу же и одежду получать от одиннадцати колен десятину с плодов, производимых землею. Таков же чин и порядок соблюдается клиром и ныне. Те, кто избирается в церквах Божьих в духовный сан, не должны ничем отвлекаться от божественного служения, не должны жить приношениями как бы десятинами от плодов».<sup>286</sup>

Воспрещение духовенству заниматься мирскими делами встречаем и в так называемых *Правилах Апостольских*; Правила Апостольские возникли в разное время в промежутке от II по V века, но нижеприведенные правила, судя по их характеру, носят печать III века. В них (пр. 6 и 81) говорится: «епископ, пресвитер и диакон не должен принимать на себя мирских попечений, иначе да будет извержен из священного сана; ибо им подобает неупустительно быть при делах церковных». Подобными мыслями изобилуют и *Постановления Апостольские* — памятник того же рода, как и Правила Апостольские. Здесь, очевидно, высказываются идеалы III века, когда автор, согласно с Киприаном, говорит: «как в Ветхом Завете священники имели содержание от мирян, так и в Новом Завете те, кои живут для церкви, должны питаться от нее же». *Постановления Апостольские* прилагают к духовенству слова Христа, сказанные апостолам: «ибо трудящийся достоин награды за труды свои» (Лук. 10, 7),<sup>287</sup> хотя, кажется, правильнее эти слова прилагать к странствующим миссионерам прежнего и будущих времен. Подобного рода предписаниями хотели достигнуть двоякой цели в отношении к клиру. Во-первых, имелось в виду поставить духовенство вне зависимости от мирян, так как, например, большая часть гражданских должностей находится под начальством мирян: казалось неприличным зависеть духовенству от кого-либо в случае принятия на себя духовным лицом каких-нибудь гражданских должностей. Во-вторых, отклонение от занятий житейских вообще имело целью выделить духовенство, как класс людей высшей нравственности, от всех остальных людей, погруженных в мирскую суету, а с тем вместе сделать более наглядным расстояние, отделяющее духовенство от народа. До какой степени церковь III века была уже строга в применении рассматриваемого требования, это видно из следующих примеров. В церкви Карфагенской один мирянин, умирая, сделал опекуном и душеприказчиком пресвитера Геминия Фаустина. Киприан чувствует себя огорченным вследствие такого поступка со стороны мирянина. Он положил не возносить молитвы, не совершать евхаристии по душе указанного мирянина. Киприан рассуждал: «тот недостоин поминовения у алтаря в молитвах священника, кто хотел отвлечь священника от алтаря; и да будет, чрез наказание, наложенное на умершего, подан пример и прочим братьям, чтобы никто не отвлекал к мирским занятиям священников, служащих алтарю и церкви».<sup>288</sup>

Другой пример. Известный Павел Самосатский, епископ Антиохийский, продолжал и в епископском сане нести должность дуценария прокуратора (судебная должность, которая давала ему 200 000 сестерций дохода: сестерций — мелкая монета около 6 коп. золотом). Собор епископов, судивший Павла, сильно порицал его за это, тем более, что он дела светские предпочитал делам своего пастырского служения, и становился в зависимость от мирских властей (Евсев., VII, 30). Вот те более знаменательные факты, в которых выразилось стремление клира III века к выделению себя из ряда мирян, к самовозвышению за счет прочего народа. Клир и народ, повторяем, уже значительно ослабили те чувства единения, какие так тесно связывали их раньше: клир стремится стоять не в среде народа, а над народом.

## II. Духовенство и народ и их взаимные отношения в IV—VIII веках

В каком отношении клир и миряне, как два элемента церковного общества, стояли в это время один к другому? Мы уже знаем, что в III веке клир руководился стремлением

выделить себя из ряда мирян, поставить себя выше их; клир хотел стоять не среди мирян, но над ними. Эта же тенденция не покидает клира и в века, о которых мы хотим говорить.

Рассматриваемое стремление в изучаемые века выражается в следующем: во-первых, в желании наложить безбрачие на духовенство — безбрачие, как особое отличие для него от мирян; клир в этом случае хочет противопоставить себя, как класс святых, народу, как классу грешных. Во-вторых, клир мало-помалу исторгает из рук народа право выбора духовенства, клир хочет право это перенести в свою среду, чего и достигает. То же самое стремление стать в особое привилегированное положение высказывается и в некоторых других, впрочем, менее важных, фактах.

Установив таким образом общую точку зрения на вышеуказанные явления, расскажем теперь историю брака и безбрачия в духовенстве — и историю упадка влияния народа на избрание пастырей.

Вопрос о брачном и безбрачном состоянии духовенства поднимался уже во II и III веке, но ни к какому определенному решению церковь в этом случае не пришла.

Во времена апостольские епископы, пресвитеры и диаконы были безбрачными, но встречались между ними и такие, которые состояли в браке. Тем не менее, в самом же начале II века появлялись некоторые лица, не чуждые желания наложить безбрачие на все духовенство. Об этом можно судить по свидетельству послания Игнатия Богоносца к Поликарпу. В этом послании (гл. 5) Игнатий дает знать, что некоторые миряне, проводя жизнь девственную, смотрели с пренебрежением на епископов, живущих в браке, почему св. муж призывает таких притязательных христиан к смирению. В течение II века за безбрачие духовенства ратуют уже не простые миряне, но епископы. Таков был именно некто Пинит, епископ Критский. Он задался странной мыслью ввести безбрачие не только в клире, но и среди самих мирян, и хотя Пинит за это противоестественное желание обличен был Дионисием, епископом Коринфским, однако, нимало не исправился, а еще с некоторым сарказмом писал Дионисию, что он, Пинит, не ожидал услышать такого обличения. Последний внушал Дионисию, чтобы епископ Коринфский «преподал более твердую пищу и напитал вверенных ему людей новым совершеннейшим посланием, иначе, постоянно принимая млечную пищу слова, они мало-помалу могут состариться в детской жизни».<sup>289</sup> В древней коптской редакции *Постановлений Апостольских* уже говорится: «хорошо, если епископ не женат».<sup>290</sup> Совершенно то же самое повторяется в так называемых *Canonnes ecclesiastici* (памятник II века): «хорошо, если епископ не женат»; причем в этом древнем памятнике от пресвитеров требуется, чтобы «они воздерживались от сообщения с женами».<sup>291</sup> Климент Александрийский весьма высокого мнения о лицах безбрачных, он называет их «избраннейшими из числа избранных». А Ориген, прилагая этот идеал к духовенству, прямо уже заявлял, «что совершенному иерею не подобает сношения с женой». Впрочем, кажется, что этими примерами и свидетельствами и исчерпывается ригористическое направление в церкви первых веков по данному вопросу. Голоса, раздававшиеся в II и III веке и требовавшие безбрачия духовенства, не были преобладающими. Потому что общерелигиозное сознание эпохи ничего не имело против брака пастырей. В этом случае важное значение имело то обстоятельство, что по твердому убеждению многих христиан, как это видно из сочинений Климента Александрийского, даже некоторые из апостолов проводили жизнь не безбрачную: например, апостолы Петр, Павел, Филипп.<sup>292</sup> В так называемых *Постановлениях Апостольских* (кн. VI, гл. 17) в полной гармонии с религиозным сознанием II и III века заповедывалось следующее: «в епископа, пресвитера и диакона должно поставлять однобрачных — в живых ли будут их жены или уже умерли». Мало того: сознание церкви даже решительно высказывалось против тех, кто хотел ввести безбрачие в клире, под предлогом, что этого рода жизнь выше брачной. Вот что говорит одно из так называемых правил апостольских: «епископ или пресвитер, или диакон да не изгоняет жены своей под предлогом благочестия. Если же изгонит, да будет отлучен от

общения церковного, а оставаясь непреклонным, да будет извержен от священного чина» (прав. 5).

Практика церковная II и III века допускала возможность существования брачных и безбрачных пастырей без всякого различия, без всякого предпочтения одних другим. Что брачные священнослужители встречались как явление нередкое в указанную эпоху, об этом свидетельств немало. Тертуллиан в сочинении «О целомудрии» (сарр. 7, 9) пишет: «у христиан вменено в точнейшую и строжайшую обязанность священникам жениться один только раз, так что, как мне известно, кто имел двух жен, тот не может быть священником». Он же говорит о литургии, совершаемой руками священника единобрачного, а может быть, и девственника, окруженного своими диаконами, тоже единобрачными или девственниками. Другой писатель — Климент Александрийский — говорит: «апостол допускает одну жену мужу, который, — будет ли то пресвитер или диакон, — подобно мирянину, может, не встречая осуждения, пользоваться правами брака».<sup>293</sup> Тертуллиан и Климент говорят о брачных священниках как явлении обычном, причем один из них, упоминая и о девственных священнослужителях, не отдает им никакого предпочтения перед брачными. Если верить автору книги «Философумены», писателю в некоторых отношениях тенденциозному, то на Западе в начале III века встречались в клире епископы, пресвитеры и диаконы двубрачные и троебрачные; причем, если кто женился из числа самих клириков, то это не мешало ему оставаться в клире и продолжать свое служение.<sup>294</sup> Что касается отдельных примеров брачного провозждения жизни пастырями, то история, к сожалению, мало знает таких примеров из II и III веков. Во II веке встречаем человека женатого в лице пресвитера Валента, о котором упоминает апостольский муж Поликарп (гл. 11). III век немного богаче примерами в указанном роде. В одном письме к Киприану Карфагенскому упоминается пресвитер Феликс и жена его Виктория.<sup>295</sup> Как человек женатый, известен пресвитер Новат, виновник раскола в Карфагене. Св. Киприан порицает его за то, что он дурно обращался со своей женой. Так, он ударил ногою жену свою в живот, отчего она преждевременно родила.<sup>296</sup> Киприан не порицает его за то, что он был женат, а за то только, что он худо жил с женой; значит, Киприан ничего не видит худого в самом факте брачной жизни Новата. Из епископов, живших в браке в первые века, нам известны единственно следующие лица: Дионисий Александрийский (III в.), который сам о себе в одном послании пишет, что он в гонение Деция выехал вместе со своими детьми из Александрии, избегая преследования; значит, он был женат (Евсев., VI, 40); тот же Дионисий упоминает о египетском епископе Херемоне, человеке, достигшем глубокой старости, что он в гонение Дециево удалился вместе со своей женой на одну гору и более не возвращался назад (Евсев., VI, 42). Еще: Евсевий (8, 9) свидетельствует о фиваидском епископе Филеасе, что он, не жалея своей жены и детей, мужественно встретил мученическую смерть в гонение Диоклетиана. Но вообще, наблюдая за состоянием дел церкви в эпоху первых трех веков, нужно утверждать, что безбрачных священников и епископов в это время едва ли было не более, чем женатых.

С IV века вопрос о браке и безбрачии духовенства вступает в новую фазу развития. Им усиленно занимается церковь, и результатом этих ее усилий является практика, которой держится церковь до сих пор. Вопрос этот иначе решала церковь восточная, иначе западная, а потому мы раздельно обозрим, как и при каких условиях решала данный вопрос церковь восточная, и как и при каких условиях западная.

Церковь восточная встречается с этим вопросом с самого начала IV века. Побудительной причиной, почему церковь восточная останавливает на нем свое внимание, было то, что в ней рядом встречались священнослужители брачные и безбрачные: брак не был воспрещен, а равно и к безбрачию закон не обязывал. Такая смесь явлений естественно вызывала вопрос: не нужно ли составить какого-либо определенного правила — ввиду разнообразия практики? Но кроме этого, были и другие обстоятельства, выдвигавшие на вид тот же вопрос. С одной стороны, чем более было безбрачных пастырей, тем чаще встречались случаи, которыми компрометировалась церковь: в III веке неженатые пастыри заводили у

себя подозрительных женщин, под именем «духовных сестер», «возлюбленных»,<sup>297</sup> с другой, стороны такое явление, как монашество, ставшее с началом IV века усиливаться, получившее уже немалое влияние на народ, это монашество наводило на мысль: не необходимо ли в целях неразвлеченного служения паствы своему долгу ввести безбрачие как условие для вступления в духовное сословие, а само монашество, по-видимому, предлагало неистощимый контингент для укомплектования рядов духовенства. Выдвинувшись на очередь, вопрос этот начал занимать собою умы в Восточной церкви. Так, о нем рассуждают на соборах Неокесарийском и Анкирском (314 г.). Через несколько лет он становится предметом рассуждений и на Первом Вселенском соборе. Когда здесь начали рассуждать о нем, то некоторые склонялись к мысли ввести правило, чтобы епископы, пресвитеры и диаконы не оставались в брачном сожитии. Мысль эта передана была на обсуждение собора. Но вот что тогда последовало. Пафнутий, епископ Фиваидский, заявил: «Не возлагайте тяжкого ига на лиц посвященных: чист брак, и ложе не скверно. Как бы от избытка строгости не произошло вреда для церкви; ибо не все могут принять на себя подвиг бесстрастия. Довольно того, если по древнему преданию церкви, вступивший на служение церкви в безбрачном состоянии — и будет оставаться таким. А кто женился до посвящения, тот отнюдь не должен оставлять жены». И это говорил человек, не знавший брачных удовольствий, ибо он воспитывался как аскет, и целомудрием был известен более, чем кто другой. Собор одобрил мнение Пафнутия. Поэтому относительно вопроса о брачном и безбрачном состоянии духовенства собор не постановил никакого определения, обязательного для лиц духовных.<sup>298</sup> Безбрачие по-прежнему предоставлялось воле и решению каждого, вступающего в духовный сан.

Как же религиозное сознание той эпохи отзывалось на это решение вопроса? Подчинилось ли ему всецело? Этого нельзя сказать. Преобладающий дух монашества того времени приводил к тому, что общество IV века с большим предпочтением относилось к клирикам неженатым по сравнению с женатыми, и тем шло как бы наперекор мнению самого Вселенского собора. Женатых священников в IV веке стали чуждаться. Замечательно в этом случае свидетельство Григория Богослова. В его время некоторые из язычников, желавших принять крещение, медлили, однако же, делать это, потому что были слишком разборчивы в выборе того лица, которое должно было преподавать им таинство. Обличая эту неуместную разборчивость, Григорий восклицает: «Не говори: меня должен крестить епископ... или хоть священник, но безбрачный, воздержный, человек ангельской жизни, ибо несносно, — прибавляли, по Григорию, такие прихотники, — если осквернюсь во время очищения»,<sup>299</sup> т. е. самого акта крещения. Отсюда открывается, что некоторые очень невысоко смотрели на женатых священников: в самых таинствах, совершаемых ими, видели как бы осквернение! Случалось, что христиане предпочтение безбрачных священников брачным простирали так далеко, что не хотели принимать таинства Евхаристии из рук брачных священников, прекращали с ними всякое общение, считая само священнодействие их недействительным при их женатой жизни. Церковь вынуждена была вступить в борьбу с этим крайним направлением. Она отнесла к разряду еретиков тех христиан, которые допускали себе такое самоволие. Собор Гангрский (340 г.), собранный по этому случаю, взяв сторону женатых священников, определял: «если кто о священнике, находящемся в супружестве, рассуждает, что не должно причащаться у него, когда он совершает литургию, таковой да будет под клятвою» (пр. 4). Против брачных священников раздавался голос даже такого знаменитого отца церкви IV века, каким был Епифаний Кипрский. Вот его слова: «ты скажешь мне: в некоторых местах пресвитеры, диаконы и иподиаконы еще рожают детей». Но «это не на основании правила, — скажу я, — а вследствие расслабления образа мыслей человеческих и по недостатку достойных служителей ради множества»<sup>300</sup> верующих. Об Евстафии, епископе Севастийском, тоже известно, что он был врагом женатых священников в IV веке. О нем Сократ говорит: «он приказывал, как от греха, удаляться от благословения (евхаристии) и общения с женатым священником, хотя бы он вступил в брак по закону, до принятия сана». Евстафии до того простирал свою ненависть к подобным лицам, что «заповедывал народу лучше молиться в частных домах, чем присутствовать при

богослужении женатого священника».<sup>301</sup> Так-то относилось христианское общество, в лице некоторых его представителей после Никейского собора к вопросу о браке и безбрачии иерархических лиц.

При таком положении дела, когда с одной стороны Никейский собор уравнивал права и брачных и безбрачных занимать священные должности, а с другой стороны, господствующий дух времени требовал безбрачия духовенства, практика церковная допускает компромисс, избирает средний путь. Церковь, как и прежде, не препятствовала женатым вступать в клир: брачная жизнь оставалась неотъемлемым правом духовенства. Но тем не менее делается уступка и ригористическому направлению в вопросе. Начинают искать, по крайней мере, епископов более всего между монахами, т. е. безбрачными. Подобное требование высказывает Григорий Богослов, когда говорит: «на наших назарях (т. е. монашествующих), на них одних, или по крайней мере большею частью, должно падать избрание»<sup>302</sup> во епископы. Поэтому выбор епископов из монахов становится все чаще и чаще. Уже Афанасий Великий многих монахов возводит в епископы, как это можно видеть из одного его письма, писанного Драконтию: «не ты один поставлен (в епископы) из монахов, не ты один до этого начальствовал в монастыре»; затем Афанасий перечислял поименно, кто были сделаны епископами из монахов.<sup>303</sup> Из того же письма видно, что монахи неохотно принимали на себя сан епископский, боясь, что деятельность епископа отвлечет их от подвигов монашеских — и, заметим, небезосновательно. Позднее, в конце IV и начале V века, у некоего аввы Исаака из 150 монахов Феофил, архиепископ Александрийский, взял в епископы 7 или 8 человек.<sup>304</sup> Такая практика имела место не в одном Египте, этой колыбели монашества, но она встречалась и за пределами Египта. Епифаний, епископ Кипрский, отмечает, как явление самое обыкновенное, что в его время было много епископов из лиц небрачных. «Венец всего священства, — говорит он, — состоит по большей части из девственников, если же не из девственников, то из монашествующих, или воздержавшихся от собственных жен».<sup>305</sup>

Говоря о том, что практика церковная при выборе епископов — в IV и V веке — отдавала преимущество безбрачным пред брачными, мы не хотим утверждать, что это сделалось каким-либо повсеместным правилом. Напротив, церковь того времени еще долго не чуждалась избирать в епископы и лиц женатых. Церковный историк Сократ (V, 22) свидетельствует, что в его время, в V в., на Востоке знал он многих епископов, которые во время епископства от жен своих имели детей. Так было, по его уверению, в Фессалонике и Македонии, в Греции, Фессалии. А о тех епископах, которые отказывались от сожития с женами, Сократ замечает, что делали они это по собственному желанию, не будучи принуждаемы к этому неизбежным законом. Если от этого общего уверения Сократа в том, что он знал на Востоке многих женатых епископов, обратимся к отысканию действительных примеров, подтверждающих это свидетельство историка, то мы не будем в них иметь недостатка. В IV веке брачными епископами были: отец Григория Богослова,<sup>306</sup> имевший детей от своей жены во время епископского служения. Брачную жизнь проводил известный Григорий Нисский, брат Василия Великого. Историк Никифор Каллист<sup>307</sup> говорит: «Имел Василий братьев, из которых один был епископом в Ниссе, он жил в супружестве с женою». По свидетельству Сократа (V, 22), жизнь брачную проводил Илиодор, епископ Трикийский в Фессалии. На Эфесском соборе 400 года, происходившем под председательством Иоанна Златоуста, епископы эфесского округа говорили: «многие из нас не только разорены, но отдали все до последнего украшения наших жен и домашней утвари; справедливость требует, чтобы это было нам возвращено».<sup>308</sup> Значит, эти епископы имели жен и не разлучались с ними. В пятом веке брачная жизнь епископа не остается беспримерной. Такую жизнь проводил известный Синезий, епископ Птолемаидский в Египте, неоплатонический философ, обратившийся к христианству. Когда его избрали в епископы в Птолемаиду, он решительно заявил: «Бог, закон и священная рука Феофила (епископа Александрийского, крестившего (?) его) дали мне жену. Поэтому я возвещаю всем и

свидетельствую, что я не хочу разлучаться с ней и что не буду тайно жить с ней, как прелюбодей; ибо первое нисколько неблагочестиво, а второе — незаконно; напротив, я желаю и молюсь о том, чтобы иметь от нее многочисленнейших и прекраснейших детей».<sup>309</sup>

Но как бы то ни было, предпочтение, отдаваемое безбрачным священникам пред брачными в церкви восточной — вело к тому, что законодательство, не воспрещая брачной жизни священнику и диакону, однако, безусловно требует безбрачия для епископа. В VI веке гражданским законодательством, при Юстиниане, предписано было избирать во епископы из женатых только тех, у кого нет детей и племянников, чтобы заботы об их воспитании не отвлекали епископа от попечения о пастве. Потом, при том же Юстиниане воспрещено избранному во епископы жить со своей женой. Наконец, Юстиниан постановил, чтобы избираемый в епископы или принадлежал к монашеству, или состоял не менее шести месяцев в клире, но уже разлучившись с женой — разумеется — навсегда. Таким образом, безбрачие становится отличием епископа. Цель, к которой стремился Юстиниан в подобного рода законах, точнее им объясняется так: «едва ли возможно, чтобы женатый человек при ежедневных попечениях о детях своих обращал все свои труды и мысли на служение Богу. Некоторые из христиан дарят все свое имущество церквям с тою целью, чтобы оно употреблялось на бедных и другие потребности. Но было бы неприлично, если бы епископ пользовался этим для своих детей и родственников. Вместо плотской склонности он должен быть отцом всех верующих».<sup>310</sup> Впрочем, несмотря на узаконения Юстиниана, некоторые епископы, например в Ливии, даже в конце VII века продолжали жить в брачном состоянии. Поэтому собор Трулльский VII же века постановил (пр. 12): «если кто будет усмотрен творящим таковое, да будет извержен». После этого постановления мало-помалу женатая жизнь епископов выходит из практики на Востоке. Что же касается прочих клириков, то собор Трулльский постановил правило, которое составляет заключительное звено в законодательстве касательно брака в духовенстве. Собор узаконил (пр. 13): «если кто найден будет достойным рукоположения в диаконы или пресвитеры, таковому отнюдь не должно служить препятствием к возведению в священную степень сожителство с женою, и от него во время посвящения да не требуется обязательства в том, что он станет удерживаться законного сообщения со своею женою, дабы мы не были принуждены оскорблять Богом установленный и Им в Его пришествие благословенный брак». Последние слова правила возбуждают вопрос: почему же епископ обязательно должен быть безбрачным, если священникам и диаконам разрешается брак, чтобы не оскорблять Бога, благословившего брак?

Итак, Восток, касательно брачного положения духовенства в рассматриваемое время, не провел до конца ни воззрений аскетических, ни противоположных им воззрений, остановившись на срединном пути.

Вопрос о браке и безбрачии духовенства иначе решался на Западе. Идею о безбрачии духовенства, с IV века, западная церковь проводит со всей настойчивостью. Первое соборное постановление на Западе, решительно высказавшееся в пользу безбрачия духовенства, есть следующее правило собора Эльвирского в Испании в начале IV века: «пусть епископы, священники, диаконы и иподиаконы воздерживаются от жен своих и детей не рожают. Кто нарушит это, тот извергается из церковного чина».<sup>311</sup> Но это узаконение не сразу вошло в практику. Духовные лица не хотели расставаться со своими женами, и оправдывали себя в этом случае тем, что в Ветхом Завете священникам позволена была брачная жизнь. Против таких непокорных сильно начал бороться папа Сириций (IV век). Он называл тех, кто таким образом рассуждал, «последователями похотей и учителями пороков». Папа аргументировал при этом: «Господь Иисус Христос благоволил озарить церковь Свою светом чистоты, чтобы в день суда, когда паки приидет, найти ее без пятна и порока. Силою таких постановлений, — умозаключает папа, — все мы священники и левиты (в противоположность священникам ветхозаветным), со дня нашего рукоположения обязаны хранить сердца и тела наши в трезвенности и чистоте, чтобы угождать Богу

жертвами, которые мы ежедневно приносим: те же, кои по плоти, угодить Богу не могут». Затем папа приказывает исключить из клира лиц, преданных гнусным похотям — так он называет брак священников.<sup>312</sup> Мнение о необходимости безбрачия для духовенства крепко укореняется на Западе. В пользу его ратуют Амвросий, Иероним, Августин. Тем не менее случаи нарушения этого правила встречались еще нередко. Иероним сожалеет, что в его время некоторые епископы, держась мнения о вреде безбрачия для духовенства, «не иначе посвящали во диаконы, как только женатых».<sup>313</sup> Африканские соборы V века постоянно повторяют правило о безбрачии духовенства.<sup>314</sup> Папа Лев Великий в V в. предписывал: «епископы, пресвитеры и все служители алтаря должны воздерживаться от брачного сожития; однако же не должны покидать своих жен, но *должны иметь их так, как будто бы не имеют*».<sup>315</sup> Но это правило, как само по себе понятно, было очень трудно соблюдать: около огня всегда обожжешься. И действительно, собор Клермонский VI века показывает, что такое совместное житие епископа с женою приводило к искушению для первого. Собор этот говорит: «пусть епископ, пресвитер, диакон будет не более, как братом своей жены, но так как некоторые, воспламенясь плотью, снова допустили себе брачное сожитие, то их определяется лишить сана».<sup>316</sup> Усилиями целого ряда пап безбрачие, как известно, наконец восторжествовало в церкви западной. Другое явление, замечаемое историком IV и дальнейших веков, в котором также выразилось стремление духовенства выделить себя как можно более из ряда мирян — это постепенный переход права избирать духовных лиц от народа к самому духовенству. Мы знаем, какое широкое влияние имели миряне, народ во II и III веке на избрание пастырей, как от них более всего зависело избрать или не избирать данное лицо на известную церковную степень. В период же от IV по IX век духовенство высвобождается из-под такой зависимости. Оно начинает выбирать само себя. Посмотрим, при каких условиях совершилось это изменение.

Нужно сказать, что в начале этой эпохи еще значительно сохранялся прежний порядок избрания лиц духовных. Эту практику ревностно поддерживали своим голосом, в указанное время, влиятельнейшие из отцов и учителей церкви. Именно Амвросий, епископ Медиоланский, в послании к одной церкви умоляет, «чтобы, по примеру отцов, избрание епископа было по согласию народа, и чтобы не давали делу значения, если народ не соглашается принять предлагаемого ему епископа».<sup>317</sup> Особенно выразительно писал Василий Великий неокесарийцам о народном избрании епископа, представляя это дело для каждого из них как бы собственным делом. «Умоляю вас рассудить, размыслить, что при том или другом окончании дела каждый сам вкусит первый плоды его, а потому попечение об общественном деле, как это случается, не возлагать на другого, чтобы впоследствии каждый по своему нерадению не навлек на себя беды».<sup>318</sup> В V веке папа Лев Великий также ясно признает значение паствы в выборе иерархов. Лев писал: «При поставлении священников нужно ожидать голоса граждан, свидетельства народа, суждения почетных людей, избрания клира, чтобы во всем соблюдался порядок апостольский». «Никто да не поставляется против воли и желания народа, чтобы народ, претерпев понуждение, не возненавидел и не стал презирать нежеланного епископа и не потерял должного благоговения, как скоро ему не позволяют иметь епископом того, кого он желал».<sup>319</sup> Тот же папа при другом случае настойчиво отмечал: «кто должен предстоять всем, тот должен и быть выбран всеми». В пользу избрания духовных лиц народом в IV веке возвышаются голоса даже некоторых соборов. Это стремление прежде всего нужно приписать Первому Вселенскому собору. В окружном послании собора говорится: «по кончине кого-либо из епископов на его место может быть возведен и новообращенный, если только он будет того достоин и народом избран».<sup>320</sup> В правилах собора Иппонского в Африке (в конце IV века) говорится: «никто не должен быть посвящен, если за него нет ручательства народа».<sup>321</sup>

Поэтому практика церковная представляет немало примеров, когда воля народная в

избрании архипастыря решительно уважается церковной властью. По народному избранию взошел на епископскую кафедру Константинопольскую Иоанн Златоуст. Сократ (VI, 2) об этом говорит так: «по смерти константинопольского епископа Нектария начались заботы о поставлении нового епископа. Одни желали одного, другие требовали другого, и после многократных по этому случаю совещаний, наконец, согласились вызвать из Антиохии пресвитера Иоанна, ибо о нем распространилась слава как о человеке учительном и красноречивом. Итак, император Аркадий по общему определению *всех*, клира и *народа*, призвал Иоанна». Единственно воле народа обязан своим избранием в епископы Мартин Турский, так как некоторые епископы, недовольные его невзрачным видом, решительно были против такого избрания.<sup>322</sup> При таком признании права за народом избирать себе пастырей церковная власть уступала народному требованию не только тогда, когда выбор можно было считать вполне одобрительным, но и тогда, когда народный выбор представлялся антиканоническим. Воля народная брала верх и в подобных случаях. Вот что, например, случилось в Кесарии Каппадокийской в 361 году. Народная партия, опираясь на войско, избрала во епископы некоего Евсевия, почтенного гражданина, человека отличной нравственности, но он еще не был крещен, а известно, что правилами церковными не всегда дозволялось поставлять даже новокрещенных. Избрав этого Евсевия, народ, как выражается наш документ, «насильственно требовал», чтобы епископы посветили избранного. Последние, хотя и противились, однако же, должны были исполнить желание народа. В этом случае, посвящая Евсевия, епископы, по выражению Григория Богослова, «более действовали руками, чем произволением Духа».<sup>323</sup> Народной волей выбирается в епископа Медиоланского Амвросий, опять несмотря на то, что он не был еще крещен. В некоторых источниках рассказывается о следующей подробности, имевшей место при выборе Амвросия: когда медиоланцы собрались в соборный храм для выбора себе епископа и начали сильно спорить по этому поводу, то вдруг раздался детский голос: «Амвросий — епископ»! И все, приняв этот голос за указание свыше, избрали этого мужа епископом. Как понимать этот факт? Каким образом чье-то дитя указало именно на Амвросия? Вероятно, дело происходило так: когда начались споры по вопросу об избрании нового епископа и когда возник, таким образом, шум, то Амвросий, присутствовавший на выборах в качестве городского префекта, пожелал унять шумевших — и для того, чтобы успешнее выполнить эту задачу, взошел на епископскую кафедру, высокую и для всех видимую. Но лишь только он взошел на эту кафедру, как какое-то дитя, хорошо знавшее, что Амвросий был префектом, с удивлением закричало: «Амвросий — епископ», вообразив, что он стал в самом деле епископом города. Этот-то крик ребенка и решил вопрос об избрании нового епископа в Медиолане.<sup>324</sup> Бывали случаи в подобном же роде. Иногда народ позволял себе избирать нового епископа при жизни прежнего, устраняя этого последнего своей собственной волей, и народная воля торжествовала. Жители двух маленьких пентапольских городков при Афанасии Великом, недовольные своим епископом Орионом, добрым, но совершенно недействительным стариком, отложившись от его власти, избрали на его место Сидерия.<sup>325</sup> Но самый замечательный пример уступки воле народной представляет избрание пастыря жителями Птолемаиды, в Пентаполе, в Египте. Говорим об избрании Синезия Птолемаидского. Церковь, или церковная власть, должна была со своей стороны сделать поразительные уступки Синезию, уступая единственно воле народа. Лишь только птолемаидцы узнали о переходе этого философа-неоплатоника в христианство, как заявили о непреложном желании иметь его своим епископом, — тем более, что кафедра в Птолемаиде была в это время незанята. Синезий согласился принять епископство, но при этом заявил, что он не желает расстаться не только со своей женой, но и с неоплатонической философией, которую он высоко ценил, и с теми частными мнениями, которые ему были дороги. Он захотел остаться при своем неоплатоническом воззрении на происхождение душ, т. е. хотел держаться мнения о предсуществовании душ; не хотел разделять ходячих христианских верований относительно воскресения плоти и вечных мучений: в этих пунктах учения он хотел иметь и сохранять полную независимость. Синезий незадолго до посвящения писал своему брату: «ты знаешь, что философия не соглашается со многими из

утвердившихся мнений. Я не могу уверить себя, чтобы душа происходила после тела, т. е. я отрицал учение, находившее себе прием в тогдашней богословской науке, о том, что душа создается особым актом божества после зачатия тела. Я смотрю, — писал еще Синезий, — на воскресение тела, как на тайну, но я далек от того, чтобы принимать относительно этого вопроса (народные) христианские мнения. Если правила епископские позволят мне это, я буду епископом, не переставая философствовать. Ради Бога я покину ценные для меня удовольствия (по одним здесь разумеется только охота, а по другим и азартная игра в кости),<sup>326</sup> но что касается до моих мнений, то я не откажусь от них».<sup>327</sup> И что же? Известный своей нетерпимостью Феофил, архиеп. Александрийский, вынужден согласиться на поставление Синезия, при тех условиях, на которых настаивал Синезий. Так сильна была народная воля. Правда, Синезий после отказался от своих философских мнений в пользу христианских, но то было уже впоследствии.

Итак, участие народа в выборе лиц иерархических является фактом, доказанным в рассматриваемый период.

Но народ, участвующий в выборе иерархических лиц, не умел удержать за собою этого права, не умел ценить всей важности избрания духовенства голосом паствы. Появились беспорядки, злоупотребления, которые повели к упадку обыкновения выбирать пастырей через пасомых. Нередко являлись честолюбивые искатели епископской власти, привлекали на свою сторону гражданских начальников, составляли в народе себе партию и такими способами пролагали себе путь к епископской кафедре, которой они были недостойны. Даже открытые возмущения, случалось, имели место во время епископских избраний. Каким характером запечатлены были народные собрания, составлявшиеся в целях избрания пастыря, это лучше всего показывают жалобы знаменитого Иоанна Златоуста. Он пишет: «Приди сюда и посмотри на народное празднество, я говорю об избрании в епископский сан, какое у нас бывает, и ты увидишь, что на епископа, который председательствует на таких собраниях, сыплется столько порицаний, сколь велико все собрание. Ты увидишь тогда, что все они, разделившись на многие партии, каждый стоит за своего кандидата, предлагают один — одного, другой — другого. Потому что никто не берет во внимание должного, т. е. душевных качеств, но поставляются другие побуждения, по которым оценивают своих кандидатов, например, говорят: этот достоин избрания, так как он из знатного рода, а другой — так как он богат. Всякий старается, чтобы предпочтен был другим или короткий его друг, близкий родственник, или даже льстец. Другие избираются даже за свою злобу, из опасения, чтобы в случае отвержения их они не стали жестоко мстить».<sup>328</sup> И это не есть только риторическое описание явления со стороны Златоуста. Историк Сократ свидетельствует, что сам Златоуст находился в таком именно тяжелом положении, когда он отправился в Эфес для рукоположения нового епископа. «Находясь там, — замечает Сократ (VI, 11), — Иоанн увидел, что возвести в епископское достоинство старался кто кого и что, желая доказать справедливость своего выбора, все жарко спорили между собою». Не видя возможности удовлетворить противоречивых желаний эфесян, Златоуст кончил тем, что, не принимая в расчет требований городских жителей, назначил им в епископы собственного диакона Ираклида. Как много иногда набиралось кандидатов в епископы, по неразборчивости народа, видно из того, что раз в галльском городе Бурже кандидаты на епископство занимали целых две скамьи. Но случалось и не то еще. Иногда распри и споры при избрании епископа приводили в беспокойство светское начальство. Даже более: раздоры в этих случаях доходили иногда до сцен кровавых, как это показывает, например, буйство, бывшее при избрании папы Дамаса в 60-х годах IV века. В Риме образовалось две партии: одна желала Дамаса, другая Урсина. Сначала эти две партии в течение трех дней дрались на улицах; затем, спустя некоторое время, произошла свалка между приверженцами Дамаса и Урсина в базилике Сицинина, т. е. в церкви; здесь найдено было после побоища 137 трупов; наконец, еще через некоторое время, когда приверженцы Дамаса взяли верх, в другой базилике поднято было 160 мертвых тел: убитые на этот раз принадлежали к урсинианам.<sup>329</sup> Само собой понятно, что результаты такой избирательной процедуры не

могли быть утешительны. Часто возводились в епископское достоинство люди совершенно негодные. Так было уже в IV веке; Григорий Богослов говорит: «Теперь есть опасность, чтобы чин самый священный не сделался у нас наиболее смешным, потому что епископство приобретает не добродетелью, но происками».<sup>330</sup> Народ, по словам того же Григория, стал искать в лице епископов все, что угодно, и меньше всего пастыря душ. «Народ, — говорит он, — ищет теперь не священников, но риторов, не блюстителей душ, но обладателей золота, не таких, кто приносил бы жертвы с чистым сердцем, но могущественных предстателей».<sup>331</sup> Народное избрание при указанных его свойствах вело к беспорядкам в церковном управлении. Деяния Халкидонского IV Вселенского собора дают обильный материал для суждения об этом. Здесь рассматривалось весьма интересное дело двух епископов Эфесских, из которых каждый, обвиняя другого в том, что этот избран незаконно народным самоволием, предъявлял свои права на кафедру Эфесскую. Имена этих претендентов — Вассиан и Стефан. Вассиан так рассказывал о своем низведении с кафедры Эфесской и возведении на нее Стефана: «народ и клирики, — говорит он, — неожиданно схватили меня, вытащили из святой церкви, водили и таскали меня по площадям, осыпали меня ударами, заключали меня в тюрьму. Они похитили мои священные облачения, беснуясь, посадили на престол и на мое место одного из тех, кто дерзнул сделать против меня несправедливость», т. е. Стефана. Сверх того Вассиан жаловался, что его имущество разграблено народом.<sup>332</sup> Со своей стороны Стефан вот что рассказывал о поставлении во епископы Вассиана: «Вассиан не был законным образом поставлен в Эфесе, он сам себя возвел на кафедру, поддерживаемый беспорядочною толпою с мечами и какими-то гладиаторами».<sup>333</sup> Один из епископов, посвящавших Вассиана, действительно подтвердил на Халкидонском соборе, что избрание Вассиана было актом народного самоволия. Он говорил: «Некто Олосирих, один из государственных чиновников, с обнаженным мечом и с толпой народа посадил Вассиана на кафедру», причем свидетель докладывал, что толпа и его насильственно заставила посвятить Вассиана.<sup>334</sup> Вообще один из отцов собора Халкидонского заметил об избраниях в Эфесе: «там рукополагают конфетчиков, т. е. кого ни попало — от того и бывают возмущения», — прибавил он.<sup>335</sup> В Риме в V веке две народные партии выбрали двух лиц — Симмаха и Лаврентия — в епископы. Таким образом, явилось двое пап. Следствием этого, по замечанию историка, были убийства, расхищения и другие злодейства.<sup>336</sup>

Развитие народных беспорядков, сопровождавших избрание епископа, имело следствием то, что народ мало-помалу стали устранять от этого дела. Но к этой причине, заключавшейся в самом народе, присоединилась еще другая причина, которая вела к такому же следствию. Духовенство стремится высвободиться из-под зависимости народа и старается предоставить пополнение своего сословия своей собственной воле. Чем выше было представление клира о самом себе, тем неестественнее казалась зависимость его от мирян в акте избрания.<sup>337</sup> Проследим вкратце законодательство Восточной церкви, которым постепенно вытеснялось участие народа в поставлении пастырей. В одном из так называемых правил апостольских, в котором ясно речь идет о положении дел церковных в IV веке, указывается возможность таких случаев, когда рукоположенный епископ или пресвитер не принимается обществом какой-либо церкви — «по злобе народа». Это предполагает, что выбор иногда происходил уже не по инициативе народа; доказательство для этого предположения можно находить в самом правиле (36), где народ, не принимающий поставленного для него епископа, называется «непокорливым народом». Таким образом, открывается, что в IV веке (если не ранее) народ начинают устранять от избрания епископов. Затем появляются определенные правила, которые полагают ограничение для власти народной в выборе пастырей. Поместный Лаодикийский собор в IV веке постановляет первое свое определение с указанной целью. Одним правилом этого собора устранена от участия в выборах самая беспокойная часть народа: чернь (*οχλος*). Правило (13) гласит: «да не будет позволено сбору народа избирать имеющих быть поставленными во священство». Впоследствии и гражданское законодательство старается об ограничении власти народной — в том же отношении. По законам Юстиниана, из всего

народа, как лица компетентные в избрании епископов, упоминаются одни только знатные граждане, значит, прочий народ лишен права выбора.<sup>338</sup> Окончательное устранение народа от рассматриваемого права произошло на VII Вселенском соборе. В правилах этого собора читается: «всякое избрание в епископа или пресвитера, или диакона, делаемое мирскими начальниками, да будет недействительно». А имеющий поставиться в епископа должен быть избираем от епископов (пр. 3). Это правило мало-помалу утверждается как на Востоке, так и на Западе.

Остается прибавить еще несколько слов о других явлениях изучаемого периода, в которых выразилось то же стремление духовенства поставить себя выше мирян, отделить себя, как элемент высший, от них, как низшего элемента. В ту же эпоху, о которой мы говорим, утвердилось правило: подвергать наказаниям лиц духовных, если они переходили в другое звание. В седьмом правиле Халкидонского IV Вселенского собора говорится: «если кто однажды поступил в клир, тот не должен переходить ни в военную службу, ни в мирской чин; если же кто дерзнет на таковое и не возвратится с раскаянием к тому, что прежде избрал ради Бога, да будет предан анафеме».<sup>339</sup> Законодательство Юстиниана идет еще далее. По законам Юстиниана положено: «если кто вздумает самовольно оставить духовное звание и возвратиться к мирской жизни, то все его имущество обращается в собственность той церкви, к которой он принадлежал; сам же он, по лишении прав состояния, низводится в низшее сословие».<sup>340</sup> Очевидно, законодательство начинает смотреть на духовное сословие как на такое высокое, переход из которого в другое сословие представляется как бы святотатством и профанацией святыни. Замечательно еще, что вдовам епископа, пресвитера и диакона правилами запрещалось снова вступать в брак.<sup>341</sup> Как будто бы сожителство с клириком делает жену его такой священной вещью, обладание которой через брак со стороны простого смертного представляется каким-то осквернением святыни. С V века соборы с особенной решительностью усиливают предписание, которое создано в церкви еще раньше, о том, чтобы епископы и клирики удалялись от житейских профессий как несообразных с их священным достоинством.<sup>342</sup>

В том же периоде происходит окончательное устранение мирян от права проповеди в церкви, начало которого положено, как мы знаем, еще в III веке. На Карфагенском соборе конца IV века определено: «мирянин, в присутствии членов клира, не должен осмеливаться проповедовать без их позволения».<sup>343</sup> Самое же авторитетное правило на сей конец положено на Трулльском соборе VII века. «Не следует мирянину, — говорится в 64-м правиле этого собора, — держать речь или учить всенародно и таким образом брать на себя учительное достоинство, но (следует) повиноваться преданному от Господа чину, отвергать слух по отношению к принявшим благодать учительского слова и от них поучаться божественному».

В заключение, однако, нужно сказать, что при всех стремлениях духовенства выделить себя от народа, клир далеко еще не составлял собою замкнутого сословия в изучаемое нами время. Так, например, одно правило Трулльского же собора порицает обычай, установившийся в некоторых церквях — избирать клириков исключительно из детей духовенства (прав. 33).

### III. Епископия и епископское управление церковью

Приблизительно к концу II века начинает быть весьма заметно возвышение всей иерархии и, в особенности, главных ее представителей. Возвышение всей вообще иерархии, как мы разъяснили, в историческом течении выразилось тем, что она высоко поднялась над уровнем прочих членов церкви — мирян. Можно сказать, что она расширила свое значение за счет прав, принадлежащих прежде мирянам. Но это лишь одна сторона в истории духовенства. В то же время происходит изменение в положении высших членов самой

иерархии: епископы не остаются равными между собою, как было прежде, но между ними выделяются епископы с высшими церковными правами и таким же авторитетом. Указанное изменение составляет новую сторону в истории духовенства. Об этой стороне и поведем теперь речь.

Но прежде чем разъяснить, в чем заключалось это развитие иерархии, мы должны указать, в какой форме выражалось церковное управление, когда во главе его стал епископ, по прекращении периода харизматических учителей. Это произошло, как мы знаем, к концу II века. Какие же особенности представляло епископское управление древнего периода истории, в особенности II и III века? Епископов в эпоху древней церкви было чрезвычайно много, в особенности, если сравним это число с числом епископов в нашей русской церкви настоящего времени. У нас епископ поставляется один на целую губернию или даже на несколько губерний; в древней же церкви епископ имел в своем управлении, в особенности на первых порах истории христианской, один какой-либо город, где возникала и существовала христианская община. Поэтому, епископов было столько же, сколько было городов, просвещенных христианством. Разумеется, общее число епископов сначала было незначительно, но чем дальше шло время, тем больше увеличивалось оно. Как заботилась каждая, даже маленькая, община известного города иметь своего отдельного епископа, это ясно видно из так называемых *Canones ecclesiastici*. Здесь находим решение вопроса: как быть в том случае, если какая-либо христианская община желает иметь самостоятельного епископа, и, однако же, она так мала, что не насчитывает у себя и 12-и взрослых христиан, которые могли бы принять участие в выборах епископа? Писатель указанного памятника дает такой ответ на вопрос: пусть подобная община обратится к соседней христианской церкви, и просит прислать ей трех избранных мужей, в присутствии и с помощью которых пусть и произойдет избрание епископа.<sup>344</sup> Это известие очень характерно: оно показывает, что если в какой церкви города было 12-и взрослых христиан, она уже имела полную возможность избирать самостоятельного епископа; не лишалась она этого права и тогда, когда в ней не было даже такого ничтожного числа правоспособных лиц. С другой стороны, отсюда же видно, как сравнительно много было епископов в древнейшую пору церкви. Великие пастыри тех времен искренно желали умножения своих собратий. Св. Игнатий не мог представить себе христианской общины без епископа; а св. Киприан рассуждал, что для таковой епископ необходим и что без него она близка к гибели.<sup>345</sup>

Вследствие того, что епископов было столько же, сколько и городов христианских, каждый епископ всеми делами церковными управлял прямо и непосредственно; он всегда совершал богослужение для своей общины, он знал всех своих пасомых лично и домашним образом. При епископе находилось несколько пресвитеров в качестве его помощников. Число их было крайне ограничено, так как обыкновенно в большинстве городов было по одной церкви, в которой совершалось богослужение. Пресвитеры составляли совет епископский (пресвитерий), без совещания с ними предводитель церкви, епископ, не предпринимал ничего сколько-нибудь важного. В состав этого совета пресвитерского, по-видимому, входили и диаконы. Без сношения с этим советом епископ не поставлял никого в церковные должности, не распоряжался церковным имуществом, не творил суда.<sup>346</sup> В случае смерти епископа этот церковный совет брал на себя дела управления церковью — до времени поставления нового епископа.<sup>347</sup> Значение этого совета хорошо определяется следующим древним церковным правилом: «нельзя считать законным приговора епископа (по делам судебным), если он произнесен без согласия (*confirmetur*) клириков».<sup>348</sup> Кроме вышеупомянутых церковных лиц при епископе состоял и прочий клир церковный: иподиаконы, чтецы, аколуты, диакониссы и проч.

Так как епископ допускал к участию в управлении церковью многих клириков, и так как сами миряне в известных отношениях тоже не лишены были подобного участия, то церковная община носила возвышенный нравственный характер; церковь каждого христианского города представляла собой братство в буквальном смысле: братство, в

котором все друг другу помогали, взаимно связаны были единством интересов. Такой строй общины, управляемой епископом, сразу объясняет для нас все древние церковные правила, касающиеся отношений епископа и клира, клира и мирян, правила, которые с первого взгляда кажутся совершенно непонятными. Этот строй церкви, управлявшейся епископом, вполне объясняет нам, каким образом каноны могли предписывать, чтобы священник или диакон ничего не делал без позволения епископа (Прав. Апост., 39), чтобы он, епископ, все знал и во все входил сам, чтобы миряне приносили начатки плодов земных в дом епископа, чтобы епископ делил даже незначительные доходы между своими клириками (Прав. Апост., 4) и т. д. Для нас понятно становится, почему для управления клиром и пасомыми епископу не нужно было ни иметь консисторий вроде нынешних, ни рассылать указов и предписаний по епархии — он мог ведать все дела лично. Надзор епископа за пасомыми был не номинальный только (как теперь), а действительный. Св. Иоанн Златоуст говорит о епископе: «Он разделяется на такое множество народа и имеет особенные заботы о каждом из подчиненных». «Если епископ не будет ежедневно посещать домов более, чем как делают это городские смотрители (полиция), то отсюда происходят невыразимые неудовольствия, ибо не только больные, но и здоровые желают посещений его».<sup>349</sup> Эта же мысль в указе одного из византийских императоров разъясняется так: «апостолы не для чего иного обходили вселенную, как для того, чтобы преподавать правую веру всем людям. И так должно и архиереям, как их наследникам, входить и в хижину бедняка, обстоятельно знакомиться с его состоянием и направлять его на путь истинный, вообще хорошо знать свой округ».<sup>350</sup> Таковые обязанности возлагались на епископа даже позднее III века, после которого епископские округа уже расширились; весьма естественно предполагать, что надзор епископа над пасомыми раньше, когда паствы были еще невелики, оказывался еще внимательнее, полнее и всестороннее. Вследствие сейчас указанных отношений, епископ, конечно, знал своих пасомых,<sup>351</sup> пасомые — своего епископа, а не так, как у нас: где нередко пасомые во всю жизнь и не видывали своего архиерея. Вообще устанавливалась близкая связь между епископом и паствой, отчего паства с такою-то ревностью и занималась в первые века вопросом об избрании епископа: епископ обязательно был нужен для нее, безусловно полезен. Отношения епископа и клира, епископа и мирян, без сомнения, представляли много симпатичного, поучительного. На близкую, неразрывную связь пастыря (епископа) и пасомых прекрасно указывает следующее обстоятельство: в период II и III веков совсем не было обыкновения, чтобы архиерей переходил с одной кафедры на другую: епископ смотрел на себя как на вступившего в духовный, неразрывный союз со своей паствой. Поэтому, когда позднее, с IV века, стало входить в обыкновение перемещение архиереев с одной кафедры на другую, т. е. из одного города в другой, то многие протестовали против подобного явления, как своего рода аномалии.<sup>352</sup> В таком-то виде нужно представлять себе управление древнейшей церковной общиной, стоявшей под руководством епископа.

Сделаем еще одно замечание касательно именованья рассматриваемой формы церковного управления. В церковных правилах и определениях древнейший вид церковной общины, управляемой епископом, — был ли он прост или сложен, — носил греческое название: *пароккиа*.<sup>353</sup> Слово это значит поселение известного рода людей среди других, им чуждых, т. е. означает колонию. Этим выражалась та мысль, что христиане, составляя общину среди язычников известного города, были как бы пришельцами между ними. Впоследствии, когда христианство умножилось, название *пароккиа* заменилось словом «епископия», которое точнее указывало характер управления церковной общиной.

Мы рассмотрели самый несложный вид управления общиной под главенством епископа, такой вид епископии, когда в городе был епископ с небольшим штатом клира при одной церкви. Но встречался, без сомнения, нередко и более сложный вид епископии. Это именно когда была не одна, а несколько церквей в городе, когда штат клириков был более или менее значителен. При таких обстоятельствах возникало то, что теперь называется городскими приходами, существовавшими рядом с епископской кафедральной церковью.

Возникновение приходов едва ли может быть возводимо к эпохе более древней, чем III век. Так, мы знаем, что в Риме в середине III века при епископе Корнелии было 46 пресвитеров (Евсевий, VI, 43). Без сомнения, при одной церкви такой обширный персонал священников в то время был бы излишен. Это само собой ведет к предположению, что эти многочисленные римские пресвитеры исправляли служение в III веке при многих церквях Рима. Такое предположение подтверждается свидетельством Оптата Милевитского, писателя IV века, который утверждает, что в Риме в гонение Диоклетиана было более 40 церквей.<sup>354</sup> В этом случае, когда пресвитеры данного города исправляли службу, наставляли и заправляли народом в какой-нибудь одной части города, само собой понятно, что они делались несколько самостоятельнее, чем тогда, когда они вместе с епископом состояли при одной и той же церкви. Такие же приходы образуются и в других больших городах III века, так, например, в Карфагене и Александрии. В Карфагене при св. Киприане такие приходы несомненно существовали, ибо известные возмутители церковного мира Новат-пресвитер и Фелициссим-диакон имели возможность с полной самостоятельностью в одной из частей города: кого допускать к причастию, а кого нет.<sup>355</sup> Еще в более развитом виде указанное нами устройство находим в Александрии. Здесь в конце III века возникло несколько правильно организованных приходов. Епифаний, церковный писатель IV века, сообщает нам очень обстоятельные известия касательно этого предмета. Он говорит: в Александрии «для каждой церкви был поставлен один пресвитер, церквей же было много».<sup>356</sup> Тот же писатель перечисляет и называет по именам и сами эти церкви и даже некоторых пресвитеров, стоявших при них. Главная церковь называлась Кесарийской, она прежде была гимназией Лициния. Само собой понятно, что под гимназией разумелось нечто другое, чем что теперь понимается под этим именем. Интересны названия и других церквей в Александрии; отчасти эти названия странно звучат для нашего времени. Церкви носили такие названия: Дионисиева, Феоны, Гиерия, Серапиона, Персеи, Дизия, Мендизия, Анниана, Вавкалийская. В одной из этих приходских церквей Александрии был священником еретик Арий.<sup>357</sup> Вот тот вид, какой имело церковное управление в городах.

Но спрашивается: ведь не все же христиане были и жили в городах? Жили же христиане и в селах, или если и в городах, то в незначительном числе, например, в числе 5—10 человек, тогда: какой вид принимало церковное устройство? Обратимся к рассмотрению этого вопроса. Здесь могло быть несколько неодинаковых случаев, и при каждом из таких случаев форма управления паствой была такая или другая. Если христиане села или малого городка находились вблизи того города, где был уже епископ и клир, то христиане этих мест приходили для богослужения в этот епископский город и составляли с христианами города одну паству. Так было во времена Иустина Философа в Риме и, вероятно, в Малой Азии, как свидетельствует этот писатель.<sup>358</sup> При этом, в случае надобности, мог быть отряжаем кто-либо из числа священников городских в село или малочисленный христианский город, например, для напутствования св. Евхаристией. Но могло быть дело иначе и действительно бывало. Если общество христианского села или небольшого городка становилось значительным, если же притом эти местечки находились далеко от епископского города, то в селе и городке устраивался приход совершенно на тех же основаниях, на каких возникали приходы в городах. Т. е. епископ поставлял для села или городка постоянного пресвитера, который и управлял паствой.<sup>359</sup> Говорим — так бывало. Но прямых указаний на существование такого рода устройства церковного — очень немного. Известно, например, что такого рода отношения существовали между Александрией и окрестными селениями. Эти селения назывались нарицательным именем: лавры — и имели пресвитеров, поставляемых из Александрии.<sup>360</sup> В зависимости от александрийского епископа находилось местечко Арсиноя. Так было при епископе Дионисии Александрийском в III веке. Это видно из того, что когда в Арсиное распространились идеи хилиастические (учение о 1000-летнем чувственном царствовании Христа с верующими), то Дионисий счел долгом вразумить жителей Арсинои; и когда он прибыл сюда, — к нему стеклась вся братия, во главе их пресвитеры и дидаскалы (Евсевий, VII, 24). (Дидаскалы — это не церковно-приходские

учителя, каких в древности не существовало, но это были особые дидаскалы: здесь находим последние следы так называемых харизматических учителей.) Очевидно, Дионисий прибыл в место, ему подведомственное, но управляемое пресвитерами с участием дидаскалов. Словом, это был сельский приход александрийской епископии. Дионисий вообще свидетельствует, что в его время существовали «загородные приходы» (Евсевий, VII, 11), конечно, находившиеся в административной зависимости от городского епископа. И действительно, по другому свидетельству, несколько позднеjšíму, под Александрией встречаем и еще несколько сельских приходов, подведомственных епископу Александрийскому, именно в Мореотиде. Св. Афанасий Александрийский говорит, что Мореотида была подчинена епископу Александрийскому и имела несколько пресвитеров и церквей. Мореотида — это было соединение нескольких сел. Пресвитеры, по свидетельству Афанасия, имели здесь под своим управлением большие приходы по десять и более сел.<sup>361</sup> Нечто подобное встречаем и в Месопотамии в середине III века.<sup>362</sup> Очень оригинальный вид эти сельские христианские общины, управляемые духовным лицом, назначаемым из ближайшего города от местного епископа, представляли в Испании. Здесь во главе общины иногда стоял не пресвитер, а диакон. В одном правиле собора Эльвирского в начале IV века читаем: «если какой диакон, управляя паствой (regens plebem), без епископа и пресвитера кого-либо окрестит, то епископ должен преподать таковым благословение» (т. е. таинство миропомазания).<sup>363</sup> Очевидно, здесь, в Испании, в качестве блюстителей прихода, надзирателей за церковной дисциплиной, случалось, бывали и диаконы. Для нас понятно, почему мог являться диакон в такой неподобающей ему роли, ибо мы знаем, что диакон во II и III веках стоял в самом близком отношении к епископам, он был естественным кандидатом на должность епископа; поэтому неудивительно, если в некоторых случаях диаконы — без сомнения, с соизволения епископа — занимали такие места, какие приличнее и правильнее было бы поручать пресвитерам. Впрочем, в большинстве случаев так именно и бывало, т. е. надзор за сельским приходом поручался пресвитерам.<sup>364</sup> Сельские пресвитеры состояли совершенно в таких же отношениях к городским епископам, в каких пресвитеры городских приходов, и имели равные с этими последними права. Они были участниками в епископских распоряжениях, так как были членами пресвитерского совета (пресвитерия) наравне с городскими своими собратиями; они, подобно последним, были в зависимости от епископа, должны были обращаться к нему за разрешением в трудных случаях практических и т. д. Замечательно: все церковные доходы, деньгами и натурой, они представляли к епископу, как это делали и городские пресвитеры, и от него, городского епископа, получали свою узаконенную долю вознаграждения. Впрочем, впоследствии пресвитеры приходов получили право пользоваться доходами своей церкви независимо от епископа.<sup>365</sup> Сельские пресвитеры, можно сказать, тысячью нитей связывались с епископом города, и потому, хотя они жили в большем или меньшем отдалении от епископа, однако, оставались в полной зависимости от него и в подчинении. Но кроме того, сельского пресвитера связывало с епископом города и еще одно обстоятельство, имевшее свое основание в тогдашнем гражданском строе. В Римской империи не было деления жителей на горожан и поселян, как у нас; все жители сел, за исключением лиц несвободных, рабов, причислялись к ближайшему городу в качестве его сограждан. Естественно, вследствие этого, что и христиане сел по тому же образцу составляли одно неразрывное целое с церковной общиной ближайшего города, а пастыри сельские так же связывались отношениями городского единения с церковью городской и ее епископом.<sup>366</sup>

Но в сельских церквях не всегда было так, как мы сейчас указали. Был еще случай, когда селом управлял не пресвитер, а собственный епископ, который в подобном случае назывался хореепископом, т. е. сельским епископом. Происхождение хореепископов, их отношения к городским епископам, даже их функции, вообще их история составляет предмет спорный в науке. Но несомненно прежде всего то, что хореепископы существуют в значительном числе около середины III века. История встречает их вокруг Антиохии во времена епископа Павла Самосатского (Евсевий, VII, 30). В Карфагенской области

(проконсульской Африке) в III веке было очень много епископов; можно с полным правом предполагать, что большая часть этих епископов были простыми хорепископами.<sup>367</sup> Догадку эту отчасти можно основать на том, что униженное имя: хорепископ — «деревенский архиерей» — не употреблялось в эпоху первых трех веков; хорепископы именовались епископами наравне с городскими архипастырями. В так называемых *Правилах Апостольских* (прав. 35) встречаются также указания на хорепископов; возможно, что это указание относится к III же веку. Хорепископы, вероятно, возникли очень просто: большие селения, отдаленные от города, начали избирать себе епископов. Церковь не считала себя вправе противиться этому, и вот возник институт хорепископов. Нужно сказать, что и в гражданском отношении пригородные местечки и села не всегда были в подчинении городскому начальству (магистрату), но случалось изредка, что местечки и села имели свое отдельное управление.<sup>368</sup> Можно поэтому предполагать, что гражданский строй римского управления не оставался без некоторого влияния на возникновение института сельских епископов, или хорепископов. Хорепископы на первых порах, нужно думать, были полноправными епископами,<sup>369</sup> но впоследствии, именно в IV веке, их иерархические функции были значительно урезаны. Им запрещено было посвящать в пресвитеры и диаконы, а позволено поставлять только низших клириков — не выше иподиаконов.<sup>370</sup> Собор Неокесарийский (IV век) отличает их от простых пресвитеров тем, что они имели право совершать Евхаристию в присутствии епископа — право, которого не имели пресвитеры (пр. 13—14). Но это положение хорепископов представляет пору их упадка; раньше же они имели полную епископскую власть. Хорепископы имели очень малочисленный штат: диакона, редко несколько диаконов и чтецов. Хорепископы, обладая вначале правами самостоятельных епископов, довольно скоро стали в зависимость от городских епископов; они по отношению к городским епископам, т. е. епископам ближайшего города, стали в положение подручных епископов<sup>371</sup>, как бы викариев. К ним стали прилагать нелестное название деревенских архиереев. Хорепископы с самого начала были слишком бедны материально, имели слишком ничтожный церковный штат, вероятно, и образованием не блистали; по всему этому они не могли стать на одну линию с городскими епископами. Епископы городские нередко обижали хорепископов; обходя их, поставляли клириков в их областях,<sup>372</sup> так что сельские архиереи, по крайней мере на Востоке, становятся в полное подчиненное положение к городскому епископу, как это видно, например, из истории Павла Самосатского. При нем хорепископы, имевшие паству около Антиохии, льстили ему и не позволяли себе ни в чем ему прекословить (Евсев., VII, 30). Впоследствии, после IV века, хорепископы исчезают из истории,<sup>373</sup> вместо них стали поставлять простых пресвитеров, подчиненных городскому епископу.<sup>374</sup>

Итак, рассматривая управление церковными общинами под водительством епископов, мы наметили главные черты, дающие понятие об этой форме церковного управления, форме, как она выражалась преимущественно во II и III веках. Впрочем, форма эта оставалась почти без изменений во все времена древней церкви. Епископ стоял во главе клира и паствы; или известного города, имевшего только одну церковь, или же города с несколькими приходскими церквями; случалось также, что в его ведении, кроме приходов городских, были и приходы сельские. Во всех этих случаях епископ, клир и паства составляли одну общину, одну церковно-административную единицу. Эта церковно-административная единица называлась сначала *paroikia* — отсюда латинское слово *parochia*, а потом стала называться: епископия, или епископский округ.<sup>375</sup>

#### IV. Митрополическая система церковного управления во II и III веках и ее происхождение

Различные епископские округа в Римской империи во II и III веках представляли собой бесчисленные церковно-административные точки. Это было великое множество совершенно

самостоятельных церковных братств, христианских общин или как хотите назовите. Но эти точки не остаются в постоянном равновесии, они начинают стремиться к централизации. Некоторые из них становятся такими пунктами, к которым тяготеют, около которых группируются ближайшие точки. Возникает митрополия и митрополический округ. Митрополический округ есть присоединение к единому религиозно-административному целому нескольких епископских округов. Некоторые из епископов возвышаются положением и властью над своими собратьями, епископами же, живущими в данной местности, становятся первенствующими членами в ряду известного ряда епископов — становятся митрополитами. Они выделяются из ряда прочих епископов, являются стоящими во главе целого большого округа церковного. В этом случае происходит известного рода развитие в среде самой иерархии, причем некоторые ее члены развиваются в высоту — становятся выше других. О власти этих выдающихся епископов скажем несколько слов впоследствии. Теперь же займемся вопросом: каким путем эти епископы достигали высших прав и ранга в сравнении с другими епископами, соседними по местожительству? При рассмотрении этого вопроса — каким путем некоторые епископы достигли привилегии перед другими — мы должны руководствоваться больше соображениями и догадками, чем фактами. Это зависит от того, что история не знает определенных фактов, которые служили бы нашей цели. Мы встречаем митрополический институт во II и III веке, но история молчит о том, *как* произошел он. Это значит, что дело происходило самым простым, обыденным образом, без каких-либо споров и волнений. В самом деле, до какой степени история дает мало данных для разрешения вопроса о происхождении митрополического института, об этом можно судить по тому явлению, что до IV века мы не видим точных и обстоятельных законов касательно митрополитов, и однако же, законодательство IV века не учреждает митрополического института, а рассматривает его как уже сложившийся в стройную систему. Само имя «митрополит» неизвестно во II и III веке и в первый раз встречается в правилах Никейского собора (пр. 4). Вероятно, митрополиты до этого собора назывались просто «первыми епископами» (Апост. Прав., 34). Поэтому, если мы хотим говорить о происхождении и характере митрополической системы II и III века, то должны говорить, основываясь исключительно на теории вероятностей. Тем не менее несомненно, что система эта получила во II и III веках прочное основание, как это можно заключить из следующего, так называемого апостольского правила, в котором явно идет речь о митрополитах до-никейского периода, так как в нем хотя и определяется сущность власти митрополитов, но эти церковные сановники еще не носят позднейшего своего имени: митрополиты. В этом правиле (34) говорится, чтобы епископы признавали авторитет того из них, кто занимает первое место — «первый» между ними, — и повелевается «признавать его, как главу» и ничего важного «не творить без его рассуждения».

Разъясним же дело насколько возможно. Епископы с высшей церковной властью — властью митрополитов, появляются в значительнейших городах Римской империи, каковы главнейшие города в государстве и главные города провинций. Такое возвышение епископов указанных городов зависело прежде всего от того, что в этих городах раньше всего и утвердилось христианство в империи. Апостолы проповедовали преимущественно в центральных и важнейших городах Римского государства. Вследствие этого на епископов таких городов христианское общество ближайших мест смотрело, как на епископов церковью старейших и первохристианских, и эти-то церкви и кафедры стали известны с почетными именами: *matrices ecclesiae*, *sedes apostolicae*, *ecclesiae apostolicae*. Утвердившись, прежде всего в главнейших городах империи и главных провинциальных городах, христианство, затем, отсюда перешло в близлежащие второстепенные города, как это бывает с цивилизацией и культурными нравами. Вследствие чего второстепенные города с их епископом и клиром становились как бы в сыновние отношения к тем городам и их предстоятелю, откуда к ним проникало христианство. К тому же, принимая христианство из более важных городов, второстепенные города отсюда же получали помощь при избрании епископа, а может быть, и готовых клириков, отсюда же получали указания и наставления касательно устройства церковного. И все это вело к тому, что епископы меньших городов мало-помалу становились в нравственную и административную зависимость от епископов

главных провинциальных городов или же главнейших городов целой империи. Устанавливалась связь между христианскими обществами городов второстепенных и представителями обществ городов первостепенных. В самом деле, что удивительного в том, если общины христиан второстепенных городов обращались к обществам городов первостепенных в бесчисленных случаях: за советом, за помощью, за разрешением трудного церковного вопроса. Все это и тому подобное было вполне естественно; и вот утверждались отношения, при которых епископы второстепенных городов, *de facto*, облакали епископов важнейших городов особой высшей властью и авторитетом, чем какими они сами обладали в церковных делах. Нет ничего неожиданного в том, если и сам епископ важнейшего города начинает отличать себя от прочих, как епископ высшего ранга, если и эти прочие, в свою очередь, отличают его, как неравного с ними, относятся к нему с выражением особенной чести и уважения, говорят с ним особенным почтительным языком — словом, признают за ним исключительные права и преимущества. А все это и создавало епископов с высшей церковной юрисдикцией, с особенным церковным авторитетом, одним словом — митрополитов. Возвышению епископов важнейших городов над епископами городов менее важных много помогли поместные соборы II и III века. На соборе обыкновенно председательствует епископ главного города провинции или главнейшего в целой империи, понятно поэтому, что ему принадлежала инициатива созвания подобных соборов, на нем же лежали и заботы по осуществлению этого дела. И вот епископы, руководившие этим делом, уже поэтому возвышаются над своими собратиями. А такое созвание соборов выпадало, естественно, на долю епископа большого города, ибо он удобнее мог сделать это, чем другие епископы: в его церкви могло быть больше, чем где-либо, просвещенных пресвитеров, необходимых при совещаниях и рассуждениях, для него доступнее способы сообщения (почта) и т. д. В самом деле, кому, например, удобнее было созвать собор в антиохийском церковном округе: епископу ли города Кира или епископу Антиохийскому? А в Египте: епископу ли Александрии или какой-нибудь Пелузии? Собор закончился, но и тут деятельность епископа важнейшего города не прекращается: через епископа города, где происходил собор, определения его рассылаются другим церквам; и вот этот же епископ становится уже органом церковного законодательства: получается новое отличие от остальных епископов. А со всем этим епископ первостепенного города приобретает одно из важнейших прав митрополических — управлять церквами известного округа при содействии соборов. Наконец, сюда же, к возвышению известных епископов в сравнении с другими епископами, соседними, вело и христианское процветание того или другого города. Где христианство обнаруживало себя с особенной силой, где оно имело многочисленных и важных по своему общественному положению последователей, где оно заявляло себя наукой, литературой, школами, — в этих городах и появлялся епископ с митрополической властью. Ярким блеском горела слава церкви Александрийской, богатой, знаменитой своею христианской наукой, ознаменовавшей себя замечательными победами над языческой ученостью, обессмертившей себя именами глубоких христианских философов — и вот здесь возникает епископская кафедра с высоким церковным авторитетом. Не менее процветал и Рим со своей церковью. Недаром здесь уже в правление папы Корнелия было 46 пресвитеров и многочисленный остальной штат церковный. Благотворительность церкви Римской, очень богатой, щедро изливалась на самые отдаленные церкви и составляла ее славу.<sup>376</sup> Ни один сколько-нибудь важный вопрос из тогдашней церковной практики не обходился без того, чтобы так или иначе не выразила своего мнения о нем компетентная церковь Римская. Все это говорило о процветании церкви Римской, а потому ее епископ стоял высоко во мнении других, в особенности италийских епископов. При таких же или подобных обстоятельствах выказывают свои значительные христианские успехи и некоторые другие христианские города, как, например, Антиохия, Карфаген, Эфес, Коринф и т. д. Указанного рода процветание христианства в известных церквах и было одним из важных условий, содействовавших предстоятелям таких церквей стать во главе предстоятелей других церквей, соседних, сделаться епископами высшего ранга, высшей чести, высших прав — митрополитами.

Из этого перечня исторических условий, поскольку они заключались в жизни самого христианского общества, условий, содействовавших возникновению митрополического института, отчасти видно, чем отличался епископ первенствующего города от епископов второстепенных городов, какие права и какая честь принадлежала митрополиту в ряду других епископов. В целом же власть и авторитет митрополита понимались так: его высшему надзору принадлежал более или менее обширный церковный округ, более или менее определенный, заключающий часто сотни епископий или епископских округов. Он мог каждого из епископов своего митрополичьего округа за какое-либо нарушение канонов привлекать к суду, каковой суд он производил вместе с другими епископами того же округа. Ни один епископ не мог вводить ничего важного в церковном отношении в подведомственной ему общине без утверждения и разрешения митрополита. Митрополит председательствовал на поместных соборах, наблюдал за избранием епископов в своем митрополичьем округе и посвящал их, он принимал апелляцию от клириков на суд епископа и вновь рассматривал дело соборно.<sup>377</sup> Митрополит пользовался уважением со стороны прочих епископов своего округа, его, кажется, звали «главой» и т. д.

Из области теоретических и юридическо-канонических представлений о митрополическом институте обратимся к действительной, фактической истории этого института во II и III веке. Хотя история этой эпохи неясно и не очень определенно говорит о митрополитах и их деятельности, однако, она оставила довольно заметные следы бытия этого института, сохранила свидетельства обнаружения власти митрополитов. Спросим же церковную историю: когда с очевидностью и несомненностью начинает действовать этот институт, в чем, в каких фактах обозначалась эта деятельность? и т. п.

Не только некоторые римско-католические, но случается даже и протестантские ученые историки хотят искать и находить следы митрополического института уже во времена апостольские. В доказательство этой мысли ссылаются на некоторые изречения апостольские и явления этой эпохи. Так, апостол Павел, пребывая в Эфесе, от лица всех христиан Азии (Азия в тогдашнем узком смысле слова) приветствует коринфян (I Кор., 16, 19). Следовательно, говорят, он смотрит на Азию как на некоторого рода иерархический (митрополичий) округ, во главе которого стоит Эфес. Далее, тот же Павел, приветствуя в Послании к коринфянам церковь Коринфскую, вместе с этой церковью приветствует и всю Ахайю, т. е. Грецию (2 Кор., 1, 1); опять Ахайя, говорят нам, представляется как бы иерархическим целым под главенством Коринфа. В посланиях того же Павла Македония с ее главным городом, Фессалониками, является как бы одним церковным округом (1 Фессал., 1, 7; 2 Кор., 8, 1). То же желают усматривать и в некоторых фактах, упоминаемых в Деяниях Апостольских. Именно здесь извещение об определении апостольского собора в Иерусалиме адресуется на имя Антиохии со всей Сирией и Киликией (Деян., 15, 23). По заключению иных ученых историков, Сирия и Киликия рассматриваются писателем Деяний как один церковный округ, соединенный под главенством Антиохии.<sup>378</sup> Но видеть в этих фактах указание на митрополический институт, по нашему мнению, нет никаких оснований. Правда, в вышеприведенных указаниях апостольского времени, перед нами действительно предстают церковные округа, которые впоследствии являются округами митрополичьими, но в свидетельствах апостольского века нет ни малейшего намека на главный признак митрополичьего института, на то, чтобы один какой-нибудь епископ округа стоял выше других епископов того же округа. А как скоро такого признака не указывается, то существование митрополичьего института не может быть доказываемо. Поэтому нам представляется неправильным отыскивать следы митрополичьего института во времена апостольские; в эти времена указанного института совсем еще не было. Мало того: нам кажется неосновательным отыскивать следы митрополичьего устройства и в первой половине II века. По крайней мере, доказательства, какие обыкновенно приводятся в подтверждение мысли, что уже в это время существовал митрополичий институт, нам представляются недостаточными и натянутыми. В самом деле, можно ли доказывать, что Игнатий Богоносец, епископ Антиохийский, и Поликарп, епископ Смирнский были теми же

в своих округах в первой половине II века, чем стали и являлись митрополиты позднейшего времени? Не думаем. Во всяком случае, попытки ученых в подобном роде едва ли можно назвать удачными. Так, касательно Игнатия прибегают иногда к такому аргументу. Игнатий в послании к церкви Римской (гл. 9) говорит: «Поминайте в ваших молитвах церковь в Сирии, которая вместо меня имеет пастырем Бога» (сам Игнатий отправлялся на мученичество в Рим). В том же послании он и прямо называет себя «епископом Сирии» (гл. 2). Следовательно, говорят нам, Игнатий представляет себя предстоятелем целой большой области, Сирии, хотя в собственном смысле он был епископом одной Антиохии. Что касается Поликарпа, то относительно его делают иногда такое замечание: в послании церкви Смирнской, написанном тотчас после мученической смерти Поликарпа, в уста народа смирнского влагаются такие слова: «Поликарп — это учитель Азии» (Евсевий, IV, 15). Опять же Поликарп, говорят нам некоторые ученые, в середине II века представляется в сознании тогдашнего общества главой целой церковной провинции — Азии, т. е. части теперешней Малой Азии. Из сейчас приведенных фактов делается такой вывод: значит, Игнатий и Поликарп были митрополитами по власти, значит, в их время институт митрополический существовал и действовал.<sup>379</sup> Но мы со своей стороны не видим здесь ничего доказывающего этой истины. Здесь указывается высокий нравственный авторитет Игнатия и Поликарпа в тех местностях, где они жили и действовали, но нет никакого указания на правовые, юридические их отношения к христианским общинам Азии и Сирии, на власть и влияние, которыми они пользовались бы в ряду других епископов поименованных областей. Другими словами: не видно, чтобы они в качестве полновластных епископов стояли выше других собратьев, — а только подобных епископов, возвышающихся по власти и положению над другими епископами, и можно считать митрополитами. Таким образом, митрополический институт едва ли существовал в первой половине II века. Достаточно будет допустить, что выдающееся положение некоторых епископов этого времени, вроде Игнатия и Поликарпа, подготовляли появление митрополического института, но утверждать более этого — было бы смелой гипотезой. Митрополический институт возникает не раньше появления соборной системы управления церкви. Известно, что соборы потребовали созывания многих епископов в одно и то же место, потребовали, чтобы один кто-либо из епископов председательствовал на них, ставил вопросы и руководил ходом рассуждений и по заключении соборов публиковал их определения в среде той области, из которой собирались епископы. Соборы, таким образом, полагали первый основной камень для утверждения митрополического института в церкви. Они проложили путь для деятельности и развития этого института, и митрополический институт *быстро* утверждается в церкви в эпоху появления первых соборов. А так как соборы появляются в церкви никак не раньше последней половины второго века, то было бы напрасным трудом искать митрополитов раньше этого времени, хотя и нет особенной надобности отрицать того, что зачатки митрополического института могли встречаться и до этого времени. Итак, что же мы видим к концу второго века?

Одновременно, с появлением соборов в церкви, история встречает и митрополитов, хотя первенствующие епископы так еще и не назывались; она, история, замечает проявление митрополичьего института: митрополичий институт становится к концу II века несомненным историческим фактом, хотя он не был ни отрегулирован вполне, ни оформлен, как это было позднее. Это явление начинает обнаруживать себя и на Востоке, и на Западе, особенно на Востоке. Что касается Запада, то известный Иринеи Лионский к концу II века уже представляется стоящим во главе галльской церкви и ее епископов.<sup>380</sup> Он пишет послание к церкви Римской, без сомнения, соборное послание «от лица всех галльских епископов и братии», следовательно, от лица всей церковной области — Галлии (Евсевий, V, 23.24), и, значит, является облеченным высшей властью, чем прочие галльские епископы, словом, митрополитом. Но еще яснее действие митрополичьего института обнаруживается в конце II века на Востоке. В конце этого века является стоящим во главе церковью Азийских, как определенной иерархической области, Поликрат, епископ Эфесский. В защиту своего местного обыкновения праздновать Пасху он пишет к Виктору, епископу

Римскому, и говорит, что он пишет от лица целой Азии с ее церковными предстоятелями. В своем послании он замечает: «мог бы я упомянуть и о сопричастующих мне епископах, которые *созваны мною* (очевидно, на собор), но если бы обозначить их поименно, то имен оказалось бы великое множество» (Там же, III, 21; V, 24). Поликрат пишет, как епископ, стоящий во главе многих других епископов, соседних ему, — епископов, которых он *сам* «созывал» (что особенно важно), следовательно, он является ничем другим, как митрополитом. О своем церковном авторитете Поликрат говорит: «я имею сношения с братией во всей вселенной». В этих словах заключается указание на такой высокий авторитет его, который даже не укладывается в обычные рамки митрополичьего авторитета. Высокое церковное положение у Евсевия (IV, 23) приписывается и Дионисию, епископу Коринфскому, конца II века. Евсевий дает прямо понять, что иерархическое влияние Дионисия простиралось далеко за пределы его епископского округа, когда говорит: «Дионисий Коринфский простирал щедро свою деятельность не только на непосредственно подчиненных себе, но и на посторонних». Из дальнейшего рассказа Евсевия видно, что Дионисий пастырски влиял на церковь Лакедемонскую, на церковь Афинскую, словом — на многие Элладские церкви, конечно, потому, что стоял во главе всего Элладского округа. Церковное влияние Дионисия выходило даже за пределы Греции: так, он обращался со своими внушениями к церквам острова Крит и церкви Никомидийской. А эти факты говорят больше того, чем сколько нам нужно для доказательства нашей мысли. Но во всяком случае вполне видно, что Дионисий не был рядовым епископом, подобно многим другим епископам элладским. В том же II веке несомненно стоял во главе целой Палестины, в качестве митрополита, Феофил, епископ Кесарии Палестинской. Феофил высоко стоял среди прочих местных епископов, как это видно из того, что, обнаружив одно соборное определение (по вопросу о праздновании Пасхи), он пишет епископам Палестины в тоне начальственном: «списки с нашего послания постарайтесь разослать по всем церквам» (Евсев., V, 25) — пишет в таком тоне, какой свойственен только митрополитам древней церкви. Заслуживает внимания еще следующее свидетельство Тертуллиана от 190 года, из которого с очевидностью следует, что в его время некоторые церкви в своем церковном авторитете сильно возвысились в ряду других, а с ними и их епископы. Тертуллиан говорит: «Если ты близок к Ахайе, то для тебя служит авторитетом Коринф; если ты недалеко от Македонии, то — Фессалоники (и Филиппы); если ты достиг Азии, то Эфес; если ты живешь по соседству с Италией, то для тебя авторитетом служит Рим».<sup>381</sup>

Переходя к III веку, мы чувствуем себя еще более на твердой почве по вопросу о том: какие епископы и какие церкви стояли в это время во главе других церквей и какие им принадлежали области, как области, подчиненные их особому надзору. Не вдаваясь в подробности, скажем кратко: в это время являются епископами с преобладающей властью и значением, кроме Римского, Александрийского и Антиохийского, епископы Кесарие-Палестинский, Карфагенский, Кесарие-Каппадокийский, Тарсийский, Лаодикийский, Критский и проч., и проч. Что касается церковных областей, на которые простиралось иерархическое влияние того или другого из первенствующих епископов, то области эти иногда были очень широки. Так, епископ Римский простирал свое влияние на всю Италию, как это можно усматривать из того, что император Аврелиан представляет себе Рим и Италию одной областью, подчиняющейся одному и тому же руководящему церковному началу.<sup>382</sup> Дионисий Александрийский простирал свою власть не только на собственно Египет, но и на Ливию и Пентаполь.<sup>383</sup> А это далеко выходило даже за пределы той власти, которая принадлежала предстоятелю обыкновенной митрополической области. Епископы карфагенские наблюдали за ходом дел церковных в течение первой половины III века, были блюстителями их не только во всей провинциальной Африке, где Карфаген был главным городом, но и в Нумидии и Мавритании.<sup>384</sup>

Итак, вот фактическая историческая сторона вопроса о развитии митрополичьего института во II и III веке. История не может многого сказать, как и при каких условиях росли некоторые епископы за счет других епископов, но она показывает, что некоторые

епископы сильно росли во власти и доросли до юрисдикции митрополичей над большими или меньшими церковными областями. В начале нашего трактата о митрополичьем институте II и III века, мы выяснили действительные или гипотетические условия церковного характера, содействовавшие образованию митрополичьей власти. Но как ни важно церковное значение тех городов, епископы которых стали обладать особенными правами в сравнении с другими епископами, как ни важно это церковное значение для уяснения происхождения митрополичьего института, однако же, одно это не объясняет всего дела. Если бы только одно церковное значение известного города возвышало власть епископа этого города, в таком случае мы видели бы обладающими митрополичьей властью епископов и в таких городах, которые имели выдающееся церковное значение, но которые не были нисколько важны в гражданских отношениях римского государства. И, однако же, таких случаев мы не встречаем. Например, города Троада, Листра были городами, в которых христианские общины основаны самими апостолами; но при всем при том епископы этих городов не выдвигаются из ряда других епископов. Или вот еще более замечательный пример: Иерусалим оставался священнейшим городом в глазах всех христиан, был так сказать «кафедрой самого Иисуса Христа», как иногда и действительно называли его древние,<sup>385</sup> и, однако, епископ этого священнейшего города во II и III веке не имел никакой особенно видной иерархической власти и был в подчинении епископа Кесарии Палестинской. Отчего зависели подобные явления? Это зависело от того, что указанные города при их неоспоримом церковно-историческом значении не были значительны и важны в политическом отношении. Например, Троада не играла никакой роли в политических отношениях Римского государства; а Иерусалим хотя и был столицей Иудейского царства, но в начале II христианского века он превращается в развалины, на месте прежней столицы остается только городок с именем Элии. Следовательно, одно церковное значение города было еще недостаточно, чтобы возвысить значение епископа того же города. Нужно что-то еще для возвышения города на степень митрополии. Что же именно? Нужно было политическое значение города, которое, возвышая его в ряду других городов, возвышало бы и епископа города в ряду его собратьев. Словом, одним из важнейших условий для возвышения данного города на степень митрополии было то, насколько город был политически значителен. В самом деле: не может быть никакого сомнения в том, что не одно церковное значение придавало блеск и славу епископам городов Рима, Александрии и Антиохии, но и их политическая важность. Из числа этих городов, как известно, Рим был столицей мира: *caput orbis terrarum*. Александрия со времен императора Августа сделалась главным городом всего Египта и вторым в империи. Антиохия по своему значению занимала третье место в государстве римском и именовалась «царицей Сирии».<sup>386</sup> Да и вообще эти города составляли политическую триаду знаменитейших городов государства. Эфес тоже считался главным городом всей Азии, он назывался «оком Азии».<sup>387</sup> Решительное же основание к признанию важности политического ранга городов, в отношении к вопросу о происхождении митрополии, можно находить в том, что нередко епископов с митрополичьими правами история встречается в таких городах, которые ничем не известны в древнехристианском мире, но которые зато были или сделались важными политическими центрами. Именно история встречается с такими примерами: Карфаген ничем не был известен в первоначальной истории христианства, тем не менее епископ Карфагена, как важного центра политического, скоро становится одним из влиятельнейших епископов. Еще: Кесария Каппадокийская не имела никакого значения в истории христианства I и II века — и, однако же, достаточно было этому городу сделаться главным городом Каппадокийской провинции при императоре Септимии Севере, и епископ этого города в III веке достигает вдруг необыкновенно высокого положения в ряду других его собратьев. Или: при том же Септимии Севере вместо разрушенного Византия главным городом во Фракии делается город Ираклий,<sup>388</sup> ничем неизвестный в истории христианства прежнего времени, и вскоре епископ этого города становится епископом с митрополическими правами в большой церковной области.<sup>389</sup> Или вот еще замечательный пример. В главном провинциальном городе Понта Неокесарии до

середины III века почти совсем не было христиан, и митрополитом бывал даже епископ незначительного понтийского города Амастрии, но лишь только Неокесария просвещена христианством, устроила у себя церковь и получила епископа, как этот епископ сейчас же сделался митрополитом, потому что Неокесария была главным городом Понта в политическом отношении.<sup>390</sup> Из приведенных нами выше фактов достаточно ясно открывается, насколько политически униженное или возвышенное положение городов выражалось в унижении или возвышении власти епископской тех же городов. Вообще можно сказать: политическая роль города придавала большое значение власти епископа, какого значения не давала одна церковная важность того же города. Сами правила церковные придают митрополичьи права епископам известных городов, главным образом, потому, что эти города были центрами гражданского управления. Так, 9-е правило собора Антиохийского (IV век) определяет, чтобы епископ главного города в провинции имел попечение о целом церковном округе, так как туда, в главный город провинции, «отовсюду стекаются все имеющие дела».

Определяя политическую важность городов по отношению к вопросу о развитии церковного управления, можно утверждать даже более: гражданское разделение римской империи на области с известными главными городами в них предлагало готовые формы для развивавшегося митрополичьего института. При Августе вся Римская империя была разделена на 26 провинций; число провинций около времени Траяна еще больше увеличилось. Это гражданское разделение империи могло дать основание и для разделения христианской церкви на подобные же округа в деле управления и церковью.<sup>391</sup> При этом нужно заметить, что власть, функции и некоторые особенности в деятельности гражданских правителей провинциями представляют значительное совпадение с отправлениями митрополичьего института. Каждая провинция во главе управления имела претора или пропретора, консула или проконсула, которые имели право суда в подчиненных им провинциях, вследствие чего местопребывание их становилось трибуналами, местами судебного разбирательства. А, как известно, чинить суд и разбирательство в известных случаях принадлежало также к прерогативам и митрополитов; резиденции этих последних стали центрами судебной деятельности в известном округе. Но еще более важное значение в нашем вопросе имеет другая особенность управления преторов или консулов провинциями, особенность, которая возникла и утвердилась в III веке. Сначала гражданские правители провинции начальствовали в данном округе не более года, а затем сменялись, со времени же утверждения монархической власти в римском государстве они стали оставаться правителями одной и той же провинции и более года, — так было при Тиверии и императорах из династии Антонинов (II век), а в царствование Александра Севера (1-ая половина III века) один и тот же претор или консул мог управлять известной провинцией неопределенно долгое время.<sup>392</sup> Как известно, и митрополиты являлись несменяемыми правителями данной церковной области. Даже само наименование епископов, выдающихся из ряда других, наименование «митрополит» — не церковного характера; оно получило свое происхождение от имени главных городов провинций, которые на языке тогдашнего времени назывались митрополиями, как города, важные в политическом отношении. Это последнее имя усвоено известным городам в III веке, хотя встречалось и ранее, а именно в том же III веке, когда окончательно слагается и христианский митрополичий институт. Вообще нужно полагать, что политическое устройство империи имело немалое влияние на митрополичье устройство церкви. Что это действительно так было, об этом можно судить по тому, что при Константине Великом церковные митрополии поставлены были в более точные соотношения с митрополиями политическими.<sup>393</sup> Конечно, законодательство в этом случае не вводило чего-либо нового, а шло по пути, проложенному прежде, иначе церковь не легализовала бы подобного постановления.

Впрочем, было бы несправедливо утверждать, что политическое устройство империи имело какое-либо исключительное значение при образовании митрополий церковных.<sup>394</sup> Иногда мы встречаем поразительные несовпадения в данном отношении. Так, например,

епископ Александрийский в качестве высшего митрополита имел власть не только над Египтом, но и над Ливией и Пентаполем, и, однако же, в гражданском отношении ни Ливия, ни Пентаполь вовсе не принадлежали к Египетскому округу (они принадлежали к проконсульской Африке). Или другой пример: Кесария Палестинская сделалась кафедрой епископа с митрополичьей властью раньше, чем этот город сделался митрополией политической.<sup>395</sup> Интересно, что по приказанию Диоклетиана Египет подчинен был в административном отношении Востоку, т. е. Антиохии; но, однако же, александрийская церковь не только никогда не подчинялась Антиохийской, но и всегда считалась выше этой последней.<sup>396</sup> На основании этих фактов можно заключать, что христианская церковь в своем устройстве хотя силой вещей и приравнивалась к политическим порядкам империи, однако, в то же время имела в данном отношении и свое собственное самостоятельное течение, которое условливалось внутренними потребностями церковными и которое не всегда согласовалось с римско-политическими порядками.

Говоря о происхождении митрополичьего института во II и III веке — этого явления, в котором выразилось развитие и возвышение некоторых иерархов за счет прочих епископов, мы упоминали о кафедрах с подобным значением только немногих важнейших городов, как, например, Рима, Александрии, Эфеса, Коринфа и пр., однако, отсюда не надо делать заключения, что только в перечисленных нами городах были епископы с высшей властью. Нужно думать, что по крайней мере в III веке епископы с подобной властью существовали уже во многих городах. Так, в начале IV века Первый Вселенский собор, не делая никакого распоряжения о том, чтобы митрополиты непременно были в таких или других местах, однако ж, в 4-м правиле говорит о митрополитах каждой провинции как о факте общеизвестном. Отсюда с достаточной ясностью открывается, что еще в III веке каждая гражданская митрополия имела митрополита в церковном смысле. Указанное никейское правило даже требует принять такое мнение в качестве научного результата.

Представляя себе митрополичий институт II и III века, не следует полагать, что он повсюду имел один и тот же вид, одну и ту же определенную форму. Институт этот разнообразился. Некоторые ученые различают две формы обнаружения митрополичьего института. Во-первых, были такие митрополичьи округа, которые ограничивались пределами одной провинции, главный город которой и был кафедрой митрополита. Это простейший вид митрополичьего устройства, наиболее соответствующий потребностям церковного управления. Во-вторых, митрополичьи округа заключали в себе не одну, а несколько провинций, это бывало в тех случаях, когда в стране имелся главный город империи или же столица. В таких случаях митрополичья кафедра находилась не в каком-нибудь провинциальном городе, а в одном из так называемых главных городов империи или столице. Епископ такого города в качестве митрополита получал власть не над одной, а несколькими провинциями, прилегающими к главному городу империи или столице. Это — вторая форма митрополичьего управления.<sup>397</sup> Первая форма митрополий была распространена на Востоке. Однако и здесь встречаем исключения. Таковым прежде всего был Египет, где был слишком важный город тогдашней империи — Александрия, митрополит которой поэтому подчинил своему влиянию не только собственный Египет, но и некоторые соседние провинции — Пентаполь и Ливию. Второе исключение представляла Сирия с ее главным городом Антиохией: церковное влияние Сирийской Антиохии заметно отражалось и на Палестине, и на Киликии, и на Аравии. Зачатки подобного же церковного влияния одной провинции на другие, соседние можно видеть и в других местах Востока. Но в более определенном виде эта вторая форма митрополичьего управления утвердилась на Западе. На Западе — говорим — ив особенности в Италии и Африке. Рим был столицей, и потому он был слишком влиятельным центром во всех отношениях, вследствие чего епископы провинциальных городов Италии не могли стать рядом с предстоятелем Рима в качестве равноправных митрополитов. То же в Африке: Карфаген был очень значительным городом в империи, а потому епископ его был митрополитом (примасом) не одной провинции — проконсульской Африки, — но в продолжении долгого времени и двух

соседних — Нумидии и Мавритании.<sup>398</sup> Нечто подобное было и в Галлии. Еще другое различие в митрополиях заключалось в следующем: обыкновенным правилом было то, что митрополитом в данной области был епископ более важного города. Но, однако, это правило имело исключения. Так, в понтийской провинции (побережье Черного моря) до середины III века митрополитом считался не епископ главного города провинции, а тот епископ, который был старше других по своему архиерейскому сану, т. е. который сделался епископом раньше других. То же самое встречаем в Нумидии и Мавритании, — двух африканских провинциях. До середины III века эти провинции были подчинены епископу Карфагенскому как митрополиту, но затем они составили самостоятельные митрополии. Митрополитами в них стали считаться епископы, старейшие по своему посвящению в архиереи. Так, например, в конце третьего века митрополитом Нумидии был не епископ главного города провинции Цирты, а епископ маленького городка Тигизиса. В этих двух провинциях, Нумидии и Мавритании, утвердился указанный порядок, может быть, и вследствие того, что и главные города этих провинций ничем не отличались от прочих. Такое же устройство несомненно было и в Испании. Здесь на соборе Эльвирском (305 г.) председательствует епископ Кадикса, как древнейший по времени посвящения, причем ему уступает первенство епископ главного города — Кордобы.<sup>399</sup> Этот порядок митрополичьего устройства, какой встречаем в Понте, Нумидии, Мавритании и Испании, вел, разумеется, к тому, что кафедра митрополичья не была приурочена к одному городу, а переходила из одного города в другой. Этим достигалось уравнение между епископами: каждый из епископов рано или поздно мог сделаться митрополитом, но, с другой стороны, митрополит, помещаясь в каком-нибудь глухом городке, не совсем удобно мог управлять прочими епископскими округами, и по необходимости бывал менее влиятельным; быть может, вследствие этого, указанное устройство с течением времени вывелось из практики: митрополичью власть везде стали приурочивать или к кафедре главного провинциального города, или главного города в империи, не говоря уже о столице, где встречаем, так сказать, высших митрополитов.

## V. Происхождение и характеристика древнейших соборов

Высшей формой церковного управления II и III века были соборы. Что такое соборы, это не требует определения и пояснения. Соборы стоят в самой тесной и неразрывной связи с митрополичьим институтом. Соборы явились, потому что в церкви явился митрополичий институт и наоборот. Какая из этих двух форм церковного управления первичная, какая вторичная — трудно сказать. Развитие этих двух форм управления идет параллельно, причем одна форма в своем развитии опирается на другую. Невозможно представить себе ни митрополичьего института без соборов, ни соборов без митрополичьего института. Оттого история встречает их появившимися одновременно, к концу II века. В некоторых церковно-исторических трудах высказывается мысль о том, что соборы всегда были в церкви, но эта мысль не заслуживает ни малейшего внимания: ее могут высказывать только лица, не понимающие развитие церковно-исторического движения. Каким образом митрополичий институт служил к развитию соборной формы управления, и наоборот, соборная форма — развитию митрополичьего института, — это не трудно себе представить. Отдельные группы церквей стали концентрироваться, в ряду их начали выдвигаться церкви с особым значением и авторитетом, епископы этих последних церквей чуть не на целую голову стали выше рядовых епископов, т. е. получили значение митрополитов; но в чем и когда яснее всего это могло выразиться? На соборе и только на соборе, потому что собор давал возможность более влиятельному епископу обнаружить свою влиятельность, поэтому-то собор стал, так сказать, органом митрополичьего института, коррелятом его. Итак: развивается митрополичество — и вслед за этим и соборная форма. С другой стороны, появляются соборы, на них собирается большее или меньшее число епископов, они выносят то или другое решение, но кто же должен взять на себя заботу о приведении решения в известность, кто должен следить за исполнением постановления? Возникает потребность вручить эту власть кому-нибудь одному, как лицу ответственному и в то же время

авторитетному, а таким лицом в церковной сфере и становится со времен возникновения соборов — именно митрополит. Такая-то тесная связь существует между этими двумя важнейшими формами церковного управления II и III века — митрополичьим институтом и соборами. Закройте соборы, — не в чем будет обнаруживаться митрополичьей власти, уничтожьте митрополичий институт, — не станет соборов.

Проследить происхождение соборов как формы церковного управления довольно трудно. Некоторые историки полагают, что соборы впервые появляются в Элладе, и отсюда уже заимствуется это учреждение и прочими церквами; а в пояснение этого предположения говорят: в Элладе от времен Ахейского союза удержался конфедеративный дух, здесь в главных городах провинций продолжали учреждаться собрания под председательством римского наместника, эти собрания носили названия *synodoi*, *consilia*. Весьма вероятно, говорят нам, что эти светские собрания свободной Греции и послужили образцами для церковных соборов, на это, пожалуй, указывает одинаковость имен как элладских светских собраний, так и христианских соборов.<sup>400</sup> Фактическое подтверждение для подобного мнения хотят находить в следующих словах латинского писателя III века Тертуллиана: «в некоторых местах Греции (*per Graecias*) собираются соборы во имя всех церквей. Здесь сообража рассуждается о важнейших предметах. Это явление доставляет великую славу имени христианскому».<sup>401</sup> Но рассматриваемое мнение не заслуживает особенного внимания; ниоткуда не видно, чтобы Эллада времен христианских стояла впереди других стран, служа для последних образцом и руководителем. Да такое объяснение и совершенно излишне. Без всяких остатков конфедеративного духа соборы могли возникнуть из естественных и живых потребностей самой церкви. При всяком избрании нового епископа собирались соседние епископы; собралось несколько епископов по поводу избрания нового епископа — что удивительного, если они кстати начинают обсуждать какие-нибудь другие вопросы церковной практики? А ведь это и могло стать подготовкой к соборной форме управления церковью. Независимо от того: мало ли могло встречаться вопросов, например, по поводу ереси монтанизма, о праздновании Пасхи (в какое время ее справлять) — вопросов трудных и серьезных, решать которые требовалось общими усилиями, общим голосом; а это само собой обуславливало нужду собрания пастырей, нужду в соборах.<sup>402</sup> Да и вообще, кажется, по самой своей природе человек весьма склонен к взаимообщению при обсуждении и решении более важных вопросов: посоветоваться с другим каждый любит. Эта чисто человеческая черта естественно наводила на мысль древнехристианских пастырей о собрании соборов, сначала из немногих членов, а потом и из очень многих. Что касается фактического основания, на которое ссылаются защитники мнения о происхождении соборов из-за влияния совещательных собраний Эллады и которое (основание) находят у Тертуллиана в вышеприведенных его словах, то оно не имеет того значения, какое придают ему. Если, по свидетельству Тертуллиана, соборы начали свое бытие в Греции (*per Graecias*), то, конечно, он здесь понимает не собственно Элладу, но всю греческую половину империи в противоположность латинскому Западу, словом, говорит о Восточной церкви.<sup>403</sup> Понятая же в этом смысле указанная мысль Тертуллиана будет вполне справедлива: действительно, соборы впервые появились в греческой половине империи, на Востоке. Восток нужно считать настоящим местом зарождения института соборов, а отсюда соборы, обычай собирать их, перешли на Запад.<sup>404</sup> Замечательно, что первые соборы на Западе встречаем не в другом каком месте, а именно в Галлии, а галльская христианская церковь, как известно, представляла собой колонию, для которой митрополией (в общем смысле этого слова) была Малоазийская христианская община: Галльская церковь — дочь восточной Малоазийской церкви.<sup>405</sup>

Время первых известных нам соборов падает на вторую половину II века и первую половину III, что зависело от благоприятных обстоятельств в положении церкви. Со времен императора Коммода до Деция церковь пользовалась сравнительным миром, поэтому она свободно могла работать над развитием своего устройства. Не возбуждая подозрения

правительства, пастыри могли съезжаться для соборов. Таким образом, мир церкви указанного времени весьма много способствовал происхождению и развитию соборной системы управления церковью. Впрочем, кажется, появление соборов в церкви, представляясь для некоторых нововведением, встречает себе оппозицию, так что Тертуллиан находит себя призванным защищать это церковное учреждение.<sup>406</sup> Но голос церкви повсюду высказывал себя в пользу соборов, и соборы входят во всеобщую практику.

Некоторые из древних соборов были очень просты, они носили характер дружественного собеседования пастыря с пасомыми. Нужно думать, что это было общим типом более ранних соборов, немногочисленных по числу членов и недостаточно еще организованных. Таковы, например, те соборы II века, о каких упоминает Евсевий. Один писатель из епископов у Евсевия (V, 16), рассказывая о своей борьбе с монтанистами, так описывает собрание, в котором происходило это дело: «посетив Анкиру в Галатии и нашедши, что понтийская церковь оглушена криком о появлении новых пророков — или, лучше сказать, лжепророков — монтанистов, — я сколько мог беседовал в церкви в течение многих дней и рассматривал как это, так и все другое, что мне предлагали». С таким же простым характером встречаем соборы иногда и в более позднее время, например, в III веке. Таким представляется собор, бывший в местечке Арсиноя, в Египте, при епископе Дионисии Александрийском, по поводу хилиастических идей о будущем тысячелетнем чувственном царствовании Христа с верующими, — идей епископа Непота. Дионисий говорит о себе (у Евсевия, VII, 24): «Я созвал пресвитеров, тамошних учителей и братии и убеждал их исследовать указанное учение всенародно. Тогда я исследовал, — говорит он, — книгу Непота, в которой раскрывалось хилиастическое учение, и я сидел с ними, стараясь разобрать ее содержание». Таков простейший вид соборов, но обыкновенно соборы представляли собой торжественные собрания епископов, которые и были на них лицами, решающими дело.<sup>407</sup> Соборы этого последнего характера собирались сначала нерегулярно, т. е. не в определенное время, а смотря по надобности и требованию обстоятельств. Но затем они становятся регулярными, т. е. они созываются уже раз или же два раза в год для обсуждения более важных дел церковных. Об однократных соборах, регулярно созываемых ежегодно из епископов данного церковного округа, упоминает Фирмилиан, епископ Кесарии Каппадокийской в середине III века,<sup>408</sup> а о двукратных делают упоминания так называемые *Правила Апостольские* (37). На Востоке обыкновение созывать соборы регулярно — раз или два в году — появляется раньше, чем на Западе. На Западе же, даже в Африке, где соборная система была очень развита, соборы созывались не регулярно, а смотря по надобности: так было в III веке при Киприане. Кроме небольших соборов, членами которых чаще всего были епископы данной церковной провинции, т. е. митрополии, нередко созывались соборы, членами которых были епископы не одной, а нескольких митрополий, соборы, многочисленные по количеству членов. Таковы, например, были соборы против епископа Павла Самосатского в Антиохии. Таких соборов для обсуждения учения и поведения Павла было три. Соборы против Павла были в некотором роде соборами вселенскими, потому что по делу Павла выражали свой голос все важнейшие иерархии церкви: епископы Римский, Александрийский и пр. Даже сам языческий император Аврелиан берет на себя обязанность привести в исполнение определения соборов против Павла (Евсев., VII, 30). Вселенские соборы обыкновенно отличаются от других многочисленных по составу членов соборов по тому признаку, что определения вселенских входят в число государственных законов. Если так, то соборы против Павла Самосатского имеют, пожалуй, и этот признак, так что мы можем назвать их соборами Вселенскими до Вселенских соборов. Почему и не так?

Соборы II и III века были важнейшими органами церковного управления. Нельзя точно определить: какие именно вопросы собственно и исключительно подлежали их ведению. Кажется, все без исключения религиозные вопросы могли быть предметом соборных обсуждений.

Соборы этого времени представляют величественный, привлекательный, светлый образ в тогдашней церкви. Все, что можно найти достопочтенного и исполненного глубокого значения в соборах вообще — все это можно найти в соборах II и III века. Это чистейший тип истинно христианского управления церковью.

Определим общие черты для характеристики соборов II и III века в их церковной деятельности. Эта характеристика должна показать нам все величие этого института. Прежде всего мы должны отметить необыкновенную ревность самих епископов, которые нередко собирались в большом числе (например, на одном соборе Римском III века было до 60 епископов <sup>409</sup>); на одном Карфагенском соборе — 85 епископов <sup>410</sup>) и которые, случалось, приезжали из самых отдаленных мест. Например, в Антиохию для рассмотрения дела Павла Самосатского, епископа Антиохийского, собрались епископы не только из одной области антиохийской, но прибыли епископы Иерусалимский с Кесарийским, епископ Востры аравийской; отдаленный Понт имел также здесь своих представителей; так, был по этому случаю в Антиохии Фирмилиан, епископ Кесарии Каппадокийской, человек престарелый (Евсев., VII, 28). Фирмилиан после первого собора против Павла, на котором тот сумел оправдаться, не считает для себя обременительным еще раз ехать на второй собор по поводу того же Павла. И только смерть помешала Фирмилиану отправиться и в третий раз в Антиохию для того же дела (Евсев., VII, 30). Приехав на собор, отцы собора занимаются делом с крайней внимательностью, с великой ревностью исследуют его. Евсевий говорит об отцах, собиравшихся для суда над Павлом, что они «в разное время и часто сходились в одно место и в каждом заседании рассматривали отдельный вопрос» (Евсев., VII, 28). Дионисий Александрийский свидетельствует о себе, что на соборе III века по поводу епископа Непота он оставался в Арсиное *три дня*, ежедневно *с утра до вечера* беседуя с приверженцами учения Непотова (Евсев., VII, 24).

Члены соборов пользовались полной свободой высказывать свои мнения касательно данного вопроса. Киприан, созвав собор в 256 году по вопросу о крещении еретиков, так говорил членам его, епископам: «Теперь остается, чтобы каждый из вас объявил, что думает об этом предмете, никого притом не осуждая, и не подвергая отлучению того, кто думает иначе». <sup>411</sup> На ту же свободу выражать свое мнение, какой пользовались епископы на соборах, причем они не терпели никакого стороннего понуждения или стеснения, обладая полной равноправностью, указывают еще следующие слова Киприана, с которыми обращается он к отцам того же собора: «Никто из нас не считает себя епископом епископов, никто страхом не принуждает, как тиран, своих товарищей следовать своему мнению, потому что всякий епископ в силу своей свободы и власти имеет собственное мнение; и не может быть судим другим епископом, равно как и сам не может судить другого». <sup>412</sup> Весьма замечательно, что данное дело на соборе решалось не личным только авторитетом и волею епископов, но придавалось большое значение прениям. Прения, кажется, составляли душу соборных рассуждений, и в случае, если сторона правая не защитит в них своего дела, а сторона неправая ловко отстраняла возражения и защищала себя, то собор, движимый чувством истины, хотя и понимал неправоту этой последней стороны, однако удерживался от окончательного приговора. Это лучше всего можно видеть на примере Павла Самосатского. Против Павла собиралось в одном и том же месте и по одному и тому же случаю несколько соборов — и тщетно; потому что этот еретик и нарушитель законов церковных, пользуясь своим искусством слова и обладая тончайшей диалектикой — не раз заставлял разойтись отцов собора, ничего не постановив против судимого. Только тогда собор одержал верх над Павлом, когда на стороне собора нашелся тоже ловкий и искусный диалектик, пресвитер Малхион, профессор софистического училища в Антиохии. Этот Малхион победоносно опроверг Павла: диалектике Павловой противопоставил свою диалектику, поставил Павла в замешательство и уличил его в лжеучении. Только после этого опровержения Павла Малхионом собор положил осудить его, хотя, конечно, собор с первых же слов этого последнего понимал, что подсудимый неправ (Евсев., VII, 29). Какое громадное значение на соборах придавалось диспутам, это еще можно видеть из истории

двух соборов в Аравии в III веке. Епископ Вострийский Вирилл был еретиком-монархианином и распространял свое лжеучение. Нужно было созвать собор, и он был созван. Но для отцов его казался недостаточным их простой епископский авторитет в суде над Вириллом. Они выписывают для защиты своих воззрений и для опровержения Вирилла знаменитого оратора и ученого того времени Оригена. Успешный диспут Оригена с Вириллом приводит к тому, что еретик отказывается от своих мнений (Евсев., VI, 33). То же самое повторилось и при другом случае в Аравии. Здесь явились еретики, которые утверждали, что душа по смерти тела разрушается и уничтожается, но что она снова оживет, когда воскреснет тело. Собрался собор. Но опять собор для большей верности в достижении цели нуждается в хорошем адвокате и ораторе, и таким снова был славный диспутант Ориген (Евсев., VI, 37). Вся остальная церковь так же не лишена была возможности судить: правильно ли решено дело на соборе, на каких основаниях поступлено так, а не иначе. Ибо прения многих соборов тщательно записывались стенографами, составлялись протоколы, которые и публиковались для общего сведения. Это известно о соборе против Павла Самосатского, на котором диспутировал Малхион, также об одном соборе в Аравии, на котором так победоносно выступает Ориген.<sup>413</sup> То же известно о других соборах.<sup>414</sup> Следовательно, и вся остальная церковь, по окончании данного собора, на основании протоколов могла составлять свое собственное самостоятельное суждение по известному вопросу.

Как на замечательную черту, определяющуюся свободой прений, можно указать на то, что отцы собора подчас не считали унизительным для себя от чего-то отказаться из своих мнений, если оппонирующая сторона доказывала неправоту этих мнений. В этом отношении достопамятно свидетельство Дионисия Александрийского о его диспуте на соборе с приверженцами учения Непотова. Дионисий с полной искренностью заявляет о себе после собора вот что: «Принятых нами мнений мы не защищали с упорством и настойчивостью, если они не оказывались верными; мы не стыдились также переменить свой взгляд и согласиться с другими, если требовал того рассудок, но добросовестно и без притворства, с отверстыми Богу сердцами принимали то, что подтверждалось доводами и изречениями Писания» (Евсев., VII, 24). Значит, отцы являлись на собор без всяких предвзятых намерений, и оппозиционная сторона рассматривалась как полноправная, с которой следовало спорить, подчас и соглашаться, а не осуждать ее безапелляционно. Такая простота церковных нравов возможна была только в первые столетия, в период зари церкви христианской.

Наконец, мы должны указать на особенно мягкое, гуманное отношение соборов к тем лицам, которые подлежали их суду. Посмотрим, в самом деле, на отношения собора к епископу Павлу Самосатскому. В чем только не был виновен он: в корыстолюбии, в нерачительном управлении подчиненным духовенством, во властолюбии, в неуважении к status quo церковного богослужения и чуть не в прелюбодеянии — и, однако же, собор медлит осудить его, произнести отлучение на него, пока еще не было доказано, что он еретик (Евсев., VII, 30). Или: что может сравниться с исполненными любви отношениями на соборе со стороны Дионисия Александрийского к епископу Непоту, виновнику раскола, уже умершему. Дионисий употребляет все усилия на опровержение ложных мнений Непота о грядущем тысячелетнем чувственном царстве Христовом, — мнений, заключавшихся в одном сочинении этого епископа; и однако, что касается личности Непота, то Дионисий не только не поражает этого епископа проклятием, напротив, весьма сочувственно отзывается о нем: «я люблю и одобряю Непота за все остальное, — говорит Дионисий, — за его веру и трудолюбие, за его ревностное занятие Священным Писанием, за множество духовных его песней, которыми и доньше услаждаются многие из братии» (Евсев., VII, 24).

Следствием всех этих, указанных нами, качеств соборов II и III века было то, что деятельность их была весьма благотворна для церкви: собор против епископа Вирилл-монархианина кончился торжеством православия над ересью и обращением к истине самого еретика; собор Аравийский против думавших, что душа умирает вместе с телом и с ним же

впоследствии снова воскреснет, собор этот при содействии Оригена не остается без желанного успеха; а Дионисий Александрийский с радостью говорит, что его диспуты с последователями Непотова учения увенчались победой истины над заблуждением и пр., и пр. Соборы, заметим еще, были весьма важны в том отношении, что они служили к развитию и укреплению идеи единства церкви в мире христианском.

## VI. Патриаршая система церковного управления и ее происхождение

Переходим к истории церковного управления от IV по IX век.

Церковное управление в IV и дальнейших веках древней церкви претерпевает многие и существенные изменения, выразившиеся в дальнейшей централизации иерархической власти. Правда, сохранились в принципе все прежние формы церковного управления: епископы удерживали ту же власть, какую обладали и прежде; сохранилась во всей силе и митрополичья система, собирались на прежних основаниях соборы поместные под руководством митрополитов — все это сохранило в существе дела прежний строй, а потому говорить о положении этих форм церковного управления не составит надобности. Можно было бы, пожалуй, сказать несколько слов о некоторых изменениях, коснувшихся митрополичьего института: указать на то, что рядом с митрополитами действительными, по разным обстоятельствам появились митрополиты титулярные (так, епископ Халкидонский после Вселенского Собора этого имени ввиду важности указанного собора получил титул митрополита); или разъяснить, как поступала церковь в том случае, когда политическая система управления, в тесной связи с которой возникло и развилось митрополичество, видоизменялась, отступая от прежних начал и оснований, как приспособлялась церковь к этим новым явлениям при существенном желании — не изменять добытых церковной историей форм и отношений и т. д. Но все эти и подобные вопросы недостаточно важны и интересны, чтобы останавливаться на них нашим вниманием. Мы намерены вести речь лишь о крупных, многозначительных и исторически очень важных изменениях в церковном управлении. Так, известно, что рядом с прежними формами церковного управления (епископией и митрополией) развились и утвердились в церкви с IV века новые формы, настолько новые, что они кладут сильный отпечаток на всем ходе церковных дел. Разумеется патриаршества и Вселенские Соборы: те и другие являются в истории облеченными высшей церковной властью. Патриаршество есть дальнейшее развитие прежней митрополичьей системы, а Вселенские Соборы — дальнейшее развитие прежней системы соборов.

Скажем сначала о происхождении патриаршества. Уже в первые три века проявляется в церкви сильное стремление к централизации. Важнейшим актом такой централизации было митрополическое устройство. Дальнейшим актом той же централизации в IV и V веках были патриаршества. В эпоху II и в особенности III века митрополитов было много; вероятно, столько же, сколько и гражданских митрополий или — что то же — главных городов провинций. Но их, митрополитов, конечно, было менее, чем простых епископов. Следовательно, в лице митрополитов церковь начинает централизоваться около известных епископских кафедр высшего ранга, кафедр митрополичьих, но некоторые из этих кафедр митрополичьих выдвигаются из ряда прочих, возвышаются за счет других таких же митрополичьих кафедр, получают преимущественное и начальственное по отношению к ним значение. Эти кафедры и суть кафедры патриаршие, таких кафедр, как известно, насчитывают пять. Таким образом, в появлении патриарших кафедр нужно видеть дальнейший шаг на пути церковной централизации. Ибо патриархов, как заправителей дел церковных, было еще менее, чем митрополитов. Патриархи — это есть проявление роста иерархии в высоту. Указанная централизация обуславливалась главным образом тем, что хотели сколько возможно установить единство и единообразие в течении церковных дел. Власть патриаршую коротко можно определить так: как митрополит выше епископа, так патриарх выше митрополита. Между патриархами и подчиненными ему митрополитами, принадлежащими к его округу, устанавливались такие же отношения, какие между

митрополитами и простыми епископами: патриарх посвящал всех митрополитов своего округа, имел надзор за их деятельностью и в случае отступления их от церковных правил призывал их к суду, принимал апелляции на суд митрополитов, председательствовал на окружном соборе, на котором присутствовали прочие митрополиты его области и т. д. Почти вся церковь с ее областями постепенно разделилась между пятью патриархами, как высшими блюстителями над древнехристианским миром.

Патриаршества возникли очень просто. Между множеством митрополичьих кафедр некоторые, немногие, выделяются течением истории из ряда других, становятся во главе их, в качестве кафедр патриарших. Разъясним историю образования патриаршеств.

Из пяти патриаршеств некоторые — именно: Иерусалимское и Константинопольское — возникают на глазах истории, т. е. историк наблюдает, как камень за камнем кладется в воздвигающееся здание этих двух патриаршеств. Нельзя того же сказать об остальных патриаршествах: Римском, Александрийском и Антиохийском. История почти не видит, как мало-помалу сложились эти патриаршества; она застает их уже сложившимися. Церковное законодательство IV и V века не учреждает их, но рассматривает как фактически существовавшие и только подтверждает их права.

На Первом Вселенском соборе 325 г., на котором впервые идет речь о власти патриаршей, упоминается о патриархатах: Римском, Александрийском, Антиохийском, как учреждении, уже сложившемся и не нуждающемся ни в каких новых законодательных определениях. В 6-м правиле Никейского собора читаем: «да соблюдаются древние обычаи, принятые в Египте, Ливии и Пентаполе (все это одна патриаршья область), дабы александрийский епископ имел власть над всеми ими; понеже и римскому епископу сие обычно (т. е. иметь власть над многими областями), подобно в Антиохии и в иных областях да сохраняются преимущества (πρεσβεΐα) церквей» (т. е. что один из епископов должен иметь смотрение над многими церковными областями). Это правило, как видим, поименовывает епископов александрийского, римского и антиохийского, как иерархов, имевших начальственный надзор за многими митрополическими округами, а это и есть выражение власти патриаршей. Правда, здесь не встречается имен «патриарх» и «патриаршество», но они и вообще не встречаются на Вселенских Соборах до Вселенского Халкидонского собора V века.<sup>415</sup> Правило, приведенное выше, гласит: «да соблюдаются древние обычаи», значит, собор смотрит на указанных епископов как на высших иерархов, достигших подобной власти раньше того. Замечательно: дальнейшее законодательство ничего более того, что сказано в этом правиле, не определяет о патриаршей власти епископов римского, александрийского и антиохийского. Все это показывает, что эпоха Никейского собора рассматривала эти патриаршества как вполне организованные еще до этого времени.

И в самом деле, каждый из этих епископов с давних времен пользовался таким высоким авторитетом и такою широкой властью в церкви, что законодательству оставалась только утвердить то, что выработала сама история. Каждое из этих, назовем так, патриаршеств уже создано ранее IV века, хотя имя «патриарх» и присвоено этим иерархам уже позднее. Посмотрим, какой властью, каким значением пользовался каждый из этих иерархов с более ранних времен, и мы увидим, что они, пожалуй, были патриархами, прежде чем в сознании церковном родилась и созрела идея патриаршества, или лучше сказать: идея патриаршества потому явилась, что уже фактически патриаршества существовали. История на этот раз упредила законодательство, как это и часто бывает.

Повторяем: три перечисленных епископа с давних времен пользовались значительной властью и авторитетом и притом над более или менее обширными областями. И это доказать нетрудно. Начнем с епископа Римского. О римском епископе и римской церкви с глубоким почтением отзываются первейшие церковные писатели древности. Ириней Лионский (II век) называет римскую церковь *maxima, gloriosissima*.<sup>416</sup> Киприан Карфагенский (III век)

величает ее высокими именами *ecclesia principalis, ecclesiae catholicae radix et matrix*.<sup>417</sup> Тертуллиан ставит римскую церковь во главе всего западного христианства; он говорит: «Если ты находишься вблизи Италии, то для тебя должен служить авторитетом Рим, который авторитет и для нас» (т. е. северо-африканцев).<sup>418</sup> Даже в век мужей апостольских авторитет римской церкви стоял очень высоко. Игнатий Антиохийский в послании к римлянам (*initium*) называет римскую церковь «председательствующую в столице, богодостоиную, первенствующую в любви, христоименитую, отцеименитую». Такие эпитеты, как «первенствующая», указывают на особенные отличия этой церкви. Факты исторические подтверждают, что, действительно, влияние римской церкви еще до IV века простиралось очень далеко, заходило даже за пределы Запада. Так, Климент Римский (начало II в.) пишет внушительное послание к коринфянам. Епископ Римский Корнелий, III в., имеет возможность по вопросу о римском расколе того времени — новацианстве — собрать благоприятные ему голоса, как он сам заявляет, от всех епископов Италии, Африки и окрестных стран (Евсев., VI, 43). Дионисий, епископ Коринфский, свидетельствует, что материальные благодеяния Рима простирались на всех братии (Евсев., VI, 23). Рим, наконец, еще до эпохи Никейской имел зависимых от него митрополитов — признак патриархий. Именно митрополиты Арльский (в Галлии), а также, может быть, и Лионский, и Эльвирский (в Испании) сносились с епископом Римским, как своим главой.<sup>419</sup> Определения собора Арльского 314 года отцы этого собора от лица арльского епископа Марина посылают папе Сильвестру в надежде, что папа своей властью сделает так, что на будущее время все станут сохранять постановленное на соборе.<sup>420</sup> Ко времени Никейского собора округ патриархий, подлежащий ведению римского епископа, еще точно не определился. Но во всяком случае этот епископ простирал уже и в это время свое влияние на всю Италию, а с течением времени влиянию римского епископа, как патриарха, подчиняется более или менее весь Запад.<sup>421</sup>

Обращаемся к изучению исторического положения епископа Александрийского. Епископу этому издавна, еще до времени Никейского собора, принадлежала верховная власть над всем Египтом с Ливией и Пентаполем — обширная область, где он имел право посвящать епископов для всех этих стран без исключения.<sup>422</sup> Значит, он стоял выше всех местных епископов. Какого нравственного значения и авторитета достигли епископы Александрийские в эпоху доникейскую, об этом лучше всего может засвидетельствовать пример Дионисия, епископа Александрийского III века. Дионисий по важным вопросам времени писал самые внушительные письма не только в свой Египет, но и на весь Восток и на отдаленный Запад. Епископы римский, антиохийский и другие выслушивают его авторитетные речи. (Евсевий, VI, 44.46; VII, 2). Еще до Никейского собора ему подчинены были митрополиты, как высшему иерарху, — признак патриаршества. Хотя на это и нет точных указаний, но рассматриваемое явление есть дело естественное. Ибо невероятно, чтобы египетские архиереи, которых было до сотни, не были разделены во взаимных отношениях на ранги, чтобы не было между ними и митрополитов, и простых епископов. Некоторые между египетскими епископами и в самом деле были митрополитами. Так, Мелетий Фиваидский еще до Первого Вселенского собора имел такое иерархическое положение, которое можно сравнивать только с митрополическим. Епифаний Кипрский (IV в.) говорит о нем: «Мелетий казался выше других епископов египетских и занимал в архиепископии (т. е. в египетском округе) *второе* место после Петра, епископа Александрийского, будучи как бы его помощником».<sup>423</sup> Мелетий даже посвящал самостоятельно епископов, что, однако, возбуждало неудовольствие в иерархе Александрийском.<sup>424</sup> Как в Фиваиде, так и в Ливии с Пентаполем, без сомнения, тоже были митрополиты еще до Никейского собора.<sup>425</sup> И следовательно, епископ Александрийский еще до Никейской эпохи имел верховенство над митрополитами, был патриархом. Патриархат Александрийский заключал в себе весь Египет с его десятью провинциями, верхнюю и нижнюю Ливию, Пентаполь, верхнюю и нижнюю Фиваиду.<sup>426</sup> Говоря о

патриархате Александрийском, нужно заметить, что патриарх этого города, можно сказать, ничего не приобрел с появлением системы патриархов, с IV века. Круг его иерархического надзора не расширился. Потому что он и прежде Никейского собора простирал свою власть и на Египет, и на Пентаполь и Ливию — словом, на все те страны, которые стали позднее принадлежать его ведению в качестве патриарха. Можно сказать, что вообще позднейшее возвышение епископа Александрийского после Никейского собора выразилось лишь в почетных титулах, какие стали принадлежать ему наравне с другими патриархами. Все это свидетельствует о том, что александрийский патриархат *de facto* уже предшествовал по своему бытию разбираемому нами определению Никейскому.

Что касается Антиохии, то и ее авторитет высоко стоял на горизонте церковном еще до Никейского собора. На Востоке весьма рано, если нужно было составить определенное мнение о церковном вопросе, то справлялись, как смотрит на дело церковь Антиохийская. Ее значение усматривается в той торжественности, с какой в III веке судим был за разные поступки епископ Антиохийский Павел, называемый Самосатским. Собран был, можно сказать, целый вселенский собор (Евсевий, VII, 27—30). И это понятно: все хорошо знали, что дело касалось одного из первых иерархов церкви. Антиохия была «одною из глав церкви», как и называлась антиохийская церковь.<sup>427</sup> В подчинении антиохийскому иерарху еще до Никейского собора находились митрополиты: опять признак патриархий, именно в зависимости от него находился епископ Кесарии Палестинской, бывший митрополитом всей Палестины.<sup>428</sup> Относительно Антиохийского патриархата нужно сказать, что разбираемое определение Никейское очень выгодно отозвалось на власти предстоятеля Антиохийского. До этого времени власть этого епископа в качестве высшего иерарха была не очень сильна; но после этого определения область его влияния расширилась, и самое влияние его стало решительнее. Патриархат Антиохийский впоследствии был очень широк, он обнимал Сирию, Финикию, Киликию, Аравию, Месопотамию,<sup>429</sup> даже страны вне Римской империи: Персию и Мидию.

Итак, патриархи римский, александрийский и антиохийский глухо и неясно утверждают в своих правах на Первом Вселенском соборе в шестом правиле потому, что каждый из них *de facto* уже до сего времени был патриархом или, точнее сказать, обладал патриаршей властью. Собор этот только указывает и перечисляет уже сложившиеся патриаршества. Этим правилом, собственно, и ограничивается все церковное законодательство относительно этих патриаршеств. Но собор Никейский такие высокие права, какие приписывались епископам римскому, александрийскому и антиохийскому, приписывал ни одним этим иерархам. Подобно им, на том же Никейском соборе предназначены к таким же правам и некоторые другие иерархи, которые, однако, не были в своей последующей судьбе так счастливы, как вышеуказанные иерархи. Именно на соборе Никейском в 6-м правиле после исчисления влиятельнейших иерархов — римского, александрийского и антиохийского, замечено было: «и в иных областях да сохраняются преимущества церквей». Какие это церкви — собор прямо не упоминает, но нет сомнения, что этим церквям предназначались такие же права, какие принадлежали и епископам Рима, Александрии и Антиохии, т. е. права патриаршие. Какие же это были церкви или кафедры? Разрешить вопрос нам помогают правила II Вселенского собора. Собор этот в правиле 2-м приводит то же шестое правило Никейское, но с некоторыми дополнениями и пояснениями.<sup>430</sup> Отсюда мы видим, что не упомянутыми прямо в шестом Никейском правиле, но подразумеваемыми здесь кафедрами патриаршими были: Эфесская с Азийским округом, в тогдашнем узком смысле слова (Азия), Кесарие-Каппадокийская с Понтийским округом и Ираклия во Фракии. Итак, теперь ясно, что кроме Рима, Александрии и Антиохии, на Никейском соборе причислены были, без поименования их, к патриаршим городам и некоторые другие города, т. е. Эфес, Кесария и Ираклия. Но спрашивается: почему эти последние города в правиле Никейском не упомянуты прямо? Конечно, можно, пожалуй сказать, что 6-е правило Никейское возникло по случайным обстоятельствам и отцам собора для их целей не было надобности исчислять всех церквей с патриаршим

значением. Но такое объяснение недостаточно. Можно с большим правом утверждать, что собор Никейский намеренно умолчал о других высших иерархических кафедрах, поименовав только Рим, Александрию и Антиохию. Не будет особенной смелостью утверждать, что Никейский собор упомянул об одних кафедрах, что их власть — действительный факт, не подлежащий сомнению, а не упомянул он о других кафедрах потому, что высокое значение этих других кафедр еще недостаточно выяснилось. Законодательство церковное, как мы выше замечали, держалось мудрого правила: оно санкционировало то, что вошло в практику церковную, что создано течением истории и что в то же время приносило несомненную пользу церкви. Смотря на дело с этой точки зрения, можно ли ожидать, чтобы Никейский собор прямо упомянул в качестве патриарших кафедр города Эфес, Кесарию Каппадокийскую и Ираклию? Нет, этого нельзя было ожидать. Потому что ни один из этих городов до времен Никейского собора по своему церковному значению далеко не мог равняться ни с Римом, ни с Александрией, ни с Антиохией. Собор Никейский, выражаясь в 6-м своем правиле: «и в иных областях да сохраняются преимущества церквей», — этим сказал только то, что если есть в христианском мире и другие церкви, которые поднялись в своем значении и имеют надзор над многими областями, то и им должны принадлежать высшие права — патриаршие. Собор не хочет стеснять хода развития церковного управления. Под это Никейское определение еще не совсем подходили Эфес, Кесария и Ираклия времен Никейского собора, но они, эти города, несомненно подошли под это определение, как скоро они пережили эпоху Никейскую. Объясним, в чем тут дело. Эфес и Кесария имели не очень много в своем прошлом, что давало бы им высшие иерархические права, подобные тем, какие отличали Рим, Александрию и Антиохию. Эфес заблистал и покрылся славой лишь на короткое время, да и притом это было уже давно; разумею деятельность Поликрата, епископа Эфесского в конце II века, когда он решительно и твердо выступил на борьбу с папскими притязаниями по вопросу о точном времени празднования Пасхи: Поликрат собирал многочисленные соборы, показал себя важным иерархом (Евсевий, V, 24) — все это так, но это было давно, а живая история редко ценит прошедшее выше настоящего. Поэтому, хотя Эфес до известной степени ранее и выделялся из ряда прочих городов христианских, но, однако же, Никейское 6-е правило не имело оснований прямо поставить Эфес наряду с Римом, Александрией и Антиохией — по церковно-общественной влиятельности. То же самое должно сказать и о Кесарии Каппадокийской. Ее слава до времен Никейского собора была не особенно велика. Ее слава соединялась не с церковно-общественным положением самого города, а с немногими выдающимися личностями, восседавшими на епископской кафедре Кесарийской. Разумею, главным образом, Фирмилиана (середина III века), который стоял во главе епископов, судивших Павла Самосатского (Евсевий, VII, 28.30), и вместе с Киприаном, епископом Карфагенским был резким противником папских притязаний.<sup>431</sup> Но как известно: одна ласточка не делает весны, и один Фирмилиан не мог дать выдающегося положения кафедре Кесарийской. Понятно, что и Никейский собор, постановляя правило о преимуществах тех или других церквей, хотя и разумел, но не поименовал Кесарию. Что касается Ираклии во Фракии, то этот город ничем не был знаменит в церковно-историческом отношении — до времени Никейского собора, и нет ничего удивительного в том, что о нем не говорит прямо 6-е правило Никейское. Но спрашивается: почему же Константинопольский II Вселенский собор в своем 2-м правиле, где он в существе дела повторяет 6-е Никейское правило, наряду с Римом, Александрией и Антиохией, в качестве влиятельнейших церковных центров, в качестве кафедр патриарших, не обинуясь, уже упоминает и Эфес (Азию), и Кесарию Каппадокийскую (Понт), и Ираклию (Фракию)? На это были свои основания. Нет сомнения, что после Никейского собора церковное значение Эфеса, Кесарии и Ираклии в большей или меньшей мере возросло,<sup>432</sup> а еще важнее то, что эти города много поднялись в общественном мнении. Этому содействовало новое гражданское деление империи на правительственные округа, происшедшее в последнем десятилетии III века, при императоре Диоклетиане. При этом делении империи на правительственные округа — на долю Эфеса, Кесарии и Ираклии выпал очень счастливый жребий. Они, подобно древнейшим и знаменитейшим городам

государства, стали главными городами так называемых диоцезов (по-нашему, генерал-губернаторских округов). Во главе диоцезов, между прочим, стали: Эфес, Кесария и Ираклия,<sup>433</sup> а возвышение городов в иерархическом отношении, как мы знаем, много зависело от политического их значения. Вследствие этого-то II Вселенский собор, перечисляя во 2-м правиле выдающиеся центры церковного управления, счел долгом поименовать и Эфес, и Кесарию, и Ираклию. Конечно, то же самое мог бы сделать и собор Никейский: деление империи на диоцезы уже существовало. Но, во-первых, этот собор не был уверен в том, что политическое деление империи, произведенное гонителем (Диоклетианом), останется в силе при новом христианском правительстве; а во-вторых, церковное возвышение указанных городов в это время не выходило из пределов вероятности и предположений. Для Второго же Вселенского собора все эти вопросы разъяснились, будучи решены течением истории в благоприятном смысле для рассматриваемых диоцезальных городов.

Итак, мы теперь видим, что на I Вселенском соборе утверждены и на II Вселенском соборе подтверждены в правах патриарших кафедры: Римская, Александрийская и Антиохийская. Но кроме того, в определениях I и II Вселенских соборов сначала предуказаны, а потом и утверждены в подобных же патриарших правах еще Эфес, Кесария Каппадокийская и Ираклия. Так слагались эти патриаршества. Но возникает вопрос: почему же тогда как первые три кафедры — Римская, Александрийская, Антиохийская — так навсегда и удержались с правами патриаршими, последние три, как известно, лишились своих прав? Отчего это? Это зависело единственно от того, что в близком соседстве с этими городами появился могущественный соперник, который, пользуясь своими могущественными средствами, затмил собой значение Эфеса, Кесарии и Ираклии и, наконец, подчинил их своему влиянию и своей власти. Это был *Константинополь*. Его патриархат образовался на развалинах соседних патриархатов — Эфесского, Кесарие-Каппадокийского и Ираклийского.

Итак, в раскрытии истории происхождения патриархатов мы дошли до истории образования патриархата Константинопольского; на этом вопросе и сосредоточим свое внимание.

На Первом Вселенском соборе, на котором утверждены в правах патриарших известные уже нам кафедры, не было ничего определено относительно Византия по той простой причине, что тогда она еще не была столицей империи: такой она сделалась спустя пять лет после собора Никейского. Но и сделавшись столицей империи, Константинополь на первых порах оставался в иерархическом подчинении епископу Ираклийскому (так как Константинополь находился во Фракийском диоцезе). Однако, такое подчиненное иерархическое положение Византия не могло долго оставаться в силе. Политическая власть, сосредоточенная в новой столице Востока, со своей стороны потребовала, чтобы церковная власть Константинополя соответствовала в своем влиянии тому значению, какое имел Константинополь, как столица всемирной империи. Недаром Григорий Богослов называет Константинополь «оком вселенной, городом могущественнейшим на суше и море, узлом, соединяющим Восток с Западом, общенародным форумом, откуда исходит все важнейшее в вере».<sup>434</sup> Церковное значение Византии силою исторических обстоятельств должно было подняться до той высоты, на какой находилось политическое полномочие столицы. Поэтому, естественно, что хотя Византии ничем не был известен в христианском мире до времен перенесения в него столицы, тем не менее теперешнее его государственное значение, каковое с первых времен христианства придавало такой вес и авторитет и Риму, и Александрии, и Антиохии, требовало, чтобы иерархические права Константинополя уравнились были с правами других важнейших центров иерархического могущества. Так и было сделано. Первый шаг к такому возвышению сделан в правилах II Вселенского собора. Третьим правилом этого собора константинопольскому епископу предоставлено было право чести сразу после епископа древнего Рима. Правило гласило: «Константинопольский

епископ да имеет преимущество чести сразу по римском епископе, потому что Константинополь есть новый Рим». <sup>435</sup> Этим давались Константинополю, так сказать, почетные патриаршие права. Потому что юридически он оставался подчиненным ираклийскому иерарху. Но во всяком случае почетные права Константинополя, по смыслу 3-го правила, становились уже очень высокими. Так как епископ Константинопольский, по указанному правилу, получает место в ряду первостепенных иерархов — после римского и выше александрийского, — то он тем самым, по идее, возвышался над иерархом ираклийским. Даны ли были при этом какие-либо фактические права константинопольскому епископу — вопрос, на который нужно отвечать отрицательно. <sup>436</sup> Его юрисдикции в собственном смысле подлежал лишь Константинополь. И нужно сказать, что если бы на II Вселенском соборе константинопольский епископ получил в свое распоряжение церковный округ, его дальнейшее развитие в качестве патриарха не встретило бы тех коллизий, с какими ему пришлось иметь дело впоследствии.

Почетное преимущество, дарованное константинопольской церкви на II Вселенском соборе, в дальнейшем течении истории, между II и IV Вселенскими соборами, переходит в преимущество фактическое, пока, наконец, Халкидонский IV Вселенский собор путем каноническим ясно и точно не определил патриаршей власти епископа Константинопольского. Последуем за историей возвышения константинопольской кафедры. Уже тотчас после II Вселенского собора права чести константинопольского епископа *de facto* переходят в права власти, и это делается как-то само собой. Столица, вследствие своего политического значения, делается и иерархическим центром, куда по преимуществу обращаются взоры не только соседних, но и более отдаленных епископов. Со времен Нектария, избранного в епископы столицы на II Вселенском соборе, в Константинополе образуется *συνόδος ἐνδημοῦσα*, местный (домашний) собор. Возникновение его обуславливалось тем, что многие епископы, частью по нуждам своих епископий, частью по другим причинам, стекались в Константинополь и часто оставались здесь на более или менее продолжительное время. Иногда число таких приезжих епископов простиралось до 60. Некоторые из них обращались с просьбой о рассмотрении своих дел к императору; император иногда решал такие дела сам по совету с епископом Константинопольским, а иногда, что случалась чаще, передавал подобные дела на решение епископу Константинопольскому в совокупности с другими епископами, по какому-либо поводу находившимися в столице. С другой стороны, случалось, что и сам константинопольский епископ собирал находившихся в столице своих собратьев для обсуждения каких-либо церковных дел; такие собрания, что естественно, проходили под его председательством. В Константинополь, ко двору, обращались для рассмотрения своих жалоб в особенности высшие иерархии из окрестных стран; сюда же поступали на апелляцию дела обыкновенных епископов, подчиненных юрисдикции высших иерархов окрестных стран; оттого на долю константинопольского епископа выпадал преимущественно суд над высшими иерархами <sup>437</sup> — ас этим он фактически приобретал права патриаршие. Так, самым ходом обстоятельств константинопольская кафедра *de facto* получила те права, каких ей еще не было предоставлено *de jure*. И мало-помалу *συνόδος ἐνδημοῦσα*, под влиянием привычки и церковной потребности, обращается в постоянный и регулярный трибунал для разбирательства дел соседних иерархов, в особенности высшего ранга. А такими иерархами были: эфесский, кесарие-каппадокийский и ираклийский. Таким положением дел патриаршим правам указанных иерархов уже наносился сильный удар. Но на этом дело не остановилось. Константинопольские епископы со своею властью начали вторгаться во внутреннее управление трех названных церковных областей: Эфесской, Кесарийской и Ираклийской. И таким образом эти, дотоле независимые иерархи, начинают невольно клонить голову пред их счастливым соперником, епископом Константинопольским. Церковный историк Феодорит о константинопольском епископе Иоанне Златоусте говорит (V, 28), что он властно распоряжался в указанных областях. «Иоанн имел попечение, — слова Феодорита, — не только о своем городе, но и о всей Фракии, даже о целой Азии (Эфесский округ), да и всю Понтийскую область управлял». Значит, уже при епископе

Константинопольском Златоусте иерархи Эфесский, Кесарийский и Ираклийский теряют свою независимость.

В частности, каждый из них в рассматриваемое время — между II и IV Вселенскими соборами — становится во всё большую и большую зависимость от константинопольского епископа. Начать с Эфеса. Здесь Иоанн Златоуст распорядился в качестве верховного судьи-иерарха. Дело было так: в 400 году некоторые из епископов Азийских подали в *συνόδος ἐνδῆμοῦσα* жалобу на Антонина, епископа Эфесского, и на беспорядки, здесь происшедшие. Для прекращения беспорядков константинопольский синод отправил-было в Азию трех епископов, но епископы Азийские не удовлетвоались этим и просили, чтобы сам Златоуст прибыл для суда над виновными и водворения мира. И вот Златоуст отправляется в Эфесский округ, на поместном соборе разбирает тамошние споры, лишает сана шестерых епископов, виновных в симонии, и назначает в Эфесе на место уже умершего Антонина епископом собственного диакона Ираклида.<sup>438</sup> Последующие за Златоустом константинопольские иерархи также удерживают права власти над Эфесской областью и назначают в Эфесе епископов по своему усмотрению. Так поступал, например, константинопольский епископ Прокл.<sup>439</sup> Области Понтийская с Кесарией во главе и Фракийская с Ираклией также подчиняются, подпадая в рассматриваемое время под власть епископа Константинопольского. Именно: кесарийцы прямо сами просят у Прокла Константинопольского, чтобы для них назначен был епископ из Константинополя.<sup>440</sup> Значит, Кесария стала уже забывать о своей иерархической самостоятельности. А в Ираклию, главный в церковном отношении город во Фракии, по своей воле ставит епископов еще Златоуст.<sup>441</sup> Все эти указанные явления<sup>442</sup> постепенно, положением самих вещей, подготовляли те узаконения, которыми впоследствии канонически определены были патриаршие права константинопольского епископа за счет епископов Ираклийского, Эфесского и Кесарийского.

Столица империи мало-помалу становится средоточным пунктом и церковного управления: одно условливало другое. При таком положении дел весьма неудивительны те императорские эдикты, которые задолго до Вселенского Халкидонского собора издаются для установления более правильного хода церковного управления касательно Константинополя и близлежащих округов. Эти эдикты имеют целью оформить отношения, образовавшиеся между епископом Константинопольским и близлежащими церковными округами. Так, император Феодосии Младший издает закон, по которому церковные области Фракийская, Понтийская и Азийская должны были избирать своих епископов на будущее время не иначе, как с согласия и утверждения синода Константинопольского. И когда позднее одна епископия, именно Кизическая, принадлежавшая к Эфесскому округу, уклонилась от этого требования, тот же Феодосии снова издает указ, которым и внушается Кизической епископии подчиняться епископу Константинопольскому.<sup>443</sup> Итак, патриаршая власть епископа Константинопольского слагается прежде, чем эта власть утверждена за ним канонически.

Мы видим, как сильно возвышалась власть епископа Константинопольского между II и IV Вселенскими соборами. Но не без борьбы и неудовольствий совершалось это возвышение. Эфес с Азией и Кесария с Понтом временами, когда открывалась к тому возможность, протестовали против казавшегося незаконным возвышения Константинополя, — но тщетно. Сила брала верх. Так, известно, что враги Иоанна Златоуста между другими мнимыми его преступлениями выставляли и то, что он вмешивался и распорядился в округах церковных, ему неподведомых;<sup>444</sup> далее, когда Сисиний Константинопольский назначил в город Кизик епископом Прокла, кизикцы отказались принять его.<sup>445</sup> На самих Вселенских Соборах слышится, хотя и не очень громкий, ропот против возвышения духовной власти Константинополя. На Третьем Вселенском соборе 431 года, на котором осужден был Несторий, епископ Константинопольский, члены его смотрели на этого

последнего как на нарушителя древних законов касательно самостоятельности ближайших к столице округов.<sup>446</sup> То же было на Халкидонском Вселенском соборе, прежде чем было внесено на собор и утверждено здесь постановление о патриарших правах константинопольского епископа. Со стороны епископов, желавших поослабить церковное значение епископа Константинопольского, слышались здесь возражения против власти собора ἐνδημοῦσα, как собора, не имеющего правильной и законной соборной организации, и в особенности против права иерарха Константинопольского поставлять епископов в Эфесе и других прежде поименованных городах. Относительно собора ἐνδημοῦσα некоторые члены Халкидонского собора выражали сомнение: можно ли даже называть его собором и приписывать его распоряжениям законную силу?<sup>447</sup> Оппозиция в этом случае указывала на то, что Константинопольский синод собирался из числа епископов, случайно прибывших в Константинополь, следовательно, что и сам он имел случайный характер. Членам его не доставало-де надлежащих полномочий. Против же права епископа Константинопольского поставлять иерархов в других округах вооружались на соборе Халкидонском в особенности представители Эфесского округа: они выставляли на вид, что будто бы поставление эфесских епископов по воле константинопольского предстоятеля всегда вызывало бунты, и они добавляли: если еще раз епископ Константинопольский решится на это, то произойдет возмущение в Эфесе, и город постигнет самая печальная участь.<sup>448</sup> Но все эти и подобные протесты оставались без последствий.

Собор Вселенский Халкидонский к правам чести епископа Константинопольского, к тому, что получено им на II Вселенском соборе, приложил и права власти патриаршей. Как мы видели, de facto иерарх Константинопольский, в силу самих исторических обстоятельств, является уже совершенно подготовленным к тем правам, которые утверждает за ним de jure собор Халкидонский. И вот 28-е правило собора этого гласит: «престолу древнего Рима отцы прилично дали преимущества, поелику то был царствующий град. Следуя тому же побуждению, и собор Второй Вселенский предоставил равные преимущества престолу нового Рима, правильно рассудив, что град, получивший честь быть градом царя и синклита и имеющий равные преимущества с древним Римом, и в церковных делах будет возвеличен, подобно тому, и будет вторым по нем». По этим словам правила, епископ Константинопольский уравнивался в патриаршем достоинстве с высшим патриархом — Римским. Собор Халкидонский, возвышая власть и значение константинопольской кафедры, дает заметить, что он вполне следует определению на этот счет собора Константинопольского, II Вселенского. Но это не совсем так. Халкидонское определение в корне изменяет постановление II Вселенского собора относительно константинопольской кафедры.<sup>449</sup> Халкидонский собор своею ссылкой на собор Константинопольский, по-видимому, хотел, главным образом, избежать бесполезных споров по поводу своего постановления о патриаршем достоинстве епископа нового Рима. Рассматриваемое 28-е правило Халкидонское точно определяет и размеры самого патриархата Константинопольского. «Посему-то, — говорится в нем, — митрополиты области Понтийской, Азийской и Фракийской да поставляются от вышереченного святейшего престола».<sup>450</sup> Когда это правило было внесено на собор и утверждено, то оно встретило противодействие со стороны папских легатов, бывших членами собора. Они говорили, что правило это вынужденное и противоречит приказаниям папы Льва. В доказательство последнего они указывали на инструкцию, врученную им от папы, в которой говорилось, чтобы они не соглашались на незаконное возвышение городов: здесь разумеется, конечно, Константинополь, возраставшему значению которого завидовали папы. В успокоение легатов были опрошены на соборе епископы Азийского и Понтийского округов: точно ли они дали согласие на возвышение епископа Константинопольского и согласны ли в будущем подчиниться его воле? Епископы, конечно, могли дать ответ лишь утвердительный. Легаты, однако же, выразили протест против данного определения и не приняли рассматриваемого правила.<sup>451</sup> Они утверждали, что правило составлено «тайком» и проведено на соборе «воровским способом».<sup>452</sup> — Так произошло возвышение

константинопольской кафедры. Но спрашивается: каким же образом это правило благополучно прошло на соборе, когда, как мы знаем, многие епископы недобрыми глазами смотрели на возрастание власти епископа Константинопольского? Ответ тот, что обстоятельства, при каких действовал собор, были в общем благоприятны для утверждения проекта о возвышении константинопольской кафедры. Именно: собор Халкидонский вел свою деятельность в полной зависимости от тогдашних константинопольских властей — светской и церковной. Враги же и соперники константинопольского епископа были связаны в своих действиях. Так, епископ Александрийский, который обыкновенно враждовал против константинопольского епископа,<sup>453</sup> был осужден на Халкидонском соборе. То был еретик-монофизит Диоскор. А потому с этой стороны никакого протеста быть не могло. Епископ Иерусалимский Ювеналий хотя и не мог сочувствовать (он прежде держал сторону еретика Диоскора) возвышению Константинополя, тем не менее, как замешанный в действиях собора монофизитского, так называемого «разбойничьего», недавно проходившего под руководством Диоскора же, должен был помалкивать, потому что сам нуждался в милости и снисхождении со стороны собора. Епископом Антиохийским в это время был Максим — креатура епископа Константинопольского, поэтому, если бы он и хотел протестовать, то он должен был сдерживаться. Что касается епископов, ближайшим образом затрагиваемых возвышением Константинополя, ираклийского, Эфесского и кесарийского, то и они также не могли идти против течения. Ибо кафедра епископа Эфесского в это время объявлена была праздною, следовательно, не имела защитника; предстоятеля округа Ираклийского на соборе не было; оставался один епископ Кесарийский, но он один ничего не мог сделать. Последний протестовал, но слабо, именно его подписи нет под Халкидонским определением о возвышении константинопольской кафедры. Значит, все вообще обстояло благополучно, и Константинополь возвысился за счет трех созданных предшествующей историей патриархатов: фракийского, азийского и понтийского. После Халкидонского собора мы тоже встречаем протесты против церковного возвышения Константинополя, но опять протесты безуспешные. Во главе протестующих стоит папа римский Лев. Он пишет нарочитые послания к императору Маркиану и императрице Пульхерии, в которых доказывает незаконность власти, какая дана Константинополю, но из прекрасного далека и папа не мог ничего сделать. Все дело и ограничилось словами.<sup>454</sup> Из других лиц, вскоре после собора протестовавших против рассматриваемого явления, заслуживает внимания патриарх Александрийский (монофизит) Тимофей Элур. Он хлопочет о том, чтобы Эфесу были возвращены прежние патриаршие права; среди монофизитских смут Эфесу действительно удалось этого достигнуть, но только на короткое время.<sup>455</sup> Константинопольский патриарх, опираясь на императорскую власть, навсегда удержал права власти над теми церковными областями, над которыми утверждены его верховные права собором Халкидонским.

Пятым и последним патриархатом, возникшим и утвердившемся в церкви изучаемого времени, было патриаршество Иерусалимское. Оно образовалось через отторжение некоторых, именно южных частей от древнейшего патриархата Антиохийского. История его образования исполнена, подобно патриархату Константинопольскому в его развитии, борьбы, коллизий и пререканий. Вот эта история: несмотря на великое значение, какое имел Иерусалим в христианстве, епископ этого города после того, как столица Иудеи была разрушена римлянами, и на ее месте возник городок — Элия, так названный от имени императора Элия Адриана, — епископ Св. Города стал в подчиненное иерархическое положение в отношении к соседнему митрополиту Кесарийскому в Палестине, который в свою очередь был подчинен иерарху Антиохийскому, как своему патриарху. Чтобы достигнуть патриаршества, епископу Иерусалимскому, с одной стороны, нужно было освободиться от подчинения митрополиту Кесарийскому, с другой — патриарху Антиохийскому. Всего этого постепенно и достигает названный епископ. В этом помогла ему слава, которой пользовался Иерусалим, как священнейшее христианское место. И в самом деле, при всей незначительности своего иерархического положения, епископ Иерусалимский никогда не терял уважения, и он удерживал за собой некоторые почетные

права. Так, епископы Иерусалимские во II и III веке наряду с епископами Кесарие-Палестинскими председательствуют на соборах (Евсевий, V, 23). Иногда даже на них первый преимуществует пред последним. Например, после собора против Павла Самосатского в адрес соборного послания против этого еретика (вероятно, и в подписях актов собора), имя епископа Иерусалимского значилось выше епископа Кесарийского (Евсевий, VII, 30). Историк Евсевий в своей церковной истории, следя за преемством епископов в первенствующих городах империи, с тщательностью передает ряд имен епископов иерусалимских и не удостаивает такой чести Кесарию Палестинскую. Значит, Иерусалим всегда высоко стоял во мнении христианского мира, при всей незначительности иерархической роли его епископов. С IV века, со времени перехода Константина Великого в христианство и утверждения христианства в империи, взоры всех еще более обратились к Иерусалиму, его посещают, его украшают. Все это мало гармонировало с его невысоким иерархическим положением, с подчинением иерарха этого города митрополиту Кесарийскому. И вот это христианско-историческое значение Иерусалима мало-помалу побуждает само законодательство расширить права епископа Иерусалимского, пока эти права не возрастают до прав патриарших. Первый камень для этого здания положен уже на I Вселенском соборе. Седьмое правило этого собора во уважение древности и святости этого города («понеже утвердися обыкновение и древнее предание, чтобы чтити епископа, пребывающего в Элии», — говорится в правиле) усваивает епископу Иерусалимскому почетное преимущество перед другими епископами окружными и перед самим Кесарийским, хотя фактически высшее управление, касательно иерусалимской епископии, по-прежнему остается за митрополитом Кесарийским, а вместе с тем и сам иерусалимский епископ остается в зависимости от этого последнего.

Пользуясь таким преимуществом, иерусалимские епископы идут далее, они стремятся приобрести иерархическую независимость от епископа Кесарийского. Так было между I и II Вселенскими соборами. Известный Кирилл Иерусалимский старается поставить свою кафедру вне зависимости от митрополита Кесарийского, откуда происходят распри между епископами — иерусалимским Кириллом и Кесарийским Акакием.<sup>456</sup> С наступлением II Вселенского собора честь иерусалимского епископа возрастает. В подписях этого собора епископ Иерусалимский помещает свое имя прежде епископа Кесарийского,<sup>457</sup> и в послании Константинопольского собора 382 года церковь Иерусалимская уже именуется «матерью всех церквей».<sup>458</sup> Такой успех возвышает дух иерусалимского епископа; он уже помышляет о независимости не только от кесарийского митрополита, но и от самого иерарха Антиохийского, его законного патриарха. У него рождается стремление к полной самостоятельности патриаршей. Попытку осуществить подобные планы делает Ювеналий, епископ Иерусалимский, на III Вселенском соборе 431 года. Он энергично поддерживает сторону Кирилла Александрийского против Нестория и против епископа Антиохийского Иоанна, в надежде, что Кирилл, как председатель собора, оплатит ему за это возвышением иерусалимской кафедры. На III Вселенском соборе Ювеналий ищет независимости от иерарха не только Кесарийского, но и Антиохийского, и домогается подчинить себе на правах патриарших всю Палестину, Финикию и Аравию.<sup>459</sup> Для доказательства своих прав на Палестину он пользуется делом незаконным — подложными документами. Но старания Ювеналия были напрасны. Кирилл Александрийский не оправдал его надежд.<sup>460</sup> Епископ Иерусалимский ничего не достиг на III Вселенском соборе. Он, однако же, не останавливается при виде такой неудачи, а обращается в надежде на исполнение своих планов к императору Феодосию Младшему, который, действительно, указом и дает Ювеналию права независимого управления всей Палестиной, Финикией и Аравией.<sup>461</sup> Таким образом, епископу Иерусалимскому удается отторгнуть от патриархата Антиохийского очень значительные области и подчинить их себе на правах патриарших. Но несмотря даже на императорский указ, патриарх Антиохийский и не думал уступать Ювеналию иерархических прав над указанными странами, которые по церковным правилам принадлежали патриархату Антиохийскому. Между двумя претендентами ведется долгий и

упорный спор,<sup>462</sup> и только IV Вселенский собор положил ему конец. По взаимному соглашению между епископами Антиохийским и Иерусалимским, соглашению, конечно, недобровольному, области Финикия и Аравия снова перешли в ведение Антиохии, а за иерусалимским епископом остались лишь три области в Палестине, но с правом самостоятельного управления ими.<sup>463</sup> Эти три области следующие: Верхняя Палестина с митрополией Кесарийской, Средняя Палестина с митрополией Скифопольской и Нижняя Палестина с митрополией в г. Петра. Ювеналий, по всему видно, явил себя уступчивым на соборе Халкидонском, потому что, будучи замешан в деяниях собора, так называемого «разбойничьего», он вынужден был довольствоваться тем, что дадут, чтобы не остаться ни при чем. Итак, епископ Иерусалимский достигает патриарших прав лишь над тремя областями Палестины. Впоследствии патриархи антиохийские старались лишить его и этого скудного достояния, но не имели успеха.

Так произошли, сложились пять древних патриархатов: Римский, Александрийский, Антиохийский, Константинопольский и Иерусалимский.

Не следует, однако же, думать, что эти патриархаты обнимали собой всю тогдашнюю церковь. Так, северо-африканская церковь с Карфагеном во главе не принадлежала ни к какому патриархату, римский патриархат сначала далеко не обнимал собой всех стран Запада, причем определить с точностью, где именно кончались пределы этого патриархата — не представляется возможности. На Востоке церкви о. Кипр составляли независимую, автокефальную область.<sup>464</sup> Ни к какому патриархату долгое время не были приписаны многочисленные церкви обширного, так называемого, Иллирика — они считались то подчиненными Риму, то Византии.<sup>465</sup> Патриархам не были подчинены также страны вне пределов Римской империи.

## VII. Историческое развитие иерархического римского приматства

Возникновение пяти патриархатов и патриархов не было заключительным актом в развитии иерархической централизации. Хотя в идее патриархи были равны между собой по авторитету, но в церковной практике авторитет каждого из них не был одинаков. Так было и раньше, а еще более обнаружилось это в середине IV и в дальнейшие века. К тому же, между более влиятельными патриархами происходит препирательство из-за меры власти: патриарх более сильный отмежевывал себе сколько возможно широкие пределы власти и авторитета. В конце концов самыми видными и полновластными патриархами сделались Римский и Константинопольский; остальные ступшеваются и становятся почти номинальными. Это история чрезвычайно длинная, дающая материал для обширной книги, но мы можем этим вопросам уделить лишь немного места.

Всегда и неизменно выше других патриархов был епископ Римский. Так было с самого начала христианской истории. Равного с ним епископа не было и быть не могло. Посмотрим на положение римского епископа в течении первых трех веков. Уже в апостольское время слава римской церкви превосходила славу всех остальных в отдельности. Апостол Павел писал к римлянам: «ваша вера (*ваша!*) возвещается во всем мире» (I, 8). Последующие века показали, что в этих словах не заключается никакого преувеличения. Римская церковь быстро выдвинулась из ряда других. В первом же веке появляется знаменитое письмо Климента, епископа Римского, к коринфянам, а это письмо — исторический факт. Оно свидетельствует, что уже в конце I века римская церковь присваивает себе материнские попечения о далеких от нее церквах, и что тогда уже эта церковь умела говорить языком, который также был и языком любви и авторитета. Она присваивает себе такое понимание требований христианства, какого, с ее точки зрения, нет у других. Книга «Пастырь» Ерма (римское произведение II века) показывает, со своей стороны, что даже в кругах римских мирян было сознание, что на римской церкви лежат заботы чуть не о всей христианской

церкви.<sup>466</sup> Если так смотрела на себя эта церковь, то можно было бы подумать, что это только самовосхваление с ее стороны. Но такая мысль не может иметь места, как скоро и представители Восточной церкви первых веков отдавали полную дань уважения римской церкви и ставили ее выше других церквей. Первое свидетельство в подобном роде находим у мужа апостольского Игнатия Богоносца; как бы мы не смягчали те высокие похвалы, какие Игнатий приписывает римской церкви, все же остается несомненным, что Игнатий считал римскую церковь первенствующей в ряду всех прочих (см. Послание к римлянам, приветствие). Другой восточный писатель II века Дионисий Коринфский в своем письме к епископу римскому Сотеру не знает даже, как и похвалить римскую церковь; письмо показывает, что деятельность этой церкви, в особенности по части благотворительности была громадна и простиралась на близкие и отдаленные церкви; с другой стороны, оно же свидетельствует о том, каким благоговением и почитанием Римская церковь пользовалась на греческом Востоке. Дионисий Коринфский в своем письме в особенности ударяет на то, что римские христиане суть римляне, т. е. жители всемирной столицы, и что, следовательно, у Рима христианского есть особые права по отношению к прочим церквам.<sup>467</sup> У известного писателя II века Ириней Лионского, грека по происхождению и языку его сочинений, можно найти немало такого, что указывает, что римская церковь II века пользовалась великой славой; он называет ее «*maxima, antiquissima*» и «*всем известная церковь*»; о римской церкви он говорит: «к этой церкви по причине ее преимущественного первенства необходимо обращаться всем церквам».<sup>468</sup> Ириней видел и отмечает тот факт, что в Рим приходили представители многих церквей, чтобы таким образом доказать свое православие или утвердиться в православии. Не мешает остановиться на минуту на известном путешествии Поликарпа, епископа Смирнского, в Рим (II век); это тоже может служить свидетельством, так сказать, без слов. Престарелый знаменитый епископ Востока — Поликарп — не страшится предпринять опасного для его лет путешествия в Рим; и зачем же он едет — лишь затем, чтобы лично утвердить общение с Римом, общение, казавшееся поколебленным. Не может не броситься в глаза очень замечательный факт: не папа Аникита едет к Поликарпу, а этот последний к первому.<sup>469</sup> В середине II века, к которой относится путешествие Поликарпа в Рим, для всех христиан открылось то, что нет и не может быть ни одной церкви в империи, которая оставалась бы равнодушна к вопросу: в каких отношениях стоит она к римской церкви, ибо каждая из церквей имела такие или другие связи с римской церковью — в римской церкви поэтому всегда можно было встречать христиан из всех церквей. Римская церковь еще во II веке так возвысилась, что она одна из всех церквей для засвидетельствования своего значения создала список (каталог) своих епископов, который доказывал непрерывное преемство римских епископов от первоверховных апостолов — Петра и Павла; римская церковь раньше других церквей выработала свой символ веры, который сделался образцом для других церквей. Пользуясь своим положением, именно как церковь столицы, Рим служил к тому, чтобы сплотить все рассеянные церкви к одному целому с признанием приматства римской церкви. Правда, на первых порах приматство Рима не было чем-либо строго определенным, точно сформулированным, то этот факт оставался фактом, не возбуждавшим прекословия.<sup>470</sup> Замечательно, что уже в конце II века приматство Рима начинает быть каким-то правом римского епископа; образуется уже взгляд, что сама власть папы выше власти других епископов: и это происходит как-то само собой. В этом отношении заслуживает полного внимания следующие два факта из конца второго века. Когда возникло монтанистическое движение, то монтанисты, и именно монтанисты малоазийские, отправляются в Рим к папе Элевферию и ищут здесь поддержки для своего учения; сюда же, в Рим, по этому случаю прибыли галльские исповедники и ходатайствуют перед тем же папой о принятии в общение монтанистов.<sup>471</sup> Таким образом, и Малая Азия и Галлия смотрит на Рим, как на такое место, откуда можно ожидать санкции своего дела, а таким делом на этот раз был монтанизм. Разумеется, в данном случае нельзя искать какого-либо указания на то, что появляется в церкви догмат о папской власти, это было бы несправедливо; но остается факт очень важный: монтанистические энтузиасты в Риме и от Рима ждут решающего голоса в интересующем их деле. Еще решительнее

доказывает раскрываемую нами мысль поведение следующего за Элевферием папы — Виктора. Разумеется известное участие папы Виктора в споре о праздновании Пасхи. В этом случае Виктор уже требует, чтобы уважение, которое оказывалось церкви Римской, было вместе с тем уважением перед самим папой. В споре о Пасхе Виктор писал по крайней мере три письма на Восток. Первым делом письмом он потребовал от Поликрата, епископа Эфесского, чтобы он собрал собор для рассмотрения спорного вопроса — и Поликрат исполняет это требование папы. А так как в это же время происходило много соборов и в других странах Востока, и так как решения этих соборов были отправлены к папе, то можно думать, что Виктор обращался с окружным посланием к разным церквям Востока, требуя от них высказать свое мнение по спорному вопросу. Какой был тон окружного послания папы к другим церквям, кроме малоазийской, не известно, но несомненно, что его послание к малоазийской церкви, т. е. к главной из них — Эфесской, отличалось суровым и грозным тоном.<sup>472</sup> В перечисленных фактах все замечательно: епископ Римский окружным письмом обращается ко многим и, может быть, ко всем церквям — он, очевидно, чувствует себя, так сказать, хозяином в церковных делах; он обращается при этом не собственно к церквям, а к епископам, следовательно, сами иерархи (что доселе не было в обычае) как бы привлекаются к ответу перед папой по данному вопросу; очень замечательно и то, что ответы епископов, ответы, которые выработаны ими на соборах, посылаются ни в какое другое место, а в Рим; — Рим, таким образом, является какой-то высшей инстанцией в спорном деле. Но на этом не окончились сношения Виктора со своей церковью. Папа Виктор обнародовал свое решение вопроса о Пасхе, составленное на Римском соборе, обнародовал, очевидно, как норму, которая должна служить руководством для прочих церквей.<sup>473</sup> Затем последовал со стороны римского епископа важный шаг: когда он получил от Поликрата Эфесского соборное определение, в котором малоазийские епископы очень смело утверждали правоту своего празднования Пасхи, отличного от римского, то епископ Римский написал письмо малоазийцам, в котором провозглашалось отлучение малоазийских церквей от союза со всей остальной церковью.<sup>474</sup> Нам нет надобности подвергать критике поведение папы в споре о Пасхе (Евсевий, V, 23—25). Важно то, что Виктор уже является в видной роли охранителя «общего единения» церковного: он, епископ Римский, заявляет своей деятельностью, что в вопросах церковной жизни ему принадлежит право определять, чем должно условливаться общее единение церкви.<sup>475</sup> Древность, в лице некоторых епископов, неодобрительно отнеслась к притязательному вмешательству Виктора в дела Восточной церкви (Евсевий, V, 24); и доселе в церковно-исторических курсах не римско-католических писателей рассказанная нами история папы Виктора обыкновенно ставится в вину этому папе; но поступающие таким образом, кажется, не должны упускать из внимания, что папа Виктор ратовал за правду: известно, что римские воззрения касательно празднования Пасхи потом стали общеобязательными для всей церкви. И, значит, папа может быть до известной степени признан не властолюбцем, а поборником церковного благочиния. Таково было положение римских епископов во II веке.<sup>476</sup>

Обращаемся к III веку. Само по себе понятно, что столь успешно начавшееся возвышение римской кафедры, так сказать, в силу закона инерции, не должно было останавливаться на этом, и действительно оно пошло дальше и дальше. Третий век был благоприятен для римских епископов. Папы этого времени показывают новые примеры своего возрастающего значения. Скажем прежде всего несколько слов о папе Каллисте. Монтанист Тертуллиан забрасывает грязью этого папу, так как папа отнюдь не отвечал монтанистическим иллюзиям Тертуллиана, тем не менее для нас остаются в высшей степени характерными те насмешливые имена, которыми этот писатель обзывает Каллиста. Он называет его иронически: *pontifex maximus, episcopus episcoporum, benedictus et apostolicus rara*. Всеми этими названиями Тертуллиан хочет выразить мысль, что Каллист что-то позволял себе такое, что делало его «епископом епископов» или высшим из всех епископов. Значит, Тертуллиан видел, чувствовал и понимал, что папа далеко выдвинулся из ряда прочих епископов. Для нас, конечно, очень важно иметь перед собой такое

свидетельство. Но что же такое сделал папа Каллист, что так рассердило Тертуллиана и в тоже время отличило папу? Папа, по сообщению Тертуллиана, издал «эдикт», которым широко отворялись двери покаяния для самых тяжких грешников, каковы, например, прелюбодеи.<sup>477</sup> Эдикт этот, или проще сказать, распоряжение папы, хотя и раздражил Тертуллиана, но он не был так нелеп, как это кажется монтанисту Тертуллиану. Папа раньше других понял, что христианское общество не может оставаться идеально-прекрасным по своим нравам, как того требовали крайние ригористы. Если бы в самом деле требовать абсолютной святости от членов церкви, то церковь ограничилась бы очень малым количеством людей. Чтобы избежать такой крайности, папа дал позволение посредством покаяния отпускать даже тяжкие грехи, и таким образом достигнуть хоть относительной святости церкви и с тем вместе дать возможность христианскому обществу раздвинуться и разрастись как можно больше и шире. Вот смысл распоряжения папы Каллиста. Пусть Тертуллиан сердился, но папа действовал благоразумно. Папа понимал, что волей-неволей приходится считаться с этим грешным миром и необходимо дать возможность церкви утвердиться среди этого последнего. Но для нас в настоящем случае гораздо важнее всего узнать: почему Тертуллиан за издание рассматриваемого нами папского определения называет Каллиста таким именем, как «епископ епископов»? В ответ на этот вопрос скажем, что на это название Тертуллиану давали право и форма папского «эдикта», и мотивирование эдикта. Форма эдикта показывала, что папа издал его сам, от своего лица без сношения с кем-либо другим из представителей церкви; и тем не менее свое распоряжение папа издавал для всего христианского мира. Такова форма эдикта. Что касается мотивирования эдикта, то здесь встречаемся с новостью, которой доселе еще не знала христианская история: папа, издавая от своего лица эдикт, оправдывает себя ссылкой на изречение Христа в Евангелии от Матфея:<sup>478</sup> «ты — Петр, и на сем камне создам церковь Мою. И дам тебе ключи Царства Небесного, и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах» и т. д. (Матф. 16, 18—19). Т. е. слова эти Каллист относит к себе, как преемнику апостола Петра: это был первый случай в истории подобного понимания вышеприведенного текста. Называл ли при этом Каллист сам себя «епископом епископов», неизвестно, — и весьма сомнительно, чтобы он делал это. Но несомненно то, что Каллист, живший в начале III века, был исполнен мыслью о своем необычайном авторитете, почитая себя прямым и истинным преемником апостола Петра, которому, по Евангелию от Матфея, даны такие многозначительные обетования.

Таким образом, мы видим, что самомнение римских епископов растет, так сказать, не по дням, а по часам. Но это было бы не так еще важно, если бы только сами папы превозносили себя, а другие лица или бы протестовали против них, или бы награждали их претензии холодным молчанием. Но не так было на деле. Другие представители церкви III века хоть и не всегда, но весьма часто со своей стороны давали знать, что они не могут не разделять мысли о высоком уважении, каким пользовалась и должна пользоваться кафедра римского епископа. Здесь прежде всего укажем, как смотрел на авторитет римского епископа Киприан, епископ Карфагенский. Положение, что церковь основана на апостоле Петре, он высказывал часто как в своих «трактатах», так и в письмах. В трактате «О единстве церкви» он так решает вопрос, отчего появляются ереси и еретики: «оттого, что не обращаются к началу истины, не ищут главы. Тут нет надобности в пространных рассуждениях и доказательствах: стоит только вникнуть в дело и исследовать его. Господь говорит Петру (далее приводятся слова из Матф. 16, 18—19)... и опять же Он говорит ему же, по воскресении своем: «паси овец Моих» (Иоан. 21, 16). Таким образом, — пишет Киприан, — Господь основал церковь Свою на одном. И хотя, по воскресении своем, Он усвоит равную власть всем апостолам (Иоан. 20, 21—23), однако, чтобы показать единство, Ему угодно было с одного же (Петра) предначать это единство».<sup>479</sup> В трактате же «Об одежде девственников» Киприан рассуждает следующим образом: «Петру Господь препоручает пасти и охранять овец своих и на нем положил основание церкви».<sup>480</sup> Еще более подобных мест в письмах епископа Карфагенского о власти епископа Римского. При одном случае он именует церковь Римскую «матерью и корнем», «недром (matrix) и корнем (radix) Вселенской церкви»; или при другом случае пишет: «На Петре Господь основал церковь

Свою, почему Петр, говоря один за всех и отвечая голосом церкви, сказал: Господи, к кому идем...» (Иоан. 6, 68—69). При разных случаях в тех же своих письмах Киприан выражается подобным же образом. Раз он писал: «Один есть Бог и один Христос и церковь одна; и кафедра, основанная, по слову Господа, на камне, одна». Другой раз он же говорил: «Ты в общении с римским епископом, то есть с католической церковью», и таким образом папа и католическая церковь как бы отождествляются. Наместник, занимающий святительскую римскую кафедру, по выражению Киприана, занимает «место Петра». Далее. Изобличая дерзость еретиков, карфагенский пастырь говорил: «Они осмеливаются предпринять путешествие к кафедре Петра, к той главной церкви (ecclesiam principalem), от которой изошло священническое единство». Или приведем еще один, последний, пример. Похвалив папу Корнелия, Киприан рассуждал: «Ясно выразилась вера ваша, которую приписал вам св. Павел (Рим. 1, 8). Уже тогда он предвидел в духе эту хвалу доблести и крепость силы, и, возвещая торжественно о ваших заслугах в будущем, вызывал потомков, похвалят предков. Своим единодушием и своим мужеством вы подали великие примеры единодушия и мужества и прочим братьям церкви».<sup>481</sup> Таких взглядов на римскую церковь и ее епископа держался Киприан. Правда, тот же Киприан много позже в споре с папою Стефаном по вопросу о крещении еретиков, недовольный его настойчивостью на своем мнении, старался ослабить те вышеприведенные определения, в каких он выражал свое уважение к Риму, и уличает римского епископа в том, что он хочет стать епископом епископов. Так, он начинает относить выражения «глава» и «корень» ко всей церкви, а власть пользоваться ключами царства небесного переносит с Петра на всех апостолов. Далее, он упрекает папу в злоупотреблении своей властью; например, он писал: «Петр, которого первого избрал Господь и на котором основал Свою церковь, ничего нагло не присваивал себе и не говорил с высокомерием, что ему, как первоизбранному, должны повиноваться новички и последующие» (a novellis et posteris). А сами рассуждения папы по вопросу именуют «слишком высокомерными, не относящимися к делу и противоречивыми», и иронически восклицает по этому поводу: «прекрасное же и законное предание предлагает брат наш Стефан своим учением!»<sup>482</sup> Но все эти неблагоприятные и уничижительные замечания Киприана не дают нам права уменьшать значения вышеприведенных его отзывов о римской кафедре; эти неблагоприятные замечания появились у Киприана ввиду личных столкновений его с папою. Притом же мы не должны забывать, что догматическая правота в споре Киприана со Стефаном оказалась не на стороне епископа Карфагенского. На Востоке в III веке голосу пап в важнейших вопросах времени придавалось великое значение. Знаменитый Ориген, желая защитить свое православие, с этою целью пишет специальное письмо к папе Фабиану.<sup>483</sup> Можно указать и еще случай в подобном же роде. Когда некоторые из александрийских христиан оказались недовольными учением Дионисия, епископа Александрийского, о Сыне Божьем (он называл Сына Божия «тварью», желая опровергнуть еретика Савеллия), то от лица этих христиан отправилась депутация в Рим к римскому епископу Дионисию же с жалобой на Дионисия Александрийского. И папа, нимало не затрудняясь, принял эту жалобу и отдал ее на обсуждение Римского собора. Это вмешательство папы никого не удивило и не встретило никакого протеста.<sup>484</sup> Очевидно, Восточная церковь того времени признавала за папой право оберегать единство церковного учения. Даже языческие императоры III века считали римского епископа как бы главой церкви. Так, когда к императору Аврелиану обратились отцы Антиохийского собора с просьбой изгнать за ересь епископа Павла Самосатского из Антиохии и допустить к управлению этой церковью Домна, языческий император постановил: пусть тот будет епископом Антиохии, кто соглашается в вере с церковью города Рима (Евсевий, VII, 30). Конечно, император Аврелиан в этом случае придает значение римскому епископу лишь как епископу столицы, но факт все же остается фактом поучительным.

Рим с его епископом поднимался в авторитете и значении по многим причинам; главные из них следующие: Рим был городом, где проповедовали первоверховные апостолы Петр и Павел, он был кафедрой Петра, единственной апостольской церковью на Западе, римская церковь свои духовные и материальные попечения простирала на всю остальную церковь;

Рим, наконец, не мог не иметь значения как столица мира — даже перенесение столицы не повредило римскому епископу, потому что хоть столицу и перенесли, но зато остался Рим.

С IV века значение римского епископа все больше и больше возрастает, и к середине V века папы возвышаются настолько, что им почти нечего было больше желать. Самомнение римских епископов этого времени растет с изумительной быстротой. Папа IV века Юлий, уже не стесняясь, объявлял, что, будто бы в силу церковных правил, в делах церковных ничего не должно совершаться без ведома римского епископа.<sup>485</sup> Папа Дамас, того же IV века, обращаясь в своих письмах к восточным епископам в совокупности, называет их не братьями, как прежде, а осмеливается называть их «мои дети», говорит с ними не от имени соборов, а прямо от своего лица, от своей апостольской кафедры, и объявлял, что кормило церкви, которое прежде было в руках ап. Петра, теперь перешло к ним, папам.<sup>486</sup> Начиная с папы Сириция, римские епископы не упускали случая заявить, что на них лежит забота о всех церквах.<sup>487</sup> В пятом веке на самих Вселенских Соборах папы осмеливаются провозглашать о своей высшей церковной власти. Конечно, они здесь заявляют не лично, а через своих легатов. Легат Филипп на III Вселенском соборе говорит: «Никто не сомневается, — это уже стало известно в течение веков, — что св. Петр предводитель (князь) (и глава) апостолов, столп веры и фундамент католической церкви, от Господа Христа получил ключи царствия, и ему поручена власть вязать и решить; и этот (т. е. Петр) живет доднесь в его преемниках и имеет власть суда. Теперь же преемником Петра есть святейший папа Целестин» и т. д.<sup>488</sup> То же видим на IV Вселенском соборе. Папский легат Пасхазин говорил: «Мы имеем в руках повеление святейшего и апостольского мужа папы города Рима, который (Рим) есть глава всех церквей». И при другом случае тот же Пасхазин называет апостола Петра «скалой и утверждением католической церкви и основанием правой веры»<sup>489</sup> — в известном папском смысле. Западные церкви и западные епископы со своей стороны не только не противодействовали развитию папского абсолютизма, но и охотно поддерживали пап в подобных стремлениях. Так, собор Сардикийский IV века, по первоначальному намерению — Вселенский собор (пр. 3), предоставил папе, в лице римского епископа Юлия, право принимать апелляции ото всех епископов христианского мира (епископов, которые считали себя несправедливо низложенными), принимать апелляции с тем, чтобы или подтвердить приговор, или, кассируя его, передавать дело на рассмотрение нового собора. Замечательнейшие западные писатели, как св. Амвросий Медиоланский, блаженный Августин и блаженный Иероним говорят о папской власти так, как будто бы их устами говорил сам папа.<sup>490</sup> Сами императоры, например, Феодосии I и Валентиниан III, говорят в лестных выражениях о власти пап в церкви.<sup>491</sup>

Но что еще важнее — Восток, Восточная церковь с IV века, как будто умышленно делает очень многое, чтобы утвердить и уверить папу, что он действительно выше других епископов. Во время различных нестроений на Востоке в IV и V веке многие замечательнейшие представители православия искали себе помощи в трудных обстоятельствах жизни — в Риме, у папы. Туда отправлялся лично Афанасий Великий; там искали себе поддержки и защиты Павел, епископ Константинопольский, Маркел Анкирский; Златоуст, сосланный в ссылку, обращается за помощью опять же в Рим. Кирилл Александрийский и блаженный Феодорит — в Риме же ищут себе поддержки и одобрения. Из всего этого создавался прочный фундамент для папского возвышения. Василий Великий во время арианских смятений от лица Восточной церкви писал на Запад: «Подвигнитесь на помощь нашу и избавьте нас от бури; прежде, нежели совершенное крушение постигло церкви, поспешите к нам, уже, ей! просим вас, подайте руку падшим на колена».<sup>492</sup> Конечно, папе не только приятно, но и выгодно было видеть Восточную церковь смиренно преклоняющейся на коленах перед римскими и вообще западными епископами. И нужно сказать: римский епископ привлекал и очаровывал восточных епископов своим могуществом: папа был большой реальной силой. А народ на Востоке отдавал дань уважения папам за их твердость и непоколебимость в вере, хотя народ нередко за такую

твердость принимал нечто другое: Рим спокоен, он не входит в споры — значит, он тверд в истине, рассуждали непроницательные люди на Востоке. Далее: что ни делалось бы на церковном Западе — восточные епископы не вмешивались в это, как напротив: не было ничего такого на Востоке, во что ни вмешались бы папы. Образовалось странное положение: папам как будто бы до всего есть дело, а восточным епископам ни до чего нет дела, кроме их домашних споров. Невольно, как на Западе, так и на Востоке, возникала мысль, что папы действительно обладают какими-то особыми правами в церкви. А чем отвечали в IV и V веке на Востоке на многочисленные притязания пап, вторгавшихся в дела Востока? Почти ничем. Мы не видим громкого протеста против папского высокомерия. Вот папа Лев I не принял 28-е правило собора Халкидонского, каковым правилом возвышалась кафедра Константинопольская. Чем же отвечает Восток на это? Епископы Востока с императором византийским действуют нерешительно и уклончиво; по-видимому, они подавали Льву даже надежду, что правило это в скором времени будет совсем отменено.<sup>493</sup> Власти, церковная и гражданская, смиренно склоняются перед чуждым авторитетом и не настойчиво настаивают на своих правах. Историки церковные V века Сократ и Созомен настолько пригляделись к вмешательству пап в дела Востока, что в своих исторических трудах считают это явлением как бы вполне законным и обычным. Созомен говорит: «Римский епископ имеет обязанность пещися о всех», т. е. о всех церквях, «согласно достоинству своего престола» (III, 8). А Сократ пишет: «По церковному правилу никакого постановления в церквях *без согласия* римского епископа вводить не следует» (II, 8.15).

Вообще некоторые современные нам историки полагают, что во времена Вселенского Халкидонского собора «идея папского приматства достигала уже тех размеров, до каких она доходила в Средние века».<sup>494</sup>

Было бы, однако, напрасно думать, что папский авторитет возрастал без всяких помех на Востоке. Такие помехи были, но они не остановили возрастания папской власти. О соперничестве с Римом раньше всего стал помышлять александрийский патриарх, но его помыслы в этом роде закончились полнейшим фиаско. Известный немецкий историк Гарнак вот что говорит об этом соперничестве Александрии с Римом. Александрийские епископы, начиная от Афанасия до Диоскора, имели нечто общее. Они ратовали за то, чтобы сделаться повелителями Египта и руководителями церкви Восточной. Их характеризовало постоянное их сопротивление светской власти. Их можно сравнивать с великими папами, и это сравнение тем более уместно, что они имели целью образовать из Египта род независимой церковной области. Все епископы Александрийские от Афанасия до Диоскора все более и более приближались к этой цели. Они при этом опирались на три могучие силы: на монашество, на массы низшего народа и на римского епископа, который до поры до времени поддерживал александрийских патриархов. Александрийский патриарх был сторонником церковного традиционализма и боролся против науки — этим он хотел достичь ореола высшей святости. Все цели, к которым стремились эти патриархи, воплотил в себе Диоскор. Он хотел закончить то, к чему стремились его предшественники. Он порвал все связи с Римом и захотел образовать второй Рим в Александрии. И вот в середине V века Диоскор стал на такую точку, утверждаясь на которой, он вздумал объявить себя независимым владыкой Египта и полным господином всей Восточной церкви. Но попытка Диоскора не удалась. Он был копт. А коптский деспот, отказавшийся от всего греческого, мог разве только мечтать о той власти, к какой он стремился. При том же он вооружил против себя папу, а папой в то время был могущественнейший Лев I, который не желал с кем бы то ни было делить своей церковной власти. И Александрия не сделалась вторым Римом. Диоскор пал — и папа навсегда избавился от такого соперника, как патриарх Александрийский, так как после Халкидонского собора александрийский патриархат чем дальше, тем больше теряет свое значение. Вот рассуждения Гарнака, впрочем, слишком уж решительные, по занимающему нас вопросу.<sup>495</sup>

Гораздо большее значение имел в глазах папы константинопольский патриарх, в

особенности с V века. Это был соперник, с которым борьба папы была продолжительна и упорна. С течением времени на Востоке остался один патриарх, который по справедливости мог носить это имя — Константинопольский. Прочие патриархи Востока стали его послушными орудиями.<sup>496</sup> Тем более было оснований для папы не выпускать из внимания этого соперника; константинопольский патриарх сделался почти таким же папой Востока, каким на Западе был римский епископ. Естественно, между этими двумя папами происходила многовековая борьба, разрешившаяся разделением церквей.<sup>497</sup>

Разделение церквей — это есть вековечное свидетельство, что два великана-иерарха, после бесплодной борьбы некогда разошлись, сложили оружие, не видев возможности победить один другого.

Скажем несколько слов о Вселенских Соборах как высшей форме церковного управления.

Происхождение Вселенских Соборов очень просто. По существу дела Вселенские Соборы ничем не отличаются от тех больших соборов, какие собирались в эпоху первых трех веков. Таковы, например, были Антиохийские соборы против Павла Самосатского. На этих соборах присутствовали весьма многие восточные епископы; все представители главных кафедр — Римской, Александрийской и проч. — так или иначе выразили свой голос и свое согласие по предмету соборных рассуждений в Антиохии. Следовательно, в иерархическом отношении эти соборы тоже были как бы вселенскими, поскольку с определениями этих соборов согласна была вся церковь. Единственное и главное отличие действительных Вселенских Соборов от больших, многочисленных по составу членов соборов прежней эпохи в том, что постановления Вселенских Соборов принимались под покровительство императоров, постановления эти входили в число государственных законоположений. Такое условие, конечно, сделалось возможным только со времен императора Константина Великого, со времен единения церкви и государства. Поэтому, можно утверждать, что происхождение Вселенских Соборов обязано тому изменению в положении церкви и государства, какое совершилось со времен Константина.

Вселенские Соборы, с другой стороны, по своему происхождению, тесно связаны с возникавшей и утверждавшейся с IV века системой патриаршьяго управления. Раньше, в своем месте, мы заметили, что в эпоху первых трех веков развитие соборной системы шло рука об руку с развитием митрополической системы, притом так, что система соборов в своем развитии опиралась на систему митрополическую, а эта последняя крепла по мере утверждения соборной системы. Эти две системы управления развились тогда совместно, одна другую поддерживая, одна на другую опираясь, развитие одной выгодно отзывалось на развитии другой и т. д. То же должно сказать о патриаршьяй системе управления и о Вселенских Соборах. Эти два новых института развиваются, взаимно себя поддерживая и условливая, так что трудно сказать: что важнее было для их возникновения и утверждения — Вселенские ли Соборы для патриаршьяй системы, или эта система для Вселенских Соборов? Их развитие идет параллельно, в тесной зависимости одного института от другого. Вселенские Соборы организовали институт патриарший — это несомненно, но с другой стороны, возникновение патриаршьяй системы дало жизнь и определило форму Вселенских Соборов. Вселенский Собор немыслим без согласия по данному вопросу всех патриархов: они должны ясно выразить свою волю на соборе, но с другой стороны никто другой, как именно Вселенские Соборы, возвысили патриархов, поставили их во главе церкви, облекли их исключительной властью. Как скоро явилась высшая церковная власть — патриархи, — необходим был определенный орган, который служил бы к выражению их совокупной власти, таким органом и сделался Вселенский Собор. Вселенский Собор ясно выражал собой единение церкви, регулируемой волей высших иерархов, т. е. патриархов. Но с другой стороны, только Вселенские Соборы выяснили для общецерковного сознания, что такое патриархи, с каким уважением и почтением должна относиться церковь к их голосу. Итак, мы видим, что Вселенские Соборы и патриаршья система стоят по своему развитию и

утверждению в церкви в теснейшей связи. Не случайно произошло то, что после VIII века мы не видим Вселенских Соборов в церкви. Отделился от союза с восточной церковью главнейший и важнейший патриарх — Римский, вследствие чего ни на Востоке не может быть истинно Вселенского Собора, ни на Западе: для Восточной церкви не достает голоса римского патриарха — папы.<sup>498</sup> А без согласия всех патриархов не может быть Вселенского Собора — так мыслила древняя церковь. Раскол патриарший положил конец Вселенским Соборам.

Докончим характеристику Вселенских Соборов как формы церковного управления.

Древняя церковь не знала такого разделения функций власти, какое имеет место в настоящее время, например, в государстве. В древности одни и те же иерархи были и администраторами, и законодателями, и судьями, и надзирателями за членами церкви, — так же, как это осталось в нашей церкви и доселе: у нас епископ — и администратор, и судья, и блюститель за общим религиозным состоянием клира и пасомых. Вследствие этого, Вселенские Соборы соединяли в себе всевозможные функции. Круг их занятий был чрезвычайно широк: их ведению подлежали прежде всего важнейшие догматические вопросы, они составляли символы и вероопределения, обязательные для остальной церкви. Они производили суд над нарушителями церковного мира — еретиками; будет ли таковым патриарх или священник, или архимандрит, или простой монах. Вселенские Соборы решали вопросы о церковном управлении: указывали нормы такого управления и узаконяли их, или же решали спорные вопросы о пределах церковного округа того или другого иерарха. Мало того: они являлись выражением как бы высшей духовной цензуры; произносили свой суд касательно литературы церковной — современной им или более древней. Известно, например, что V Вселенский собор подвергает строгому разбору все сочинения умершего епископа Феодора Мопсуестийского, указывает их ошибки и заблуждения и таким образом берет на себя обязанность предостеречь от них церковь будущего времени; то же самое делает этот же собор касательно некоторых сочинений Феодорита Киррского и Ивы Эдесского. (Оба жили в V веке.) На VII Вселенском соборе происходил разбор сочинений Евсевия Кесарийского (IV век), на которого в свою защиту ссылались иконоборцы, и Евсевий был осужден, как ариан и нечестивец. На III Вселенском соборе читались многие выдержки из сочинений Нестория, хотя в подробности по этому поводу отцы и не входили. На VI Вселенском соборе подвергались критике сочинения Макария, патриарха Антиохийского. Соборы вселенские также занимались финансовой частью церкви, например, на Халкидонском соборе рассматривался вопрос о том, как предотвратить расхищение церковных денег некоторыми недостойными епископами. На том же соборе решался, впрочем, частный вопрос о пенсии некоторым отставным иерархам. Вселенские Соборы издавали, наконец, множество правил и постановлений касательно общественной нравственности, касательно благочиния клириков, монахов и мирян. Вообще круг деятельности этих соборов так широк, как только можно себе представить.

## ОТДЕЛ ТРЕТИЙ

### I. Способы получения образования духовенством и интеллектуальное состояние его во II и III веках

Когда первохристианский религиозный энтузиазм начал убавляться и ослабевать, когда суровая и будничная жизнь начала предъявлять свои права и требования, а ожидания близкого второго пришествия Христова, которыми преисполнялись сердца первых поколений христиан, не приходили к осуществлению, тогда некоторые из членов новой религии принялись за изучение тогдашней науки, пришли к мысли о пользе и необходимости сообщения имеющихся у них научных сведений другим своим собратям и стали открывать некоторое подобие тех школ, какие существовали в греко-римском мире.

Церковь, однако же, не только не поощряла таких затей, но даже смотрела на них с явным нерасположением. Главная причина такого странного, на первый взгляд, явления заключалась в том, что она боялась — как бы таким путем не повредить чистоте Евангелия и не привнести в свою среду мирской, языческий элемент. Насколько опасения церкви в данном отношении были справедливы — об этом нет надобности распространяться. Другой, очень важной причиной, побуждавшей церковь скептически взирать на профессоров, заводивших христианские школы, и на самые эти школы, было то, что христианские школы любили открывать еретики с целью противодействия православию, причем, само по себе понятно, училища эти не могли находить ни малейшего одобрения в глазах церкви. Вот, например, какая была программа изучения св. Писания в школах маркионитских, получивших свое имя, как известно, от имени еретика Маркиона: «пророчества опровергают сами себя, потому что не заключают нисколько правды; они несогласны между собою, лживы и противоречат одно другому». Учителя этих школ, на взгляд церкви, были надменными неучами. О них говорили в кругах церковных, что они тщеславились названием «учитель» и, однако, «не умели доказывать своего учения» (Евсевий, V, 13). Столь же много непривлекательного и даже еще более церковь находила в школах артемонитов, получивших свое название от монархианина Артемона. Церковный суд касательно этих школ прекрасно выражается в следующем интересном историческом известии современника изучаемого явления: «они (артемониты) не обращают внимания на то, что говорит Свящ. Писание, но неутомимо стараются найти какой-нибудь вид умозаключения в подтверждение нечестивого своего учения. А когда противопоставляют им изречения Божественного Писания, то они исследуют, какой бы сделать из него вид силлогизма — соединительный или разделительный. Отлагая в сторону Святое Писание, они учатся геометрии: как земные, говорят земное, и не знают грядущего свыше. Некоторые из них прилежно занимаются Евклидом, удивляются Аристотелю и Феофрасту, а Галена (ученого медика) едва ли не боготворят. Что они злоупотребляют наукой неверных ради подтверждения еретического своего мнения и искажают простую веру Божественных Писаний хитростями безбожников, и таким образом делаются не близкими к вере — об этом и говорить нечего. Потому-то, чуждые страха, они наложили свои руки и на Божественное Писание: надлежало, толковали они, исправить его, и в самом деле, исправляли его, то есть обезображивали, — замечает повествователь, — и затем продолжает: сколь дерзко такое преступление, вероятно, сознают и они сами. Они либо не верят, что Божественное Писание изречено Святым Духом, либо почитают себя мудрее Святого Духа, — а что это, как не беснование? Некоторые из них даже не сочли достаточным обезображивать Писание, но просто отвергли Закон (Пятикнижие) и (учение) пророков и, прикрываясь именем благодати, начали преподавать свое незаконное и безбожное учение и дошли до последней бездны погибели» (Евсевий, V, 28). Горькие плоды иногда получались даже от таких учителей, от которых церковь имела все основания ожидать совершенно обратного. Припомним, например, Татиана — апологета. Он был учеником св. Иустина Философа и пока обращался с этим последним, являлся представителем православных воззрений, но вот скончался Иустин, удостоившись мученичества, и Татиан «отпал от церкви». Он вообразил себя «превосходнейшим учителем» и «образовал какую-то свою особую школу» (ιδίον χαρακτήρα διδασκαλείου). Тогда он стал распространять разную «хулу», «баснословил о каких-то невидимых зонах, объявлял брак растлением и отрицал спасение Адама».<sup>499</sup>

Церковь видела все подобные явления, сокрушалась и, конечно, относилась к ним с нерасположением. А в результате получалось то, что она не только сама не делала попыток заводить у себя школ, но и с предубеждением относилась к инициаторам школьного дела в христианском мире. Писатель первой половины II века, Ерм уже жалуется на появление в церкви «лицемеров и учителей неправды, которые не имеют плодов правды и в которых нет никакого плода истины; они обольщали людей и каждый из них учил, сообразуясь с похотями грешных»; церковный писатель замечал, что за «свое дело они могут ожидать только одного: наказания».<sup>500</sup>

Среди таких исторических обстоятельств инициаторы школьного дела в христианском мире не только не могли рассчитывать на прямую поддержку со стороны тогдашней церкви, но и должны были вести самое дело среди величайших трудностей. Климент Александрийский, известный учитель школы, всю жизнь провел в борьбе со взглядами, неблагоприятствовавшими укреплению и развитию христианского училищного дела. Он постоянно сталкивался с лицами, которые утверждали, что будто «следует заниматься вещами лишь самыми необходимыми, каковы элементарные положения веры, и что будто бы учения внешние (т. е. науки, какие были у язычников), нам (христианам) чуждые и ненужные, следует обходить молчанием, потому что они будто бы будут лишь обременять нас и притом совершенно понапрасну и отвлекать нас к делам, не имеющим отношения к нашему спасению». Иные же, по словам Климента, выражали мнение, что «философия (под понятие которой тогда подводилась вся наука) проникла в жизнь людей лишь на горе и на гибель им и что она имеет злой корень». Ввиду таких взглядов на науку, Клименту приходилось доказывать, что «философия сама по себе вовсе не влияет губительно на человеческую жизнь и что не она является причиной возникновения ложных мнений и дурных дел, и что от веры она не отвлекает нас, как если бы это были чары какого-либо волшебного искусства».<sup>501</sup> По-видимому, устные и письменные разъяснения Климентом указанных его воззрений не имели большого успеха. По крайней мере, Ориген, известный учитель той же александрийской школы, должен был начинать заново защиту пользы и необходимости изучения христианами языческих наук и в особенности философии. Ориген, сделавшись учителем, хотел было довольствоваться изложением христианских истин, но потом увидел, что этого недостаточно и что необходимо преподавать еще философию. А так как он философии не изучал, то стал ходить на уроки тогдашних александрийских философов. Но все это не сошло ему даром. Его стали порицать за это, как за измену веры. Ориген принужден был защищаться, указывая на примеры лиц истинно православных, которые и сами учились у философов, и в христианской школе преподавали философию (Евсевий, VI, 19). Любопытно, что он не счел нужным сослаться на пример Климента. По всей вероятности, репутация этого горячего любителя философии была не особенно высока: его авторитетом не удобно было защищаться и прикрываться... Очень интересно узнать, что иногда преподавание в христианской школе приводило к неожиданно тяжким последствиям для преподавателя. О Лукиане, пресвитере Антиохийском, которого считают основателем Антиохийской школы, известно, что он в течение более четверти столетия, в правление трех преемственно следовавших один за другим епископов названного города, находился вне общения церковного, был *αποσυναγωγος*, под отлучением.<sup>502</sup> Но почему случилось так? Историк Адольф Гарнак предполагает, что в таком положении Лукиан очутился потому, что он был «главой школы» или училища,<sup>503</sup> т. е. потому, что он решился на такое дело, которое не считалось одобрительным. Предположение это, по нашему мнению, заслуживает вероятия ввиду того, что хотя вскоре по смерти Лукиана история и старается указать какую-либо другую причину нелегального положения знаменитого главы школы (его неправославие), но это указание мало кого удовлетворяет.<sup>504</sup> Памятники хранят по рассматриваемому поводу полное молчание. Но еще интереснее указание, что в изучаемое нами время слово «школа» вошло в лексикон бранных слов. Как в наше время, когда хотят кого-нибудь опозорить, то именуют его нигилистом или социалистом, так в те отдаленные века с таким же успехом в подлежащих случаях пользовались словом «школа». Известный антипапа Ипполит, желая вконец опозорить своего недруга Каллиста, римского папу, не нашел для этого другого более верного способа, как приписывание ему основания школы. То церковное общество, главой которого был Каллист и которым была церковь Рима, Ипполит в гневе и раздражении называет «школой» (*διδασκαλείον*),<sup>505</sup> давая тем понять, что этот римский папа оставил и презрел церковь и вместо нее учредил школу, училище. Выходило таким образом, что завести школу значило отторгнуться от церкви, выйти за ее пределы.

Из предшествующей речи само собою открывается, что шансов на развитие школьного

дела в рассматриваемое время было очень мало. Церковь отстранялась от него, а частные лица принимали на себя инициативу в данном отношении редко и при исключительных условиях.<sup>506</sup>

Но так как христианские школы все же существовали и во II и III веках и много ли, мало ли, но все же служили к подготовке тогдашних христиан к пастырскому служению, то обозрим те школы, которые так или иначе приносили пользу по отношению к интеллектуальному состоянию духовенства рассматриваемого времени.

Простейший тип христианских школ II и III веков представляют обыкновенные религиозные собеседования епископов как с лицами, обращавшимися к христианству, так и лицами, вообще желавшими лучше и подробнее изучить христианское учение. Собрание подобных слушателей около епископа — а такие собрания — дело совершенно несомненное — были первыми христианскими школами, они носили названия диатриб. Греческое слово *διатρίβη* означает вообще всякое продолжительное общение с достойным доверия лицом, в частности, обозначает общение учеников со своими учителями. Об одной из таких диатриб, элементарных христианских школ, открытой Поликарпом, епископом Смирнским, с удовольствием вспоминает Ириней Лионский, учившийся у Поликарпа. Ириней в одном письме к соученику своему Флорину, который тоже учился у Поликарпа, пишет: «быв еще отроком, я видел тебя в Азии у Поликарпа: тогдашнее я помню тверже, чем недавнее. Я могу вспомнить и место, где сидел и с которого вел беседу Поликарп; я могу припомнить, откуда он входил и куда уходил, — припомнить самые двери; я припоминаю, как он держал себя на уроках и о чем беседовал. Я помню, как он рассказывал нам о своем знакомстве с евангелистом Иоанном и другими самовидцами Господа, как он передавал слова их и не забыл его рассказов о чудесах Христа и Его учении. По Божьей милости ко мне, я тогда внимательно слушал Поликарпа и записывал слова его не на бумаге, а в сердце» (Евсевий, V, 20). Подобные элементарные школы, о каких рассказывает Ириней, открывали не только епископы, но и более образованные из простых христиан. Очень может быть, что и сами епископы поручали подобным лицам дело христианского обучения. Такими учредителями диатриб не из числа епископов во II веке были: Иустин, Татиан, Аристид. В Риме около Иустина, а по смерти его около ученика его Татиана, в Афинах около Аристида собирались христианские юноши для слушания христианских уроков, и таким образом возникали диатрибы под руководством светских лиц из христиан. Но это еще не были школы в собственном смысле, это были скорее просто катехизические собеседования. Первая христианская школа с определенным учебным характером, с некоторым определенным планом преподавания возникает уже в III веке в Александрии и главным образом при Оригене. Только при Оригене мы встречаем разделение учеников на некоторого рода группы и указание на более или менее широкую программу преподавания. Устроив школу александрийскую, Ориген частью по личному желанию, частью по чужим неудовольствиям, переходит в Кесарию Палестинскую и открывает здесь не менее знаменитую школу с замечательно широкой программой. По мнению некоторых ученых (например, патролога Альцога), эта школа имела своим назначением готовить образованных богословов, следовательно, была как бы духовной семинарией III века. Школу Кесарийскую по смерти Оригена реставрирует почитатель его пресвитер Памфил и обогащает ее прекрасной библиотекой, часть манускриптов которой написана была собственной рукой Памфила (Евсевий, VII, 32). По мнению немецкого церковного историка Неандера, не без влияния Оригена основывается в конце III века и очень известная впоследствии школа Антиохийская. В том же III веке Климент Александрийский, предшественник Оригена по учительству в александрийской школе, во время гонения Септимия Севера, принятый в качестве гостя в Иерусалиме, основывает здесь школу христианской науки. Утверждают, что, быть может, еще во II веке возникла и школа Эдесская,<sup>507</sup> впоследствии славная именем св. Ефрема Сирина.<sup>508</sup>

Из числа вышеуказанных школ с подробностью остановимся лишь на школе

Александрийской (и, по связи с ней, на Кесарии-Палестинской). В сущности, только о ней мы и имеем сколько-нибудь достаточные и достоверные сведения. Да она и была славнее и знаменитее всех других школ не только этого, но и позднейших времен древней церкви. <sup>509</sup>

Кто был основателем александрийского училища? Самое обычное мнение касательно этого вопроса то, что основателем его был евангелист Марк, но мнение это решительно без всякого доказательства. Основанием, на котором строят свою догадку о происхождении этой школы от евангелиста Марка, служит прежде всего предание о проповеди Марка в Египте, в Александрии. Но проповедь Марка в Александрии не есть строго исторический факт: правда, о проповеди Марка упоминает Евсевий (II, 16), но упоминает не совсем решительно. В своей Церковной Истории он выражается так: «Говорят, Марк первый был послан в Египет и проповедывал там Евангелие». Отсюда видно, что во времена Евсевия не было уже достоверных памятников, свидетельствующих о проповеди Марка в Египте, то есть, конечно, главным образом в Александрии, а были лишь слухи об этом: «говорят». Да если бы и достоверно было известно, что Марк проповедывал здесь: <sup>510</sup> что же отсюда следует? Неужели то, что Марк основал александрийское училище? Кроме этого в доказательство мысли, что Марк — основатель александрийского училища, указывают на слова Евсевия, в которых выражается свидетельство о раннем появлении христианской школы в Александрии. Вот эти слова: «по древнему обычаю, там было училище Св. Писания, и мы слышали, что в нем получалось наставление от людей, сведущих в слове (т. е. Писании) и божественных догматах». <sup>511</sup> Как очевидно, и это свидетельство Евсевия ничуть не говорит о том, что Марк основал школу в Александрии. Ревнителю мысли, что Марк был основателем этой школы, ударяют здесь в особенности на слова «по древнему преданию, там было училище», следовательно, заключают, с самых древних времен христианства в Александрии — с Марка. Сколько основательности в подобных заключениях — понятно для каждого. Правда, блаженный Иероним указанную мысль Евсевия в одном из своих сочинений приводит в таком виде, что известие Иеронима собственно и дало возможность создаться мнению об основании школы в Александрии Марком. Он, Иероним, говорит: по некоему древнему обычаю, было училище в Александрии, где, начиная со времен Марка, были церковные учителя — *ecclesiastici doctores*. <sup>512</sup> Но Иероним в данном случае лишь перефразирует слова Евсевия, и потому свидетельство Иеронима лишено значения. Недостаток прямых и авторитетных свидетельств об основании христианской школы в Александрии заставляет прибегать приверженцев этого мнения к различным умозаключениям с целью утверждения своего мнения, но и эта попытка не имеет успеха. Например, говорят: около 180 года при Пантене, первом известном учителе Александрийской школы, это училище становится средоточием и орудием действий Александрийской церкви — доказательство, замечают, что оно и раньше процветало. Едва ли так, скажем на это: если училище существовало с давних пор в Александрии и даже со времен Марка, то почему нет никаких известий о его существовании до 180 года, почему, например, Иустин Философ, столь старательно изучавший христианство везде, где можно было изучать его, оставил без внимания лишь эту школу, если бы она действительно существовала в его время, т. е. в первой половине II века? Да и нет ни малейшей надобности предполагать, что школа существовала издавна, чтобы таким образом объяснять ее процветание при Пантене, в середине II века. Достоинства и таланты Пантена в преподавании, искусство, с которым он напал на политеизм и современную языческую философию, все это сразу могло возбудить любопытство и внимание со стороны александрийцев, как известно, весьма равнодушных ко всякому явлению, выступавшему из обыкновенной коллеи, а потому школа могла процветать, как скоро начала свое существование. Евангелист Марк мог бы быть признан основателем Александрийской школы разве только в том смысле, что он, как проповедник нового учения в Александрии, собирал около себя слушателей и вел с ними беседы, но в таком случае все апостолы были основателями школ в разных городах римской империи. А сделал ли Марк для Александрийской школы что-либо более того — можно прямо отрицать.

Если не Марк основатель Александрийской школы, то кто же должен быть признан таким? Определенных данных для решения этого вопроса нет. История не имеет известий, которые бы говорили о существовании ее раньше времен знаменитого Пантена, поэтому можно полагать, что она основана этим лицом. Впрочем, очень может быть, что школа основана и раньше Пантена, но во всяком случае свой определенный характер, с каким она известна в истории, она получила только со времен Пантена.

Кто бы ни был основателем Александрийской школы, остается несомненным, что школа эта со второй половины II века стяжала почетную известность, служила развитию христианской науки. Что именно церковь Александрийская с ее училищем стала таким замечательным местом зарождения и процветания христианской науки — это не какая-нибудь счастливая случайность. Такой факт обуславливался характером интеллектуального состояния самой Александрии. Для большей ясности представления о том, чем была тогда Александрия и каким образом она могла служить возникновению здесь знаменитой школы христианской — познакомимся с этой древней столицей Египта, ее характером, жителями, научными учреждениями и ходом ее внутренней жизни.

Александрия основана Александром Македонским на таком месте, где не было прежде даже простого селения. Этот государь основал несколько городов на Востоке, назначением которых было сблизить цивилизацию греческую с восточной и служить проводниками греческого просвещения во весь мир. К числу таких городов принадлежала и Александрия. Александр сам начертал общий план города, указав, какой он должен иметь объем, где должно устроить форум и прочее. Первоначальными жителями его сделались насильственно переселенные сюда обитатели близлежащего городка Канобиса. Но главным образом Александрия обязана своим устройством династии Лагидов. При них она стала первым или вторым городом на свете по богатству и великолепию. Окружность города была не очень велика, она имела около трех географических миль. Как все города, построенные по предварительному плану, Александрия отличалась симметричностью и правильностью расположения. Две главных улицы пересекали город, сходясь в середине его под прямым углом. Обе эти улицы во всю свою длину украшены были колонадами, частью ввиду изящества, частью ввиду защиты домов от солнечного зноя. Под городом устроен был водопровод. Близость моря, улицы, открытые для свободного движения ветра, заставляли забывать его жителей, что они живут в знойной Африке, потому что они не терпели от жары. Город разделен был на 5 кварталов, из которых каждый назывался какою-либо из первых букв греческого алфавита, но имел и другие названия. Повсюду можно было встретить великолепные здания, открытые площади, украшенные художественными произведениями, пальмовые рощи, блестящие колонады, роскошные храмы. Один древний писатель так изображает свои чувства при виде этого города: «Когда я вступил в ворота, называемые воротами солнца, то я остановился, как оглушенный, при виде этого изумительного города. Никогда глаза мои не испытывали такого удовольствия». За городом на восточной стороне помещался ипподром и местечко Элевсин, славное своими таинствами и веселыми праздниками. В числе храмов в самом городе первое место принадлежало храму Сераписа. На этот храм потрачено было все искусство и весь блеск, к какому только способны были художники Греции. Самую населенную и роскошную часть города составлял так называемый Брухиум. В ней находились дворцы, в ней же имела место знаменитая Александрийская библиотека и Музей, Музей — это нечто вроде наших академий наук, учреждение замечательно устроенное.

Особенно обращала на себя внимание живость, подвижность, кипучесть жителей этого города. Император Адриан писал во II веке: «Этот город очень богат и обилен источниками приобретения. Здесь никто не живет праздно. Все искусства здесь находят людей понимающих и занимающихся ими. Здесь находит себе работу и слепец, и подагрик, и хирагрик, всем найдется труд». Жителей Александрии составляли греки, египтяне, иудеи и различные пришельцы. Народ отличался беспокойным характером, склонностью к возмущениям и беспорядкам. Число жителей города, в цветущее его время, восходило до

800 000, следовательно, превосходило число жителей целой Аттики, которая даже в лучшее свое время насчитывала лишь до 500 000 жителей. Разумеется, жителями Александрии при этом считаются не одни обитатели города, но и его предместий. Что касается научных учреждений Александрии, каковыми были знаменитая Александрийская библиотека и Музей, то основание их относится ко времени первого египетского царя из фамилии Лагов, или Лагидов, ко временам Птолемея Сотера; последующие цари из той же фамилии с ревностью продолжали дело, начатое названным царем. В состав Александрийской библиотеки вошла знаменитая библиотека философа Аристотеля, которая по смерти его приобретена через покупку одним из Птолемеев-Лагидов. Кроме того, для царей египетских сделалось правилом поручать приобретение книг знаменитых писателей купцам и морякам, которым приходилось странствовать по белу свету, приобретение книг для пополнения библиотеки. Во избежание обмана и подлогов при подобном способе обогащения библиотеки, в Александрии жили особые специалисты, на обязанности которых было удостоверять и распознавать подлинность или подделку известных сочинений, поступающих в библиотеку. При самой библиотеке находился штат переписчиков, которые должны были переписывать рукописи для нее и тем увеличивать ее сокровища. При таких условиях еще при первых Птолемеях библиотека заключала в себе до 50 000 томов. Впоследствии число томов увеличилось до 400 000, так что библиотека при Музее не могла вместить в себя всех книг, и потому была открыта вторая библиотека при храме Сераписа. Ко времени Юлия Цезаря в обеих библиотеках насчитывалось до 700 000 томов. Но библиотека сама по себе была бы мертвым капиталом, если бы не было рядом с нею устроено еще Музея, этой академии наук в Александрии. Цель Музея состояла в развитии науки, в распространении просвещения. В Греции музеями (от имени Мусея) назывались собрания ученых мужей, а также сами здания, в которых происходили такие собрания. Так, у философа Платона в садах Академа в Афинах был устроен Музей с галереей для ученых беседований. Тем же был и Музей в Александрии, только в самых грандиозных размерах. Музей в Александрии занимал часть царского дворца в Брухиуме. К нему принадлежали, во-первых, открытое пространство для прогулок (*περιπατος*), во-вторых, крытая галерея, в-третьих, обширный обеденный зал. У греков и римлян свободное пространство для прогулок — *περιπατος* — обыкновенно украшалось аллеями из высоких деревьев. Так было и в Александрии при Музее. Это место служило для уединенных размышлений лиц ученых, для обмена мыслей между ними в беседе, а иногда для чтения сочинений чужих или своих в обществе своих товарищей. Подобной же цели в Александрии служила при Музее и крытая галерея. Такую галерею обыкновенно поддерживали колонны, в ней устраивались удобные места для ученых занятий; здесь происходили диспуты между учеными, и здесь же позднее стали читать лекции для желающих изучать тот или другой предмет. Но венцом учреждений при Музее по красоте, изяществу и роскоши был обеденный зал, куда ежедневно собирались ученые для стола. Это было здание обширных размеров и замечательной архитектуры. Сам Музей, вероятно, служил местом, где жили александрийские ученые. Один древний писатель юмористически сравнивает Музей с корзиной, наполненной курами; в Музее, по его словам, служители его оберегались и откармливались подобно дорогим птицам. Здесь же, в Музее, было святилище или храм, в котором один из ученых отправлял должность жреца. В Музее, кроме того, помещался зоологический сад, стоивший громадных денег, а также астрономическая обсерватория. Содержание всех учреждений Музея и самих ученых отнесено было на счет государственного казначейства. Оно было совершенно обеспеченным. Назначение ученых в члены Музея принадлежало к прерогативам сначала царей египетских, а потом римских императоров. В числе членов Музея встречаем: философов, поэтов, грамматиков, литераторов, астрономов, медиков, географов, риторов. Видно, что при выборе в члены Музея не ограничивались одной или несколькими учеными профессиями, а принимали ученых лиц всех профессий. Сначала членами Музея были греческие ученые, но впоследствии стали принимать и ученых всех других стран, если слава о них широко распространялась, так что покровители Музея находили полезным призвать их в число сочленов Александрийского ученого общества. Занятия членов Музея состояли в составлении ученых исследований, в частности, в чтении перед собранием прочих членов

Музея своих или более знаменитых чужих сочинений и в обсуждении их достоинств. Иногда происходили диспуты по какому-либо вопросу, и победитель на них получал венок и денежную награду. Сами цари нередко принимали участие в состязаниях между учеными, предлагая от себя те или другие вопросы. Впоследствии Александрийский Музей из чисто ученого учреждения переходит в учебное, или, лучше сказать — научная часть его пополняется учебным учреждением. Здесь стали читать публичные лекции по греческой литературе, по грамматике, риторике, философии, истории, математике, медицине. Множество слушателей стекалось в Александрию слушать уроки знаменитых преподавателей Музея. Долгое время было самою лучшей рекомендацией для молодого человека, если он учился именно в Александрии. В качестве лучшего учебного заведения Музей славился во времена римских императоров. Как все на свете, Музей имел в своей истории и счастливые, и несчастные времена. Но несомненно, что в то время, когда появляется в Александрии христианская школа, во II и III веке, он имел еще большое влияние на умы, он представлял собой еще очень важный факт в деле общего просвещения.<sup>513</sup> Кроме этого главного научного учреждения в Александрии — Музея — здесь было много и других ученых заведений, основанных императорами или же лицами частными. Вообще Александрия была «центром всей тогдашней учености и образованности».<sup>514</sup>

Понятно, что христианство, утвердившись в Александрии, для большего успеха над умами должно было в научном отношении поставить себя на уровень с языческой наукой. Александрия в своем роде была городом ученых, пылливость составляла характер ее жителей, но интересовались не всем, а тем, что имело форму научную, философскую. Приверженцы христианской церкви как бы невольно призывались создать в Александрии свою научную школу. В Александрии легче всего было христианам приобретать то образование, которое делало бы их равными с гордыми своей наукой язычниками. Так называемый Музей, ставший после времен рождения Христова помимо ученого и учебным заведением, делал легким и доступным для христиан самое серьезное образование. Знаменитая Александрийская библиотека давала драгоценные пособия для самой глубокой борьбы с врагами христианства. После этого, что удивительного, если в Александрии зацвела христианская наука, основалась здесь научная школа христианская? К сожалению, не сохранилось никаких исторических известий о том, при каких конкретных условиях возникла здесь школа христианская. Об этом могут быть делаемы только вероятные догадки. Можно полагать, что это случилось очень просто. В Александрии, конечно, нередко бывали случаи обращения к христианству людей эллински образованных, которые, приняв христианство, хотели более подробно и основательно ознакомиться с принятой ими религией; для этой цели они поручаемы были наставлению лучших, более просвещенных из христиан. Когда число таких образованных язычников, обратившихся в христианство и желавших более глубокого знания христианства, увеличилось, нашли нужным назначить одно определенное лицо из христиан в качестве руководителя и наставника указанных лиц. И вот появилась школа, училище. Поэтому-то Александрийская школа у древних писателей известна под именем катехизаторской. Без сомнения, к этим указанным лицам, врученным для наставления учителю христианскому, могли присоединиться и язычники, еще не крещенные, но желавшие вообще ознакомиться с истинами новой религии, или из простого любопытства, или по склонности к христианству, а история жизни Оригена действительно свидетельствует, что и такие лица приходили в его школу (Евсевий, VI, 3). Даже еретики, и те имели желание слушать александрийских ученых катехизаторов, как свидетельствует опять история Оригена (Евсев., VI, 18). И вот, школа росла и росла. Так, весьма естественно, могло возникнуть Александрийское христианское училище, известное с именем катехизаторского.

Чтобы представлять себе правильно, что такое было Александрийское училище, мы должны твердо помнить о следующих особенностях этого училища. Для училища вовсе не было отводимо особых специальных корпусов, как это бывает у нас, преподавание

происходило в квартирах катехизаторов, совершенно запросто.<sup>515</sup> В училище, по крайней мере в первое время его существования, не видно какого-либо распределения слушателей на группы или отделения.<sup>516</sup> Слушателями были люди возрастные, уверение же некоторых исследователей, что будто оно назначалось и для детей, не имеет оснований.<sup>517</sup> На уроки беспрепятственно являлись и женщины.<sup>518</sup> Учителей всего на всю школу было один и редко когда двое (Евсев., VI, 15). Преподаватель никакого вознаграждения не получал.

После этого общего взгляда на училище александрийское, войдем в подробности, что это была за школа, и что в ней делалось?

Училище александрийское после своего возникновения сделалось славным и благотворным для науки богословской. Этим оно обязано было своим учителям, которыми были люди, всецело преданные своему делу и с успехом его ведшие. О них, этих учителях, прежде всего и скажем. История этого училища свидетельствует, какими высокими умственными, нравственными и педагогическими качествами отличались учителя Александрийской школы. К сожалению, о первом александрийском учителе, Пантене, мы знаем очень мало. Сохранились только отзывы о его педагогической деятельности его учеников Климента и затем — Оригена. Вот какой лестный отзыв делает Климент Александрийский, долго странствовавший по белу свету для отыскания истины, о своем почтенном учителе Пантене: «Я. остался в Египте, — говорит он о себе, — как скоро услышал его учение. Подобно сицилийской пчеле, он собирал на ниве Св. Писания цветы, слова пророков и апостолов, и вливал чистую и святую мудрость в душу слушателей».<sup>519</sup> Климент свидетельствует, что он до глубокой старости живо сохранил в памяти те уроки, какие он слушал у достопочтенного мужа, т. е. Пантена (Евсев., V, 11). Ориген со своей стороны свидетельствует, что он в методе преподавания подражал Пантене,<sup>520</sup> значит, он считал его образцовым наставником. Климент, преемник Пантена по учительству в Александрийской школе, исправлял свою должность с глубоким убеждением, что учительство катихита есть призвание самое возвышенное, отображающее деятельность самого Христа, что оно есть призвание посредничества между Богом и людьми. Сочинения Климента возвещают нам о том возвышенном духе, который руководил всей его научной деятельностью. Он требует, чтобы «берущий на себя должность учителя по совести дал себе наперед ответ на вопросы: свободен ли он от предрассудков и честолюбия, не ищет ли он славы, не стремится ли к какому-либо другому вознаграждению, кроме спасения своих слушателей». Климент свидетельствует, с какою заботливостью старался он приспособить свои уроки к нравственному и интеллектуальному состоянию своих учеников. «Кто посвящает себя устному преподаванию, — говорил он, — тот основывает суждение о своих учениках на опыте и рассудительности. Он заботливо изучает у своих слушателей язык, характер, нравы и поведение, внутренние движения, манеры, даже взгляд и тон голоса, чтобы различать каменистую почву и землю плодородную, кто наиболее приемлет для семени (учения), и кто более противится, нежели принимает его».<sup>521</sup> Климент желал и старался возбудить в своих учениках энергию в исследовании истины. Он, по его словам, «не хотел, чтобы ученики на школьных уроках как бы прогуливались в культивированном саду, но чтобы они находились здесь, как в саду невозделанном, где нужно истину искать в поте лица, как розу среди терния».<sup>522</sup> Климент на уроках избегал всего бьющего на эффект, всего, что могло иметь лишь минутное впечатление, а стремился единственно к истине. Он, по собственному признанию, вовсе не заботился о том, чтобы расставлены были фразы в надлежащем порядке, как женские наряды. Он припоминает прекрасное правило Пифагора, что Муз должно предпочитать сиренам. Истина, говорит он, не должна наряжаться и румяниться подобно кокетке. «Приправа не пища, — говорил он еще, — речь, которая рассчитана более на то, чтобы понравиться, чем на истинную пользу слушателей — есть дурно изготовленное кушанье». Климент вовсе не заботился о том, много ли, мало ли у него слушателей. Он объявлял, что «для мудреца достаточно и одного слушателя».<sup>523</sup> Он (Климент) отнюдь также не думал о материальной поживе от своих слушателей. «Награда

позора (блуда), — говорил он словами ветхозаветного пророка, — да не внидет во святилище». <sup>524</sup> Таков был Климент как учитель, <sup>525</sup> с такими педагогическими приемами исполнял он свою должность, такие идеалы истинного наставника руководили его занятиями в школе. Но еще выше Пантена и Климента стоит великий александрийский учитель — Ориген. «За блестящей звездой, как Климент, поднялась на небе церковной науки еще более блестящая звезда — это Ориген», — замечает один исследователь. <sup>526</sup> Его неутомимость в преподавании, его неустанные стремления все больше и больше расширять круг своих познаний, чтобы быть достойным наставником, — делают из него чудо — Учителя. Когда Климент во время гонения при Септимии Севере удалился из Александрии, покидая свою должность учителя александрийского, и когда никто не вызывался продолжать прерванное им дело, тогда за это дело смело берется 18-летний юноша — Ориген. Преподавать новую религию в такое время значило ежеминутно рисковать своей жизнью: меч постоянно висел над учителем и учениками. <sup>527</sup> Его истинно аскетический образ жизни был изумителен и привлекал к нему многих в то время, когда философия начала проповедовать аскетизм как истинное благо человека. Ориген проводит все время в посте, совсем не пьет вина, спит так мало, как возможно, спит не в постели, а просто на земле. Он буквально исполнял заповедь Христа не иметь двух одежд, он не знал, что такое обувь, и ходил босой. Здоровье его подчас страдало от таких неумеренных подвигов, но Ориген оставался верен себе. Многие предлагали ему свои средства для более удобной жизни, но он всегда отказывался. Если принимать буквально слова Евсевия, то мы должны будем с изумлением верить, что Ориген до того простирал свою ревность по школе, что принимал своих слушателей не только днем, а и ночью (Евсев., VI, 3.8). Да, когда бы не приходил слушатель, Ориген вступал с ним в беседу, наставляя его, хотя бы пришлось учителю лишиться ночного покоя. Ориген был учитель прямодушный, искренний, откровенный, он прямо высказывал то, что думал, что считал полезным для своих учеников, не стеснясь никем и ничем. «У него, — говорит Евсевий (VI, 3), — что было на языке, то и на деле, а что на деле, то и на языке». Оригена не сердило, не раздражало, если иногда его ученики, обращаясь к нему с какими-либо вопросами, имели в виду не действительную личную пользу, а лишь желание поиспытать своего учителя. Он терпеливо отвечал и на такие вопросы, следуя, как он говорит, примеру Христа, которому предлагаемы были вопросы и не из желания знания, а с целью искушить Его. <sup>528</sup> Ориген не считал для себя позорным, будучи учителем, в то же время и еще и еще учиться. Он желал с полной славой проходить свою должность. Когда он увидел, что к нему на уроки стали приходиться люди философски образованные, он счел своим долгом изучить и философию языческую, чтобы таким образом еще более привлечь в свою школу этих лучших людей язычества, и только не стал носить философского плаща, как делали некоторые христиане, изучавшие философию (Евсев., VI, 19). С течением времени знания его сделались очень обширны — он являлся знатоком и светской, и церковной науки. Это делало его человеком исключительным и привлекало к нему множество слушателей. Но не одно знание составляло силу преподавания Оригена: к нему влекло всех его искусство преподавания, и вообще его личность. Григорий Неокесарийский, Чудотворец, много и с одушевлением говорит об этом предмете. Он с наслаждением рисует нам самыми живыми красками свои первые впечатления на лекциях Оригена. Прибыв из глубины Понтийской провинции в Кесарию Палестинскую, где впоследствии основал новую школу Ориген, и имея намерение через несколько дней воротиться назад, Григорий так же, как и сопровождавший его брат, как будто прикованы были красноречивым и убедительным словом Оригена. И сколько красноречие, столько же и нравственное влияние внезапно отвлекло их от отечества, от семьи, от изучения юриспруденции, которая составляла предмет их научных занятий и которая обещала привести их к почестям. Они уступили строгому очарованию, производимому этим учителем на всех, кто с ним знакомился. «Любовь к нему, — говорит Григорий, — как стрела вонзилась в сердце, так что уже нельзя было вырвать ее, или как искра зажигала душу». <sup>529</sup> Когда Григорий оставил школу Оригена, то ему казалось, что его как будто бы изгнали из рая. После этого понятно, почему слава об Оригене, как учителе,

разливалась повсюду, и школа его переполнялась слушателями, и притом самыми разнообразными, что возвышало репутацию Оригена. Евсевий не может достаточно удивиться успехам Оригена. «О нем, — замечает Евсевий, — говорили многие и весьма много». По его свидетельству, «множество оглашаемых верою» теснились вокруг знаменитого учителя: «ревностно внимало Оригену, — по словам того же Евсевия, — немалое число знаменитейших философов», т. е. языческих; к нему стекалось, по уверению Евсевия, «бесчисленное множество еретиков» (VI, 1.3.18). На скамью в школе великого учителя не стыдились садиться в качестве учеников даже лица, облеченные высоким церковным авторитетом, — разумею епископов. Один из епископов приезжал учиться к Оригену из отдаленнейшей Каппадокии (Евсев., VI, 26—27). Разумеется, не все перечисленные классы слушателей приходили в школу Оригена с тем, чтобы спокойно выслушивать его уроки. Такими не были, например, языческие философы и, в особенности, еретики. Они заводили споры и состязания с Оригеном. Подобными состязаниями и спорами в то время интересовались весьма многие: составлялись протоколы диспутов, которые потом распространялись по всей церкви, например, доходили до Рима (Евсев., VI, 33; VII, 29). Языческие философы до такой степени высоко ценили Оригена, что преподносили ему свои сочинения, как в наше время подносятся таковые высокопоставленным лицам, или присылали ему сочинения с тем, чтобы узнать его мнение, выслушать его замечания (Евсев., VI, 19).

Чему учили александрийские учителя в своей школе, в каком порядке и по какому методу? Круг предметов преподавания у некоторых учителей александрийских был довольно обширен. Больше всего известно, чему именно учил Ориген. Сохранилось два рода свидетельств. Одни принадлежат Евсевию и указывают, как велось дело Оригеном в Александрии, другие принадлежат Оригенову ученику, Григорию Неокесарийскому, и сообщают, как велось дело в Кесарии, где Ориген впоследствии открыл школу. Известия Евсевия очень коротки и отрывочны, напротив, известия Григория — подробнее и важнее. Можно полагать, что в Кесарии преподавание у Оригена шло более систематично, чем в Александрии. Свидетельства Григория о преподавании Оригена в Кесарии мы имеем право прилагать и к Александрийской собственно школе, потому что, без сомнения, в общем плане преподавания был один и тот же у Оригена и в Александрии, и в Кесарии. По свидетельству Евсевия, Ориген сначала преподавал одно богословие, а потом начал преподавать и светские науки, а именно: он делал критическую оценку замечательнейших философских систем, излагал геометрию и арифметику и — прибавляет Евсевий — другие науки, так называемые пропедевтические. К числу этих пропедевтических наук, которые у древних назывались общим именем *та еукукля* — принадлежали, кроме упомянутых нами геометрии и арифметики, еще риторика, физика и астрономия. Сначала Ориген, по Евсевию (VI, 18.15), преподавал своим слушателям один все эти науки и богословие, а потом, когда число его учеников слишком увеличилось, низший курс этих наук он поручил другу своему Ираклу, себе же оставил преподавание высших знаний. Больше подробностей относительно наук, преподававшихся Оригеном, как мы сказали, находим у Григория Неокесарийского в его прощальной речи, с которой он обращается к своему учителю по окончании курса наук под его руководством. Эта речь обстоятельно знакомит нас с содержанием Оригенова преподавания и показывает, какое обширное поприще этот учитель заставлял пробегать своих учеников, чтобы постепенно привести их к изучению тайн христианского учения. Мы видим здесь ту мудрую постепенность, с какой он как бы по ступенькам лестницы вел своих учеников от низшего к высшему, от более простых знаний к глубочайшим. Ориген начинал тщательным изучением почвы, которую должен был засеять, и старался распознать ее достоинства и недостатки. В простых и дружеских беседах он знакомился с умственным и нравственным состоянием тех, кто приходил его слушать. «Как искусный земледелец, — говорит о нем Григорий, — он не останавливался на том только, что видимо снаружи и открыто, но взрывал почву, чтобы узнать, что она скрывала, а для этого предлагал нам вопросы и проблемы и слушал наши ответы». К методическому обучению он приступал только после этого испытания. И прежде всего он старался дать строгое определение употребительнейших в школе терминов, в том убеждении, что таким образом он сократит

труд и избежит недоразумений. Таким приемом он приучал их ум к строгим формам здоровой логики. От этой диалектики он переходил к наукам естественным, математическим и астрономии. А затем уже обращался к уяснению начал морали. Мораль была одной из тех отраслей ведения, которым Ориген посвящал много старания. При изучении морали он указывал на лучшие правила, выработанные философией, например, Платоном, и показывал отношение их к христианской морали и превосходство последней. От изучения морали Ориген переходил к изложению теоретических истин, религиозно-философскому знанию. При этом прежде всего знакомил с кругом истин философских, смотря на это дело как на приготовление к учению об истинах христианских. Григорий об этом так говорит: «Ориген желал, чтобы ученик предался философии; наставник не оставлял без внимания и древних поэтов, отвергая совершенно только книги атеистов». Это рассмотрение всей замечательнейшей древней литературы под руководством учителя должно было быть, так сказать, судом древнего мира, критической оценкой его религий и систем. «Он сам, — говорил Григорий, — шел впереди нас и вел нас за руку. Своим опытным взором он открывал заблуждение, как бы оно ни было тонко, но с радостью указывал на истину, которая могла чрез него открыться». Наконец, после всего этого, он вводил своих учеников в круг наук самого христианства, знакомил со Священным Писанием.<sup>530</sup> Под этим не должно разуметь просто объяснения Писания, но изложение вообще истин веры, как они изображены в Писании. Всему этому в совокупности древние дают одно общее название *ιερών λογών*, т. е. богословия (Евсевий, V, 10). Такое изучение слова Божия, как понятно, было главным предметом преподавания в школе Оригена. Учителя школы, вызываемые тогдашними обстоятельствами, столкновением с философами, гностиками и другими еретиками, ставили себе задачей понять Откровение в его глубинах, или, как они любили выражаться, простую веру претворить в знание и таким образом стать на уровень современных требований. Ориген излагал богословие с такой силой убеждения, что Григорий в словах толкователя пророков, т. е. у Оригена, находил и признавал тот же дух, какой одушевлял и самих пророков.<sup>531</sup>

Что касается метода, по которому велось преподавание науки, то мы должны быть далеки от представлений о каком-нибудь строго систематическом изложении научных знаний, какое имеет место в наше время, в наших школах, и какое не имеет приложения к Александрийской христианской школе. В этой школе нельзя искать какого-либо закономерного, методичного как общего, так и религиозного обучения. Александрийская школа, как предназначенная, по идее лучших ее представителей, быть школой, так сказать, христианской философии, вела свое дело приблизительно так же, как оно велось и в языческих философских школах. В древности всякая официальность была изгнана из преподавания философии. Отсюда знаменитейшие учителя философии в Греции довольствовались простыми, свободными беседами со своими учениками, и две знаменитейшие греческие школы именно от такого способа преподавания получили и само свое имя. Так, Академия — имя, которым, как известно, обозначалась философская школа Платона, напоминает о садах Академа, где преподавал Платон, а школа перипатетическая своим наименованием дает знание об ученых прогулках Аристотеля с учениками. Такое же преподавание философии находим и у современников Александрийской христианской школы — неоплатоников. Плотин, знаменитый представитель неоплатонизма, основывает в Риме философскую школу, но что разумеется под этой школой? Эта школа была ничем другим, как собраниями, в которых, наряду с юношами, принимали участие и зрелые мужи. На них беседовали о разных философских предметах. Содержание бесед было совершенно случайно. Здесь читались комментарии разных философов, как платонической, так и аристотелевой школы. И, вероятно, читалось также то, что было особенно замечательного в тогдашней литературе. Споры и вопросы составляли содержание бесед учителя с учениками. Только они приурочивались к известному предмету, и тем достигался некоторый порядок преподавания. Если кто из приверженцев школы вел литературную полемику с кем-либо, то каждое сочинение обоих оппонентов прочитывалось на школьных беседах. Понятно, большая часть бесед у неоплатоников наполнялась речами самого учителя

Плотина, который по поводу вопросов от учеников развивал и излагал свои мысли.<sup>532</sup> Учителя христианские, без сомнения, оставались более или менее верными этой древней и современной им практике философских школ. Александрийская школа приблизительно держалась того же образца.<sup>533</sup> Преподавание в ней носило дружеский характер беседований. Течение лекции принаравливалось к нуждам и потребностям слушателей, нередко прерывалось вопросами и ответами. Сообщаемые сведения носили характер более или менее фрагментарный, отрывочный, и единство лекций состояло лишь в том, что если они касались истин христианских, то большей частью опирались на места из Библии и истолкование ее было вообще главным предметом преподавания.<sup>534</sup> Школа имела свободный, открытый характер. В нее не принуждали ходить учеников; да этого и нельзя было делать, когда учениками были люди взрослые и самостоятельные. Учитель не задавал им уроков.

Из тех сведений, которые нами переданы об Александрийской школе, ясно видно, что она существенно (*himmelweit*) разнилась от школ новейшего и нашего времени.<sup>535</sup> Тем не менее это не препятствует современным ученым принимать и именовать ее древнейшей духовно-учебной школой. Эти ученые или считают ее вообще «теологической школой» (*Gericke*), или именуют прямо «богословской семинарией» (*Lehmann*). Особенно выразительно говорит о сущности и назначении этой школы третий ученый (*August!*), когда пишет: «Александрийское училище скорее всего было богословской семинарией или философско-богословским факультетом» (т. е. Духовной Академией). Некоторые из указанных ученых допускают, что это училище было «заведением, подготовлявшим будущих катехитов и будущих пастырей церкви к их деятельности».<sup>536</sup> Действительно, можно предполагать, что на скамьях этого училища сидели и учились многие из духовных лиц III и начала IV века, хотя история называет по именам таковых и не часто (*Евсев., VI, 3.30; VII, 14*).

Ученый Леманн (*S. 113*), кажется, самый новейший писатель по истории Александрийской школы, заканчивает свое исследование следующими словами: «если мы оглянемся на историю этой школы, на ее практико-теоретическую деятельность, на жизнь ее учителей и знаменитых представителей, на ее заслуги словом и пером, то должны будем согласиться, что эта школа не только в летописях церковной истории, но также и в истории педагогики и в культурной и всемирной истории занимает и всегда будет занимать выдающееся место».

Как высоко было образование пастырей церкви рассматриваемого времени — II и III веков? Все значительные церкви этого времени имели по несколько таких пастырей, слава высокого просвещения которых дошла даже до отдаленнейших потомков. Начнем с церкви Александрийской. В числе епископов этой церкви встречаем лиц очень образованных. Такими были Иракл и Дионисий Александрийские, принадлежавшие до своего епископствования к числу преподавателей знаменитой Александрийской школы. Последний из них отличался особенной широтой воззрений, беспристрастно изучил как сочинения философов, так и еретиков, за что даже подвергался укорам со стороны лиц ограниченных; он оставил после себя много сочинений, но они дошли до нас лишь в небольшом числе.<sup>537</sup> Из пресвитеров александрийской церкви особенной высотой и блеском образования отличались Ориген и Пиерий. Ориген, прозванный за свое необычайное ученое трудолюбие и блестящую образованность «адамантовым», т. е. алмазным, оставил после себя 6000 сочинений, был знаменитым библиологом, экзегетом и богословом-философом. Но о нем нет надобности распространяться. Заслуги его для науки известны. Пресвитера Александрийского Пиерия Евсевий называет самым редким человеком. По словам Евсевия (*VII, 32*), он был известен как глубокий философ, основательный экзегет и превосходный проповедник. В честь его впоследствии в Александрии построена была церковь<sup>538</sup> — значит, воздвигнут своего рода монумент. Что касается Антиохийской церкви, то ее

пастыри, со стороны образованности, можно сказать, конкурировали с полным успехом с пастырями церкви Александрийской. Древнейшим пастырем-писателем Антиохийской церкви был Игнатий Богоносец; Игнатий, как известно, не был глубоким мыслителем, но его сочинения зато отражают с необыкновенной яркостью дух христианства в его первоначальной чистоте. Он писал просто, но внушительно. Другой епископ антиохийской церкви Феофил был основательно знаком с философией своего времени и в качестве христианского апологета с энергией отражал нападки образованных язычников на христианское учение. В III веке особенно славился в числе епископов антиохийских известный Павел Самосатский. Это был даровитый, увлекательный проповедник. Его проповеди возбуждали необыкновенный энтузиазм в слушателях. Слушатели приходили в такое восторженное состояние от его проповедей, что вскакивали со своих мест, аплодировали и махали ему платками.<sup>539</sup> Павел известен как церковный песнописец, по крайней мере, мы так понимаем замечание о нем одного древнего документа, что Павел оставил прежние песнопения и ввел новые. Павел воспитан был на философии Аристотеля и известен как искуснейший диалектик. Не менее трех раз собирался собор для рассмотрения его монархианского лжеучения и только на третьем соборе пастырям церкви удалось изобличить еретичество Павла (Евсев., VII, 30). Из пресвитеров антиохийской церкви выдавались своими способностями, талантом и глубоким образованием: Дорофей, Лукиан и Малхион. Первые двое считаются основателями Антиохийской школы, и следовательно, представляли собою выдающихся мужей. Дорофей, по отзыву Евсевия (VII, 32), был человек ученейший, знакомый с Библией в еврейском подлиннике, сведущий в так называемых свободных науках (т. е. геометрии, диалектике и пр.), не чуждый греческого образования (т. е. знакомый с греческой литературой). Еще более славился Лукиан, человек очень ученый в точном смысле слова; как учитель школы, он оставил после себя множество учеников, а потому приобрел общую известность: многие гордились тем, что они учились у Лукиана, потому что это было лучшей рекомендацией серьезности их образования; Лукиан вновь издал Священное Писание Ветхого Завета на греческом языке, и его издание быстро распространилось в большей части Греческой церкви древнего времени — и до сих пор его труд очень внимательно изучается и исследуется наукой. Сообщим сведения о Малхионе. Малхион, по словам Евсевия (VII, 29), был мужем ученейшим, он был начальником софистического училища в Антиохии, обладал несокрушимой диалектикой, благодаря которой он сумел раскрыть на Антиохийском соборе, что учение Павла Самосатского было лжеучением, изобличив этого еретика. Особенно много образованных пастырей было, по свидетельству Евсевия, в Лао дикий, городе, принадлежавшем к антиохийскому церковному округу. Об Анатолии, епископе Лаодикийском, Евсевий пишет (VII, 32): «Родом он был александриец и по своей учености и эллинскому образованию, равно как и по философии, занимал первое место между известнейшими лицами. Так как он в математике, геометрии, астрономии, диалектике, философии и искусстве риторическом достиг самой высокой степени, то жители Александрии, по словам Евсевия, просили его открыть в их городе школу „на Аристотелевых началах“». И другие епископы лаодикийские, по отзыву того же Евсевия (VII, 32), славилась своим образованием. Так, по его словам, Феодот Лаодикийский занимал первое место в качестве врача,<sup>540</sup> а Стефан Лаодикийский внушал к себе уважение своими философскими познаниями и разносторонним эллинским образованием. Церкви южного побережья Черного моря также насчитывали в числе своих пастырей немало лиц образованных. Между ними видное место занимает ученик Оригена, Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский. Он был известен как писатель; на его богословских сочинениях воспитались впоследствии кападокийские знаменитые отцы церкви — Василий Великий, Григорий Нисский и Григорий Богослов. В Каппадокии в III веке как пастырь образованный известен был Фирмилиан, епископ Кесарийский. От него дошло до нас очень мало письменных памятников, но во всяком случае видно, что он был человек с проницательным взглядом: он могущественно поражал рано обнаружившуюся заносчивость римских епископов. Из «понтийских» епископов почему-то с особенным воодушевлением Евсевий (VII, 32) говорит о Мелетии. Вот слова Евсевия: «Мелетий был таков, каким только можно описать человека, совершенного во всех отношениях, нельзя достойно подивиться силе его

красноречия. Но, быть может, скажут, — замечает Евсевий, — что это у него от природы? Однако же, кто превзойдет его в многостороннем знании во всех других отношениях? Испытай его только один раз, и ты скажешь, что во всех словесных науках он человек самый искусный и самый ученый». Из других восточных церквей, пастырей с образованным вкусом встречаем в Палестине и Финикии. В Палестине пользовался известностью иерусалимский епископ Александр, устроивший прекрасную библиотеку в Святом Граде, которая много послужила на пользу историку Евсевию. В Финикии в III веке славился образованием Мефодий, епископ Тирский, этот строгий, но правдивый критик Оригеновых воззрений. Меньше образованных пастырей было на Западе, но все же было и там их несколько, и притом очень известных. Напомним из африканцев — Тертуллиана и Киприана, из римлян — Климента Римского, антипапу Ипполита, ревностного и плодовитого писателя, епископа Дионисия, который был замечателен удивительно точным раскрытием догмы, окончательно сформулированной в Никее, пресвитера Новациана, оставившего после себя несколько сочинений с очень зрелым взглядом на религиозные вопросы; в Галлии прославился Иринеи Лионский.

Только что сделанное исчисление пастырей Церкви II и III веков показывает, что образованных пастырей было довольно в эти времена, но, без сомнения, еще больше было пастырей малообразованных и совсем простых. Из II века мы знаем очень немногих образованных пастырей. И это вполне естественно. На первых порах в христианство обращались лица простые — с незначительным образованием; из них же, конечно, выбирались и пастыри церкви. По свидетельству памятника *Canones ecclesiastici*, во II веке могли встречаться епископы, лишенные всякого образования: *αγραμματοι*. У таких высота нравственности занимала место образованности.<sup>541</sup> Один из самых выдающихся епископов II века — Поликрат Эфесский — считает себя очень ученым епископом потому только, что он был знаком со Священным Писанием. Поликрат с некоторым самовосхвалением говорил о себе: «Я прочитал все Священное Писание», и на этом утверждал авторитетность своего голоса по одному церковному вопросу (Евсевий, V, 24). С III века положение дела значительно улучшается. Теперь и очень образованные люди нередко переходят к церкви. Поэтому-то пастырей церкви, образованных, в III веке встречаем немало. Но и в это время между епископами небольших городов встречаем лиц, которых современник называет «весьма простыми и даже деревенщиной» (Евсев., VI, 43). Епископ Александр Команский, например, был угольщиком до времени своего посвящения.<sup>542</sup> Но что говорить о епископах второстепенных городов, если даже епископы столиц иногда принадлежали к малообразованному классу людей. Римского папу Зефирина современник называл «человеком невежественным (*ιδιώτης*) и безграмотным».<sup>543</sup> Другой папа III века Фабиан был из простых крестьян (Евсев., VI, 29). Папа Каллист вышел из купцов. Еще пример. Об александрийском епископе III же века Димитрии один древний коптский календарь замечает: «Димитрий был необразованный поселянин, не знавший Священного Писания».<sup>544</sup> Подобные лица, переходя к пастырской и церковно-учительной должности прямо от занятий предметами далеко не духовного свойства, без сомнения, не блистали богословскими знаниями.

Следовательно, говоря вообще, процент малообразованных пастырей во II веке, вероятно, брал перевес над процентом образованных, а в III веке процент тех и других пастырей, можно думать, оставался в равновесии.

## II. Способы получения образования духовенством и интеллектуальное состояние его от IV до IX века

Какими правилами руководилась церковь по отношению к образованности лиц, поставляемых в духовные должности от IV до IX века, об этом, к сожалению, мы знаем очень мало. Как кажется, на этот счет не было выработано строго определенных правил. Требования, которые предъявлялись по отношению к кандидатам на священство, были очень

невысоки. Довольствовались тем, чтобы будущий пастырь был грамотен, чист в вере, мог с толком читать священные книги и знал наизусть важнейшие молитвословия. Требования слишком общие. Так, собор Карфагенский 397 года требует от поставляемого в епископы, чтобы он был испытан, проэкзаменован; здесь указаны определенные вопросы, какие надлежало предлагать ищущему епископства. Испытание происходило перед посвящением. В правилах (1 и 2) указанного собора говорится: «Если хотят кого посвятить в епископы, то должно испытать его — насколько он разумен, достаточно ли он грамотен (*literatus*), способен ли к учительству (*docibilis*), то есть насколько он сведущ в Законе Божием, правильно ли понимает догматы веры». Затем в правилах следует довольно широкий список догматических материй, относительно которых он должен быть спрошен. Но из этого списка открывается, что имелось в виду узнать не степень и объем богословского ведения, а лишь то — не держится ли он какого-либо заблуждения, не держится ли он манихейской, пелагианской ереси и новацианских заблуждений. А о клириках в рассматриваемых правилах говорится только, что «ни один из них не может быть посвящен без предварительного испытания епископом» (пр. 22)<sup>545</sup> Мы должны помнить, что здесь, в этих правилах, речь идет лишь о духовенстве латинской церкви, да и то далеко не всей. Не больше требуется от кандидата на священство и правилами Вселенских Соборов. Во втором правиле VII Вселенского собора говорится: «Кто посвящается в епископы, тот должен в совершенстве (т. е. наизусть) знать Псалтирь, чтобы он мог поучать подчиненных ему клириков (?); также должно испытать его: умеет ли он с рассуждением, а не бегло (т. е. только зрением) лишь читать священные правила, Евангелие, Апостол и все Священное Писание и учить порученный ему народ». Последнее требование, впрочем, не нужно понимать в широком смысле: выражалось желание, чтобы он, по крайней мере, умел объяснять главнейшие истины веры, следуя закрепленному учению святых отцов (сравни Трулльск. соб. прав. 19). — Гражданское законодательство по делам церкви, именно Юстинианово, со своей стороны определяет, в чем должно состоять испытание лица, которое готовится к посвящению в епископы. Требования опять очень ограниченные. Избираемый обязывается изустно изложить истины православной веры. Затем он наизусть же должен произнести слова, читаемые при совершении Евхаристии, крещения и других таинств. От епископа требовалась известная степень образования,<sup>546</sup> в епископы не мог быть посвящен человек неученый, но под ученостью разумелась простая грамотность.<sup>547</sup> Законы Юстиниана требуют также от епископа знакомства с церковными правилами, чего требовали тоже и соборы.<sup>548</sup> Но под таким знакомством с правилами, конечно, разумелось не научное знание, не законоведение, а простое знание необходимых практических постановлений церковных. Позднейшие западные соборы (например, VIII века), по-видимому, узаконивают требования, подобные тем, которые выражены в законодательстве Юстиниановом, — требуют знания главнейших молитвословий, знакомства с обрядовой стороной таинств, умения разъяснить их смысл и т. п.,<sup>549</sup> но все это не имеет большого значения.

Церковь не была притязательна по части образованности лиц, поставляемых в духовные чины, и вообще обходила этот вопрос. Но то, чего не было выражено церковным законодательством, а также гражданскими законами, регулировавшими жизнь церкви, очень достаточно было раскрыто и разъяснено знаменитыми отцами церкви того времени, в виде частных мнений, как *ria desideria*, — в особенности Иоанном Златоустом в его известных «Словах о священстве».<sup>550</sup> Эти отцы предъявляют многие и значительные требования по отношению образованности пастыря. Златоуст прямо заявляет, что никакая жизнь, как бы она ни была высока, не есть достаточное условие для поставления в пастыри церкви. Основательное знание догматов веры — вот что нужно со стороны пастыря, кроме высоконравственной жизни.<sup>551</sup> С этим знанием, по Златоусту, необходимо должно соединяться искусство красноречия у пастыря, потому что пастырь в слове, словом и через слово совершает свое служение. Златоуст рассуждает: «Врачи телесные изобретают и употребляют известного рода лекарства, различные снадобья, они предписывают различного

рода диеты для больных. Для души же, с которой имеет дело пастырь, ничего подобного нельзя придумать. Но остается для нее одно средство, один способ лечения — учение *словом*. Это вместо лекарства, это вместо огня и вместо железа. Есть ли надобность отсекал или прижигать — необходимо должно прибегать к слову. Если оно нисколько не подействует, то все прочее остается недействительным. Если бы кто, какой пастырь, имел бы меч духовный и щит веры такие, что мог бы производить чудеса, тот не имел бы надобности в помощи слова, или лучше оно и тогда не бесполезно, даже весьма необходимо. Ибо и ап. Павел действовал словом, хотя повсюду прославляем был за чудеса. И все апостолы ни по какой иной причине препоручили Стефану и его сотрудникам попечение о вдовицах, а именно потому, чтобы сами могли беспрепятственно заниматься *служением слова*» (Деян. 6, 4). Итак, замечает Златоуст, священник (епископ) обязан употреблять все меры к тому, чтобы приобрести силу слова.<sup>552</sup> В особенности, по Златоусту, пастырю нужно быть очень искусным в красноречии в том случае, когда ему приходится поучать с церковной кафедры людей с изысканным вкусом, людей, ищущих глубины и новизны в раскрытии предмета. Златоуст замечает, что образованное общество было очень взыскательно в отношении к проповеднику; он пишет: «Если бы случилось кому-либо из проповедников прибавить к своему слову небольшую часть из чужих трудов, то он большим подвергается укоризнам, нежели похитители чужого имени. Да что я говорю о чужих трудах? Проповедник не может пользоваться часто даже теми мыслями, какие изложены ранее им самим, и потому искусство слова у нас становится гораздо более необходимым, нежели у софистов». Златоуст дает совет, чтобы пастырь и самый искусный в красноречии ни на минуту не оставлял своей способности без усовершенствования. Вот его совет: «Кто обладает великою силою слова, даже и тот не освобождается от непрестанной заботливости об усовершеннии. Так как сила слова не природою дается, но приобретается образованием, то хотя бы кто довел ее до высшей степени совершенства, и тогда он может потерять ее, если постоянным и прилежным занятием не будет развивать этой силы».<sup>553</sup>

Некоторые лица из духовенства во времена Златоуста говорили: к чему приобретать дар красноречия, когда сам Апостол Павел называет себя *невеждою*, и притом об этом пишет к коринфянам, которые славилась и хвалились красноречием? Златоуст со всей энергией опровергает тех, кто вследствие такого основания охлаждали в себе ревность к приобретению церковно-ораторской способности. Он находит, что подобные лица вовсе не понимают Апостола, «они хвалят такое невежество, от которого Павел столько был далек, сколько не был далек никакой другой человек, живущий под небесами». Апостол, как никакой другой человек, разъясняет Златоуст, умел защищать истинное учение *словом*, значит, не был невеждой; он был невеждой только в отношении к изысканной и утонченной витиеватости языческих писателей. А что Апостол силен был в слове, на это приводит Златоуст многие доказательства, в укор возражавшим. «Скажи мне, — пишет Златоуст, — каким образом он переспорил иудеев, живущих в Дамаске! Каким образом взял верх над эллинистами? Не потому ли, что сильно побеждал словом? И никто не может сказать, что ему удивлялся народ, по молве об его чудесах, нет, в это время он еще не начинал творить чудес: он побеждал единственно словом своим. Член Ареопага, житель суевернейшего города, не за одно ли проповедание Павла сделался его последователем? А что было в Солуне, Коринфе, в Эфесе и самом Риме? Не целые ли дни и ночи кряду были проводимы им в истолковании Писаний? Что еще сказать о состязании с эпикурейцами и стоиками (Деян. 17, 18)? И так очевидно, что если и прежде чудес и при чудесах Павел расточал обильно слово свое, то неужели осмелимся называть невеждой того, кто беседой и проповедью своей приобрел себе великую славу. Почему ликаонцы приняли его за Меркурия? Что Павла и Варнаву сочли за богов, причиной этому чудеса, но что Павла приняли именно за Меркурия, причиной этому не чудеса, а слово» (Деян 14, 12). Златоуст далее спрашивает: «Почему во всей вселенной имя Павла наиболее обращается в устах всех?» И отвечает: «Не за превосходство ли его посланий, которыми он приносил пользу верным не только в то время жившим, но и приносит ее существовавшим с того времени до нынешнего дня и имеющим после существовать?» Святой отец энергично пишет: «Многие

(из пастырей) и погибли, и сделались менее ревностными к истинному учению», вследствие того, что вообразили, будто Павел хвалился действительным невежеством, и решили быть невеждами. После этих рассуждений Златоуст спрашивает у этих действительных невежд в духовенстве: «Каким образом кто-либо, оставаясь невеждою, будет обличать противников веры и заградит им уста? Да и какая нужда заниматься чтением и литературой, если потребно лишь невежество? Все это, — что говорили невежды в духовенстве в свое оправдание, — все это, — замечает Златоуст, — только один вымысел, предлог, пустое извинение лености»<sup>554</sup> со стороны их. Отсюда видно, как многого требовал Златоуст от пастыря по части образования. Другой великий святитель того времени Григорий Богослов также решительно требовал многостороннего образования со стороны пастыря. Григорий находит, что пастырю весьма прилично знать философию, как и другие человеческие науки, не говоря уже о науках богословских. Григорий, например, пишет: «Предстоятелю совершенно необходимо быть вместе и простым, и сколько можно более многосторонним и разнообразным для приличного со всяким беседе. Ибо одни, будучи по способностям младенцы, требуют самых простых первоначальных уроков, а другие имеют нужду в премудрости, желаемой совершенными» (1 Кор. 2, б).<sup>555</sup> В частности, богослов должен иметь отчетливое понятие: о мире, о материи, душе, разумных существах и проч. Подобно Златоусту, Григорий Богослов твердо боролся против предрассудка, который, кажется, был очень силен между духовенством, именно, что будто нет надобности в учености для пастыря, когда сами апостолы, не отличаясь ученостью, однако же, силою духа победили мир. В опровержение этого предрассудка Григорий замечал: апостолы находились под особенным действием благодати, а пастыри церкви действуют среди обыкновенных условий и обыкновенными способами, а потому должны обладать образованием как наилучшим средством действовать на паству.<sup>556</sup> Григорий в похвальном слове Василию Великому прямо объявляет, что подобного мнения держатся лишь невежды, желающие оправдать свое невежество. Он говорит: «Не должно унижать образование, как рассуждают об этом некоторые, напротив, надобно признать глупыми и невежественными тех, кто, держась такого мнения, желал бы всех видеть подобными себе, чтобы в общем недостатке скрыть свой собственный недостаток и избежать обличения в невежестве».<sup>557</sup>

Таким рисовался идеал пастыря в умах лучших, просвещеннейших отцов церкви. Имели ли пастыри того времени способы и средства поднять себя на тот уровень образования, какого желали более передовые святители?

Отвечая на этот вопрос, следует прежде всего заметить, что церковь, или, если угодно, иерархия, в рассматриваемое время не принимала на себя попечения об учреждении каких-либо училищ для подготовки юношества к прохождению духовным должностей. Это зависело от многих причин. Во-первых, эпоха первых трех веков не знала никаких духовно-учебных заведений, обходилась без них. Это было, так сказать, прецедентом. Далее, с VI века развивается и утверждается в церкви монашество, которое по самой идее<sup>558</sup> не имело побуждений благоприятствовать школьному делу. А так как в IV веке из монахов даже стали выбирать епископов, то заботы о научном развитии духовенства отступили в церкви на задний план. Климент Александрийский в III веке рассуждал: «Если бы кто-либо предложил гностику (т. е. христианскому ученому: τὸ γνῶστικῶ) сделать выбор между познанием Бога и вечным блаженством (τὴν σωτηρίαν τὴν αἰώνιον), допуская, что одно с другим несовместно (а это, конечно, неправда), то гностик, без сомнения, избрал бы познание»<sup>559</sup> (т. е. науку), а с тем отказался бы от блаженства. Мысль замечательная! Но с IV века едва ли кто решился бы повторить подобную мысль: она противоречила духу времени (нечто подобное говорили радикальные ариане, но ариане — плохой пример). Не о науке, и не о школах были тогда думы... Наконец, нужно сказать, что наука и школы сделались подозрительными: из существовавших школ слишком много вышло ариан и несториан. Поэтому попечения церкви о школах были не в интересах того времени.

Но, однако, где же училось тогдашнее духовенство? За отсутствием церковной инициативы, на помощь духовенству явились частные лица из просвещенных христиан, которые и открывали школы, какие пришлось и какие могли.

Сообщим сведения об этих школах. Само собою разумеется, таких школ было очень мало.

Обратим внимание сначала на Восток. Все указанного рода школы, в которых с большим или меньшим успехом могли получать образование пастыри, — наперечет. Древнейшей и знаменательнейшей из этих школ была Александрийская. Но время ее процветания относится к периоду до Константина Великого. С четвертого же века среди арианских, монофизитских и других движений она как-то стушевуется и вскоре умирает. Последним осенним цветком этой школы был знаменитый учитель ее, Дидим, слепец от рождения. Глубоко образованный не только в науках отвлеченных, но и начертательных, Дидим возбуждал общее удивление. Он знал поэзию, риторику, астрономию, геометрию, диалектику, музыку и все науки философские. Блаж. Иероним называет его чудом для всех. Его широкая образованность при слепоте заставляла некоторых говорить о нем, что не имея очей телесных, он имеет очи ангельские. По свидетельству церковного историка Созомена, его слава привлекала многих в Александрию: одних для того, чтобы слушать слепца, других для того, чтобы только увидеть его. Тот же Созомен называет училище, в каком преподавал Дидим, «духовным училищем священных наук». Дидим был горячим приверженцем Оригена.<sup>560</sup> Но, говорим, недолговечна была школа Александрийская.

Более влиятельной была школа Антиохийская, основанная, как мы знаем, в III веке, преимущественно пресвитером Лукианом (ум. в 311 г.). Но о деятельности Лукиана<sup>561</sup>, как учителя, мы почти ничего не знаем. Гарнак остроумно называет его «признанным святым, но непризнанным учителем». Это не то значит, что его ученики своими умствованиями скомпрометировали своего учителя: при жизни Лукиана ничего такого не было, — а значит то, что его учено-педагогическая деятельность, как таковая, не нашла себе одобрения в глазах церкви.<sup>562</sup> В общем, хотя сведения наши о Лукиане и не совсем скудны, но они весьма мало отвечают на вопрос: что он делал, чем занимался в своей школе, чему и как учил? Мы знаем достоверно только о том, кто у него учился. Эти лица развили широкую богословскую и педагогическую деятельность в IV веке.<sup>563</sup> Нельзя скрывать, что ученики его стяжали печальную известность; между ними оказались сам Арий, много ариан, каков, например, Евсевий Никомидийский и др. Но эти и подобные имена в настоящем случае важны для нас, как свидетельство, что у Лукиана была действительно школа; а это нам пока только и нужно доказать. Конечно, между его учениками были не одни ариане, а люди различного религиозного устроения. Ясно заметно одно: школа скрепляла связь между учениками (как показывает история арианских движений), значит, была доброй школой — товарищи не забывали друг друга и по выходе из школы. Они притом же высоко ставили имя своего учителя, хвалились тем, что они учились у этого мужа (существовал известный в истории кружок «солукианистов»)<sup>564</sup> Значит, было чем хвалиться, значит ученики любили своего учителя, и без сомнения — было за что. Преемники Лукиана по учительству в IV веке с большим успехом поддерживали славу той же школы. Так, Диодор, впоследствии епископ Тарский, был замечательнейшим учителем Антиохийской школы. Под его руководством воспитывался такой блестящий богословский талант, каким был Иоанн Златоуст. Своим редким по обширности и глубине богословским образованием Златоуст обязан Диодору. С любовью слушал его уроки Златоуст и, как он сознается, всегда благодарил и другим внушал благодарить Бога, что Он даровал им такого мудрого отца и учителя.<sup>565</sup> Другой учитель Антиохийской школы, Феодор,<sup>566</sup> впоследствии епископ Мопсуестийский, славен был как экзегет, из-под руководства которого вышел глубокомысленный богослов своего времени — Феодорит, епископ Киррский. Достаточно знать, что Златоуст и Феодорит обязаны своим богословским развитием школе Антиохийской, чтобы понять, на какой

высокой степени совершенства стояли антиохийские учителя. Но и этой школе, подобно Александрийской, как-то не посчастливилось: она поставляла современной церкви более пастырей еретических (несторианских), чем православных, и потому деятельность ее была кратковременна. В V веке она уже прекращает свое существование.

Родной сестрой школы Антиохийской по характеру ее деятельности была школа Эдесско-Нисибинская. Мы называем эту школу Эдесско-Нисибинской потому, что она попеременно существовала в этих двух городах, — то в Эдессе, то в Нисибине. Месопотамия издавна славилась образованностью; здесь издавна существовало два рода школ — низшие в селениях и высшие в городах. Все это благоприятствовало появлению здесь собственно христианских школ. Древнейшей христианской школой в Месопотамии была именно Нисибинская. Она процветала здесь уже в начале IV века под руководством Иакова, епископа этого города. Иаков имеет значение, как учитель св. Ефрема Сирина, родившегося в Нисибине и бывшего, в свою очередь, учителем этой школы после Иакова. Ефрем пользовался большим уважением в своей стране, и к нему прилагали самые возвышенные имена: называли его красноречивыми устами, языком церкви, арфой Св. Духа, учителем вселенной. Однако же, недолго Ефрему пришлось оставаться учителем в Нисибинской школе. Персы разрушили Нисибин (в IV веке), и школа уничтожилась.<sup>567</sup> Ефрем переходит в Эдессу, которая также славилась христианским просвещением, и открывает здесь христианскую школу. Впрочем, эта была не первая школа в Эдессе, и до Ефрема здесь существовала подобная же школа и притом довольно благоустроенная. В этой школе еще до прибытия Ефрема в Эдессу обучались не только христианские юноши, но и дети язычников. Она была в таком почете, что юноши с Востока и Запада спешили сюда для образования. Самые знаменитые лица и даже князья посылали детей своих в это убежище науки, для христианского образования. Ефрем Сирии своим прибытием придал еще новый блеск этой школе. В его школе преподавалось не только Священное Писание и догматы веры, но и общеобразовательные науки. Ученики Ефрема были многочисленны. Довольно долгое время школа оставалась представительницей идей христианских в чистой православной форме. Но так продолжалось до 431 года, когда после III Вселенского собора из Антиохии были изгнаны приверженные к несторианству учителя Антиохийской школы. Они нашли себе приют в Эдесской школе и старались дать ей несторианский отпечаток. Впоследствии, в конце V века, несторианские учителя, впрочем, были изгнаны и из Эдессы. Но изгнанные из Эдессы, несторианские учителя не растерялись, они перешли в Нисибин и основали здесь новую школу, которая процветала во весь период древней церкви и была рассадником, приготавливавшим клириков несторианского направления для соседних стран. Дух этой школы в Нисибине высказывается, например, в том, что учителя этой школы с любовью изучали сочинения Несториева учителя, Феодора Мопсуестийского. Извлекали из его сочинений герменевтические правила для толкования Писания. На некоторых соборах в Нисибине (596 и 605 г.) высказываема была анафема на монахов, отвергавших сочинения Феодора Мопсуестийского. Хотя Нисибинская школа и была несторианской, однако это не мешало ей быть очень славной. Слух о ее цветущем состоянии и достоинствах преподавания в ней достиг даже отдаленного Запада, как это можно видеть из того, что когда папа Агапит (536 г.) по мысли известного Кассиодора, министра, а потом аббата и церковного писателя, хотел завести христианскую школу в Риме, то при этом за образец брали школу Нисибинскую, учебный характер и программа которой были в большой славе.<sup>568</sup> О преподавании предметов науки в школе Эдесско-Нисибинской V и VI века известно следующее: чтение и истолкование Писания было главным ее делом. Курс изучения Священного Писания был трехгодичный. В первый изучались послания Апостола Павла и Пятикнижие; во второй — псалмы и пророки; в третий — остальной Новый Завет. Здесь преподавались также философия Аристотеля, грамматика, музыка. Преподавание вели официально поставленные лица, подобно тому, как это имело место в светских школах, и оно было систематическим. Иногда число учеников в школе простиралось до 800 человек.<sup>569</sup> Конечно, от этой школы немного было пользы собственно для церкви православной: школа имела цели сепаративные. Есть еще довольно глухое известие о

существовании христианской школы в Константинополе. Златоуст, будучи в заточении, утешает письмами некоторых пресвитеров в Константинополе — Филиппа и Евфимия, за привязанность к Златоусту лишенных должности «учителей школы»,<sup>570</sup> но об этой школе мы ничего не знаем. Вот и все, что можно сказать о школах христианских, в которых могло получать образование духовенство Восточной церкви! Если присоединим сюда монастыри, из которых вышло немало пастырей того времени, то наша задача будет выполнена. Что сказать о том образовании, которое пастыри могли получать в греческих монастырях? Монастыри вообще были бесполезны в данном отношении, поскольку в них можно было приобретать христианско-практическое направление, религиозную опытность и знакомство со Священным Писанием. Но с другой стороны, в монастырях, как естественно, развивалась значительная ограниченность богословского кругозора, которая могла вредно отражаться на образовании пастыря.<sup>571</sup> И притом, вышедшие из монастырей пастыри почти всегда приносили с собой в деятельность житейскую непрактичность, происходившую от малого знакомства с современным обществом, через что должно было парализоваться их влияние на пасомых.<sup>572</sup> — Большинство же будущих пастырей получало свое образование частным образом у приходских священников, — образование, конечно, недостаточное и элементарное. В греческой церкви священники обыкновенно имели у себя школы для желающих учиться грамоте; из этих школ, конечно, и выходило большинство клириков. Иметь такие школы Трулльский собор положительно вменяет в обязанность священникам.<sup>573</sup>

Переходим к обозрению Западной церкви с целью изучения имевшихся здесь способов к образованию духовенства. Мало было на Востоке христианских учебных заведений для приготовления образованного духовенства; что же касается Запада, там и того не было. Была, правда, попытка устроить богословскую школу в Риме, но и эта попытка не осуществилась. Известный Кассиодор, сожалея о том, что на Западе нет школ, в которых бы происходило систематическое объяснение Священного Писания, убедил было римского епископа Агапита (VI век) устроить подобную школу в Риме, но бурные обстоятельства времени не дали осуществиться плану.<sup>574</sup> Впрочем, взамен правильно организованных богословских школ, на Западе развилась похвальная личная заботливость некоторых епископов о просвещении и нравственном воспитании клира. Здесь некоторые епископы заводили нечто подобное духовным школам, но только для взрослых. Евсевий, епископ Верчельский (принадлежавший к медиоланской митрополии), открыл в своем епископском городе, кроме монашеского общежития, еще общежитие для всех подведомых ему клириков.<sup>575</sup> Это было в середине IV века. Возможно думать, что в этом общежитии клириков последние хоть сколько-нибудь занимались и делом взаимного просвещения. Впрочем, это лишь вероятное предположение. Несколько более имеет значение в нашем вопросе общежитие для клира, созданное в Медиолане св. Амвросием. Амвросий, неожиданно для самого себя попавший на епископскую кафедру, не подготовившись к исполнению обязанностей этого сана, только усиленным трудом восполнил оказавшийся у него пробел в знании богословия; поэтому он и захотел помочь другим, т. е. таким, которые могли бы оказаться в испытанном им самим затруднительном положении, вследствие неподготовленности к духовному служению. Он нарочито собирал в свой клир молодых людей, которых впоследствии можно было бы возвести в священные должности, и делал попытки приготовить их к служению, их ожидавшему. Как велось это приготовление и в чем состояло оно, на это указывает сочинение его «О должностях» (*De officiis ministrorum*). Эта книга, по его словам, составила из тех бесед, какие он в течение 16-и лет вел с молодыми людьми, поступавшими в его клир. В ней излагается христианское нравоучение, показывается отличие этого нравоучения от языческой этики. Вместе с тем епископ излагал правила житейского благоразумия и благоповедения, необходимые для служителей церкви. Можно вообще думать, что беседы Амвросия касались и вопросов богословского ведения.<sup>576</sup> Но во всяком случае нельзя смотреть на указываемый опыт Амвросия, как на какую-либо школу. На Востоке обычай просветительных собеседований епископов с

окружающей их молодежью известен с давних пор; припомним, например, то, что говорил св. Ириной об уроках св. Поликарпа Смирнского;<sup>577</sup> но от этих уроков до учреждения школы еще далеко. Да и составлять понятие о наставнической деятельности Амвросия по его книге «О должностях» так же трудно, как и о школьной программе Александрийской школы по сочинению Климента Александрийского «Строматы», излагающей тоже школьные уроки, преподанные этим последним в указанной школе. Нужны в подобных случаях прямые указания их авторов, чтобы не допустить произвола и преувеличений.<sup>578</sup>

Общежития клириков (с аскетическим направлением), появившиеся на Западе, по почину Евсевия Верчельского, а затем Амвросия, получают характер духовно-учебных заведений только со времен Августина. Весьма вероятно, что форму такого рода общежития Августин перенял у Амвросия, имевшего большое значение в деле обращения Августина в христианство. Но взяв эту форму, последний усовершенствовал ее, восполнил — и она получила значение в истории изучаемого нами вопроса. Впрочем, значение этого учреждения не следует преувеличивать, как открывается из нижеследующего. По инициативе Августина, его клир составил из себя род аскетического общежития, и Августин придал этому общежитию характер как бы духовной семинарии. Биограф Августина Поссидий говорит об этом так: «Августин устроил в церкви (Иппонской), из лиц клира, как бы монастырь и начал жить со служителями Божьими по образу и правилу, учрежденному св. Апостолами. В этом обществе, — говорит Поссидий, — никто не имел никакой собственности, но у всех все было общее, и каждый снабжался тем, что было нужно ему. Сам Августин жил в одном и том же доме с этими своими клириками, имел общий с ними стол, общие издержки и одевался одинаково с ними».<sup>579</sup> Об этом общежитии сам Августин сообщает такие сведения: «Так как я задумал жить в монастыре вместе с братией, то узнав о моем намерении, блаженный старец Валерий (епископ) отдал мне тот сад, в котором теперь монастырь. Я начал собирать братии, отличавшихся хорошим расположением, подобно мне ничего не имеющих и подражавших мне. Как и я некогда продал свою бедную одежду и роздал деньги нищим, так делали и те, которые желали быть вместе со мною, чтобы жить общим».<sup>580</sup> В этом учреждении Августина, без сомнения, читалось и изучалось Священное Писание и комментировалось. Августин, высоко ценя свое заведение, объявил, что он не примет в свой клир никого, кто не хотел предварительно вступить в его *monasterium clericorum* — как иногда называют его заведение, — и что никого не возведет в духовный сан, кто не получит образование в нем. И несмотря на ненавистные клеветы, которыми осыпали Августина за его заведение, он оставался верен попечениям о нем.<sup>581</sup> В самом деле, из этого заведения вышли многие пастыри, хорошо образованные теоретически и практически. — Успех учреждения был так велик, что даже в других епархиях открыто высказывалось желание замещать вакантные места епископов и пресвитеров питомцами Августина. Мало того. Прочие африканские (да и не одни они) епископы, увлеченные примером Августина, начали заводить подобные же семинарии. И когда затем многие из этих епископов изгнаны были из своего отечества вандалами, то по переселении в Сицилию и Сардинию они и здесь занялись устройством этих Августиновых школ.<sup>582</sup>

За недостатком правильно организованных школ для образования духовенства на Западе, как и на Востоке, и даже более, служили такой же цели монастыри. По статутам западных монастырей, на обязанности монахов лежало обучение детей, которых родители отдавали в монастырь на воспитание. Юношество в монастырях должно было три часа в день посвящать исключительно науке. В каждом монастыре предписывалось иметь библиотеку; старые и одержимые болезнью монахи обязаны были заниматься перепиской книг для пополнения библиотеки. И если сначала забота о просвещении была исключительно направлена на приобретение богословского знания, то впоследствии сочтено было необходимостью преподавать и другие науки.<sup>583</sup>

Из числа монастырских школ на Западе заслуживает большого внимания школа Аврелия

Кассиодора. Уже не раз названный нами, Кассиодор устроил в Италии (близ города Scyllatium) монастырь, получивший наименование Viuarium, сделался настоятелем его и открыл в нем школу. Он желал сделать свой монастырь рассадником как мирской, так и — что особенно важно — богословской науки. В этом отношении Кассиодор многим отличается от основателя западного монашества Бенедикта Нурсийского: последний идеалом монашества ставил созерцательность и физический труд, а первый — созерцательность и науку. Разумеется, Кассиодор не думал совсем изгонять физический труд из жизни монахов, он хотел дать ему другое, полезное для науки приложение: списывание кодексов Священного Писания и других книг — вот на что должен быть направлен труд. Он, Кассиодор, как само по себе понятно, предписывал монахам своей обители чтение Священного Писания, но не ради только аскетического укрепления себя в добродетели, а ради научного изучения его.<sup>584</sup> К сожалению, мы не обладаем прямыми известиями о том, как велось школьно-научное дело в Вивариуме. Об этом мы должны составлять понятие по тем учебникам, по которым велось изучение наук в монастыре и которые написаны были рукою самого Кассиодора. Один учебник служил средством к изучению светских наук (это — *de artibus ac disciplinis liberalium literarum*), а другой — средством к изучению богословия (это — *de institutione divinarum literarum*). В первой книге в семи главах изложены были основные научные положения из грамматики, риторики, диалектики, арифметики, музыки, геометрии и астрономии — из семи так называемых свободных наук. Учебник был краток, но зато обстоятельно указывал на различные пособия, уже существовавшие, для дальнейшего ознакомления с науками. Кассиодор смотрел на изучение светских наук лишь как на средство к плодотворнейшему изучению Священного Писания. Введение изучения и светских наук в монастыре вызвало нарекания на Кассиодора; но он защищался тем, что этими науками занимались бл. Августин, бл. Иероним и др., прибавляя, что «хотя они и были сведущи в мирских науках, но пребыли в законе Божиим и достигли истинной мудрости».<sup>585</sup> Второй учебник был руководством к изучению богословия, в центре которого Кассиодор поставил научное ознакомление со Священным Писанием. Сюда же направлялись все находившиеся в учебнике указания на изучение некоторых других наук — догматики, истории, географии, орфографии. Разрешение недоуменных вопросов в области изучения Библии Кассиодор предписывал искать в сочинениях святых отцов и в беседах с людьми более сведущими. Достоин замечания, что Кассиодор не исключал из пользования и книг, написанных людьми не совсем православными (например, Оригеном, донатистом Тихонием). При чтении подобных сочинений сам он делал пометки против подозрительных мест, то же рекомендовал делать и более опытным монахам. Многим не нравилось его разрешение читать сочинения, вышедшие из-под пера людей не совсем православных, они говорили: зачем это? для чего это нужно? Таким он отвечал словами Виргилия, который на вопрос, зачем он читает Энниа, сказал: «augur in stercore quaero».<sup>586</sup> Вообще учебники Кассиодора были кратки, потому что они предполагали устное их разъяснение и пополнение.<sup>587</sup> Кассиодор хорошо понимал, что нельзя заниматься наукой, не имея под руками солидной библиотеки. Поэтому он снабдил монастырь библиотекой как из церковных, так и светских писателей. «Он был неутомим в отыскании и собирании книг: чего он не мог найти в Италии, то выписывал из Африки и других стран». Мало того — он ревностно поощрял монахов к переписыванию книг. Поощряя монахов в этом отношении, он говорил: «Переписчик хоть и остается дома, но благодаря распространению его рукописи посещает разные страны... в храмах читают его книгу... ее будут слушать народы, которым предназначено отстать от греха и обратиться ко Христу».<sup>588</sup> Мы не знаем, какая судьба постигла школу Кассиодора. Вероятнее всего — печальная.

Взвесив все то, что сказано нами о средствах к просвещению клира на Западе, можно утверждать, что и Запад в данном отношении весьма мало делал в указанное время.

Одним из важных событий для образования духовенства, по крайней мере в IV и V веках, были языческие риторские школы. Пока существовали эти школы, они оказывали

немалую пользу образованию христианских юношей, из которых впоследствии выбирались пастыри. Многие из святителей церкви получили свое общее образование в языческих школах, изучая здесь классические науки, и потом ознакомились с богословием или под руководством какого-нибудь знаменитого учителя, или частным образом — через чтение Священного Писания и наличной церковной литературы. Так, Василий Великий, Григорий Богослов посещали школу Афинскую, Златоуст слушал уроки у знаменитого ратора Либания в Антиохии, Иероним наставлен был в классической науке грамматиком Донатом в Риме, Августин изучал латинскую литературу и искусство красноречия в Карфагене, Риме и Медиолане. Со своей стороны некоторые из этих христианских ученых заботились о том, чтобы христианские юноши получали образование именно в риторских школах. Родственник Григория Богослова Никовул отпускается своим отцом для образования в школах языческих, причем отец писал ему: «стремись, сын, куда Желает; восхитил ли тебя аттический соловей, или знаменитый Город приятной Финикии, или знаменитый же город Александров, т. е. хочешь ли ты учиться в Афинах, или Берите в Финикии, Или в Александрии, — всякая страна да протекает быстро под твоими поспешающими стопами и произрастает под ними прекрасные цветы, сладкую чашу наук жадный твой ум да исчерпает до самого дна; ничего не пощажу: ни имущества, ни труда, ни всего Прочего, что способствует смертным к приобретению великих доблестей»<sup>589</sup> научных. Григорий Богослов считает своим долгом рекомендовать этого своего родственника лучшим риторам, прилагая попечение о его образовании.<sup>590</sup> При другом случае тот же Григорий отправляет к софисту Евстохию юношу Пронойя, прося его своим преподаванием оказать, как он выражается, «благодаяние» этому юноше.<sup>591</sup> Василий Великий, будучи сам воспитан в языческой школе, также то и дело отправляет к знаменитому Либанию на выучку многих юношей каппадокийских и жалеет, что не может отправлять их еще больше. «Стыжусь, — писал Василий Либанию, — что представляю тебе каппадокиан поодиночке, а не могу убедить всех взрослых заниматься словесностью и науками и избрать тебя в этом занятии наставником. А так как невозможно достигнуть, чтобы все за один раз избрали, что для них самих хорошо, то посылаю к тебе, поодиночке, кого только уговорю, оказывая им через это столько же благодеяния, сколько тот, кто жаждущего приводит к источнику».<sup>592</sup> И нужно заметить, что Василий мало-помалу столько насрал каппадокийцев к Либанию, что этот, наконец, кажется стал тяготиться наплывом в его школу подобных провинциалов. По крайней мере, вот что писал Либаний к Василию в шуточной форме: «Ужели, Василий, ты не перестанешь эту священную ограду муз наполнять каппадокианами, и притом такими, от которых пахнет шубой и вет снегом. Едва и меня они не сделали каппадокианином, вечно приговаривая: до земли тебе кланяюсь (вероятно, это была провинциальная манера здороваться). Впрочем, — замечает Либаний, — нужно сносить это, потому что так приказывает Василий. Итак, да будет тебе известно, что я исправляю провинциальные их нравы и довожу этих людей до благородства и благоприличия, чтобы к вам они возвращались вместо вихирей голубями».<sup>593</sup> Разумеется, эти воспитанники языческих школ<sup>594</sup> не непременно предназначались к духовному сану, но тем не менее такое явление было естественным, когда юношами руководили знаменитые пастыри церкви.

Но что такое были эти риторские школы, чему и как в них учили, каких результатов достигали они? Думаем, небесполезно будет посвятить немного времени этому вопросу. Иначе останется непонятным их значение для церкви рассматриваемого времени.<sup>595</sup> Постараемся описать их с их светлыми и темными сторонами. Со времен императорской фамилии Антонинов (со II века) главным местом, где процветало риторическое преподавание, были Афины, но вскоре и в других местах образовались подобные же школы и достигли значительной славы. Такие школы были в Риме, Александрии, Антиохии, Берите, Кесарии Палестинской, Пергаме, Смирне, Спарте и Тагасте. Чему учились в школах раторов? Курс наук, который нужно было проходить тогдашнему образованному человеку, был не краток. После того, как приобретались начатки знания у так называемого грамматика, человеку, желавшему полного умственного развития, нужно было, с одной стороны,

расширить круг своих познаний, с другой — приобрести искусство красноречия. Круг наук был немал: он обнимал не только философию, но и геометрию, астрономию, географию и даже право и медицину.<sup>596</sup> В риторских школах на первом плане поставлялось приучение молодых людей к ораторству.<sup>597</sup> К этой-то цели главным образом и были направлены занятия в этих школах. Курс сосредоточивался на изучении древних писателей, юноши знакомились с поэтами и ораторами. На изучении писателей основывались риторические упражнения; а сами эти упражнения состояли или в том, что ученикам приказывалось, опираясь на писателей, составлять речи, или в том, что указывалось, — а это случалось чаще — какое-либо место или изречение из известного писателя и его нужно было или опровергать, или защищать какими-либо собственными мыслями. Риторы так долго останавливались на этих упражнениях, так прискучивали ими, что ученики даже жаловались на подобный порядок дела, насмешливо говоря: «Около одной книжечки риторы больше возятся, употребляют на нее больше времени, чем сколько греки пробыли под Троей».<sup>598</sup> Риторы преподавали также своим питомцам теорию словесного искусства и при этом входили в разъяснение различных синонимов, омонимов и паронимов, в разборе которых иные риторы видели верх своей славы. Нередко ученикам в виде опыта риторы приказывали составить речь, которая и читалась перед наставником в свободное от занятий время. Для юноши такое дело сопряжено было с немалыми опасениями, потому что во время чтения ему доводилось выслушивать порицания, упреки, угрозы и даже получать удары; в случае же благоприятного впечатления речи на ратора молодой оратор получал внушение и вперед так же стараться.<sup>599</sup> В целях образования юношей, как ораторов, риторы доставляли своим питомцам случай присутствовать на своих публичных речах. Такие речи риторы особенно часто произносили летом, когда предпринимали путешествие императоры и другие высокие особы, встреча которых приветствовалась раторами; но для их воспитанников эти речи могли мало приносить пользы, потому что лето было временем каникулярным. Кроме этих речей, риторы, кажется, обязаны были зимой и весной произносить ежемесячно торжественные речи; на этих речах обязательно должны были присутствовать и их питомцы,<sup>600</sup> Речи раторов составляли чистый праздник для публики; от них нередко приходили в общий восторг. По выражению древних писателей, «старцы на них позабывали свои лета, больные — свои болести». Но эти публичные речи, сколько можно судить об этом, весьма лениво посещались учениками раторов и потому едва ли могли оказывать много влияния на развитие молодежи. Либаний рисует перед нами следующую саркастическую картину: «Когда ученики, — говорит он, — приглашались присутствовать на торжественной речи, они далеки были от того, чтобы являться на них с такой же поспешностью, с какой идет невольник, их приглашавший, и отнюдь не старались о том, чтобы перегнать его; их мешкотность при входе в зал возбуждала неудовольствие у присутствующих, казалось, что учеников вели на арканах. Вот началась речь, а они вместо того, чтобы слушать, знаками переговариваются между собой о публичных наездниках, мимах, танцорах; одни из них стоят неподвижно, точно статуи, другие ковыряют пальцами обеих рук в носу; одни зевают на вновь прибывающих слушателей, другие заглядывают в тетрадь оратора, любопытствуя, скоро ли наступит конец: шепчутся, вместо того, чтобы платить вниманием оратору. Они не вовремя прибегают к рукоплесканиям и тем препятствуют выражению заслуженных знаков одобрения; распускают разные лживые слухи и тем многих отвлекают от присутствования на речи, или даже просто отправлялись в баню вместо аудитории оратора и увлекали своим примером других. Прежде не так было, — замечает Либаний. — Прежде один одно, другой — другое запоминали в речи и, выходя из залы, старались припомнить всю речь целиком и были очень печальны, если чего-нибудь не могли припомнить. Три или четыре дня, бывало, разговаривали на дому и в школе о речи оратора».<sup>601</sup> Какие особенности представлял быт учеников? В тогданнее время не было ничего вроде существующих у нас закрытых учебных заведений, где бы вместе могли жить воспитанники риторских школ. Они жили в домах частных граждан. Тем не менее, они не оставались без своего рода инспекторского надзора. Прежде всего такой надзор за ними имел педагог, нечто вроде помощника ратора. «Педагоги, — по свидетельству одного

современника, — заботились обо всем, что касается жизненных нужд воспитанника, но они пеклись и о деле еще более важном — о целомудрии; педагоги, стражи и охранители, стена цветущего возраста, они охраняли питомцев от злых искусителей, как лающие собаки от волков». Педагоги следили за приготовлением уроков учениками с вечера и чуть свет поднимали их с постели. Преподанное от учителя репетировалось при помощи педагога, причем он, поощряя ученика, «кричал на него, показывая розгу, и свистал ремнем и чрез эту работу, — по замечанию древнего писателя, — приводил на память забытое учеником».<sup>602</sup> Должность педагога сопряжена была с неприятностями. Иногда ученики самые злые шутки проделывали над бедным педагогом. Если педагог возбуждал ненависть в своих молодых питомцах, горе ему. Случалось, что дерзкие шалуны сажали бедного педагога на ковер, какой обыкновенно постилался на полу, подбрасывали ковер с сидящим на нем кверху, как можно выше, сами же отскакивали, так что педагог низвергался наземь; иногда он больно ушибался, причем сама жизнь его подвергалась опасности. Но педагоги должны были прощать своим ученикам, потому что они были рабского состояния и не обладали должным авторитетом.<sup>603</sup> Риторы со своей стороны также не оставляли без внимания хода занятий и жизни своих учеников. В целях достижения благоприятного результата в учении, риторы не чуждались и розги, но некоторые хвалились, что они не имели нужды прибегать к таким мерам. Особенное влияние риторы могли иметь на учеников, вследствие некоторых, установившихся обычаев, условий взаимоотношения учеников и учителя. Ученики нередко сопровождали своего учителя на прогулках; в случае болезни кого-либо из учеников ритор обязан был посещать больного, и в случае болезни ритора, в свою очередь, ученики должны были навещать его, причем они оставались при его постели на всю ночь. Риторы давали отчет родителям об успехах своих учеников.<sup>604</sup> В некоторых городах, как, например, в Афинах, ученики одного ритора составляли партию, враждебную с учениками другого ритора. Эта вражда особенно ясно выражалась при приеме нового ученика корпорацией данного ритора. Прием сопровождался некоторыми обрядами, например, торжественным отведением вновь принимаемого в баню; а при самой вербовке новых слушателей для своего ритора весьма часто между учениками, принадлежащими к разным школам, происходили драки: палки, камни и даже мечи пускались нередко в ход в этих баталиях.<sup>605</sup> Между учениками, принадлежащими к одной и той же школе, устанавливались весьма дружественные отношения, и расставанье не обходилось без самых трогательных сцен.<sup>606</sup> Скажем два-три слова о характере и быте самих риторов. Некоторые между риторами достигали высокой славы, благодаря искусству своего преподавания. Таков, например, был Либаний. Иные из них пользовались завидными почестями; когда знаменитые риторы приближались к какому-нибудь городу, жители выходили навстречу; в честь риторов воздвигались статуи, и им давались почетные титулы высших должностей.<sup>607</sup> Но хорошие риторы в это время составляли исключение: софистика и диалектика, в худшем смысле слова, были истинной сферой, в которой выращивались они. Отвлеченность, фразерство, пустые разглагольствования, смешная страсть к оригинальным, но нелепым мыслям — были главными чертами умственного строя риторов. В некоторых городах риторы составляли из себя ученые корпорации и вели преподавание общими силами.<sup>608</sup> Риторские школы уже в IV веке, в век Либапия, не только процветали; по уверению Либапия, некоторые риторы терпели большие материальные недостатки.<sup>609</sup> Виной тому, кажется, отчасти было введение со времен Диоклетиана и Константина бюрократической, чиновнической формы администрации, вследствие чего нужда в ораторах все более и более уменьшается.<sup>610</sup>

Принимая во внимание светлые и темные стороны риторских школ, не будет удивительным, если отцы церкви, воспитавшиеся в них, и другим рекомендовавшие учиться здесь же, отзываются о риторах с одной стороны хорошо, а с другой нехорошо. Так, Григорий Богослов пишет эпитафию на смерть знаменитого афинского ритора Прозерсия, в которой говорит: «Другому смертному нельзя спорить в красноречии с Прозерсием, который некогда приводил в потрясение мир речами»;<sup>611</sup> Григорий сравнивает задачу деятельности

ритора Стагирия с деятельностью христианского епископа,<sup>612</sup> с чувством описывает он свое расставание с товарищами в Афинах, говоря: «Нет ничего печальнее для тех, кто жил вместе в Афинах, как покинуть Афины и расставаться друг с другом».<sup>613</sup> Но тот же Григорий находит, что риторский «обычай состоит в том, чтобы не иметь стыда», что язык риторов зол, что они предназначают себя «для народной площади», вообще он называет их «галками», состязаясь между собою о первенстве.<sup>614</sup> Тоже самое видим у Василия Великого. С одной стороны, будучи уже епископом, он пишет к Либанию: «О музы, о науки, о Афины, чем дарите вы своих любителей! Какие приносятся плоды даже и теми, кто на короткое время сближается с вами! О презливающийся источник!» — восклицает он и убедительно просит Либания не прерывать с ним переписки. «Обрати и ко мне источники слов, льющиеся из уст твоих», — пишет Василий Либанию.<sup>615</sup> С другой стороны, тот же Василий иронически отзывается о словопрениях риторов. «Язык твой — ритора — если не станет беседовать со мной, то без сомнения поведет речь с кем-нибудь из находящихся при тебе; если же никого не будет, не преминет поговорить сам с собою; но ни под каким видом не умолкнет, как язык софиста».<sup>616</sup> Он же замечает о риторах, что они «выставляют слова на продажу, как медовары — пряники».<sup>617</sup> На блаженного Иеронима риторские школы, в которых он учился, произвели довольно тяжелое впечатление, которое сохранилось у него на всю жизнь. В одном из своих сочинений он рассказывает о себе, как ему уже в глубокой старости представлялось во сне, будто он в разукрашенной прическе и в тоге декламировал в присутствии учителя — ритора — речь своего сочинения, и как пробудившись от сна, рад бывал, что это сон, а не действительность.<sup>618</sup>

Как смотреть на классическо-риторическое образование пастырей церкви? Было ли оно полезно для них? Великие заслуги пастырей, получивших образование в тогдашних языческих школах для раскрытия и защиты церковного учения, для проповедничества и истолкования Священного Писания, суть лучшие доказательства полезности подобного образования. Но, с другой стороны, нельзя не замечать, что пустая щеголеватость языка и напыщенность, отличавшая тогдашние риторские школы,<sup>619</sup> не оставались без вредного влияния на духовное ораторское искусство пастырей, учившихся в языческих школах.<sup>620</sup>

Рассмотрев способы, какими пастыри церкви приобретали свое образование, обращаемся к изучению действительного положения дела, к изучению того, каковы действительно были пастыри церкви IV и дальнейших веков, со стороны умственного развития. Исторические факты указывают, что рядом со светлыми явлениями в этом отношении встречаются явления печального свойства; и это тем прискорбнее, что примеры последнего свойства далеко не исключительны. Подобное замечание имеет свое значение даже и по отношению к блестящему по количеству и качеству образованных лиц в древнехристианском духовенстве — к четвертому веку. Нужно ли перечислять знаменитейших пастырей церкви IV века, отличавшихся глубоким и серьезным образованием, составлявших украшение и славу церкви? Имена их всем известны. Недаром же Григория Богослова, по окончании его образования в Афинах, профессор и соученики упрашивали остаться в этом святилище наук и отдать свою деятельность просвещению юношества. Недаром знаменитый языческий ритор Либаний, узнав, что питомец его Иоанн Златоуст хочет посвятить свою деятельность христианской церкви, сожалел об этом, так как он, Либаний, думал видеть в нем преемника себе в искусстве красноречия и восклицал: «Христиане отняли у нас Иоанна».<sup>621</sup> Недаром тот же Либаний считал честью для себя переписку с Василием Великим. Мы не говорим уже о тех отзывах касательно знаменитейших церковных учителей IV века, какие встречаем в древней христианской литературе. Они, эти отзывы, источают всевозможные хвалы ученым пастырям указанного века.<sup>622</sup> Но все это, говорим, одна сторона дела. Процент глубокоученных и высокоталантливых пастырей был сравнительно невелик даже и в IV веке. Некоторые пастыри того времени в странном самообольщении ничего не хотели слышать ни о каких

требованиях касательно умственного развития, как скоро им сообщена благодатная сила в рукоположении, которая, по их разумению, должна была заменять естественную развитость ума, но, конечно, не заменяла.<sup>623</sup> Некоторые лица, совершенно неприготовленные к званию пастыря, непосредственно от разных житейских профессий, часто профессий самого низшего сорта, переходили к пастырскому служению и потому не обладали богословским образованием. Григорий Богослов рисует перед нами самую печальную картину священнического сословия, в которое вступал всякий сброд. «Никто не останавливайся вдали (от священства), — говорит саркастически Григорий, — земледелец ли, или плотник, или кожевник, или зверолов, или кузнец, — никто не ищи себе другого вождя, т. е. пастыря над собой; лучше самому властвовать, т. е. священствовать, чем покоряться властвующему! Брось из рук, кто большую секиру, кто рукоять плуга, кто мехи, кто дрова, кто щипцы, и всякий иди сюда, все теснитесь около божественной трапезы».<sup>624</sup> При других случаях Григорий говорит: «Некоторые приходят (к пастырскому служению) прямо от стола, на котором меняют деньги, иные сожженные солнцем — от плуга, иные от мотыги, за которой проводят целый день, иные оставили корму корабельную и армию, и пахнут еще морской водой или покрыты рубцами, иные еще не очистили своей кожи от сажи трубочистов. Вчера еще ты был, — говорит Григорий пастырю своего времени, — в театре в числе комедиантов, а что ты делал после театра, о том неприлично и говорить мне, но теперь ты сам представляешь совершенно новую комедию. Недавно ты был любителем лошадей и поднимал пыль к небу, как иной молитвы и благочестивые мысли, а теперь ты так смиренен и смотришь так стыдливо, хотя, может быть, втайне снова возвращаешься к прежним нравам. Вчера ты продавал, как адвокат, право и толковал туда и сюда законы, а теперь сделался судьей, вторым пророком Даниилом. Вчера ты сидел в суде с обнаженным мечом и свою судейскую трибуну делал законной разбойнической пещерой, вчера ты оправдывал на основании законов воровство и насилие, а теперь как ты кроток и смиренен! Трудно поверить, чтобы кто-нибудь так легко мог переменить свою одежду, как ты свой образ жизни».<sup>625</sup> С какими недостаточными знаниями некоторые лица вступали в пастырское служение, об этом находим свидетельство у того же Григория Богослова. Пастыри иногда не знали первых элементов богословия. У нас, говорит Григорий, совершенно не установлена граница между учить и учиться; это дело у нас в беспорядке и затруднении, так что большая часть из нас (чтобы не сказать: все), прежде нежели оставят детскую школу и перестанут лепетать, прежде нежели вступят на священную паперть, прежде нежели узнают наименования священных книг и научатся распознавать письма и писателей Ветхого и Нового Завета, уже думают быть учителями и руководителями душ. Если только они затвердят два или три благочестивых слова (и то понаслышке), если они только несколько познакомились с Давидом, или ловко умеют набросить свою мантию и казаться по наружности философами, то уже думают, что все сделали, чтобы владычествовать»; они как бы говорят: «мы уже мудры и учителя, и высоки в божественном, первые из книжников и законников, желаем зваться от человеков: учитель».<sup>626</sup> «Врачом может быть только тот, — говорит еще Григорий Богослов, — кто знает свойства болезней, художником может быть только тот, кто сделал многие опыты в составлении красок и в изображении видов, между тем духовного находят весьма легко, конечно, не такого, который бы был хорошо приготовлен, но скороспелого, который в одно время и посеивается и созревает, напоминая собою миф о гигантах. Мы сразу создаем священников и повелеваем им быть мудрыми, хотя они не владеют никакой мудростью и к прохождению духовной должности ничего не приносят с собой, кроме доброй воли».<sup>627</sup> Согласно с Григорием Богословом свидетельствует о слишком невысокой степени образованности духовенства IV века и Златоуст. Златоуст, еще будучи в Антиохии и наблюдая над состоянием духовенства, находил мало отрадного в среде этого сословия в умственном отношении. Он определенно жалуется на преобладание невежества в классе духовных. Златоуст, по его словам, сначала очень удивлялся, что некоторые недостойные люди вследствие проницательства, или ради почтенных лет достигают значительных почестей, но потом перестал этому удивляться, когда увидел, что и в церковном обществе — то же самое, «такое же неразумие». «Берут в

священники каких-то *невежд* (απλῶς ανυρωπος αγελαιους), — скорбит он, — и делают их приставниками такого стяжания, за которое заплатил собственной кровью Сын Божий». <sup>628</sup>

Говоря так о состоянии образованности в духовенстве IV века, мы имели в виду Восточную церковь. Что касается Запада, и там было не лучше. Блаженный Иероним свидетельствует, что некоторые западные духовные лица в конце IV века считали невежество положительным достоинством. «Необразованные и простые священники считали себя святыми, потому что они ничего не знали», — замечает Иероним. <sup>629</sup> На какой ступени умственного образования стояли западные духовные лица того времени, это довольно ясно можно видеть из тех вопросов, над разрешением которых они часто трудились, как над делом серьезным. Например: «можно ли христианам покупать и есть плоды из огородов, принадлежащих языческим храмам? Имеют ли какое понятие о Боге утробные младенцы»? <sup>630</sup> Или возьмем частный пример. Некто Филастрий, епископ Брешианский, в Италии считался в конце IV века очень образованным человеком, известным писателем. И однако же, может ли его признавать таким даже самая снисходительная критика? Филастрий в своем сочинении «О ересях» причисляет к классу еретиков следующих лиц: допускающих движение земли, учивших, что будто нужно ходить босыми ногами, не принимающих пищу вместе с другими людьми, допускающих для звезд и планет другие названия, кроме тех, которые находятся в книге Иова. <sup>631</sup> Так было в IV веке на Востоке и Западе, в IV веке, когда христианское просвещение достигает высокого развития. Что же было в последующие века? И того хуже.

В первой половине V века встречаемся с поразительными фактами невежества в духовенстве. На III Вселенском соборе выяснилось, что двое пастырей — один пресвитер, а другой — хорепископ, не умели писать, так что не могли даже на собственном прошении начертать букв своего имени и звания. <sup>632</sup> В таком же роде встречаем факты в деяниях так называемого разбойничьего монофизитского собора 449 года. Когда следовало подписаться под актами собора разбойничьего в Эфесе, то двое епископов оказались не умеющими писать, так что за них расписались другие. Такими епископами были: Илия Адрианопольский и Кайюма из Палестины. <sup>633</sup> Один церковный историк древности свидетельствует о константинопольском патриархе Геннадии, что «он никого не рукополагал, кто не знал Псалтири». <sup>634</sup> Очевидно, уже в середине V века, когда жил этот патриарх, священника считали достаточно образованным, если он едва-едва отличался от человека совсем невежественного.

Что касается дальнейших веков в истории древней церкви, то нужно большое напряжение памяти, чтобы припомнить знаменитых по своему образованию пастырей церкви: их было очень немного, и они, по своей ученой славе, едва возвышаются над посредственностью. Гораздо более известно, что пастыри этих веков были невысоки по своему образованию и даже просто невежественны. Уже в VI веке папа Григорий Великий сильно жалуется на упадок просвещения среди духовенства на Западе. Григорий пишет: «Никто в мире не берется учить других какому-либо искусству, не изучив его сам наперед, с самою тщательной подготовкой. Как же безрассудно поступают те, которые дерзают принимать на себя пастырское служение, *нисколько* не приготовившись к этому, между тем как управление душами есть искусство из искусств. *Часто* случается видеть, — говорит папа, — что вовсе незнакомые с духовными правилами не страшатся выдавать себя за врачей душ, тогда как не знакомые с медициною не смеют выдавать себя за врачей телесных». <sup>635</sup> В VII веке на Западе еще яснее слышатся сетования на упадок образования у духовных лиц. Собор Толедский в середине VII века (653 г.) направляет одно из своих правил против повального невежества духовенства. <sup>636</sup> В письмах с Запада на Шестой Вселенский собор папа Агафон и Римский собор доводят до сведения Константинопольской церкви, что на Западе вследствие варварского нашествия нельзя уже встретить людей с

должными познаниями, и что не стало людей, отличающихся красноречием.<sup>637</sup> В каком положении было образование пастырей к концу нашей эпохи на Востоке, об этом дают знать правила соборов Трулльского и VII Вселенского. Девятнадцатое Трулльское правило хотя и требует от предстоятеля церкви, чтобы он поучал народ в храмах, но при этом собор не имеет доверия к собственным рассуждениям пастырей, а рекомендует им брать нужные материалы из готовых источников — из писаний отеческих. Почему? Потому что пастыри мало способны были на это — на самостоятельные поучения. Собор замечает: «Сими (писаниями отцов) более да удовлетворяются, нежели составлением собственных слов, при возможном недостатке умения». Что касается VII Вселенского собора, то насколько низко пало в это время образование даже епископа, об этом можно судить по тем слишком скромным требованиям, какие поставлялись, как условие для возведения в епископы. Второе правило этого собора требует, чтобы поставляемый в епископы умел с пониманием, а не механически читать Евангелие, Апостол, Священное Писание вообще, и церковные правила. Не значит ли это, что от архипастырей в это время требовалась только простая грамотность?

Если мы в заключение очерка состояние образованности в классе духовенства в изучаемое время (от IV до IX века) захотим дать себе отчет о причинах печального состояния дела, то должны будем принять во внимание следующие обстоятельства:

Уже в IV веке в среде духовенства встречались люди, которые находили, что лицам духовным излишне образование, что их дело учить святости и быть благочестивыми, а это возможно и без науки (исключение составляют Иероним, Златоуст, Григорий Богослов).<sup>638</sup> Разумеется, распространение таких воззрений не могло быть благоприятно для научных стремлений в классе духовенства. Далее. Образованных лиц, если они искали духовной должности, не особенно поощряли, и бывали случаи, что их за их ученость просто-напросто изгоняли из числа пастырей. Даже в IV веке встречались факты подобного рода. В правилах поместного Сардикийского собора IV века, между прочим, читаем: «Надлежит со всею точностью наблюдать, чтобы человек ученый (*σχολαστικος*), если он удостоивается епископства, то не прежде поставлялся, разве когда последовательно пройдет должности чтеца, диакона, пресвитера, оставаясь в каждой из них немало времени» (пр. 10). Очевидно, человеку ученому не отдавалось никакого предпочтения перед самым простым. И конечно, человек образованный, не желая подвергать себя неприятностям низшего церковного служения, не шел в духовное звание. Этого мало. Нельзя было ожидать себе добра и в том случае, если образованный человек достигал епископства. За свою ученость он мог быть даже выгнан со службы. Тот же собор Сардикийский разрешает странный вопрос: как поступать с епископом, если он будет изгнан народом с кафедры за *свои познания* (прав. 17); «за познания», то есть за ревностное изучение божественных догматов — толкует позднейший церковный законовед, патриарх Вальсамон.<sup>639</sup> Если такие факты встречались, хотя бы и редко, они должны были отваживать людей образованных поступать в клир. Это главное. Но были и другие причины изучаемого явления, т. е. очень неблагоприятного отношения духовенства к науке. Мы знаем, что в церкви появилось стремление завести, так сказать, духовную цензуру, которая брала на себя обязанность определять, какие книги следует читать христианину, и в частности, духовному лицу, и какие нет. Уже в конце V века на Западе встречаем собор, под председательством папы Геласия составивший первый известный истории *index librorum prohibitorum*, т. е. список книг, запрещенных для христианского общества, следовательно, посягавший на свободу богословской науки. Этот *index* составлен частью под руководством названного папы Геласия, частью пополнен его преемником папою Гормиздою. Замечательно, какие книги внесены в этот *index*. Наряду с книгами еретическими поставлены — сочинения Тертуллиана, Климента Александрийского, сочинения Арнобия, Лактанция, Кассиана, известного писателя по аскетике, даже произведения Евсевия Кесарийского — историка; из сочинений Оригена были разрешены для чтения лишь те сочинения, какие не порицал блаженный Иероним, а прочие отвергнуты, и самое лицо Оригена осуждено, наконец, к запрещенным сочинениям

отнесены *Правила апостольские*, книга *Пастырь* Ерма и др.<sup>640</sup> Понятно, как подобные запрещения должны были вредно действовать на образование духовенства. Развивавшаяся подозрительность к церковной литературе должна была дискредитировать в глазах христианского общества духовное просвещение к явной выгоде для обскурантов в среде духовенства. Много способствовало упадку образованности в духовенстве запрещение читать книги языческих классических писателей. Такое запрещение слышится как на Востоке, так и на Западе. Так, подвижник Нил Синаит (на Востоке) приказывает одному монаху очистить тот монастырь, где жил последний, от книг классической древности, объявляя, что книги эти «есть куча грязи».<sup>641</sup> Тот же Нил приказывает другому монаху отказаться от составления ораторских речей и от писания стихов, — первого требовал Нил на том основании, что эллинская мудрость отклоняет-де от Христа, низвергает на самое дно адаво, а второго — на том основании, что составление стихов будто бы дело беспримерное в христианской церкви.<sup>642</sup> Нил жил в начале V века. Современник Нила св. Исидор Пелусиот развивает те же мысли. Так, он делает сильные упреки одному монаху за то, что он занимался чтением языческих писателей. «Скажи мне, — писал Исидор, — что предпочтительного у них перед тем, что есть у нас? Не преисполнено ли ложного и смешного то, чем так усердно они занимались? Бегай чтения постыдного, чтобы враг не внес в душу погибели страшнейшей и ужаснейшей прежнего нерадения и неведения», какое было у язычников.<sup>643</sup> На Западе подобные запрещения повторялись часто, и, без сомнения, оказывали свое действие. Блаженный Иероним рассказывал о себе, что ему однажды привиделся сон, будто он на Страшном Суде, и будто грозный Судья осуждает его за то, что он, Иероним, читает светские сочинения. Это так устало Иеронима, что он, снилось ему, дал следующую клятву пред престолом Всевышнего: Господи, если я когда-нибудь буду иметь светские книги, если буду читать их, это значит, что я отрекся от Тебя.<sup>644</sup> Очень понятно, какой смысл имеет рассказ Иеронима об его сне. На соборе Карфагенском в конце четвертого века прямо запрещено епископу читать светские — языческие книги.<sup>645</sup> Еще сильнее высказывается по этому поводу Григорий Великий, папа. Узнав, что один из епископов дает уроки по светским наукам, папа Григорий приходит в негодование, советует ему оставить это занятие на том основании, что одними и теми же устами нельзя воздавать хвалу Христу вместе с хвалами Юпитеру. «Ты сам подумай, — писал Григорий, — как преступно и неприлично поступают епископы, воспевающие то, что не согласится воспеть даже светский набожный человек». Григорий требует от вышеуказанного епископа, чтобы он отказался от занятий, как он выражается, — «вздорными светскими науками».<sup>646</sup> Какое значение подобные предписания должны были иметь для образования пастыря — это ясно само собой. Богословская наука может процветать только при том условии, когда она стоит в связи с лучшими проявлениями общей, светской науки. Вне связей с этой последней она мельчает и замыкается в тесном кругу, на какой указывают ей элементарные практические потребности. Нет сомнения, запрещение заниматься светскими науками отразилось печально на умственном строе духовенства древней церкви. К причинам, вызвавшим упадок образованности в духовенстве, нужно причислить и общий упадок научных стремлений,<sup>647</sup> который так наглядно выразился в средние века, начавшись много раньше.

### III. Нравственное состояние духовенства во II и III веках

Каково было нравственное состояние духовенства в II и III веках? Предлагая себе подобный вопрос, мы не имеем в виду входить во все подробности нравственного состояния духовенства; в таком случае нам пришлось бы пересказывать целые биографии отцов и учителей церкви. Нам кажется, что мы выполним задачу историка, если разрешим вопрос: были ли пастыри этого времени достойны своего высокого назначения руководить христианами в истине и добре, или же нет? В каких более выпуклых исторических фактах выразилось это? Нравственный идеал пастыря II и III века отчасти можно изучить на тех

церковных правилах, которыми указывалось, каких пастырей община должна была избирать себе. В известном памятнике Διδαχη (XV, 1) на этот счет говорится кратко: «Избирайте и поставляйте достойных епископов и диаконов, мужей кротких и несребролюбивых, истинных и испытанных». Подробнее предписания в так называемых *Canones ecclesiastici*, но они тоже общи. Здесь выражаются следующие требования от епископа, дьякона и даже чтеца — в большей или меньшей степени. «Нужно разузнать, — говорится в этом памятнике, — при поставлении пастырей, удерживаются ли они от грехов, сострадательны ли к бедным, честны ли, не пьяницы ли, не блудники ли, не корыстолюбивы ли или не болтуны ли, беспристрастны ли...»<sup>648</sup> и т. п.

А каким должен быть пастырь, главным образом епископ, в своих отношениях к пастве, идеал этот начертан в следующих внушительных словах *Апостольских Постановлений* (Кн. II, гл. 20) в древнейшей их части. «Епископ должен любить мирян, как детей, согревая и любя их страстно, как яйца, из которых должны вывестись цыплята, или держа их в недрах, как птенцов, из которых должны вывестись куры, — всех научая, всех, кого только нужно наказывать, бия, но не поражая. Кто из мирян вследствие бесчувствия и оцепенения погрузился в глубокий (нравственный) сон, и по причине тяжести сна забыл уже о требованиях христианской жизни, и так далеко ушел от собственного стада, что может быть пожран волками, того отыскивай, и вразумляя обращай и убеждай трезвиться и вселяй в него надежду». Епископ должен так далеко простирать свое попечение о спасении верующих, что «пусть даже он усваивает себе прегрешения другого и говорит ему: ты только обратись, а смерть за тебя возьму я, как Господь взял смерть за меня и за всех, ибо пастырь добрый полагает жизнь свою за овец. Ты, как пастырь любвеобильный и пастух усердный, считай стадо, и чего не достает, то разыскивай. Будучи врачом церкви Господней, ты употребляй врачевание, приличное каждому больному, лечи всячески и вылечивай». Теперь спрашивается: отвечали ли пастыри церкви II и III века своему идеалу? Мы должны заметить, что вообще пастырство этого времени своей ревностью о душевных пользах ближнего, об удовлетворении духовных потребностей народа, своим самоотвержением и искренностью представляет отрадное явление в церковной истории. Особенными достоинствами со стороны нравственного характера отличались такие пастыри, как Игнатий Богоносец и Поликарп Смирнский, запечатлевшие в своих писаниях высокий дух христианский, как Поликрат Эфесский, Дионисий Коринфский, Ириней Лионский, с полной готовностью и преданностью отдававшие себя на служение церковным интересам, как Киприан Карфагенский и Дионисий Александрийский, которые жили одной нераздельной жизнью с церковью и доблестно служили своему назначению. Укажем несколько частных примеров, которые бы с ясностью показывали, каких доблестных пастырей имела церковь этого времени. Примеры, на которые мы укажем, малоизвестны, но зато они внушительны, поучительны и, пожалуй, трогательны. Епископ Кесарии Палестинской Феотекн в гонение Валериана (Галлиена?) заявил себя при одном случае человеком, в высшей степени заботливым о твердости веры одного из своих пасомых. Евсевий вот как рассказывает о событии. Один военачальник, по имени Марин, по исповеданию христианин, должен был получить за свои военные заслуги знак отличия — виноградную ветвь; но какой-то завистник донес на Марина, что этот, как христианин, не может получать никаких отличий. Обвиненный потребован был на суд; судьи, узнав, что он действительно христианин, дали ему три часа на размышление: желает ли он оставаться христианином, или согласится отречься от Христа, в первом случае ему угрожает казнь. В эту-то решительную минуту местный епископ Феотекн является на помощь Марину. Неизвестно, как узнал епископ о случившемся на суде с Марином: от других ли, или сам был здесь и узнал о положении его. Как бы то ни было, но епископ не оставил без благовременной помощи несчастного. Он вышел навстречу Марину, взял его за руку, завел с ним беседу и увлек его в церковь. Здесь, на виду святилища, он вдруг откинул плащ у военачальника, и указывая одной рукой на меч, висевший при нем, а другой рукой на Евангелие, велел ему выбрать одно из двух — меч или Евангелие. Марин простер руку к Евангелию и тем дал знать, что он лучше умрет, чем, оставаясь военачальником, отречется от веры. Пастырь выполнил свой долг с такой

предупредительностью, которая справедливо вызывает у историка Евсевия полную похвалу (кн. XII, гл. 15). Представим другой пример, рассказанный нам тем же Евсевием (VII, 24), пример, показывающий, с какою необычайной ревностью пастыри тех времен заботились о чистоте веры и правильности религиозных убеждений пасомых. В Египте в арсинойском округе епископ Непот распространял в обществе верующих хилястические идеи, написал в разъяснение этого учения книгу, а потом умер. Когда стало известно о распространении такого учения Дионисию Александрийскому, он предпринял путешествие в арсинойский округ. Прибыв сюда, он созывает всех пресвитеров и поселян, ведет с ними беседу. В продолжение трех дней разбирает с ними книгу Непота. Внимательно выслушивает возражения, отвечает на них. В иных случаях не стыдится соглашаться со спорившими и уступать им, когда дело касалось вещей несущественных. Такой трехдневный диспут архипастыря с пасомыми имел самый счастливый успех: те, что прежде упорно держались хилязма, отказались от заблуждения, заявив Дионисию, что не будут впредь ни держаться, ни защищать, ни проповедовать подобного учения. Вот пример того, как доблестные пастыри первенствующей церкви понимали свои обязанности и как старались служить пользе своих пасомых.

К сожалению, нельзя сказать, чтобы страницы первоначальной истории христианской церкви всегда повествовали об отрадных явлениях в сфере нравственных отношений духовенства. Вторая половина III века в особенности не бедна примерами пастырей со свойствами предосудительными, пастырей нерадивых, себялюбивых, корыстолюбивых, злохудожных.

Случалось — и случалось нередко, — что пастыри этого времени мало следовали тем образцам святой ревности, которая отличала пастырей II и начала III века. Уже Киприан, писатель середины III века, в нерадушных красках рисует пастырей Африканской церкви своего времени. «Весьма многие епископы, — жалуется Киприан, — перестав заботиться о божественном, стали заботиться о мирском; оставив кафедру, покинув народ, они скитаются по чужим областям, стараясь не пропускать торговых дней для корыстной прибыли, и когда братья в церкви алчут (речь идет о бедных) они, увлекаемые любостыжанием, коварно завладевают братскими, т. е. церковными, доходами, и давая чаще займы, увеличивают свои барыши». Укоряя их за корыстолюбие, Киприан вместе с тем обличает современных ему африканских священнослужителей и в других пороках, нетерпимых в предстоятеле церкви. «Незаметно стало, — говорит он, — в священниках искреннего благочестия, в служителях чистой веры, в делах милосердия, в нравах благочиния».<sup>649</sup> Из сочинений того же Киприана видно, что для иных самое принятие сана духовного было не более, как средством проводить жизнь в довольстве и веселии. Киприан говорит: «Они (речь идет о некоторых из числа епископов) ищут прибыли, приношений и корысти, за которыми и ранее (до принятия сана) ненасытно гонялись; они жаждут и ныне пресыщения и пиршеств, этим весьма ясно показывают, что они служат не благочестию, а своему чреву и любостыжанию с постыдною жадностию».<sup>650</sup> Примеры пастырей, не отличавшихся нравственными достоинствами, можно находить в это время и в других местах. Ориген, житель по преимуществу Александрии, без сомнения, имея в виду некоторых египетских епископов и прочий клир, говорит много непохвального о духовенстве своего времени. Он находит, что церковь была осквернена, как осквернен был Храм Иерусалимский во времена Христа, — куплей и продажей. Ориген усматривает в духовенстве влечение к мирским интересам и любовь к наживе. Этот писатель говорит: «Если Христос справедливо оплакивал Иерусалим, то тем понятнее, что Он плачет о церкви, которая, вместо дома молитвы, превратилась в разбойничью пещеру вследствие жадности и роскоши некоторых христиан, к числу которых, к сожалению, принадлежат и главы народа Божия». Ориген призывает Христа снова прийти и бичом своего гнева очистить христианскую церковь от торговцев.<sup>651</sup> Он жалуется на развитие деспотизма в церкви, ибо епископы перестали быть рабами Христовыми, а сделались в церкви как бы господами. Они забыли заповеди Христа о снисхождении ко всем, о кротости, с какою они должны научать противляющихся, о том,

что они должны поддерживать и ободрять слабых. Далее, припоминая изречение: «ест и пьет с пьяницами», он пользуется этим, чтобы обличить духовенство его времени. Он говорит, что те, кому поручены попечения о насыщении алчущих — пастыри, — сами пиршествуют с пьяницами и позволяют себе другое подобное. Ориген угрожает таким лицам Страшным Судом и геенной.<sup>652</sup> Тот же Ориген обличает дьяконов своего времени за то, что они, принимая участие в управлении церковными сокровищами, пользуются этими последними для личной выгоды: в целях собственного обогащения, они отдавали церковные деньги под проценты, превращаясь в ростовщиков.<sup>653</sup> Историк Евсевий (VIII, 1—2) со своей стороны делает самый нелестный отзыв о всех епископах конца III века. Характеризуя это время, он говорит: «Мнимые наши пастыри, презрев закон христианский, воспламенились взаимными распрями, умножали только одно — раздоры и угрозы, зависть, вражду один против другого и ненависть, и сильно домогались первенства, желая обладать безграничную властью. Впрочем, не наше дело, — замечает он, — передавать потомству память о несогласии пастырей между собою и о постыдных их поступках». Теперь вопрос: отчего зависела такая порча нравов в духовенстве III века? Оставляя до времени более обстоятельные разъяснения (об этом будет речь ниже), в настоящий раз лишь заметим, что главной причиной было то, что в третьем веке пастырское служение уже перестает быть призванием, а до известной степени делается выгодной профессией...

Частный, но замечательный пример испорченности духовенства III века представляет известный Павел Самосатский, епископ богатой Антиохии, судимый и осужденный собором епископов около 270 года. Окружное послание этого собора, сохраненное Евсевием (XII, 20), не находит достаточно слов, чтобы описать все его продерзости. Так, окружное послание в резких выражениях описывает гордость, кичливость и пышность Павла. «Он высокоумствовал, — говорит послание, — и превозносился, облакаясь в мирские отличия; с такою гордостью, окруженный спереди и сзади множеством копьеносцев, ходил он по общественным площадям». Известно, что Павел принял на себя в Антиохии светскую должность «дуценария прокуратора»; как видно, эта должность в сильной степени надмевала Павла, и он вовсе забыл, что, будучи епископом, он должен быть украшен достоинствами скромности и кротости. Послание указывает, что самые церковные собрания Павел превращал во что-то вроде театра. Он, по словам послания, устроил себе в церкви кафедру и высокий престол, ударял себя рукою по бедру, когда говорил проповедь, и топал ногами на кафедре, порицал тех, кто не махал ему платками, как на зрелищах, не вскрикивал и не вскакивал. Как открывается из этих слов, Павел на богослужбных собраниях держал себя не соответственно своему назначению, хотя есть основания полагать, что он был искусным проповедником. В послании есть также указания на такие преступления Павла, которые с первого взгляда представляются непонятными; и только взгляды в тогдашнее состояние церкви, мы можем уяснить себе, в чем тут дело. Так, здесь говорится: «быв сперва бедным, не получив никакого имения от предков и не приобретши его каким-либо ремеслом или занятием, ныне он сделался чрезмерно богат посредством противозаконных действий, святотатства и того, что вынуждал от братии насилием и угрозами; изгонял, — говорится далее, — с бесчестьем обиженных или, обещая помощь им, потом обманывал их, так что истцы оставались без выгоды, следовательно, — замечает послание, — он считал веру за промысел». Ясно, что здесь идет речь о каком-то суде, которым злоупотреблял Павел, делая из него источник корыстолюбивых приобретений; видно, что суд, о котором говорит послание, имел характер религиозный, потому что в документе замечается: Павел «веру обратил в промысел». Какой же это суд разумеется здесь? Для разъяснения этого вопроса мы должны войти в некоторые подробности касательно прав, какими в эпоху гонений епископы пользовались в отношении к верующим; говорим о правах епископов судить мирян в случае взаимных тяжб между последними. Христиане, следуя заповеди апостола Павла (1 Кор. 6, 1—6) избегать судов языческих, действительно избегали их, тем более, что в этих судах преобладало насилие над совестью христиан: их заставляли здесь приносить языческие жертвы, требуемые римской юрисдикцией. Вследствие этого епископы сделались естественными судьями христиан по

их делам тяжёлым. *Апостольские Постановления* (II, 44—45) в подробности знакомят нас с этим третейским или мировым судом древней церкви. Отсюда узнаем, что между христианами утвердился обычай обращаться к своим епископам как к старейшинам и представителям в известном месте — обращаться для разрешения своих споров, исков и тяжб, так что суд епископский являлся обыкновенным для всех более важных случаев; дела менее важные решались пресвитерами и дьяконами. Днём судебных заседаний назначен был второй день недели (понедельник) (II, 47), чтобы в случае безуспешности примирения тяжущихся сторон в этот день оставалось достаточно времени для окончания тяжбы до наступления воскресного дня, в который должен царствовать мир и не должно быть места несогласию. В дикастерии, или судебном помещении, заседал епископ, а также пресвитеры и дьяконы, в качестве его помощников. Тяжущиеся стороны являлись перед судом лично, согласно предписанию древнего иудейского закона; процесс был состязательный и устный. Судья, епископ, обязан был выслушать обе стороны, без чего приговор не мог состояться. При обвинениях исследовалась степень доверия и доброе имя обвинителя в обществе христиан. Но одни нравственные качества истца, как бы они высоки ни были, не принимались за достаточное доказательство жалобы; нужно было представить двух или трех достоверных свидетелей. От этих свидетелей требовалось, чтобы они исполняли свой долг без гнева, скромно и прилично, со страхом ответственности пред Богом. Ложные обвинители и клеветники сейчас же подвергались наказанию. Язычники не допускались быть свидетелями на суде епископом. Заметим еще, что прежде осуждения исследовалась жизнь и репутация обвиняемого. После всех этих предварительных действий на суде, еще до произнесения приговора, употреблялось посредничество для примирения сторон. Эти обязанности исполняли обыкновенно пресвитеры и дьяконы. В случае безуспешности этого посредничества епископ постановлял приговор, который был произносим во имя Христа, как Верховного Судьи.<sup>654</sup> Таким-то судом епископы судили мирян во II и III веке. Этому суду подлежало почти решительно все: и прежде всего гражданские иски, затем публичные и общественные проступки, как, например, убийство, святотатство и пр. Правила Апостольские знакомят нас с теми наказаниями, какие налагались на виновных в том или другом преступлении.<sup>655</sup> Этим-то судом, о котором мы говорили, и злоупотреблял Павел Самосатский. Он выгонял с позором из дикастерия того, кто не давал ему денег, взятки; за деньги оправдывал виновных и не оказывал справедливости потерпевшим и невинным.

Есть еще другое преступление, в котором обвиняется Павел Самосатский и которое без комментария остается тоже неясным. Вот это обвинение, о котором читаем в том же послании: «Мы знаем, что епископ и все духовенство должны служить образцами для народа во всех добрых делах; но небезызвестно нам, сколь многие, введши к себе женщин, пали или подверглись подозрению. Поэтому, пусть он (Павел) и не позволял себе ничего непристойного, все же надлежало ему бояться происходящего отсюда подозрения, чтобы кого-нибудь не соблазнить или не увлечь к подражанию. Ибо как будешь на месте Павла выговаривать и внушать другому, чтобы он был осторожен в обращении с женщиной, да не погибнет по Писанию, когда одну уже отпустив, имеешь, — речь обращена к Павлу, — еще двух цветущих и благообразных и влачишь их с собою, куда ни пойдешь, пируя и пресыщаясь с ними». (Евсев., XII, 30). Вопрос в том, о чем здесь речь: о прелюбодеянии ли Павла, или о чем другом? Если о прелюбодеянии, то почему так нерешительно и осторожно говорит соборное послание? Чтобы понять сущность дела, нужно взять во внимание особый обычай, возникший и существовавший в древней церкви. В древней церкви весьма рано появились представители аскетической жизни; они отправлялись от того положения, что церковь есть тело Христово, и, следовательно, члены церкви должны отличаться высшей чистотой, и потому чуждались брака. Такие воззрения встречались еще в конце I века. Так возникли аскеты. Но они не остановились на безбрачии, как позднейшие монахи, а хотели разыгрывать роль людей высшего бесстрастия. Для этого они брали к себе на житье лиц женского пола и аскетического направления, проводили время вместе с этими последними, желая тем для себя и для других доказать, что их воля настолько крепка и неудобопреклонна ко греху, что сожитие с лицами другого пола для них неопасно.<sup>656</sup> Такое сожитие аскеты

называли *духовным браком*. Другие из аскетов брали к себе на житье лиц другого пола под предлогом более простым и, по-видимому, невинным: они говорили, что их домашние дела не могут идти правильно без женского присмотра и заводили себе, как они выражались, *супруг по духу*. Замечательно, что известный Тертуллиан нисколько не порицает этого обыкновения. «Бери себе духовную супругу», — говорит он, но прибавляет: «пусть это будет лучше вдова, которой красота в вере, приданое в бедности и родовитость в возрасте». Другими словами: это должна быть вдова пожилая. «Вот прекрасный (духовный) брак», — восклицает Тертуллиан; «таких жен можно иметь даже несколько, — замечает Тертуллиан, — и сие приятно Богу». Так рассуждал карфагенский учитель. Но беда в том, что аскеты старались брать себе подруг не постарее, а помоложе, и не чуждались того, чтобы иметь несколько таких подруг. Такие лица женского пола имели различные наименования, их называли *γυναίκες συνείσαχτοι*,<sup>657</sup> (т. е. женщины сводные), по-латыни — *subintroductae*, а также *αγαπηται, αδελφαι*, или *sogoges*; самих мужчин, сожительствующих так, чаще всего называли *ανδρες συνείσαχτοι*.<sup>658</sup> Указанный обычай встречался и среди еретиков, например, Валентиниан, и среди церкви. Рассмотрим, в чем выражалось сожитие аскетов с их духовными подругами — субинтродуктами — и к каким следствиям вело.

Один из ранних примеров близких отношений лиц аскетического направления, обоюго пола, приводится в известной книге Ерма, «Пастырь», написанной около середины II века. В этой книге, в отделении «Подобия», ведется аллегорический рассказ о построении таинственной башни, в каком деле, по рассказу памятника, участвовали пастырь, далее сам Ерм и девы. «Однажды, — так рассказывает автор, — по окончании некоторых работ в башне, пастырь стал уходить, Ерм тоже было хотел уйти с ним. Но пастырь сказал ему: „Не уходи, подожди, пока я приду“. Ерм на это сказал: „Господин, что я буду здесь один делать“. „Ты не один“, — отвечал он, — „все девы с тобою“. „Господин, — сказал Ерм, — передай им меня“. И он позвал их и сказал: „Поручаю вам его, пока приду“. Итак, я остался один с теми девами, и они были веселы и ласковы со мною, особенно четыре, красивейшие из них. „Что же я буду делать“, — сказал я себе. „Буду дожидаться пастыря до вечера, и если он не придет, пойду домой“. Девы отвечали мне: „Ты нам препоручен и не можешь уйти от нас“. Я сказал: „Где же я останусь?“ „С нами, — говорят они, — будешь спать, как брат, а не как муж, ибо ты брат наш, и после мы будем жить с тобою, потому что очень тебя полюбили“. Мне же стыдно было оставаться с ними, — говорит про себя Ерм. — Но та, которая из них казалась первою, обняла меня и начала целовать. И другие, увидевши, что она обняла меня, сами начали целовать меня и играть со мною. Некоторые из них пели и водили хороводы. А я молча, но радостно ходил с ними, и казалось мне, что я помолодел. Наступил вечер, и я хотел уйти домой, но они удержали меня. Итак, я пробыл с ними эту ночь около башни. Они разостлали на землю свои туники и поместили меня в середине. Наступил следующий день. Пришел опять пастырь и говорит девам: „Вы не сделали ему никакой обиды?“ (признаемся, вопрос несколько неожиданный). Они же сказали в ответ: „Спроси его самого“. „Господин, — сказал Ерм, — я получил великое удовольствие от того, что остался с ними“». <sup>659</sup> Вот более ранний пример идиллического обращения аскета с девами. Очевидно, здесь начертан образец, как должны жить аскеты с девами, которые находились с ними в духовном браке. Но само по себе понятно, что идиллия недолго удержалась, и ее сменило нечто другое. Сказанный обычай привился в церкви и, конечно, не мог вести ни к чему хорошему: «огнем не шутят». Уже во времена Тертуллиана встречались случаи прискорбные, рекомендуемые с дурной стороны рассматриваемый обычай. Латинский писатель краток в своих известиях; он ограничивается замечанием: «Легко наши братия принимают к себе дев, и эти девы не только сами падают, но и увлекают других в грехи. Впрочем, они не сознаются в этом, если плач собственных их детей не выдает их».<sup>660</sup> Больше подробностей находим в других древнейших памятниках, например, в памятнике (письмах) под заглавием *De Virginitate* и в сочинениях св. Киприана.

Сочинение *De Virginitate* прежде приписывалось Клименту Римскому, но теперь считается произведением неизвестного автора, появившимся между временами Тертуллиана

и Киприана, вообще в III веке. В этом произведении говорится: «некоторые, лишенные стыда люди, под предлогом благочестия живут вместе с девами и подвергают себя опасности; или же наедине с ними ходят по дорогам и уединенным местам, избирая для себя стезю, переполненную опасностей, искушений, ловушек и рытвин. Иные из таких мужчин едят и пьют с девами на ложах, т. е. на таких ложах, на которых помещались в древности для обеда. Едят и пьют так с девами и девственницами, посвященными Богу, разрешая себе все, начиная от позволительной шаловливости до великого безобразия. Всего этого, — говорит в заключение памятник, — не должно быть среди верующих и меньше всего между аскетами, избравшими девственную жизнь».<sup>661</sup> Ясно, что, по свидетельству этого памятника, сожитие аскетов с субинтродуктами начинает принимать весьма зазорный характер. Еще большими скандалами сопровождалось подобное сожитие по известиям Киприана Карфагенского. Читая творения Киприана, приходишь в истинное изумление: как, неужели это он говорит о христианских аскетах? Неужели до этого могли доходить посвятившие себя Богу девственницы, которые считали себя невестами Христовыми? Но послушаем, что говорит Киприан. «Узнали мы, что девы, решившиеся ненарушимо хранить свое целомудрие, позволяют себе не только жить в одном доме с мужчинами (аскетами), но и спать вместе с ними на одной и той же постели и, не довольствуясь этим, лежа на одной постели, они ведут интимные беседы, целуются, обнимаются. О, гнусный, отвратительный их сон!»<sup>662</sup>, — восклицает святой отец. Киприан раздражается громкими, неумолчными упреками против такого позорного сожительства аскетов с субинтродуктами. Карфагенский пастырь прежде всего констатирует факт, что дело не ограничивалось у них простым совозлежанием и поцелуями... нет, дело простиралось дальше. Но предоставим слово Киприану: «и как тяжко падают от того многие, как много дев, к величайшему прискорбию нашему, мы видим сделавшимися преступными от таких соблазнительных и пагубных связей». После этого понятно, что Киприан не находит достаточно слов, чтобы заклеить позором указанное преступление. «Если не хотят и не могут хранить целомудрия, — говорит он, — то лучше пусть вступают в брак, чем заслуживать адский огонь своим преступлением. Если бы муж нечаянно застал жену свою на постели с другим, то не воспылил ли бы он чувством гнева и в пылу ревности не взялся ли бы даже за меч? Что же? Не более ли прогневается и Христос, наш Судья, когда деву, посвятившую себя Ему, увидит на одном ложе с другим?» Киприан отдал следующее приказание: «воспретить девам жить в одном доме с мужчинами (аскетами), и не только вместе спать, но и жить вместе». Приказание это всполошило аскетов и сожительствующих с ними дев — и особенно последних. Девы, в чувстве негодования на подозрительность святителя, заявляли, что они не заслуживают преследования, что они хранят себя невинными. И, наконец, объявляли: если епископ не верит им, то они готовы подвергнуться освидетельствованию со стороны акушерок. Киприан, однако, не смущался таким горячим протестом субинтродукт. Согласно желанию подозреваемых дев, Киприан приказал акушеркам произвести медицинское освидетельствование карфагенских девственниц.<sup>663</sup> Ничего не известно о результате этого акушерского осмотра; однако, известно, что карфагенский архипастырь не слишком-то доверял медицинским познаниям акушерок. Он говорил: «Пусть никто из дев не говорит, что ее легко может освидетельствовать акушерка и удостоверить ее невинность. Разве глаз и рука акушерки не могут ошибаться? — замечает он. — Да если бы и найдено было, — прибавляет он, — что дева осталась непоругана в отношении к той части ее тела, по которой она считается женщиной, то ведь, может быть, она запятнала грехом другую часть тела, которая хотя и сохранилась в целости, но однако же, это запятнание остается неприметным для глаза» (что хочет выразить этим Киприан — сказать не умеем).<sup>664</sup> Вообще Киприан стал зорко смотреть за жизнью и поведением девственниц. Рассматриваемый обычай тем более озабочивал Киприана, что и лица почетные в церкви, каковы, например, исповедники и даже лица духовные, обзавелись субинтродуктами. Говорим: и лица духовные. Для ясности нашей речи нужно помнить, что не только епископов, но и священников и дьяконов женатых в то время было очень мало. Безженство преобладало. Вообще духовенство тогда относилось к разряду аскетов. Что касается интересующего нас вопроса, то при одном случае Киприан

так говорит об исповедниках: «Исповедники, ставшие преимущественным храмом Божиим, много сквернят себя постыдным совозлежанием с женщинами, имея общие с ними постели».<sup>665</sup> Повторяем: во времена Киприана и лица духовные заводили себе духовных подруг; это известно о некоторых карфагенских священниках и в особенности диаконах, которых строго обличает Киприан. Тот же Киприан налагает разного рода церковные наказания на дев, соглашавшихся на подобное сожитие. Но можно думать, что запреты Киприана имели только относительный успех, как это можно заключить из того, что иногда он упоминает о лицах упорных, не слушающихся его распоряжений в рассматриваемом роде.<sup>666</sup> Само собою понятно, зачем мы вели эту не краткую речь о субинтродуктах и их сожителях. Затем, чтобы дать знать, что те цветущие и благообразные девы, с которыми жил Павел Самосатский, с которыми он пиршествовал и о которых говорит соборное послание Антиохийское, суть именно субинтродукты, появление которых относится ко временам, довольно отдаленным от эпохи Павла Самосатского. В рассматриваемом послании эти девы прямо и названы *ὑπαίχες συνεισαχτοί* или по-латыни — *subintroductae*. Послание потому не слишком строго относится за это к Павлу,<sup>667</sup> что, вероятно, на Востоке, где жил и действовал этот последний, обычай был очень распространен и притом некоторыми считался за обычай, достойный уважения. Что на христианском Востоке во времена Павла не было недостатка в аскетах, проживавших вместе с субинтродуктами, это доказать нетрудно. По крайней мере, история встречает это же явление в III веках в Египте. Из числа последователей учения Оригена выделилась между прочим секта иеракитов, названных так по имени ее основателя Иерака. Иеракиты, по-видимому, все поголовно имели субинтродукт. Епифаний Кипрский говорит: «Совершенно смешны иеракиты тем, что каждый из них имеет женщину для сожительства (субинтродукту), а между тем обыкновенно старается доказать, что будто имеет их для заведывания хозяйством».<sup>668</sup>

Чтобы впоследствии не возвращаться к вопросу о субинтродуктах, сообщим сведения о том, как шло это дело в позднейшие времена — причем будем иметь в виду, главным образом, отношение клира к обычаю содержать субинтродукт. Субинтродукт, состоявших в связях с клириками, в IV веке встречаем как на Востоке, так и на Западе. Итак, что видим на Востоке в IV веке? Первое известие, касающееся нашего вопроса, находим в правилах Анкирского собора 314 года. Здесь в 19-м правиле читаем: «сходиться девам с кем-либо, как с братьями, мы воспрещаем». Еще важнее и содержательнее третье правило I Вселенского собора. Здесь читаем: «Великий собор решительно определил, чтобы ни епископу, ни пресвитеру, ни диакону и вообще никому из состоящих в клире не дозволялось иметь в доме сожительствующую женщину (по гречески *συνεισαχτον*), исключая разве таких лиц, которые свободны от всякого подозрения (например, мать, сестра). Поступающие вопреки этому правилу подвергаются опасности лишения сана». В правиле речь идет исключительно о лицах духовного звания: у отцов собора, очевидно, были достаточные основания постановить это строгое определение. Есть и у писателей церковных IV века указания на существование в это время на Востоке обычая совместного сожительства мужчин аскетического направления с духовными подругами. Об этом находим свидетельства у Епифания Кипрского, Григория Богослова и Григория Нисского. По словам первого, в его время какие-то оригенисты, опираясь на неизвестные апокрифические книги и, в особенности, на «деяния» ап. Андрея, и сожительствуя с субинтродуктами, «обвиняли в том же и лиц, принадлежавших к церкви, которые имеют возлюбленных, так называемых синисакт».<sup>669</sup> Обстоятельнее о том же явлении говорит Григорий Богослов. Обращая свои речи против мужчин-сожителей, он пишет: «Как ты, хотя еще молод, и плоть у тебя шире, чем у слона, при всем этом успокаиваешь себя, как человек, достигший чистоты и духовно возлюбивший свою возлюбленную? Небезопасен огонь возле соломы. Небезопасно и тебе под одним с собою кровом держать жену-девственницу. Положим, что надежда будущих благ разлучила между собою мужчину и женщину, но природа скрывает в себе еще тайный недуг. Этих, как их называют, сожительствующих, не знаю, куда и причислить? Признать ли, что они сопряжены браком, или назвать безбрачными, или оставить для них какую-то

середины?» Святой отец называет их сожителство «безбрачным браком» (αγαπισ γαμισ) и продолжает: «что же, полагаешь, подумают о тебе живущие нечисто? Ты чист, ты чище золота (по твоим словам); однако же, мне больно видеть, что телом и очами предан ты своей возлюбленной. Как трудно при плотском сближении избежать плотских восстаний! Скажу вот что: исчезните вы, язва для христиан, исчезните вы, старающиеся прикрыть неистовое влечение естества! Прочь от меня тот, кто берет к себе в дом для жительства деву, (мнимую) собеседницу бесплотных ангелов».<sup>670</sup> Остается привести свидетельство Григория Нисского. «Мы знали таких, — говорит он, — кои, заботясь о безбрачии только по имени, ни в чем не отличаются от ведущих жизнь брачную; не только доставляют удовольствие своему чреву, но даже открыто живут вместе с женщинами, именуя это сожителство братством, чтобы под этим честными именем скрыть свою склонность к худому».<sup>671</sup> На Западе в IV веке историк встречает то же явление. Вот доказательства. Один из соборов Карфагенских середины IV века запрещает духовным особам, вдовцам и другим мужчинам проводить совместную жизнь с монахинями, вдовами и другими лицами женского пола. Речь идет о рассматриваемом нами обычае.<sup>672</sup> Приведем еще тираду из анонимного латинского сочинения, относимого ко второй половине IV века, под заглавием *De singularitate clericorum*, т. е. «О жизни одиноких клириков». Ясно, что сочинение говорит о духовенстве. Здесь любовь (*caritas*), как олицетворенное существо, рассуждает об истинной и неистинной любви, и возглашает: «Под предлогом любви, прикрываясь этим благим именем, совершают явное безобразие; у некоторых ложная любовь позорит любовь истинную. Но истинная любовь вопиет против такого извращения. „Я, — говорит о себе истинная любовь, — я не соединяла таковых; есть другая, фальшивая любовь, которая только подделывается под мой образ. Никогда я не противлюсь заповедям Божиим, я не желаю, чтобы через меня позорилась святость. На меня возводит клевету извращенная любовь. Среди лицемерных братии я подвергаюсь опасностям. Они, эти лицемерные братья, говорят, что их любовь — тоже любовь. Нет, эта любовь ненавистная! Нет, это такая любовь, которая хочет хвалиться срамом. Дивное дело, эта любовь заставляет, чтобы дев считали, как бы они были супругами и в то же время уважали их, как бы они были девственницами"».<sup>673</sup> В жизни и нравах аскетов и клириков, имевших субинтродукт, в IV в. произошли некоторые изменения в сравнении с прежним временем, которые показывают, что рассматриваемый обычай, чем дальше шло время, тем больше извращался. Клирики и аскеты, имея сожителницами дев (субинтродукт), в свое оправдание приводили в высшей степени кощунственное объяснение. Они говорили, что поступают по одному евангельскому примеру, именно, что будто бы они в этом случае подражают примеру Иоанна Богослова, который, по приказанию распятого Иисуса, принял Его Богоматерь — Деву — в свой дом.<sup>674</sup> Вот замечательный образчик софистики порока! Жизнь некоторых из этих сожителствующих представляла собой какую-то клоаку. Епифаний Кипрский описывает каких-то оригенистов, существовавших в его время и имевших сожителство с субинтродуктами. Сознаемся, что описание Епифания приличнее было бы изучать психиатру, чем историку. Вот несколько черт из повествования Епифания: «Некоторые еретики называются оригенистами. Они оскверняют развратом и тело свое, и ум, и душу, они не знают границ в сладострастии. Некоторые из них по виду монашествующие, а живущие с ними женщины на вид будто монахини. Тело у них истощенное. Удовлетворяя свою похоть, выражусь скромнее, — говорит писатель, — они совершают дело сына Иудина Онана. Ибо как он, когда телом соприкасался Фамари и удовлетворял похоти, не делал надлежащего для произведения потомства, но совершал грех против самого себя, так и они, сожителствующие с девами, пользуются мнимыми женами, совершая это незаконное дело. Они заботятся о том, чтобы женщина от растления не сделалась беременною (вот последователи так называемого полумальтузианизма в IV веке!) или чтобы их не уличили люди; они хотят быть в чести за подвиг целомудрия, и однако, вот что делают». Епифаний далее намекает, что нечто подобное совершалось не у одних еретиков-оригенистов, но и среди церковного братства. Он продолжает: оригенисты «часто хвалились тем, что они не таятся со своими деяниями, между тем обвиняют тех из принадлежащих к церкви, которые имеют возлюбленных, так называемых синисакт,

обвиняют за то, что будто и они совершают это же, но тайно, стыдясь людей, так как желают украшаться честным именем». <sup>675</sup> Приведем некоторые отдельные примеры лиц, сожительствовавших в IV веке с субинтродуктами; примеры эти, конечно, заимствуем из истории духовенства. Феодорит, рассказывая историю арианского епископа Леонтия Антиохийского, говорит, что будучи священником, он держал у себя молодую женщину Евстолию в качестве субинтродукты. И когда ему запрещали держать ее у себя, то Леонтий, не желая расставаться с ней, взял — оскотился и все-таки продолжал жить под одной кровлей с Евстолией. <sup>676</sup> Другой пример представляет собою какой-то пресвитер, к которому Василий Великий написал послание, получившее каноническое значение. Василий Великий узнал от подведомого ему хореепископа, что один пресвитер, Григорий, живет вместе с женщиной на правах подвижающихся в девстве. Он сильно обличает этого пресвитера и пишет ему: «Если кто, представляя себя девственником по имени, на деле так же живет, как и живущие с женами, тот показывает собой, что домогается достоинства девства в имени, но безобразия сладострастия не оставил». Святитель приказал Григорию отпустить женщину, а в прислугу себе взять мужчину. Василий грозил преступнику: если он не исправится и будет продолжать священнодействовать, то будет предан анафеме перед всем народом. Требование Василия повергло пресвитера в большую печаль. Он писал длинное письмо Василию, в котором жаловался на хореепископа, обвиняя его в доносе по злобе, не щадил даже Василия, указывая, что он открывает слух для ябеды. Очевидно, Григорию не хотелось расставаться со своей возлюбленной (αγαπητη). <sup>677</sup> Чем кончилось дело — неизвестно. Но самый соблазнительный пример в подобном роде указывает опять-таки Епифаний. Рассказав об оригенистах, осквернявших себя с женщинами грехом Онана, затем он пишет: «В числе таковых выставляли на вид имя одного епископа, известного исповедничеством, довольно лет проходившего епископскую должность в одном городке Палестины». Епифаний не знал, как относиться к этому слуху; совокупность же обстоятельств, «побуждала его, — по его словам, — то верить, то не верить дурной молве о преждеупомянутом старце — епископе». <sup>678</sup> При ознакомлении с фактами этого своеобразного аскетизма невольно приходит на мысль изречение: гони природу в дверь, она войдет в окно!

Зло к концу IV века настолько усилилось, что лучшие пастыри церкви вынуждены были выступить с грозным публичным проповедническим словом против нравственного растления — растления, прикрывавшегося именем подвижничества. Разумею Иоанна Златоуста, который вынужден был произнести две длинные и суровые проповеди в Константинополе против живущих со сводными женщинами и против этих женщин. <sup>679</sup>

Полагают, что эти проповеди имеют в виду константинопольское духовенство. Действительно, содержание этих проповедей показывает, что по преимуществу обличения направлялись против лиц духовных. <sup>680</sup> Это, конечно, предполагает, что лица духовные того времени были большей частью холостыми, но так это и действительно было в более древние времена церкви. Поводом к указанному сближению во времена Златоуста девы выставляли то, что не имея отца или брата, они нуждаются в покровителе, почему и живут с каким-либо мужчиной. <sup>681</sup> Мужчина, со своей стороны, оправдывал себя тем, что он желал бы приносить кому-нибудь пользу и помощь, почему и выбирает для этого слабую женщину, и ради трудов своих ждет награды на небесах. <sup>682</sup> Девы, вступавшие в сожитие с мужчинами, часто были лицами состоятельными, и тогда на долю мужчины выпадала задача смотреть за имуществом, надзирать за домом, прислугой — вообще вести все дела. Девы, сожительствующие с мужчинами, если они были бедны, наблюдали за бюджетом мужчин, шили одежду, постилали постель, накрывали на стол, зажигали свечу, омывали им ноги и доставляли прочие удобства. <sup>683</sup> Мужчины были очень предупредительны к своим духовным подругам. Если они, подруги, приходили в церковь, то их духовные братья со всех ног бросались им навстречу, подобно евнухам расталкивали для них толпу народа в храм; в церкви, даже в самые знаменательные моменты богослужения, старались всячески угождать

им, оказывая им множество мелких услуг.<sup>684</sup> Обыкновенно мужчины выбирали себе подруг молодых и красивых.<sup>685</sup> Это само собой условливалось множеством приключений самого интимного свойства. Оставаясь дома с глазу на глаз, сожители позволяли себе поцелуи и объятия;<sup>686</sup> проводили время в приятной болтовне, в веселом смехе, обменивались разного рода нежностями.<sup>687</sup> Если ночью им почему-либо не спалось, они опять сходились вместе, «но не для всенощных бдений», замечает Златоуст, а для того, чтобы понежничать друг с другом в постели и поболтать. Если дева вдруг делалась больна, мужчина ухаживал за ней с предупредительностью подруги и не стыдился в этом случае исполнять для нее всякую службу, более приличную служанкам.<sup>688</sup> Кажется, случалось, что такие сожители, нисколько не стесняясь, жили в одной комнате вместе.<sup>689</sup> В сердцах сожительствующих нередко зажигалось пламя ревности, как бы они были мужем и женой или нежно влюбленными.<sup>690</sup> Кто-нибудь взглянет на подругу его, и тотчас чело сожителя хмурится, злоба закрадывается в его сердце.<sup>691</sup> В обществе ходили различные худые слухи касательно таких сожительствующих; мужчин такого рода называли сластолюбцами, льстецами, женскими угодниками;<sup>692</sup> а дев, говорит Златоуст, называли «не сестрою» сожителя и «не супругою», а именем, которое проповедник считал неприличным повторять. Многие в обществе осуждали такое сожительство хуже прямого прелюбодеяния.<sup>693</sup> Сам Златоуст позволяет себе следующий резкий отзыв о мужчинах разбираемого сорта: «Уж если выбирать из двух зол, — говорил он про них, — то я предпочитаю таким клирикам, как эти, сводней открытого разврата. Эти несчастные лишены врачевания, пагубное ремесло осуждает их на погибель, но клирики, о которых говорим, пребывают у самого источника душевного здоровья, а между тем не только живут в мерзости разврата, но и посевают его среди добрых».<sup>694</sup> В видах устранения неблагоприятных слухов о них девы приказывали ежедневно приходиться к себе повивальным бабкам, чтобы свидетельствовать их и удостоверять, что они остаются нерастленными. Чуть ли не было это каким-нибудь церковным правилом. Не все, однако же, соглашались на такой позорный осмотр: одни соглашались, а другие решительно нет. Златоуст замечает, что иногда случалось, что такие девы становились, однако, матерями.<sup>695</sup> По свидетельству Златоуста, в среде сожительствующих, распространен был довольно странный обычай, по которому женщина не принимала наедине у себя других женщин, а мужчина — посторонних мужчин.<sup>696</sup> Так было на Востоке, в Константинополе, то же было в конце IV века на Западе, в Риме. Об этом находим свидетельство у Иеронима. Этот церковный учитель, изобличая различные беспорядки в римском клире, между прочим вооружается и против сожития с субинтродуктами. Он называет это явление «язвой церкви», девственниц подобного рода «женами без брака». «Пребывают мужчина и женщина в одном доме, — пишет Иероним, — в одной спальне, часто на одной постели». Предлогом такого сожительства поставлялось «духовное утешение».<sup>697</sup>

Церковь, как мы видели, принимала меры в борьбе с этим злом,<sup>698</sup> но проходит немало времени, прежде чем оно было искоренено. На Востоке зло встречалось даже в VI веке. Существует одна новелла Юстиниана, которой, подобно третьему правилу I Вселенского собора, воспрещалось холостым и вдовым священникам, диаконам и иподиаконам держать у себя в доме подозрительных женщин.<sup>699</sup> Нужно полагать, что новелла имела свой *raison d'être*. На Западе сожитие с субинтродуктами встречаем даже в IX веке.<sup>700</sup> К искоренению этого обычая на Востоке послужило то, что ввелось в обыкновение, чтобы клирики вступали в брак еще до посвящения в духовный сан. А на Западе обычай держать субинтродукт перешел в простой конкубинат.

Оканчивая нашу слишком затянувшуюся речь, вызванную анализом определения собора Антиохийского III века по поводу Павла Самосатского и его нравственного характера, мы должны заметить еще, что соборное определение, осуждающее Павла Самосатского за

различные преступления и заблуждения, дает знать, что и подчиненное ему духовенство в антиохийском округе вело жизнь далеко небезукоризненную.<sup>701</sup> Значит, клир антиохийской церкви во 2-й половине III века был довольно сильно деморализован.

#### IV. Нравственное состояние духовенства в IV—VIII веках

Переходим к очерку нравственно-общественной жизни пастырей церкви от IV до IX века. Церковные правила, нужно сказать, не начертали для своего времени определенного идеала пастыря церкви. Эти правила выражали свои требования в слишком общих чертах. Например, Василий Великий в одном своем каноническом послании говорит: «По обычаю, издревле водворившемуся в церквах, служители церкви приемлются по испытании со всею строгостью, и все поведение их прилежно исследуется: не злоречивы ли они, не пьяницы ли, склонны ли к ссорам, учились ли в юности, дабы могли совершать святыню». Василий поручает испытание будущих клириков конвикту, в котором сообща жили пресвитеры, диаконы и кандидаты на священнические и церковные должности.<sup>702</sup> Но, понятно, такие замечания о достоинствах пастыря недостаточно рисуют идеал пастыря, как понимали его в церкви с IV века. Однако же, мы не лишены возможности ознакомиться с этим идеалом.

Лучшие из церковных писателей этого времени носили в своей душе самый определенный и притом большей частью высокий идеал пастыря церкви и запечатлевали этот идеал в своих сочинениях. Познакомимся же прежде с этим идеалом, а потом посмотрим, каковыми были пастыри в действительности.

Для Восточной церкви идеал нравственно-общественного служения пастыря начертан в сочинении Златоуста «Слова о священстве» и отчасти в творениях Григория Богослова. Вот требования, какие предъявляет Златоуст в отношении к нравственной жизни пастыря. «Так как священнослужение совершается на земле, но по чиноположению небесному, то совершитель этого служения должен быть настолько чист, что как бы он стоял на небе посреди небесных сил».<sup>703</sup> Обязанность священника требует от него «ангельского совершенства», почему «священник должен иметь душу чище самых лучей солнечных».<sup>704</sup> По замечанию Григория Богослова, пастыри должны быть «небесны».<sup>705</sup> Что же требуется от пастыря церкви при исполнении им своего назначения? Священник должен весь обратиться во внимание касательно себя и своего поведения. «Священнику, — говорит Златоуст, — надлежит быть дальновидному, смотреть тысячей глаз, потому что он живет не для себя одного, а для такого множества людей».<sup>706</sup> Подчиненные, разъясняет Златоуст, обыкновенно смотрят на поведение высших, как на образец для себя и стараются во всем подражать им. Невозможно, невозможно священнику скрыть свои слабости. Малейшие его недостатки немедленно делаются известны. Почему душа священника должна по всем направлениям блистать красотой, дабы души взирающих могли заимствовать от него свет.<sup>707</sup> Далее, Златоуст разъясняет, что обязанности священника настолько разносторонни, что он должен состоять как бы из самых крайних противоположностей. «Он должен быть важен и негорд: суров и благосклонен; властен и вместе общителен; беспристрастен и услужлив; смиренен и не-человекоугодник; строг и милостив».<sup>708</sup> Он должен знать все житейское и должен быть отрешен от всего. Так как ему приходится обращаться с мужчинами, которые имеют жен, воспитывают детей, распоряжаются слугами, обладают богатством, отправляют общественные должности, то он должен быть *разнокачественен*, — разнокачественен, говорю, — прибавляет Златоуст, — но не лукав, не льстец, не лицемер, должен иметь полную свободу и смелость».<sup>709</sup> В том же роде рассуждает и Григорий Богослов. Он говорит: «Какие нужны сведения, чтобы (духовно) врачевать других, чтобы исправлять образ жизни и персть покорять духу; ибо неодинаковы понятия и стремления у мужчины и женщины, у старости и юности, у нищеты и богатства, у начальников и подчиненных.

Нелегко иметь над ними смотрение. Одних назидает слово, другие исправляются примером. Для иных нужен бич, а для других узда, ибо одни ленивы и неудобоподвижны к добру, и таких нужно возбуждать; другие сверх меры горячи духом и неудержимы в стремлениях, подобно молодым, сильным коням, бегущим далее цели, — таких нужно обуздывать. Иногда нужно гневаться, не гневаясь, выражать презрение, не презирая, терять надежду, не отчаиваясь, сколько этого требует свойство каждого; других нужно врачевать кротостью, смирением и выражением участия к ним». Вообще, замечает Григорий, «управлять человеком, этим хитрым и изменчивым животным, есть искусство из искусств, наука из наук». [710](#)

Весьма любопытны рассуждения Златоуста по вопросу: какие пастыри более полезны на своем месте — люди ли аскетического направления — монахи, которые нередко во времена Златоуста ставились во священники и в особенности в епископы, — или же люди, прошедшие житейскую школу, знакомые с обществом и его интересами и потребностями? Златоуст признает людей аскетического воспитания, вообще монахов, малоспособными и не очень годными для должности пастыря. «Знаю, — пишет Златоуст в „Словах о священстве“, — многих мужей, всю жизнь свою проводивших в постоянной строгости, изнузивших себя непрерывным постом: пока они оставались в уединении и пеклись только о себе, они были угодны Богу. Но когда вышедши из своего уединения, они встретились лицом к лицу с народом, и им предстоял подвиг просвещать невежество людей (т. е. когда они сделались пастырями, главным образом — епископами), тогда одни из них с первого же раза оказались неспособными к такому делу, а другие — хотя по нужде и оставались на месте, но переменили прежние правила жизни, и тем причинив немалый вред себе, не принесли никакой пользы другим. Говорю это, — замечает Златоуст, — не с тем, чтобы монашеский лик вовсе был устранен от достоинства предстоятельства (ибо случалось, что и из числа монашествующих достигали славы на этой должности), но стараюсь доказать, что одно благочестие само по себе не делает никого достойным священства». [711](#) Нужно еще знание жизни общественной, жизни мирской, чего нет у монахов. Вот как сам Златоуст объясняет причины, почему монахи оказывались в его время неспособными пастырями: «Кто привык наслаждаться бездеятельностью и не знать почти никаких попечений, тот хотя бы имел великие способности, но полная неопытность его в трудах священства необходимо заставит его смущаться, тем более, что недостаток в упражнении уже отнял у него большую часть способностей. По этой-то причине весьма немногие с монашеского подвижничества переходят на подвиг священства, — пишет Златоуст. — Да и те большей частью обнаруживают свою неопытность, падают духом и встречают случаи весьма неприятные и затруднительные. И это несколько не удивительно, так как монах, вступая на новое поприще, — продолжает Златоуст, — встречается с подвигами другого рода, а не с теми, в каких он доселе упражнялся. Выходящий на поприще священства в особенности должен презирать славу, преодолевать гнев, быть исполнен великого благоразумия. Но посвятившему себя иноческой жизни — не представляется никакого повода к упражнению в этом. И потому, когда они берутся за подвиги священнические, к которым несколько не подготавливались, то недоумевают, затрудняются, приходят в такое состояние, что сами не знают, что делать. Многие из них, кроме того, что не приумножают добродетели, теряют и то, что принесли с собою». [712](#) «Тот, кто живя уединенно и обращаясь с немногими, не научился удерживать гнева, но скоро воспламенялся, — когда получит в управление народ, становится подобен зверю, отовсюду и всеми уловляемому: и сам никогда не может быть спокоен, и вверенных ему подвергает бесчисленным бедствиям». [713](#) Златоуст, не обинуясь, находит, что подвиг священства — выше, труднее, многозначительнее подвига монашеского. От пастыря церкви требуется гораздо больше, чем от монаха. Златоуст рассуждает: «если живущие в пустыне, вдали от города, торжища и соединенного с этим шума, т. е. монахи, и те не хотят полагаться на безопасность своей жизни, но употребляют многие предосторожности — всячески ограждают себя, стараются следить за каждым своим шагом, то священник какую должен иметь силу и твердость, дабы сохранить душу свою от всякой нечистоты и соблюдать себя неповрежденным? Он имеет нужду в большей чистоте, нежели пустынники.

И однако же, кому нужна большая чистота, тому предстоит гораздо больше случаев к соблазну. Большим и опаснейшим искушениям необходимо должен подвергаться тот, кто обращается среди всяких людей. Напротив, возлюбивший пустыню, свободен от всего этого. Хотя помысел и представит ему что-либо нечистое, но это представление легко может быть изглажено, потому что ничто внешнее не поддерживает его. Монах боится только за себя самого. Если же он должен заботиться и о других, то весьма немногих. А хотя бы таких было и достаточно, то, во-первых, их число все же менее, чем сколько поручается священнику, во-вторых, попечение о них легко и удобно: все они живут вместе, так что малейший их проступок сейчас же виден, жизнь их немногосложна, у них нет ни жен, ни детей, ни других предметов забот».<sup>714</sup> «Велик труд монахов, велик их подвиг; но если кто сравнит труды монашеские с трудами должности священнической, хорошо исправляемой, тот найдет великое между ними различие, такое же, какое существует между мужиком и царем. У монахов, — продолжает Златоуст, — большая часть подвигов совершается силами телесными: если тело не будет крепко, то ревность только и остается ревностью, а выразиться на деле не может: усиленный пост, жесткая постель, неумытость, труд до пота, другие изнурения телесные — все это оставляется, если ослабело тело. Но от священников требуется чистое искусство души: здоровье и крепкое тело для священника — дело второстепенное. Ибо может ли сила телесная сколько-нибудь содействовать тому, чтобы не быть своенравным, гневливым, быть трезвенным, целомудренным, скромным? Монах подобен акробату, который для своих успехов нуждается в вещах внешних — канатах, колесах, мечах, а священник подобен философу, все искусство которого единственно заключается в его душе». Сравнивая подвиг монашества и священства. Златоуст в заключение говорит: «Управляющий кормилом внутри пристани — т. е. монах, среди тишины и неразвлеченности, еще не доказывает хорошо своего искусства; но кто среди моря, во время бури, умеет спасти корабль — разумеется священник, того всякий назовет кормчим искусным».<sup>715</sup> Из этих рассуждений Златоуста о сравнительной трудности священства перед монашеством видно, что он от священника требовал высшей нравственной чистоты и совершенства, чем какие можно встретить у отшельника и что служение священника нуждается совсем в других качествах, чем какие присущи монаху.

В то время, как Златоуст и отчасти Григорий Богослов начертывают идеал пастыря для церкви Восточной, Амвросий Медиоланский, Григорий Великий, отчасти Иероним и соборы западные стараются указать такой же идеал для церкви Западной. Идеал пастыря у западных писателей во многом отличается от идеала, начертанного Златоустом: Златоуст обращает больше внимания на внутренние качества души и не дает никаких правил касательно регулирования внешнего поведения; напротив, западные писатели обращают главное внимание на внешние достоинства пастыря, а если и говорят о внутренних качествах, то в таком роде, что правила эти равно могут относиться и к пастырю, и к простому христианину. По Златоусту, как знаем, пастырь должен быть весьма хорошо знаком со всем, что делается в мире, с его интересами и стремлениями, западные же писатели рекомендуют пастырям замкнутость, аскетизм. Выходит даже наоборот: что Златоуст осуждает, того самого требуют западные писатели. Идеал пастыря на Востоке и Западе очень несхож. Амвросий Медиоланский свои идеи о пастырстве изложил в сочинении «О должностях священнослужителей».<sup>716</sup> Амвросий здесь слишком много обращает внимания на внешние качества пастыря. Внешность, полагает он, есть как бы зеркало души. Поэтому он рекомендует пастырю прежде всего иметь приличные телодвижения. Сам о себе Амвросий замечает, что он судит о человеке по манерам и будто бы не обманывался. Он рассказывает: «Помните, как одного приятеля нашего, искавшего у нас места, несмотря на все его желание занять при нас должность, не принял я в свой клир, потому только, что приемы его, телодвижения в обращении и действиях были непристойны; а другого, которого я застал в нашем клире, удалил от себя, приказав ему и на глаза не являться, по той именно причине, что он своей неистовой походкой и неуклюжестью как бичом поражал взор мой. И не обманулся я в своем мнении и распоряжении о них, ибо оба они впоследствии отпали от церкви», — замечает Амвросий.<sup>717</sup> Кроме вообще приличных манер Амвросий

предписывает пастырю известного рода походку. Какого же рода должна быть походка у пастыря? «Быстро ходить я не считаю для него приличным, — говорит Амвросий, — разве когда этого требует какая-либо особая нужда, ибо поспешно идущий, запыхавшись, делает гримасы и вследствие утомления и рассеянности своей он обыкновенно спотыкается». Амвросий не одобряет и тех, кто в каждом шаге старается наблюдать особенную меру или такт, подобно актерам.<sup>718</sup> Блаженный Иероним со своей стороны добавляет предписания Амвросия еще наставлением касательно одежды, какую должно носить клирикам. Он внушает: «темных одежд не носи, точно так же как и светлых» (спрашивается: какие же носить-то?). Изысканности и неопрятности одинаково должно избегать, замечает Иероним. Первое говорит о любви к удовольствию, а второе — о тщеславии. Похвально носить льняную одежду, но не обращать внимание на ее ценность. Он советует носить клирику в кармане носовой платок, а «не хвастаться тем, что умеешь обходиться и без этой принадлежности туалета».<sup>719</sup> Амвросий не считает излишним войти в рассуждение о том, каким голосом прилично говорить пастырю. «Голос его, — говорит Амвросий, — должен выражать собой образ и силу мужества, свойственные мужчине. Я как не одобряю излишней нежности и притворства, так не рекомендую мужиковатости и грубости».<sup>720</sup> Амвросий делает предметом регламентации и молчание пастыря: когда должно давать место молчанию и когда нет. Замечательно еще следующее место в сочинении Амвросия «О должностях...», из которого видно, как далеко простирались заботы этого учителя пастырей о внешности священника. Он пишет: «В Риме и других местах был обычай, что взрослые дети и зятья не мылись в бане вместе со своими родителями, дабы через это не уменьшилось уважение к ним. Многие и посторонние, будучи в бане и заботясь о целомудренной скромности, прикрывали некоторые части своего тела. А священники ветхозаветной церкви, по древнему обычаю, при богослужении всегда имели у себя „надряги, надряги льняны, для покровения плоти их, от бедр даже до стегн" (Исх. 28, 42—3). Говорят, — замечает Амвросий, — что некоторые и из наших (священников) соблюдают это еще и поныне».<sup>721</sup> Амвросий стоит на стороне этого странного обычая. Касательно пастыря у Амвросия много предписаний чисто аскетического характера, как будто пастырь живет и действует не в мире, а в пустыне. Особенно он советует остерегаться женщин, как будто бы женщины не принадлежат к пасомым наравне с мужчинами. Он говорит: «В дома вдов и дев молодым клирикам вовсе не следует входить, разве по особенной важности дела или по крайней необходимости посещения, но и то не иначе как со старшими или с епископом, или с другими пресвитерами».<sup>722</sup> В таком же роде предписание встречаем у Иеронима и в определениях западных соборов. Иероним дает такие советы: «Не бывай часто под кровлею отроковиц и девственников; не надейся на свою прежнюю непорочность. Ты не святее Давида, не мудрее Соломона. Если по обязанности клирика ты посещаешь вдову или девицу, то никогда не вступай в дом ее один. Имей таких спутников, общество которых не было бы для тебя бесславно. За тобою должен идти или чтец, или аколуф, или псалмопевец. Не сиди один с одной втайне, без свидетелей. Если нужно что-нибудь сказать по секрету, то пусть будет при этом нянька, старшая в доме дева или замужняя». Тот же Иероним рекомендует клирику в случае его болезни поручать, за неимением матери или сестры, уход за собой или причетнику, или какой-нибудь старушке.<sup>723</sup> Какие предосторожности! На западных соборах Турском V века и Орлеанском в VI веке определено, чтобы клирик не имел знакомства или обращения с посторонней женщиной.<sup>724</sup> Вообще, по Амвросию, клирику лучше всего сидеть дома и заниматься богомыслием, а не тратить времени на посещения. «Вы ищете визитов для отдыха и приятного препровождения времени; почему же, — замечает Амвросий, — свободное от церковных занятий время не употреблять нам на душеполезное чтение? Почему не побеседовать с Христом (молитва)? Не послушать Христа (чтение Писания)? Что нам в посещении чужих домов?»<sup>725</sup> Правда, Амвросий не вовсе запрещает пастырю посещать других. Он позволяет посещать некоторых, но кого именно? «Лучше всего для нас иметь знакомство с пожилыми и вообще с людьми испытанных нравов. Сколько обращение с равными нам по возрасту приятнее, столько же со старшими безопаснее и полезнее, ибо

при опытности старших нравственность младших украшается, как цветами благовонными». Амвросий и вообще внушает пастырю отрешенность от всех благ мира сего. Он говорит: «То, что у философов и в обыкновенном житейском быту считается благами жизни, как-то: мудрость (наука), богатство, удовольствия, радости, не знающие перерыва — все это наносит ущерб истинному благу и счастью человека, привязывает его к земле, отягчает его суетными заботами и удаляет от Бога». <sup>726</sup> Западные авторитетные писатели не оставляют пастыря церкви без соответствующих внушений и относительно пищи. Они рекомендовали пастырю довольствоваться растительной пищей и при этом говорили: никогда не должно священнику наедаться досыта и в особенности до пресыщения, напротив, ему надлежит стараться о том, чтобы нынче или завтра он мог совсем забыть об обеде, и по крайней мере, забывать об ужине. Это совет Иеронима. <sup>727</sup> Тот же западный учитель церкви предостерегает пастыря от неумеренного употребления вина: он говорит: «Помни: Лота победил не Содом, а победило вино». <sup>728</sup> Он указывает, чтобы неумеренное употребление вина пастырем не заставило публику повторять слова одного философа: *ос* ним поцеловаться, все равно что вина хлебнуть». <sup>729</sup> Подобных же аскетических предписаний для пастыря много в сочинении другого западного писателя Григория Великого, именно в его сочинении «Правило Пастырское». Григорий-папа говорит: «Всемерно должно стараться, чтобы в пастыри и архипастыри поставляемы были, в образец жизни, только такие мужи, которые, умерши для всех плотских страстей, живут уже духом, которые отложили всякое попечение о мирских благах, не страшатся никаких бедствий, помышляют только о благах внутренних. Им не противоречит уже ни тело их под предлогом немощи, ни дух не смущается оскорблениями. Не помышляя о чужом добре, они охотно раздают свое собственное. Они всегда готовы от чистого сердца и от души извинять и прощать ближнего, не снисходя, впрочем, преступлениям его до слабости. Они не позволяют себе ничего противозаконного, а противозаконные действия других оплакивают, как свои собственные грехи. Они соболезнуют чужому несчастью» — и прочее. <sup>730</sup> Григорий рекомендует пастырю больше всего заниматься созерцательными размышлениями. <sup>731</sup> Этот идеал пастыря, начертанный Амвросием и Григорием, пополняют западные соборы, внося некоторые предписания того же характера. Так, собор Орлеанский (VI век) запрещает пресвитеру жить в одной квартире с лицами светскими. <sup>732</sup> Собор Нарбоннский в Галлии, VI века, не позволяет клирику, если он житель города, жить на большой улице, в предупреждение рассеянности. Один Римский собор VIII века постановляет правило о стрижке волос <sup>733</sup> и т. п. Следует заметить еще, что как ни высоко ценили на Западе пастырей аскетического направления, однако же, там же не с большим сочувствием смотрели на клириков, взятых из монастырей, <sup>734</sup> так же, как это было и на Востоке (припомним ранее приведенные слова Златоуста).

Таковы-то были идеальные требования церкви со стороны нравственно-общественного служения пастыря, требования вообще высокие. Правда, идеал пастыря не одинаков на Востоке и Западе. На Востоке он выше, более многосторонен, более жизнен и привлекателен, чем на Западе. <sup>735</sup> Но и западный идеал, несмотря на некоторые крайности, все же достаточно выражал идею христианской нравственности. Осуществлять эти идеалы, к сожалению, умели только немногие пастыри. Только такие самоотверженные пастыри, как Василий Великий, Иоанн Златоуст, Григорий Богослов, Августин, блаженный Феодорит и проч., могли сказать, что их жизнь действительно не расходилась с теми высокими требованиями, какие предъявлялись церковью касательно пастыря. Известное число прочего духовенства тоже было не без достоинств; иные из духовных старались своей жизнью и деятельностью приближаться к идеалу пастыря. Златоуст иногда хвалит современное ему духовенство за то, что оно очень честно относилось к своему служению и старалось избегать поводов к осуждению его, духовенства. <sup>736</sup> Блаженный Августин в своем сочинении «О нравах православной церкви» свидетельствует, что он был знаком с очень многими достойными мужами не только епископского сана, но и пресвитерского, даже и дьяконского, доблесть которых приводила в изумление самого его, Августина. <sup>737</sup> Даже

языческие писатели, например, Аммиан Марцеллин, в IV веке, хвалят иных епископов и клириков, что они вели жизнь простую и скромную.<sup>738</sup> Но если некоторые пастыри, быть может, вполне осуществляли идеал пастыря, а другие искренно стремились к его осуществлению, то жизнь большинства лиц духовного сословия была далеко ниже идеала, начертываемого церковью. Уже пастыри IV и первой половины V века, когда церковь сияла своими доблестями, вызывали многие и сильные укоризны за свое поведение, и это как на Востоке, так и на Западе.

Посмотрим на Восток, — что видим здесь? Григорий Богослов ни на минуту не умолкает в обличении недостойных пастырей. Вот как он характеризует пастырей своего времени. «Духовенство — это огражденное прежде седалище мудрых, двор совершенных, возвышение для ангельских ликований, решетка, разделяющая два мира. Так было прежде, а что теперь: смешно то и видеть». «Страшный, изрытый пропастями овраг, это мы, т. е. наше забытое свой чин сословие. Это мы, не на добро восседающие на высоких престолах, мы, враги немощей и в то же время мертвецы, непрестанно заражающие (других) новыми и новыми недугами».<sup>739</sup> По наблюдению Григория, люди, обремененные возможными пороками, вступали в духовенство и унижали это сословие. «Всем отверст вход в незапертую дверь, т. е. к священству, — восклицает Григорий, — и кажется мне: слышу глашатая, который стоит впереди и возглашает: „приходите сюда все служители греха, ставшие поношением для людей, чревоугодники, отяжелевшие от толщины, бесстыдные, высокомерные, пьяницы, бродяги, злоречивые, одевающиеся пышно, лгуны, обидчики, скорые на ложную клятву, мироеды, незаконно налагающие руки на чужое достояние, убийцы, обманщики, льстецы пред сильными, львы в отношении к слабым, двоедушные рабы, гонящиеся за переменчивым временем, полипы, принимающие, как говорят о них, цвет камня, ими занимаемого, недавно оженившиеся, кипучие, с едва пробивающимся пушком на бороде, в глазах их неудовлетворенная любовь, потому что избегают явной, невежды в небесном, люди, обнаруживающие свою черноту — приходите смело, — иронически взывает Григорий, — для всех готов широкий престол, приходите и преклоняйте выи под простертые десницы (т. е. для посвящения). Общее всех достояние воздух, общее достояние земля, для всех и престолы"».<sup>740</sup> Пастыри, по описанию Григория, перестали быть действительными пастырями, а сделались волками, от которых общество не могло ожидать себе добра. «Лев, ехидна, змея более великодушны и кротки в сравнении с дурными епископами, исполненными гордости и не имеющими и искры любви. Посмотри — и ты сквозь овечью кожу увидишь волка; если же он не волк, то пусть убеждает меня в этом не словами, а делом; я не ценю учение, которое противоречит жизни». «Пастыри, — говорит тот же отец, — по отношению к слабым как львы, а по отношению к сильным как собаки, всюду сующие свой нос, и пресмыкающиеся чаще у дверей людей влиятельных, нежели у дверей людей мудрых. Они гонятся более за приятным, чем полезным. Один из них хвалится своим благородством, другой красноречием, третий богатством, четвертый своими связями, а те, кто не могут похвалиться чем-нибудь подобным, хвастаются пороками».<sup>741</sup> Более обеспеченные в материальном отношении епископы, по словам Григория, вели жизнь вполне светскую. Они любили ходить с пышной свитой, в обращении с другими они казались величавыми. По роскоши в жизни «они хотели равняться с консулами, правителями областей, с знатнейшими из военачальников. Если им приходилось выезжать, то они ездили на отличных лошадях, блистательно высились на колеснице. Они любили, чтобы встречали и провожали их с подобострастием, чтобы все давали им дорогу и расступались перед ними, как перед дикими зверями, как скоро даже издали увидят грядущего епископа».<sup>742</sup> Все духовенство, по изображению Григория, любило проводить время с приятностью для своего чрева. «Бегут с многолюдной свитой, — говорит Григорий, — на праздничный или именинный, или похоронный, или свадебный обед, чтобы все предать расхищению — иное истребить собственными зубами, а иное представить своей свите. Поздно же вечером, едва переводя дыхание от пресыщения, с трудом влекут они опять домой больное чрево, и еще не избавившись от прежней тяжести, спешат на другой

большой пир».<sup>743</sup> Дома иные из недостойных пастырей того времени паче всего заботились о том, чтобы у них были хорошие повара и искусно приправленные снеди; немало попечении прилагалось такими пастырями и об одежде: «мягкие и волнующие одежды» составляли их слабую струну. (Все это свидетельства Григория.)<sup>744</sup> О себе Григорий Богослов, в отличие от других пастырей, замечает словами ветхозаветных пророков: «я не из числа пастырей, которые „млеко едят, волну одеваются, тучное закаляют" (Иезек. 34, 3—4) или продают (святыню) и говорят: „благословен Господь и обогатхмся" (Зах. 11, 5); не из тех, которые пасут самих себя, а не овец».<sup>745</sup> Во взаимных отношениях пастырей господствовали вражда и ненависть, желание величаться за счет унижения других. Тот же Григорий пишет: «Одни из них состязуются за святые престолы, восстают друг против друга, поражают и поражаются бесчисленными бедствиями. Это неукротимые воители; они возглашают мне „мир" и хвалятся кровью. Предлогом споров у нас св. Троица, а истинной причиной невероятная вражда. Всякий двоедушен, это овца, прикрывающая собой волка».<sup>746</sup> Повеличаться за счет другого, — с унижением для этого другого, — это составляло очень обыкновенное явление в среде пастырей. Вот, например, что определено было на соборе Сардикийском, происходившем, как известно, в IV веке. «Если епископ отправляется из одного города в другой, из своей епархии в другую из видов тщеславных, увлекаясь хвалами себе (как проповеднику) или большей торжественностью богослужения, и если желает он провести там долгое время, тогда как епископ того города неискусен в учении, то первый пусть не презирает последнего и не проповедует в чужой епархии слишком часто, имея в намерении пристыдить и унижить личность местного епископа; потому что это обыкновенно бывает поводом к смятению. Такой епископ указанным способом старается похитить чужую кафедру, не смущаясь покинуть порученную ему церковь и перейти в другую». Это правило (11-е сардикийское) не нуждается в комментарии. Погоня за бранным металлом так же составляла не последнее зло среди прочих недостатков, принадлежащих пастырству IV века. «На словах только и слышишь от пастырей, — говорит Григорий Богослов, — о „попечении душ", а на деле они больше всего заняты „сборами и поборами" со своих пасомых».<sup>747</sup> Пастырское влияние на общество при таких условиях едва ли мыслимо. Жизнь пастырей не представляла ничего поучительного для народа. И действительно, Григорий отказывает пастырству в его благотворном влиянии на общество. Он говорит: «Пастыри погрешают непременно в одном из двух: или имея сами нужду в снисхождении, через меру снисходительны, так что не пресекают порока, а учат пороку, или же строгостью власти лишь прикрывают свои собственные (порочные) дела».<sup>748</sup> Разве в одном только отношении худая жизнь пастырей, по Григорию, могла быть полезна; именно: народ, смотря на недостатки духовенства, станет отвращаться от подобной не нравственной и легкомысленной жизни. «Кто пишет картину с подлинного изображения, — говорит Григорий, — тот сначала ставит перед собой подлинник, а потом картина принимает на себя списываемый образ. Но кто смотрит на вас, — обращает речь Григорий к духовенству, — тот пойдет противоположной стезею. И это единственная польза от вашей испорченности».<sup>749</sup>

Вместо того, чтобы быть учителями в добре и обличителями пороков, пастыри становились льстецами, особенно перед лицами, власть имеющими. Четвертый век обилен примерами, которые свидетельствуют, как мало пастыри этого времени помнили о своем высоком назначении. Уже во времена Константина Великого лесть становится явлением, близко знакомым пастырям. Так, один из епископов, присутствовавших на празднестве 30-летия царствования Константина, не стыдится высказать такой грубый комплимент императору: «ты блажен, потому что в этом мире Бог поставил тебя властелином над всем, и в будущем веке ты будешь царствовать с Сыном Божьим». Лесть была настолько неумеренна, что сам император счел долгом обуздать слишком забывшегося епископа.<sup>750</sup> Даже Евсевий, знаменитый церковный историк, который смотрел на себя как на обличителя лести, склонен был к этому же пороку. Сам он, ослепленный блеском императорских милостей к епископам, в своем сочинении «Жизнь Константина» (III, 15),

при описании одного императорского обеда, происходившего в сообществе архиереев, не устыдился заметить, что обед этот был образом царства Божия на небе. И это были епископы, носившие еще на своем теле раны Диоклетианова гонения! А чем дальше шло время, тем больше и больше лезть повреждала сословие духовенства. Василий Великий, взирая на отсутствие дерзновения в пастырях, прямо восклицает: «молчат уста благочестивых».<sup>751</sup>

Что касается западного духовенства того же IV века, то и его характер был не только не лучше восточного, но даже еще хуже. Блаж. Иероним сохранил для нас много любопытных описаний западного духовенства IV века. Рассматривая упадок нравов в западном духовенстве, Иероним объявляет, что хотя духовные и боялись «законов гражданских, но зато Евангелием пренебрегали».<sup>752</sup> Особенно развита была в западном духовенстве алчность к приобретению денег, богатства. Для этой цели духовенство пускалось на все хитрости и, пожалуй, низости. Иероним говорит, что с указанной целью духовные лица с необыкновенной приветливостью обращались в особенности с матронами. «Клирики, — пишет он, — которые должны бы быть учителями закона и страха Божия, лобзуют главы матрон и, протянув руку как бы для благословения, принимают подарки за свою приветливость».<sup>753</sup> Другие клирики приходили к той же цели путем жалкого попрошайничества. Иероним говорит, что некоторые клирики всю жизнь употребляют на то, чтобы изучать нравы благородных женщин и пользовались этим изучением к своей выгоде. Он приводит в пример «одного старика священника, который с раннего утра спешил в какой-либо дом к богатой матроне, проникал даже к постели спящих. Здесь увидит подушку, изящное полотенце или что-либо другое из домашней рухляди — ощупывает, удивляется, хвалит, и жалуясь, что нуждается в этом, не выпрашивает, — замечает Иероним, — а просто вымогает, потому что женщина боится нажать себе врага во священнике».<sup>754</sup> Иные из западных клириков действовали утонченнее и плутоватее. Они делали вид, что жизнь их посвящена благотворениям, раздавали гроши бедным и нищим и этим так подкупали богатых христиан в свою пользу, что в их карманы сыпались уже не гроши, а целые пригоршни золота, и хотя эти деньги назначались для раздачи нищим, но в сущности они навсегда завязали в кармане мнимых филантропов. Иероним пишет: «Иные из духовных понемногу подают бедным, чтобы получить больше, и под предлогом благотворительности наживаются богатства. Это скорее своего рода охота, — замечает Иероним, — чем благотворительность. Попадаются звери, попадаются и рыбы. На крючке насаживается небольшая приманка, чтобы подцепить на него кошельки матрон». Наконец, еще иные из тех же клириков поступали с целью приобретения стяжаний совсем низко. Они вкрадывались в доверие к бездетным старикам и старухам и своей услужливостью склоняли их оставить им свое имение, помимо прямых наследников. Но послушаем, что говорит Иероним. «С какими усилиями снискивается суетное наследство! Некоторые клирики отличаются постыдной услужливостью к бездетным старикам и старухам. Сами приносят ночную вазу, сидят подле постели, принимают в свои руки желудочную отрыжку и легочную мокроту. Улучшение в положении больного приводит их в тайное отчаяние, а приближение развязки, т. е. смерти, веселит их сердца».<sup>755</sup> — Итак, деньги в кармане. Что же дальше? Оставалось жить и веселиться. Так и поступали западные духовные лица. Они одевались пышно. Иероним рисует нам образ римского священника, одетого в изящную одежду, вспысканного духами, так что священник смахивал больше на жениха, чем на служителя церкви. «Вся забота у них, — по словам Иеронима, — об одеждах, чтобы эти последние издавали благоухание, чтобы нога была гладко обтянута мягкой кожей. Волосы завиты щипцами. На пальцах блестят перстни. Чуть-чуть ступают они, чтобы не промочить подошвы на влажной дороге. Когда увидишь таких людей, сочтешь их скорее женихами, чем клириками».<sup>756</sup> Такие клирики любили побаловать себя гастрономическим обедом, тонким и изысканным. Иероним говорит: «Родившись в бедном доме или сельской хижине, в былое время едва он мог насыщать свой желудок просом и черным хлебом, а теперь для него нипочем отличнейшая крупчатая булка и мед. Он может вам теперь пересчитать по

пальцам рода и качества лучших рыб. Он сейчас вам определит, где водятся эти устрицы; по одному запаху жареных птиц он различает, из каких они провинций; ему доставляет удовольствие только редкое, дорогое кушанье». «У бедного священника Христова, — замечает иронически Иероним, — начальник провинции лучше пообедает, чем в самом дворце».<sup>757</sup> Совершенно такое же замечание, в частности, о римских епископах делает и языческий историк IV века Аммиан Марцеллин. Он говорит, что эти епископы задавали своим гостям такие пиры, которые превосходили пиры самих императоров.<sup>758</sup> Правда, римские клирики строго соблюдали посты, так что не позволяли себе вкушать даже и масла. Но зато умели делать пост, если можно так сказать, роскошным. Они прибавляли в постную пищу в качестве приправы — фиги, пальмовые плоды, мед, фисташки, и пили прохладительные напитки.<sup>759</sup> Как все люди, хорошо накормленные и пригретые судьбой, западные клирики не могли отказывать себе в удовольствиях, которым покровительствует богиня Венера. Они, по свидетельству Иеронима, любили посещать молодых дам, обменивались с ними разными подарочками, а также ласковыми и сладкими записочками.<sup>760</sup> Само собой понятно, дело на этом не кончалось. Пользуясь доступом в дома прихожан в качестве утешителей и раздавателей духовных благ, они соблазняли там мужних жен; выманивали из семейств, особенно низшего класса, девиц и обращали их себе в наложницы.<sup>761</sup> В других отношениях нравственной жизни западные пастыри IV же века являли себя тоже не образцами в исполнении нравственного закона, а его нарушителями. Так, некоторые из них, проповедуя с церковной кафедры, заботились не о пользе слушателей, а о похвалах себе, старались больше всего о том, чтобы вызвать слушателей на аплодисменты. Обличая пастырей IV века, Иероним внушает им: «Когда ты учишь в церкви, возбуждай не крик одобрения, но плач в народе. Я не хочу, чтобы ты был декламатор, крикун и болтун без толку. Сыпать словами и скоростью речи привлекать к себе удивление черни — свойственно невеждам».<sup>762</sup> Кроме того, епископы слишком надмевались над пресвитерами, деспотически относясь к последним. Себя считали как бы господами над прочими клириками. Так свидетельствует Иероним. Отношения епископов к прочим верующим чужды были христианской кротости с одной стороны и дерзновения с другой. Пред одними — низшими себя — пастыри вели себя гордо, пред другими, сильными земли — ласкательствовали. Пред одними, по словам Иеронима, они величались, как будто бы не благодатной Христовой должности достигли они, а мирского господства, являлись надутыми своей властью.<sup>763</sup> А как они вели себя пред сильными земли, об этом дает понятие следующий факт, рассказанный Сульпицием Севером (церковный писатель V века). Войска императора Констанция, этого еретика-арианина и деспота, одерживают верх над узурпатором на Западе — Магненцием. Епископ одного города, Валент, спешит уведомить об этом Констанция, и когда этот спрашивает его, откуда он это знает, льстивость подсказывает епископу такой ответ: «ангел возвестил мне это».<sup>764</sup> Если таково было духовенство Запада IV века, то неудивительно, если великие пастыри находили, что священство здесь не соответствовало своему назначению. Амвросий Медиоланский говорил: «Пастыри церкви ищут больше благ земных, нежели спасения душ».<sup>765</sup> А несколько позднее блаж. Августин тоже замечал: «Так как многие исполняют свои церковные обязанности кое-как, то в настоящее время нет ничего легче, веселее и приятнее должностей епископа и пресвитера».<sup>766</sup>

Раньше мы заметили, что нравственный упадок духовенства обнаруживается даже во времена расцвета церкви в IV и V веках. Изложив факты, касающиеся IV века, обращаемся к фактам того же рода из первой половины V века. Одним из самых интересных документов, свидетельствующих о нравственном упадке духовенства, служат акты собора Константинопольского 403 года против Златоуста. Собор этот собрался на другой стороне Босфора против Константинополя, на даче, известной под именем *При Дубе*, принадлежавшей префекту Руфину: здесь был дворец, большая церковь и монастырь. Собором руководил архиепископ Александрийский Феофил, враг Златоуста. Он был вызван

в Константинополь для разбирательства его дела с оригиенистами, так называемыми «долгими братьями», но ему, Феофилу, благодаря интригам и неудовольствию двора на Златоуста удалось устроить дело так, что собор был назначен не для суда над Феофилом, а над самим Златоустом. Собор состоял частью из местных епископов, принадлежавших к константинопольскому округу, частью из епископов египетских, которые прибыли сюда вместе с Феофилом.<sup>767</sup> На соборе представлена была целая масса обвинений на Златоуста. Все или почти все эти обвинения были совершенно несправедливы и нелепы, но тем не менее злоба восторжествовала: Златоуст был осужден. Собор характерен в том отношении, что он ясно показывает, насколько изолгалось, прониклось интригами, злобою и ненавистью духовенство того времени. Сонм епископов и прочего духовенства лгал и лгал на Златоуста, и не чувствовал низости своего дела. Говорят, что праздность есть мать всех пороков, а по нашему мнению — ложь есть мать всех пороков. Тот, кто лжет и клеветает и не чувствует при этом стыда, тот потерянный человек, тот способен на всякий безнравственный поступок. А таково и было духовенство начала V века в Константинополе и Египте. Но пускаться в подробное описание собора «При Дубе» нет надобности.<sup>768</sup> В каком состоянии находилось константинопольское духовенство времен Златоуста, с этим подробно можно ознакомиться еще и по тем обличениям, каких заслуживало это духовенство от своего архипастыря. Златоуст изображает: как священники и дьяконы столичные бродили из одного богатого дома в другой (как это было во времена Григория Богослова), бродили, роняя достоинство своего духовного сана низким угодничеством. В порыве священного гнева он уподоблял их блюдолизам и плутам комедии, приводя им в пример свою собственную воздержанность.<sup>769</sup> Епископы, по разным обстоятельствам приезжавшие из провинции в столицу, вели себя, по свидетельству Златоуста, ничуть не лучше. Так, порицая Севириана Гавальского и Антиоха Птолемаидского, приезжавших в Константинополь с тем, чтобы добыть себе денег проповедями, Златоуст, не осуждая этой цели, ради которой они пожаловали в столицу, говорил им: «Антиох и ты, Севириан, ведете жизнь прихлебателей и льстецов, вы стали басней города, вас выводят на сценах в комедиях».<sup>770</sup> Златоуст совершенно перестал доверять честности своего клира. Если было в обычае, что богатые люди раздавали пособие бедным через клириков, то Златоуст удерживал благотворителей от такого способа благотворения. Он находил, что деньги прилипали к рукам клириков. Так, не желая, чтобы богатая константинопольская аристократка. Олимпиада, делала клириков посредниками между собою и бедными. Златоуст говорил ей: «Ты вливаешь свою собственность в море».<sup>771</sup> Нужно ли еще напоминать о тех суровых приговорах, какие произносил Златоуст против клириков, живших с так называемыми «духовными сестрами», с которыми в действительности их связывали слишком плотские интересы.

Провинциальное духовенство времен Златоуста было не лучше столичного. Самому Златоусту, в качестве архипастыря столицы, приходилось разбирать очень соблазнительные дела некоторых епископов, принадлежащих к Эфесскому округу. Сообщим некоторые сведения о нравственном характере епископов Эфесского округа. Во время одного заседания Константинопольского синода при Златоусте кто-то из епископов подал жалобу на архиепископа Эфесского Антонина. Вот в чем он обвинял этого последнего: 1) он купил за деньги свой епископский сан и в свою очередь, дабы возратить потраченный капитал, продавал должности в своем округе. Смотря по доходности, он обложил таксою все епископства, на которые он назначал архиереев; ставленники же епископы, в свою очередь, возмещали издержки через продажу священнических мест и Святых Тайн. 2) Он, Антонин, приказал обращать священные сосуды в слитки и дарил это серебро своему сыну; от дверей крещален похищал мрамор, которым и украсил свою баню; далее, он перенес в свой триклиний колонны, принадлежавшие церкви. 3) Он держит у себя в качестве слуги мальчика, виновного в убийстве, не наложив на него даже епитимий. 4) Антонин возвратил к себе жену, с которой разлучился при своем посвящении; сожительствовал с ней и имел от нее несколько детей уже во время своего епископства.<sup>772</sup> Златоусту следовало рассмотреть это соблазнительное дело. Но Антонин умер раньше, чем кончился его процесс. Не было

однако сомнения, что Антонин был действительно повинен в возводимых на него преступлениях, если не во всех, то во многих. Смерть Антонина не только не прекратила беспорядков в Эфесском округе, но даже увеличила их. Вакантная кафедра стала предметом искательства многих кандидатов; причем каждый из них хотел подкупить избирателей. К Златоусту пришла жалоба некоторых эфесян на беспорядок, в которой говорилось: «в то время, как мы пишем к тебе, щедро раздаются деньги в Эфесе, и стая бешеных волков бросается на нашу епископскую кафедру, как на свою добычу».<sup>773</sup> Златоуст принужден был предпринять путешествие в Эфес и избрать для этого города нового, правильно поставленного предстоятеля. Кроме того, здесь же он отставил от должности шестерых епископов, принадлежащих к Эфесской митрополии и обвиненных в симонии, т. е. в том, что они были сделаны епископами за деньги, которые были внесены в пользу прежнего епископа Антонина. Сначала они препирались, но будучи уличены, сознались в этом тяжком грехе. Интересно, что стали говорить эти шестеро епископов. Они сказали: «Если нельзя оставаться нам епископами, то возвратите нам деньги, которые мы издержали для приобретения сана. Многие из нас не только разорены, но отдали все до последнего украшения наших жен и домашней утвари. Справедливость требует, чтобы это было нам возвращено». Златоуст сжалился над ними и приказал обратить иск на имущество, оставшееся после умершего Антонина.<sup>774</sup>

Картину нравственного состояния духовенства первой половины V века в значительной степени пополняет для нас очень важный документ: акты Халкидонского собора. Здесь рассматривалось два очень замечательных дела: патриарха Александрийского Диоскора и митрополита Эдесского Ивы. Мы не верим, чтобы эти два иерарха были такими извращенными личностями, какими их рисуют обвинители на Халкидонском соборе. Обвинители, конечно, много прибавили черных красок, но тем не менее эти обвинения имеют историческое значение. Если сочтено было возможным возводить на Диоскора и Иву разные страшные преступления, то, значит, эти преступления вообще возможны были в церкви, значит, они встречались в практике. Но переходим к фактам. На соборе возводились на Диоскора всевозможные преступления. Он изображается перед нами как ненасытный корыстолюбец. О нем рассказывали, что пшеницу, пожертвованную императором для бедной страны Ливийской, из которой (пшеницы) должно было готовить евхаристический хлеб и питать бедных, что эту пшеницу он скупал, а потом во время голода продавал по самым дорогим ценам. Куда употреблял патриарх Диоскор деньги, пожертвованные на церковь, об этом дает понятие следующий факт. Одна благочестивая александрийская женщина отказала по завещанию очень крупную сумму на монастыри и странноприимные дома. Но Диоскор, озлобленный тем, что ничего не завещано в его пользу, распорядился деньгами крайне бессовестно. Он раздарил их музыкантам и актерам. Обвинители еще рассказывали самые невероятные вещи о распутстве патриарха. «Весьма часто бесстыдные женщины, по словам обвинителей, открыто веселились с ним в епископии и в его бане — особенно одна, по имени Пансофия, которую знала вся Александрия».<sup>775</sup> Диоскору приписываются даже откровенные разбои. Один из клириков так жаловался на соборе: «на наши бедные имения он послал монахов и других лиц и предал их пламени, так что все здания совершенно истреблены огнем, вырублены в них все плодовые деревья». Он отнимал дома у клириков и обращал их в церкви. Самых клириков без всякой вины сажал в смиренный дом и подсылал даже убийц, с целью умерщвлять лиц, которыми был недоволен. Ему прямо приписывались смертоубийства.<sup>776</sup>

Что касается Ивы, митрополита Эдесского, то и против него на соборе Халкидонском представлены были многие тяжкие обвинения. Прежде всего он изображается не меньшим корыстолюбцем, чем Диоскор. Он распоряжался деньгами церковными, как своими собственными. Так, о нем рассказывали, что когда для выкупа пленных собрано было несколько тысяч монет, и когда для той же цели отделена была часть церковных сосудов, то Ива только одну тысячу употребил по назначению, а остальное присвоил себе. Церковные доходы, простиравшиеся, по словам обвинителей, до несметного количества, он раздавал

брату и племянникам, и кроме того брал деньги за хиротонию. Церковные сосуды, украшенные дорогими камнями, обращал в свою собственность. Обогащая себя и родню за счет церковных сокровищ, он сквозь пальцы смотрел на церковную скудость. Так, по словам обвинителей, однажды в праздник собралось за богослужением много народу, и однако же, выдано было очень мало вина для Евхаристии, и притом вина дурного, нечистого, только что выжатого, вследствие чего священнодействующие должны были послать за вином в торговое заведение. При всем том евхаристического вина не хватило на всех, так что многие остались без причастия, тогда как «сами они (Ива и другие), — замечается в актах, — пили и имели и всегда имеют превосходное и удивительное вино». Клир, подведомый митрополиту Иве, состоял из людей порочных, потому что Ива мало обращал внимания на действительные достоинства лиц, избираемых на церковные должности. Пресвитеры в его клире были самой зазорной нравственности. В особенности дурен был его племянник Даниил, епископ одного города Эдесской митрополии. Это был человек беспорядочный и распутный, который, нимало не скрываясь, часто приходил в Эдессу к одной незамужней женщине, Холлое, брал ее с собой и, бродяжничая, предавался с ней разврату. К немалому соблазну для церкви, этой же своей любовнице Даниил завещал отдать по его смерти все его богатое имущество, составившееся путем святотатства и проч.<sup>777</sup>

Для характеристики нравственного состояния духовенства первой половины V века имеют большую цену письма св. Исидора Пелусиота, этого подвижника, родом из Александрии, проводившего подвижническую жизнь близ небольшого египетского города Пелузии. Его письма в ярких и живых чертах изображают жизнь духовенства небольшой и малоизвестной Пелузийской церкви. Рядом со светлыми чертами в нравственном положении духовенства этой церкви он указывает и в высшей степени мрачные черты. Несмотря на то, что письма св. Исидора касаются небольшой, малоизвестной провинциальной церкви, сведения, сообщаемые ими, повторяем, очень важны. Потому что, если духовенство ничтожного городка и то было весьма низко в нравственном отношении, то без сомнения еще хуже было оно в больших городах: известно, что порча нравов бывает всегда значительнее в столицах и в больших городах, чем в селах и городках. По изображению св. Исидора, как пелузийский епископ, так и подведомственные ему пресвитеры были одинаково порочны. Епископа Пелузийского Исидор упрекает в том, что «он предаётся похоти, гневу, непозволенной любви и готов делать все, только бы проводить жизнь вопреки божественному закону». Этому же епископа Исидор укоряет за то, что он, «захватив епископское достоинство, церковные должности раздает своей родне, что он незаконно распоряжается церковным имуществом, присваивает себе достояние бедных, вводит в клир скопцов, людей женоподобных».<sup>778</sup> Пресвитеры церкви Пелузийской много превосходили епископа своим неблагоповедением. Они составили компанию, целью которой было превесело и порочно проводить жизнь. Во главе этой компании стоял пресвитер Зосима, коновод других пресвитеров. Св. Исидор часто и в особенно ярких чертах описывает дурную жизнь этого Зосимы. Он проводил время в пьянстве, так что, пьянствуя, по словам Исидора, терял ум. Несмотря на свое невежество, он был отъявленным гордецом. Он ходил, подняв <sup>779</sup>высоко брови, надменно загибал голову, ступал на носок — по замечанию Исидора.<sup>780</sup> Исидор приписывает ему и его товарищам даже противоестественные пороки. По словам Исидора, компания пресвитеров, под руководством Зосимы «извратила не только божественные, но и естественные законы, ибо предаваясь бесчинству, вопреки законного естества, они неистовствовали друг на друга».<sup>781</sup> При одном случае Исидор сразу приписывает все пороки Зосиме, называет его «хранилищем порока, сокровищницею бесстыдства»; «ибо, — замечает Исидор, — иные жестоки, но целомудренны, корыстолюбивы, но скромны, распутны, но кротки, а ты, Зосима, преуспеваешь во всем».<sup>782</sup> Легко примиряясь со своей собственной порочностью, Зосима сквозь пальцы смотрел на грехи пасомых и за подарок в несколько рыбин снимал епитимью с тяжкого грешника.<sup>783</sup> Из числа лиц пресвитерского сана, проводивших жизнь подобно Зосиме, особенно выделяется Мартиниан. Он, по словам Исидора, обвинялся в волшебстве, в срамных и гнусных грехах;

специальностью его была спекуляция. Он скупал хлеб, когда он был дешев, и продавал его втридорога во время недостатка его на рынке.<sup>784</sup> Все эти пелузийские порочные клирики, по словам Исидора, не только не скрывали своих пороков, но дошли до такого бесстыдства, что даже хвалились ими, как добродетелями.<sup>785</sup> Порочные пресвитеры сделались притчею во языцах, возбуждали смех в целой Пелузии.<sup>786</sup> Это у одних. А другие считали их бичом страны. Некоторые, по словам Исидора, не верили, что, например, Зосима — человек, а утверждали, что он скорее какой-нибудь зверь, или человекоубийственный демон.<sup>787</sup> Против Зосимы и его сотоварищей сочинялись сатиры, в которых описывались всевозможные их пороки, а сами эти лица предавались глумлению.<sup>788</sup> Некоторые из верующих, наиболее знавших о порочности Зосимы, не могли даже принимать из его рук евхаристических даров, находили, что такой священник скорее осквернит, чем освятит.<sup>789</sup>

Таким образом, мы видим, что не только духовенство значительнейших городов, где больше доходов и больше соблазнов, но и духовенство городов бедных, захолустных в первой половине V века одинаково не представляло из себя образца нравственности. Мы умышленно привели больше примеров, чем сколько нужно было, и старались брать свидетельства от самых авторитетных писателей и документов, чтобы не могло быть никакой ошибки касательно действительно невысокого уровня пастырской нравственности указанного времени.

Для большей ясности в понимании тех примеров, какие приведены нами раньше, надлежит еще заметить следующее: клирики жили или одиночками, а таких было большинство, или же они жили коммунально, общежительно: пресвитеры, дьяконы и прочий клир данной церкви, особенно немногочленной, жили вместе; нередко и сам епископ жил с ними же. Что некоторые священники и другие клирики иногда жили одиночками, это и доказывать нет надобности. Что же касается коммунальной жизни духовенства, в конвиктах, то не мешает привести несколько примеров, так как самый факт совокупной жизни духовенства мало известен в науке. В одном каноническом послании (прав. 89) Василий Великий говорил, что в его округе, во многих местах, пресвитеры, дьяконы и другие клирики, из которых потом выбирались кандидаты на священство, жили вместе, так что священники и дьяконы могли хорошо знать жизнь кандидатов на священство и рекомендовать их епископу. У церковного историка V века Созомена есть указание на одну египетскую церковь (Ринокурскую), где, по его словам, тамошние клирики имели все общее — и жилище, и стол (VI, 31). На то же указывают сообщенные уже нами сведения о клире в Иппоне, при Августине,<sup>790</sup> и в Пелузии, при св. Исидоре Пелусиоте. Само собой понятно, что в общежитии жили только клирики неженатые, а так как подобные общежития встречались нередко в церкви того времени, то ясно, что холостых клириков тогда было довольно много. Жили ли клирики одиночками или общежитиями — в том и другом случае в их среде находили себе место разного рода пороки, но состав пороков был у них неодинаков. Одиночки заводили себе так называемых «возлюбленных сестер», почти на положении конкубин, тогда как в общежитии поступать так было неудобно; те же одиночки-клирики делались корыстолюбивы, ведь нужно было кормить, одевать и холить их «возлюбленных сестер»; у них, одиночек, развивались мирские интересы, недобрительное пристрастие к хозяйству, купле, продаже и т. д. Напротив, другого рода нравственные недостатки развивались в среде клириков-коммунаров. Так как им невозможно было иметь ни жены, ни конкубины (точнее, субинтродукты), то среди них появлялись противоестественные грехи, как это было, например, в Пелузии. Клирики-общежительники, конечно, не имели у себя особенно хорошего стола, поэтому они охотно, всей толпой, бегали по именинным, праздничным и похоронным обедам (в чем упрекали некоторых клириков Григорий Богослов и Златоуст). Живя вместе, а иногда под непосредственным главенством епископа, они — коммунары — делались горды, высокомерны, ведь они представляли из себя почтенную, сплоченную силу. Они могли быть прочной опорой для деятельности епископа, но и могли сделаться бичом для него: клевета, доносы,

лжесвидетельства — все было в их руках.<sup>791</sup> Это была как бы лейб-гвардия, которая могла и стоять за епископа, и бунтовать против епископа.

Из представленных нами прежде образцов нравственного состояния духовенства IV и V века видно, что эта сторона жизни духовенства представляла мало отрадного. Нравственный уровень был невысок и даже определенно низок. Отчего же зависело вообще такое явление? Где причины его? Первой и главной причиной было то, на что мы намекали прежде — то, что духовное звание сделалось выгодной профессией, а не служением по глубокому нравственному убеждению. Кто смотрел на духовное звание как на выгодную профессию, тот, конечно, прежде всего думал о том, как бы извлечь побольше выгод из него, а наблюдать за тем, чтобы собственная жизнь его соответствовала идеалу, считал излишним. Отсюда нравственные послабления для себя и своей жизни, послабления, которым можно было полагать какие-либо пределы, а можно и не полагать. Мысль, что в изучаемое время пастырство сделалось профессией, хорошо уясняется Григорием Богословом; он же указывает те следствия, какие неминуемо вытекали отсюда для нравственного положения пастыря церкви. Григорий замечает, что в его время на пастырство многие смотрели, как на своего рода ремесло. Он говорит: «Мне стыдно за тех, кто будучи ничем не лучше других, если не хуже, с неумытыми, как говорится, руками, с нечистыми душами берутся за святое дело, и прежде нежели сделались достойны приступить к священству, врываются в святилище, почитая свой сан не образцом добродетели, а *средством к пропитанию*». О таких, по Григорию, можно говорить, вот «и Саул во пророцех».<sup>792</sup> Эти лица, разумеется, нисколько не давали себе отчета, что такое священство, и в простоте души думали, по свидетельству Григория, что управлять человеческими душами — то же, что пасти стадо овец или быков. Они, главным образом, думали о том, как бы повеселее проводить время, будучи священниками. В этом случае, по словам Григория, они ничем не отличались от действительных пастухов. Как пастух думал о том, как бы отыскать развесистый дуб, под тенью которого удобно было бы расположиться, о том, чтобы полежать на мягкой мураве, у прозрачного ключа воды, под ветерком устроить себе временное ложе, иногда со стаканом в руке пропеть любовную песнь и заколоть себе овцу, какая пожирнее, — в том же роде были, по уверению Григория Богослова, и думы пастыря духовного.<sup>793</sup> Пастуху овец или быков доставляла своего рода удовольствие его профессия; такого же рода искал удовольствий и пастырь, исполняя свое дело.

Другой причиной, влиявшей на упадок нравственного уровня духовенства, был недостаточно внимательный выбор лиц, принимаемых в духовное сословие. Такую причину указывает Иоанн Златоуст в «Словах о священстве». Златоуст говорит: «Мы сами обезображиваем священство, поручая его людям вовсе неопытным, которые, не узнав прежде, сколь велики силы души их и сколь трудна обязанность, охотно берут ее на себя, а когда приступят к делу, тогда по неопытности сами пребывают во мраке и на вверенный им народ навлекают множество зол». «Не от чего другого вкралась в церковь беспорядки, — утверждает Златоуст, — как от того, что предстоятели избираются без рассмотрения, кое-как».<sup>794</sup> Блаженный Иероним, со своей стороны, в поспешности, с какой лица, желающие церковной должности, вводятся в клир, видит одну из причин порчи класса духовенства. Он пишет: «Вчера он оглашенный, а сегодня первосвященник; вчера в амфитеатре, а сегодня в церкви; вечером в цирке, а утром уже в алтаре; некогда покровитель комедиантов, а теперь уже посвятитель дев». «Какая нелепость!», — замечает Иероним. «Наскоро рукоположенный священник, — продолжает Иероним, — не знает смирения и кротости людей простых, т. е. святых, не знает христианских слов любви, не умеет пренебрегать своими стремлениями, а стремится от одной почести к другой».<sup>795</sup> Но однако спрашивается: от чего же зависела такая невнимательность в выборе лиц, которые должны были комплектовать ряды духовенства? Златоуст указывает две причины явления. Во-первых, по Златоусту, епископы выбирали лиц для клира по соображениям посторонним и случайным. Они уступали просьбам различных дам, которые, как всегда, любят мешаться

не в свое дело, а епископы почему-либо не могли отклонять подобных ходатайств.<sup>796</sup> Во-вторых, по свидетельству Златоуста, некоторые епископы по зависти отстраняли лиц, достойных уважения, от вступления в клир, а пополняли его лицами негодными. Он говорит: «Делатели Христовы (епископы) разграбляют наследие Христово более воров и неприятелей. Они отстраняют и отгоняют делателей доблестных для того, чтобы им при их самоволии делать все, как им хочется. А причиной явления — зависть».<sup>797</sup>

Но по нашему суждению, обе эти причины, указываемые Златоустом, не уясняют дела. Дамы, конечно, могли вмешиваться не всегда, а лишь изредка; также нечасто должны были встречаться случаи, когда епископы из зависти устранили лиц достойных. Во всяком случае, мы не можем отрицать того, что иногда зависть действительно заставляла епископов во чтобы то ни стало отделяться от таких лиц, которые своими достоинствами мозолили им глаза. Вот что, например, рассказывал некто Вассиан на Халкидонском соборе. «С юношеского возраста я жил для бедных, я устроил странноприимный дом, поставил в нем 70 кроватей и радушно принимал всех больных и увечных. Но Мемнон, епископ Эфесский, завидуя этому, потому что я был всеми любим, сделал все, чтобы выгнать меня из города. Он насильственно посвятил меня в епископы ничтожного селения. Я не хотел принимать на себя управления епископством, поэтому Мемнон от 3-го до 6-го часа бил меня пред алтарем, так что и Св. Евангелие, и алтарь обагрены были кровью. Я должен был покинуть город и не мог даже видеть этого города».<sup>798</sup> Но повторяем: зависть не может объяснять всего дела. Завидуют обыкновенно низшие высшим — таков психологический закон. И, вероятно, редко встречались случаи, когда епископ завидовал клирику или кандидату на священную должность.

Причины, почему выбирались в клир лица, не заслуживающие сана священства, хотя и сложны, но все же удобопонятны, если примем во внимание следующие разъяснения. С IV века число христианских общин быстро умножалось. Вследствие чего не для всякой общины или прихода можно было найти хорошего пастыря. Приходилось ставить во священники кого случится. Так, из определений одного поместного Карфагенского собора конца IV века известно, что в этой церкви около того времени стал чувствоваться большой недостаток в клириках, почему церковь Карфагенская должна была обращаться к другим церквам за кандидатами в священники.<sup>799</sup> Очевидно, при таких условиях нельзя было быть очень разборчивым в выборе священников. Епифаний, епископ Кипрский, IV же века, со своей стороны свидетельствует, что потому только и стали ставить священников женатых, вместо безбрачных, что христианских общин стало очень много, и начало замечаться оскудение лиц безбрачных, необходимых для укомплектования рядов духовенства.<sup>800</sup> Т. е., по суждению Епифания, ввиду множества свободных священнических мест стали вместо лучших кандидатов поставлять худших. А это, естественно, могло простираться очень далеко. Вообще принимали в клир всякий сброд,<sup>801</sup> просто потому, — говоря языком современной политико-экономической науки, — что спрос на священников превосходил предложение. Если приходилось набирать в клир кого пришлось, то неудивительно, если эти лица и сами не были образцами добродетели и оставались без должного нравственного влияния на общество.

Вот главная причина, почему при избрании на священные должности недостаточно обращалось внимание на достоинства избираемого, но были и другие причины, вызывавшие рассматриваемое явление. Василий Великий свидетельствует, что рекомендовать того или другого человека как способного быть клириком, рекомендовать перед епископом, лежало на обязанности священников и дьяконов, составлявших клир известного епископа, но что священники и дьяконы злоупотребляли этой обязанностью. Они стали рекомендовать кандидатов без испытания их жизни, — по пристрастию, открывали доступ к священству своим родственникам и всякого рода приятелям, и вот появилось много недостойных пастырей церкви. По свидетельству того же Василия Великого (пр. 89), «весьма многие из

опасения попасть в солдаты всячески старались определиться в клирики»; конечно, для достижения цели они притворялись, как будто они люди благочестивые, кроткие, готовые на самоотвержение. Само собою понятно, что из этих беглецов от солдатчины выходили сомнительного достоинства воины Христовы. Сами епископы подчас держались неправильных взглядов на духовный сан; они награждали этим саном лиц, оказавших им какие-либо услуги. Значит, пастырское служение рассматривалось как какое-то повышение в чине или мирская награда. Вот, например, какой был случай. Некого Геронтия, имевшего познания в медицине, св. Амвросий Медиоланский сделал дьяконом; но потом оказалось, что он был человек недостойный, и Амвросий изгнал его из клира. Но Геронтий не потерялся, отправился в Константинополь, завязал разные выгодные знакомства, сумел оказать личную услугу сыну Элладия, митрополита Кесарии Каппадокийской. Элладий, хотя и знал прошлое Геронтия, но тем не менее, в знак благодарности, сделал его сначала священником, а потом даже епископом Никомидийским.<sup>802</sup> Раньше мы указывали и другие случайные мотивы, по которым избирали тех или других лиц на служение алтарю. Из всего этого выходили печальные следствия. Кандидатов на священство, по крайней мере на Востоке, было много, а толку в них было очень мало. Василий Великий говорит (пр. 89), что при каждой даже сельской церкви насчитывалось много кандидатов в священные должности, они исполняли разные низшие обязанности при храме, но «нет, — замечает святитель, — нет никого достойного служения алтарю». А если из таких кандидатов и избирались пастыри, то, конечно, они не могли принести блага церкви. Недаром Василий Великий взывал: «Исчезла сановитость священников, мало людей, пасущих стадо Божие разумно». «Ибо достигающие священства, — говорит он, — в благодарность за свой выбор воздают тем, что всё позволяют в угоду грешащим».<sup>803</sup>

Третьей общей причиной явления, т. е. нравственного упадка в духовенстве, было неуважение к священникам со стороны членов общества. Священник перестал быть лицом почетным. Он стал предметом насмешек, зубоскальства, всяческих нападок. Златоуст пишет: «Самый последний нищий поносит епископа на площади. Рассердится ли епископ, посмеется ли, захочет ли дать себе отдых — является много насмешников, много соблазняющихся, много осуждающих».<sup>804</sup> Общество немилосердно придиралось к действиям лица священного: все выходило не так, да не так. Тот же Златоуст влагает в уста мирянина такие слова: «Если пастырь делает то же, что и я — и моется в бане, и пьет (конечно, вино), и одевается, заботится о доме и домашних, то за что же он поставлен надо мною? Он имеет у себя прислужников, ездит на осле (т. е. не ходит пешком), так зачем же поставлен он надо мною?»<sup>805</sup> Угодить на пасомых было невозможно. Если пастырь проявлял, напротив, аскетические наклонности, его тоже позорили на всех перекрестках, как было, например, с Григорием Богословом.<sup>806</sup> Златоуст говорит: «Что хвалит один (в епископе), то порицает другой, а что осуждает один, тому удивляется другой».<sup>807</sup> Мало того. По словам того же св. отца: «за один разговор свой он (пастырь) подвергается такому множеству нареканий, что часто падает от уныния: его судят и за взгляд; самые простые действия его многие строго разбирают, примечая и тон голоса, и положение лица, и меру смеха. С таким-то, говорят, он громко смеялся, обращался с веселым лицом и разговаривал громким голосом, а со мною мало и небрежно».<sup>808</sup> «Если он неспособен говорить красноречиво (проповеди), то бывает сильный ропот, если способен говорить, то опять порицания: он, говорят, тщеславен», — пишет еще Златоуст.<sup>809</sup> Если кто-нибудь из епископов делал какой-либо непростительный проступок, брань обращалась на всех архиереев. Общество было неумолимо жестоко. В одном правиле (19-ом) Сардикийского собора сказано: «мы знаем, что часто вследствие соблазна, допущенного немногими из епископов, почтенное имя священства подвергалось пренебрежению». А сделать неприятность епископу стало делом обычным. Сочинялись доносы на епископов и не видно было конца этим кляузам. В одном правиле Карфагенского собора замечено: «есть много неблагонамеренных, которые считают своим долгом при всяком случае делать доносы на

отцов и епископов». <sup>810</sup> Молва любила распространять в обществе, что священные лица утаивают долю бедных, что они воры, святотатцы, что они не умеют управлять делами. <sup>811</sup> Вообще, Златоуст говорит: «Священников, служителей духовных благ, пасомые осыпают бесчисленными злословиями или же сочувствуют другим злословящим. Подлинно, — прибавляет он, — ничто так не вредит церкви, как *эта болезнь века*». <sup>812</sup> «Теперь, — заявляет св. отец, — даже от язычников нельзя слышать таких злословий и порицаний против начальствующих, т. е. епископов и священников, которые произносятся теми, кто принадлежит к верующим». <sup>813</sup> Между священником и обществом возникла рознь. Случалось, что если епископ хотел наказать чем-нибудь провинившегося клирика, то жители города назло епископу устраивали в пользу виновного шумные демонстрации, выходили ему навстречу в несметном количестве, со свечами и лампадами. <sup>814</sup> Само собой понятно, что при таких условиях нельзя было ожидать, чтобы в духовное сословие стремились поступать люди, обладающие достоинствами и самоуважающие: ни одному порядочному человеку не хочется быть мишенью для насмешек. Вследствие этого в духовное сословие могли поступать главным образом только лица, которым насмешки и всякие порицания нипочем, т. е. лица, лишённые сознания своего нравственного достоинства, а от таких лиц нельзя было ожидать ни нравственности, ни нравственного влияния на общество. Да и много ли можно было найти людей достойных, которые считали бы честью для себя сделаться священником, когда светское правительство сделало из священства род наказания? Один историк рассказывает, что когда император Зенон (V век) пожелал отделаться от своего соперника по престолу — Маркиана, то приказал схватить его в бане и тотчас посвятить в пресвитеры. <sup>815</sup>

К этим причинам нравственного упадка духовенства нужно еще прибавить следующее: одной из очень видных причин, влиявших неблагоприятно на нравственное состояние духовенства с IV века, было испорченное византийское общество, в частности византийская придворная атмосфера; византийский двор был миром интриг, пороков, низкой лести. Духовенство, как это и естественно, носило на себе следы растления того общества, из которого оно выходило, и того государства, интересам которого оно служило.

В числе причин, содействовавших порче нравственного характера духовенства на Востоке в IV веке иногда выставляют неблагоприятное влияние латинских школ на греческий Восток. Говорят, что Константин Великий, перенес столицу с Запада на Восток, вместе с тем перенес сюда латинские школы, которые, имея целью готовить адвокатов, давали очень поверхностное образование, приучавшее к крючкотворству и кляузничеству. А так как из питомцев этих-то школ и стали брать с IV века на Востоке епископов и священников, то духовное сословие — говорят нам — стало отражать на себе недостатки этих школ: духовенство стало склонно к интригам, кляузам, спорам из-за преимуществ, вообще характер его мельчает. Однако, мы не думаем, чтобы это, во всяком случае оригинальное, мнение <sup>816</sup> имело особенное значение. Во-первых, духовенство испортилось гораздо раньше IV века, как это показывает пример Павла Самосатского и подчиненного ему духовенства из III века; во-вторых, латинские школы, перенесенные с Запада на Восток — допустим даже, что они действительно были худы — не сейчас же распространились, не сейчас же и принесли плоды. А между тем, порча духовенства IV века представляет собой такое яркое явление, которое едва ли может быть объясняемо влиянием школ, только что начавших свое существование. В-третьих, большинство замечательных западных пастырей, как Амвросий, Иероним, Августин, получили образование в латинских школах, и это образование не сделало их ни интриганам, ни кляузниками. Итак, если распространение школ латинских и могло оказывать неблагоприятное влияние на нравственный характер восточного духовенства, то это влияние остается причиной не главной, а не более как второстепенной.

Теперь доскажем историю нравственного состояния духовенства в период времени от VI

до IX века. Это были века упадка церковной жизни во всех отношениях. Наперед поэтому можно предполагать, что нравственное состояние духовенства этого времени не стало лучше, чем в более цветущее время церкви. Это так действительно и есть; тем более, что не существовало никаких условий, какие содействовали бы улучшению рассматриваемого состояния духовенства. Примеры доблестных пастырей с VI до IX века встречаются редко, а примеры пастырей с противоположными качествами — сплошь и рядом. Больше сведений имеем о положении духовенства на Западе, поэтому о нравственном состоянии западного духовенства сначала и скажем. Папа Григорий Великий, живший в конце VI и начале VII века, в своих сочинениях высказывает немало жалоб на нравственное состояние духовенства. Он говорит, что священники и епископы только старались казаться святыми, а на деле не были таковы.<sup>817</sup> Они не имели христианской любви и желали властительства. «Они не имеют, — по Григорию, — внутренней любви, но желают быть господами; совсем забывают о том, что они отцы, и если когда по внешности ласковы, внутренне же свирепствуют».<sup>818</sup> Простой народ — говорит св. папа — они обирают, не оказывая ему никакой пользы, а лиц, власть имеющих, даже за заблуждение превозносят похвалами, и это для того, чтобы, говоря неприятное, не лишиться подарка от обличаемого. Священники расхищали чужое достояние.<sup>819</sup> Духовные лица, по словам того же папы, приняв на себя обязанность священника, не помышляли об исполнении ее. Проповедовать не проповедовали, главнейше потому, что «язык препинался от собственного нечестия проповедников».<sup>820</sup> Священники ударились в мирские занятия, погрузились в хлопоты житейские. «Вот уже почти нет ни одного мирского дела, — замечает Григорий, — которыми не занимались бы священники».<sup>821</sup> «Предаваясь всецело мирским занятиям, они совсем забывают, что они поставлены заботиться о вечном спасении душ. Когда есть у них мирские занятия, то они в восторге, — говорит св. Григорий, — если же нет, то ни днем, ни ночью не дают себе покоя, придумывая, как бы отыскать их. И в этих суетных заботах они находят величайшее наслаждение, так что они, собственно, тяготятся отсутствием этих забот, а не тем, когда они ежеминутно подавляют их».<sup>822</sup> К числу видных недостатков в положении духовенства Григорий относит и то, что епископы продавали духовные должности, пятнали себя симонией.<sup>823</sup> Григорий, не обинуясь, думает, что различные беды, какие постигали в его время общество, суть наказание Божие за нечестие священников. Вообще он замечает, что «священники нечестивой жизнью поспевают к адским наказаниям».<sup>824</sup> Западные соборы с VI в. указывают множество самых печальных фактов, свидетельствующих о нравственном растрении духовенства. Собор Нарбоннский VI века свидетельствует, что епископы слишком обременяли клириков различного рода поборами. Собор Толедский VII в. указывает, что некоторые епископы дочиста обирали деньги, принадлежавшие известной церкви, так что ничего не оставалось ни на долю клириков, ни на благоустройство храма. Другой собор, Толедский, в том же веке свидетельствует, что епископские визитации известных приходов настолько были обременительны для духовенства, что настала забота, чтобы уменьшить подобные приезды.<sup>825</sup> В середине VI века собран был собор в Лионе для суда над двумя епископами, обвинявшимися в насилиях различного рода, смертоубийстве, прелюбодеянии и других тяжелых преступлениях, и собор признал их виновными.<sup>826</sup> Один из германских соборов VIII века указывает на распространение прелюбодеяния и других плотских пороков в духовенстве: дьяконы имели по 4 и 5 конкубин, и это однако не мешало им восходить к высшим достоинствам — до епископства включительно, достигнув которого они оставались по-прежнему порочными. Другие епископы были пьяницами, развратниками, страстными любителями охоты. На другом соборе того же VIII века открылось, что один епископ позволял себе вещь кощунственную: построил капеллы в честь собственного имени и заставил молиться в них. Тот же собор перечисляет и другие преступления духовенства в Германии.<sup>827</sup>

Каково было нравственное состояние духовенства на Востоке, в позднейшие времена древней церкви, после V века, об этом дают нам понятие прежде всего правила соборов

Трулльского и VII Вселенского. Здесь мы снова встречаемся с указаниями на те же пороки духовенства, какие замечались в нем и раньше. То же злоупотребление церковными доходами, то же корыстолюбие, та же роскошная жизнь, когда позволяли это средства и проч. Но к таким, уже известным из прежней истории недостаткам присоединяются еще новые и новые. Появились занятия в духовенстве, которые заслуживали полнейшего порицания. Так, одни из клириков содержали корчемницы (Трулл., прав. 9), а другие — даже дома терпимости (Трулл., прав. 86). Некоторые из епископов возводили на подчиненных им клириков различные мнимые преступления и налагали епитимию, а потом за золото и серебро прощали мнимых виновников (VII Всел. соб., прав. 4). Как мало даже самые первые из иерархов заботились об интересах церкви, об этом может дать представление следующий факт, случившийся в царствование Юстиниана II (конец VII и начало VIII века). Император Юстиниан II захотел разрушить одну церковь, сооруженную в честь Богородицы, с тем, чтобы на этом месте устроить ложи для цирковой партии так называемых голубых. Но император не решается прямо взяться за это дело. Его мучит совесть. И вот он требует от Константинопольского патриарха, чтобы тот благословил разрушение храма, прочитал бы приличествующую случаю молитву. Патриарх сначала было отказывался исполнить требование императора, представляя в свое оправдание то, что он знает, какие молитвы читаются при создании храмов, но что ему неизвестны молитвы, какие произносились бы при их разрушении. Тем не менее воля императора взяла верх. Слабый, угодливый патриарх уступил, решился произнести следующую молитвенную формулу, освящая разрушение храма: «слава и честь Богу, долготерпящему всегда, ныне и присно и во веки веков».<sup>828</sup> В духовенстве рассматриваемого времени в особенности замечается забвение того, что оно — пастыри душ, что только сюда должны быть направлены его помыслы и стремления. Так, какой-то анонимный автор послания к императору Константину Копрониму, дошедшего до нас с именем Иоанна Дамаскина, как можно думать, монах или вообще какое-либо духовное лицо, пишет: «Епископы нашего времени только и заботятся о лошадях, о стадах, о полевых угодах и денежных поборах, — о том, как бы повыгоднее продать свою пшеницу, как лучше разливать вино, как продавать масло, как прибыльнее сбыть шерсть и шелк-сырец, и рассматривают тщательно только ценность и вес монеты; они старательно наблюдают за тем, чтобы стол их ежедневно был сибаритский — с вином благовонным и рыбами величины необычайной. Что же касается паствы, то о душах пасомых нет у них ни малейшей думы. Пастыри века сего истинно стали, по выражению Писания, волками. Как только заметят они, что кто-нибудь в подведомой им пастве совершил хотя бы малый какой проступок, мгновенно воспрянут и разразятся всевозможными епитимиями, нисколько не помышляя при этом о действительном назначении пастырского служения, относясь к пастве не с помыслами пастырей, а с расчетом наемных поденщиков».<sup>829</sup> Разумеется, историк должен относиться к этому безымянному свидетельству с осторожностью и принимать его с ограничениями; но тем не менее можно утверждать, что такие пастыри могли быть хорошими помощниками, но очень мало надежными руководителями душ.

## V. Материальное состояние духовенства во II и III веках

Век апостольский и века последующие представляются не тождественными по отношению к вопросу о материальном состоянии духовенства. В первое время бытия христианства к новой религии обращались в большинстве случаев только люди бедные, неимущие, едва могущие прокормить самих себя. Поэтому пастыри не могли рассчитывать на материальную поддержку со стороны общины, в какой они пастырствовали. По всей вероятности, они жили трудами рук своих, питаясь от тех профессий, при каких они были до избрания в иерархическую должность, и каких они не оставляли и в священстве. Могло также быть, что епископы и пресвитеры принадлежали к зажиточным классам и потому не нуждались ни в какой сторонней помощи; а что они выходили из классов зажиточных, это условливалось тем, что их обязанность требовала известной степени образованности,

какое образование естественнее всего было встречать в зажиточном классе и меньше всего между простонародья. Поэтому, иерархическое лицо чаще всего — что представляется наиболее вероятным — принадлежало к среднему классу, достаточному по своим средствам, и в таком случае оно могло содержаться на свои собственные средства. Если, например, апостол Павел требовал со стороны епископов (и пресвитеров), чтобы они подавали другим пример по части странноприимства (I Тимоф., 3, 2), то, очевидно, они должны были принадлежать к зажиточному классу, иначе каким образом они могли бы отличаться странноприимством перед прочими, если бы принадлежали к беднякам? По-видимому, наше представление о том, что пастыри апостольского века или жили трудами рук своих, или были людьми зажиточными, находит себе опровержение в словах апостола Павла к коринфянам: «Или мы не имеем власти есть и пить? Или один я и Варнава не имеем власти не работать? Какой воин служит когда-либо на своем содержании? Кто, насадив виноград, не ест его плодов? Кто, пася стадо, не ест молока от стада? По человеческому ли рассуждению я это говорю? Не то ли же говорит и закон? Ибо в Моисеевом законе написано: не заграждай рта у вола молотящего. Если мы посеяли в вас духовное, велико ли то, если пожнем у вас телесное? Разве не знаете, что священнодействующие питаются от святилища? Что служащие берут долю от жертвенника? Так и Господь повелел проповедующим Евангелие жить от благовествования» (I Коринф., 9, 4—14). Но здесь, скажем мы, нет указания на материальное положение и обеспечение пастыря церкви апостольского века. Апостол Павел говорит не о пастыре, а о миссионере или странствующем проповеднике; такой проповедник, проводя жизнь неоседлую, не мог ни заниматься хозяйством, ни пропитывать себя каким-либо ремеслом или занятием. Что речь здесь у Павла не о пастыре, об этом ясно свидетельствуют заключительные слова тирады: «так и Господь повелел проповедующим Евангелие жить от благовествования». Правда, в вышеприведенной нами тираде из Послания к коринфянам есть такие слова: «разве не знаете, что священнодействующие питаются от святилища? Что служащие жертвеннику берут долю от жертвенника?» Но в этих словах не заключается заповеди апостольской; здесь лишь указывается сравнение, при помощи которого уясняется положение проповедника-миссионера. Притом: если апостол для своей аналогии упоминает о святилище, жертвеннике, жертве и питающихся от них священнослужителях, то он понимает святилище и жертвенник, и жертвоприносителей или иудейских, или, вернее — языческих, но отнюдь не христианское духовенство, так как у христиан апостольского века ни святилищ, ни жертвенников не было вовсе. Таким образом, открывается, что «власть не работать» апостол дает не пастырю, а лишь миссионеру или странствующему проповеднику. Сам же Павел не пользовался и этой властью, хотя и был миссионером. Он не брал ничего от тех лиц, которым проповедывал Евангелие (I Кор., 9, 12), а жил своим трудом.

Иначе повелось дело во времена послеапостольские. В период II и III века обеспечение духовенства почти исключительно уже возлагается на обязанность паствы. Это произошло частью оттого, что церковь стала неодобрительно смотреть на мирские занятия духовенства, как на занятия, не соответствующие его достоинству; частью оттого, что с расширением христианских общин, каждой в отдельности, духовные обязанности стали поглощать много времени у пастырей, и они лишались возможности заботиться о самих себе; частью оттого, что в случае, если достойный человек, будучи выбран в пастыри, оказывался слишком бедным, то приходилось заботиться о его обеспечении.

Каким образом произошло, что пастыри, сначала заботившиеся сами о своем пропитании, потом начали жить за счет своей паствы? В этом случае, как можно догадываться, имели влияние некоторые обычаи, встречавшиеся и практиковавшиеся в языческом римском мире. Есть много оснований утверждать, что христианство, распространяясь в римском мире, в практической жизни иногда применяло некоторые формы тех корпораций, которые позволены были римскою властью и между которыми самыми видными корпорациями были так называемые похоронные коллегии.

Раз христианские общины, под влиянием обстоятельств времени, принимали форму

похоронных коллегий, они должны были усвоить и некоторые обычаи и учреждения, находившие место в этих коллегиях. Похоронные коллегии, как известно, составлялись из лиц вообще бедных, желавших, чтобы по смерти каждого из них ему устроено было приличное погребение. Для этой цели члены коллегий образовали общественную кассу у себя (агеа), в которую каждый из членов ежемесячно во время собраний, происходивших раз в месяц, полагал известную определенную, но не большую денежную плату или взнос. Отсюда и заимствовались деньги, необходимые для погребения того или другого из умерших членов. Само собой разумеется, что каждая такая коллегия имела одного или нескольких распорядителей. На таких же основаниях существовало в Римской империи и много других дозволенных законом корпораций с целями взаимопомощи. Так, существовали корпорации купцов, разных ремесленников, моряков. Люди одного селения или города, провинциалы, проживавшие в Риме, или жители Рима, попавшие в провинцию — все они могли составлять корпорации для взаимной поддержки. Устройство более обширных коллегий имело для себя образцом муниципии. Во главе стояли кураторы, которые избирались на один год. Между тем как бедные коллегии местом для своих собраний избирали какую-либо незначительную гостиницу, более богатые коллегии для этой цели имели свой особенный дом, в котором устраивались зал для заседаний и столовая комната, а также капелла или, по крайней мере, алтарь. Все корпорации, нужно сказать, поставляли себя под защиту какого-либо из многочисленных богов, причем избирали себе в патроны такого бога, какой имел отношение к профессии братчиков. Многие коллегии с течением времени значительно разбогатели от взносов членов, их подарков и завещаний. У этих коллегий были свои дома, поместья, капиталы: доходы с капиталов и продукты труда из поместий, по воле жертвователей, в определенные дни года следовало раздавать членам корпорации. Так, происходила в определенное время раздача между членами хлеба, вина, денег. Замечательно, что между членами коллегий такая раздача происходила не поровну, а распорядители коллегии получали больше, простые же члены меньше. Иногда замечалась значительная разница между тем, сколько получали главные распорядители. Так, в одном языческом памятнике указывается, что из процентов с капитала, пожертвованного на одну коллегия, выдавалось высшим должностным лицам коллегии по 6 динариев и по 8 кружек вина, низшим должностным лицам по 4 динария и 6 кружек вина, а рядовым сочленам коллегии по 2 динария и по 3 кружки вина, сверх того каждый получал по четыре хлеба.<sup>830</sup> Такая раздача припасов или денег членам коллегии носила латинское название *sportula*. Название это появилось не теперь, когда возникли коллегии, но много раньше. Оно с давних времен означало дары, какие патроны в Риме раздавали своим клиентам. За все труды и искательство клиенты в Риме получали вознаграждение, которое называлось *sportula*. Спортула, как показывает самое слово, была небольшая корзинка с холодной закуской или с остатками от барского стола. Нередко однако взамен этих съестных припасов клиенты получали небольшую сумму денег, обыкновенно 10 сестерций (сестерций — 6 коп.). Обычай раздачи спортул возник таким образом: сначала клиенты обедали вместе с патронами, затем, по причине увеличения числа клиентов, спортула явилась заменой обедов. Спортулы раздавал сам патрон, зорко смотря за тем, чтобы ее не получил кто-либо посторонний. В позднейшее время в коллегиях спортулой стала называться всякая раздача между её членами, — раздача, совершавшаяся в честь или память богатого жертвователя денег или поместья.<sup>831</sup> Кроме раздачи спортул, из сумм коллегии устраивались для братчиков торжественные обеды, которые служили знаком их взаимообщения.<sup>832</sup>

Если нет серьезных оснований сомневаться в том, что христианские первоначальные общины приняли форму так называемых похоронных коллегий, то также мало может быть оснований не допускать связи между обычаями, выработанными в похоронных римских коллегиях, и обычаями первоначальных церковных общин. Тертуллиан и не думает умалчивать о том, что сбор денег в христианских церковных собраниях происходит аналогично с тем, как это дело происходило в языческих коллегиях. Для него это параллельные явления (*Apolog. Cap. 39*). Сбор с братчиков их пожертвований на цели коллегии происходил раз в месяц, точно также раз в месяц собирались добровольные

пожертвования и в христианских собраниях; самый взнос в коллегиях назывался латинским словом *slips*, тем же именем Тертуллиан обозначает и христианские церковные жертвования. Общая касса в коллегиях называлась *агеа*, тоже наименование дает Тертуллиан и христианской церковной кружке. В важнейших из римских коллегий взнос назначался на дела благочестия, а именно на погребение неимущих членов, подобные же цели имелись в виду и при сборе жертвований в христианских собраниях. Тертуллиан (*ibid*), говорит: «Это как бы взнос благочестия. Ибо вносимое тратится не на пиршества, а на то, чтобы питать и погребать бедных, — заметьте: *и погребать*, — на то, чтобы воспитывать мальчиков и девочек, лишившихся родителей, на то, чтобы оказывать помощь престарелым и потерпевшим кораблекрушение» и т. д. Совершенно схоже говорит о назначении собираемых в христианских собраниях денег и Иустин Мученик. «Люди имущие дают у нас сколько хотят из того, что есть у них. Собранное вручается предстоятелю (епископу), и он употребляет это на пропитание вдов и сирот, больных, странников и вообще всех нуждающихся» (Первая апология, гл. 67). Уставы римских коллегий тем больше обращают на себя наше внимание, что эти уставы дают нам возможность уяснить и собственно материальное положение христианского духовенства древнейшей эпохи. Киприан называл клириков *sportulantes fratres* — тем самым именем, которое носили и члены коллегий, как лица, получавшие спортулу.<sup>833</sup> Мало того: впоследствии мы укажем свидетельства, из которых открывается, что клирики получали неодинаковое вознаграждение из церковных сумм; но — как мы замечали выше — и в коллегиях высшие должностные лица получали больше, низшие — меньше. Не говорим уже о том, что как в коллегиях члены их, так потом и в церкви клирики получали не только денежное пособие, но и пособие продуктами — вином, хлебом.

Таким образом, мы видим, что изменение в материальном положении христианских пастырей по сравнению с апостольскими временами происходило под влиянием обычаев, практиковавшихся в римских коллегиях. Но рядом с этим фактором видное место занимает в рассматриваемом нами явлении реакция ветхозаветных иудейских учреждений. Сюда можно отнести стремление пастырей утвердиться в мысли, что они должны жить не своим трудом, а содержаться на счет паствы; сюда же можно отнести замену названия *агеа*, которым обозначалась общественная касса, замену еврейским наименованием *корвана*, которым уже обозначалась собственно церковная кружка.<sup>834</sup>

Теперь войдем в подробности и частности материального состояния духовенства II и III века.

В так называемых *Постановлениях Апостольских*, памятнике, заключающем в себе много древних известий, настойчиво и внушительно советуется паствам, чтобы они не забывали о пастырях, а заботились, чтобы во всем жизненном пастыри имели довольство. Здесь говорится (II, 34): «почитайте епископов начальниками и приносите им дары, как царям, ибо от благ ваших надлежит питаться им и сожителям их (клирикам). Как Самуил издал постановления народу о царе в первой Книге Царств, а Моисей о священниках в Книге Левит, так и мы (речь ведется от лица апостолов) постановляем вам о епископах. Если там народ давал подати сообразно с достоинством царя, то не тем ли более должен ныне получать от вас епископ назначенное ему Богом для содержания своего и живущих с ним клириков. К этому должно еще прибавить (и это, заметим, очень важно), что сей (епископ) пусть получает более, нежели сколько в древности получал тот, потому что последний (т. е. царь) занимался военными делами, заботясь о мире и войне, чтобы сохранить тела подданных, а первый — епископ — проходит священство Божие, отклоняя опасность от тела и души». В другом месте тех же *Постановлений Апостольских* (II, 36) миряне призываются к безграничной щедрости в пользу пастырей: «пред священниками не являйся с пустыми руками, но непрестанно приноси добровольные дары твои». Ориген, называя священников посланниками Божьими и заместителями Христовыми, которые занимаются не мирским, а только божественным, требует, чтобы миряне служили им в их материальных

потребностях. «Свет знания, который хранится во священниках, — говорит он, — померкнет, если миряне не будут подливать масла в этот светильник (т. е. если они не будут оказывать священникам материальной помощи), и тогда те и другие повергнутся в бездну тьмы».<sup>835</sup> Для того, чтобы расположить мирян к большей щедрости в пользу церкви и духовенства, введено было предстоятелями церкви следующее обыкновение: имена тех, кто приносил вещественные дары к алтарю, были поминаемы в церковной молитве. В некоторых церквах во время литургии возглашалась ектинья, в которой возносилась молитва как за тех, которые дают тайно или явно, так и за тех, которые дают и много и мало; церковь при этом не исключала из своих молитв и тех, кто хотел бы давать, но был не в состоянии этого делать.<sup>836</sup> Так располагала церковь верующих к даяниям в пользу клира и неимущих.

Откуда же именно брались средства для содержания духовенства и в чем состояли они? Естественную статью доходов клира составляли те приношения верующих для агап и таинства Евхаристии, которые состояли из жизненных припасов: хлеба, вина, меда, масла, винограда и т. п. Можно полагать, что все эти жизненные припасы вначале без различия приносились в церковные собрания и только впоследствии стали отличать те приношения, которые доставлялись прямо в храмы, от тех, которые, как не имеющие отношения к богослужению, доставлялись уже в дом епископа (Прав. Апост., 3—4). Щедрость членов церкви в те времена была так велика, что подобных припасов приносимо было с избытком: их хватало и на совершение Евхаристии, и агап, и для раздаяния бедным и клирикам с епископом во главе. *Постановления Апостольские*, вероятно, описывая обычаи III века, с большой точностью определяют, как клирики должны были делить между собою остатки от литургических припасов. Здесь так говорится об этом: «то, что составляет остаток от совершения Евхаристии (и прибавим: остаток от раздачи бедным), дьяконы по мысли и распоряжению епископа или пресвитера (последние распоряжаются в том случае, где нет епископа) пусть разделяют клиру: епископу четыре части, пресвитеру три части, дьякону две части, а прочим — иподьяконам, или чтецам или певцам, или дьякониссам по одной части. Ибо чествовать каждого по достоинству дело прекрасное и угодное пред Богом» (кн. VIII, 31). Вторая статья доходов духовенства состояла в деньгах. В древности, как и теперь, церковная община жертвовала деньги на нужды церковные. Для этой цели заведена была особая сокровищница или касса. Она называлась вначале или латинским именем агеа, или греческим λογία — в смысле сбора на общественные нужды, а потом эта сокровищница стала именоваться корваной — в специальном значении церковной кружки.<sup>837</sup> В некоторых церквах, как, например, в Северо-африканской, существовало то обыкновение, что члены общины вносили свои вклады или пожертвования, во время богослужебных собраний, в первый воскресный день каждого месяца, следовательно — раз в месяц.<sup>838</sup> Обыкновение это древнейшее. Оно стоит в связи с обычаем римских похоронных коллегий получать взносы от своих членов раз в месяц. В других церквах ввелось другое обыкновение: миряне в каждый воскресный день приносили в церковные собрания свои добротные деяния и опускали их в церковную сокровищницу (Пост. Апост., II, 36). Это обыкновение уже позднейшего происхождения по сравнению с прежде упомянутым: здесь уже видно стремление внести некоторые перемены в обычаях, господствовавших в церковных общинах, прежде стоявших в близком родстве с похоронными коллегиями. Видно, что чисто церковный интерес начинает господствовать над общественным, который служил главным мотивом в коллегиях. Нужно заметить, встречались случаи, что кроме денег некоторые приносили пожертвования и вещами, например, приносили готовую одежду и т. п.<sup>839</sup> Иные из христианских пастырей и писателей очень настойчиво рекомендуют не ослабевать в усердии касательно денежных и других приношений. Киприан Карфагенский предписывает, чтобы молящиеся не приходили к Богу с пустыми руками, ибо таковая молитва бесплодна.<sup>840</sup> Тот же Киприан сильно осуждает одну богатую женщину за то, что она была скупа и приходила в церковь, не делая вклада в церковную кассу, так что в храме на нее тратилась (когда она принимала Евхаристию) та доля, которая была доставлена людьми бедными.<sup>841</sup> Впрочем, церковь старалась быть очень разборчивой в принятии приношений. Она не от всякого принимала

их. Так, известен следующий случай. Около 170 года Маркион пожертвовал римской церкви весьма значительную сумму в 200 000 сестерций, но так как Маркион был еретиком, то римская церковь сочла бесчестьем для себя владеть деньгами человека, исключенного из церковного общения и возвратила назад вклад дарителю.<sup>842</sup> На соборе Эльвирском в Испании, в начале IV века, прямо определено (пр. 28) не принимать приношений от лиц, не принадлежащих к церкви. *Постановления Апостольские* еще полнее разрабатывают вопрос о том, от кого не следовало принимать приношений в церковную кассу. Они запрещают принимать вклады от следующих лиц: корчемников (т. е. держателей гостиниц, которые в то время были и приютами распутства), от блудников, хищников, прелюбодеев, угнетателей сирот, от лиц, дурно обращающихся со слугами, плутов, бессовестных адвокатов, ваятелей идолов, жестоких податных сборщиков, купцов, обвешивающих и обмеривающих, воина-притеснителя, человекоубийцы, палача, судьи несправедливого, торгующего правосудием, пьяницы, распутника, ростовщика, отлученных от церкви. *Постановления Апостольские* предвидят возражение: «если церковь в самом деле не будет принимать приношений от вышеназванных лиц, то на что будут содержаться вдовы и бедные?» Ответ дается такой: «если церковь находится в нужде, то лучше погибнуть, чем принять что от врагов Божиих», т. е. явных грешников. В тех же *Постановлениях Апостольских* (IV, 6.8.10) встречаем такое замечание: «если случится церкви принять деньги от указанных недостойных лиц, то пусть они будут употреблены на покупку дров и углей, ибо дело доброе, — замечается здесь не без иронии, — предавать дары нечестивых огню».

Часть этих-то приношений из сумм церковных уделялась на нужды духовенства. Епископ не лишен был права брать из этих сумм потребное на свои нужды. В так называемых *Правилах Апостольских* (4 и 41) говорится, что если епископ нуждается, то пусть заимствует необходимое из церковных стяжаний. В том же месте *Правил Апостольских* дается знать и о прочих клириках, что и они имеют право на вознаграждение из церковной сокровищницы, когда говорится: «закон Божий постановил, чтобы служащие алтарю от алтаря питались, подобно тому, как и воин не подымлет оружия на своем пропитании». В этом случае мы видим, что у автора *Правил Апостольских* слова апостола Павла, что священнодействующие питаются от святилища, употребленные апостолом в виде аналогии, принимают смысл уже прямой апостольской заповеди. Итак, клирики, по воззрению церкви, приблизительно III века, имели право брать себе деньги из церковной казны на свое продовольствие. Отчасти известно и то, в каких размерах раздавалось денежное вознаграждение клирикам из церковных сумм. В Карфагенской церкви, например, священникам выдавалось вдвое более, чем другим клирикам, но поровну.<sup>843</sup> Впрочем, так как епископы стали полновластными распорядителями при назначении вознаграждений (Прав. Апост., 38, 40), то они позволяли себе и отступления от установившихся правил. Так, известно, что Киприан однажды запретил выдачу вознаграждения некоторым клирикам, как не заслуживающим вознаграждения.<sup>844</sup> Или: тот же епископ, сделавший двух, прославившихся в гонении, исповедников — Аврелия и Целерина — чтецами, приказал им выдавать из церковных сумм доли, равные пресвитерским. Вознаграждение клириков производимо было в Карфагене ежемесячно.<sup>845</sup>

Третью статью доходов духовенства составляли начатки различных произведений природы и вообще труда. Указания на обычай приносить начатки в церковь и для церкви встречаются у Иустина, Ипполита, Оригена. Так, Ипполит говорит, что приносились в церковь начатки плодов земных — хлебного зерна, масла, меда, вина, молока, шерсти, заработной платы.<sup>846</sup> Ориген считает приношение начатков священникам делом приличным и полезным. «Если фарисеи и книжники, — рассуждает он, — не осмеливались вкушать от плодов земных, прежде чем принесены начатки священникам, то тем приличнее это делать с нашей стороны, ибо праведность наша выше праведности фарисеев и книжников. Если Христос поощрял в этом отношении фарисеев, то Он хочет, чтобы Его ученики исполнили то же самое и с большим изобилием».<sup>847</sup> В *Правилах Апостольских* и *Постановлениях* прямо

указывается, чтобы начатки назначались для продовольствия клира. В *Правилах Апостольских* говорится: «всякого плода начатки да посылаются епископу и пресвитерам. Разумеется, — вслед за тем прибавлено в *Правилах*, — что епископ и пресвитер разделят их с дьяконами и прочими клириками» (пр. 4). С особенной подробностью говорится о начатках и их приношении на пользу клириков в *Постановлениях Апостольских*. «Всякий начаток должно приносить епископу, пресвитерам и дьяконам на пропитание их, ибо начатки принадлежат священникам и служащим им дьяконам» (VIII, 30). *Постановления Апостольские* стараются уяснить, почему именно начатки должны принадлежать клиру. «Вы — (обращение к духовным) — образцы подчиненным вам мирянам, ибо не думайте (обращение к мирянам), что епископство есть бремя легкое и удобное, поэтому так как вы, духовные, несете более тяжелое бремя, то и нужно, чтобы первые пользовались плодами» (II, 25). Рассматриваемый памятник очень тщательно высчитывает, что именно должны приносить миряне духовенству в качестве начатков. «Епископа вы должны любить, принося на благословение ваше плоды ваши и дела рук ваших, и дары ваши — начатки хлеба, вина, елея, яблок, волны (шерсти)» (II, 34). «Всякий начаток плодов от точила, гумна, также волов и овец давай священникам, чтобы благословлялось отложенное в кладовых твоих, давай и произрастания земли, чтобы умножились стада волов твоих, стада овец твоих. Всякий начаток хлебов теплых, вина из сосуда, или елея, или меду, винограда или других плодов начатки давай священникам».<sup>848</sup>

Кроме этих доходов обыкновенных и более или менее определенных, т. е. остатков от евхаристической жертвы, церковных денег и начатков, у духовенства были доходы, так сказать, экстренные. Сюда нужно относить подачки в пользу высших и низших клириков от пиров, какие устраивались мирянами. В *Постановлениях Апостольских* читаем (II, 28): «на пиру пусть уделяют обычное епископу («пастырю»), хотя бы он и не присутствовал здесь, пусть отделяют ему в честь Бога, вручившего ему власть. А дьяконам пусть дают в честь Христа, вдвое против того, что сколько дается дьякониссе. А пресвитерам, как постоянно трудящимся около слова учения, пусть дают двойную же часть, в честь (благодати) Апостолов Господних. А если и чтец есть, то и он пусть получает одну часть в честь пророков». Причем мирянам внушается, чтобы они не передавали епископу его долю лично, это было бы беспокойно для него, а через дьяконов.

Есть несколько указаний — не очень, впрочем, определенных, — что духовенство получало вознаграждение за исправление треб. Так еще в эпоху первых трех веков встречалось обыкновение давать деньги духовенству за совершение таинства крещения, что однако не одобряется на соборе Эльвирском, начала IV века.<sup>849</sup> Было также обыкновение, что лица, вступающие в брак и приходившие за благословением к священникам, делали приношение различных съестных припасов. Правда, эти приношения назначались главным образом для евхаристической жертвы и совершения агап, но так как приношения при этом случае были очень обильны, значительное количество их поступало в пользу клира.<sup>850</sup> Погребение верующих, по-видимому, также приносило доходы духовенству. Тертуллиан свидетельствует, что уже в его время был обычай, что духовенство провожало усопшего до могилы и здесь совершало молитвы по нем. Весьма вероятно, что этот труд духовенства не оставался без вознаграждения. Это можно выводить из того, что Константин Великий даровал церкви в Константинополе восемьсот торговых лавок с тем, чтобы похороны, в особенности бедняков, совершались духовенством, которое получало доход от лавок, бесплатно.<sup>851</sup> Очевидно, до Константина здесь и в других местах существовал другой обычай.

Можно догадаться, что в церкви II и III века возникала мысль брать десятину в пользу церкви от всех стяжаний; это можно полагать на основании различных замечаний у Ипполита (*Арабские каноны*), Оригена, в особенности у Киприана и в *Постановлениях Апостольских*, но это желание духовенства не пришло в исполнение.

Наконец, нет сомнения, что церковь еще в эпоху гонений обзавелась недвижимым имуществом. Так, в Миланском указе Константина Великого 313 года, которым прекращалось гонение, между прочим говорится: «так как мы знаем, что христиане имели во владении не только те места, в которых они обыкновенно собирались, но и другие, составлявшие собственность не частных лиц, а достояние целого общества, то и эти мы приказываем возвратить христианам». В другом позднейшем указе Константина в числе таких владений, которые, по заключении гонений, возвращены были церкви, упоминаются дома, поля, сады.<sup>852</sup> Но по недостатку данных, мы не можем определенно решить вопроса: доходы с этих имуществ могли ли поступать в пользу духовенства или нет?

Мы перечислили все статьи доходов, из которых составлялось материальное обеспечение духовенства. Между этими статьями самое видное место занимали остатки припасов, приносимых верующими для Евхаристии и агап, денежные пожертвования в церковную кружку и начатки от произведений земли. Было бы ошибочно думать, что духовенство в этом случае получало доходы от паствы, специально назначенные на нужды духовных лиц. Таких специальных доходов, как это мы находим в наше время, в разбираемую эпоху не было. Духовенство пользовалось частью тех приношений, какие вообще назначались на бедных, больных и всякого рода несчастных, принадлежащих к данной общине. Клирики, не исключая и епископа, получали содержание от церкви, подобно всем другим лицам, не могущим содержаться и пропитывать себя на собственные средства. В документах II и III века нет упоминаний о каких-либо денежных доходах и вещевых пожертвованиях исключительно для духовенства. Так, Иустин говорит вообще о денежных сборах, происходивших в церковных собраниях и назначавшихся на содержание вдов и сирот, больных и т. д., — причем не упоминается о сборах в пользу духовенства. Тертуллиан тоже, говоря о ежемесячных сборах пожертвований, состоявших из денег и происходивших в церковных собраниях, разъясняет, что сборы назначались на воспитание мальчиков и девочек, лишившихся родителей, на содержание стариков, лиц, потерпевших кораблекрушение, но ни словом не упоминает о духовенстве и его особых правах на пользование денежными церковными доходами. Правда, в позднейших свидетельствах, например, в так называемых *Правилах Апостольских*, уже ясно говорится, что духовенство, начиная с епископа, может заимствовать из церковных сумм деньги, необходимые для своего пропитания, но во всяком случае в данном отношении клирики здесь уравниваются со всеми бедняками, живущими за счет церковных щедрот. Едва ли больше прочих неимущих имели клирики права и по отношению к остаткам от Евхаристии и агап и только начатки принадлежали клиру в большей степени, чем прочим беднякам, хотя и от начаток бедняки не были устранены. Можно более точным образом определить, как велики или невелики были права духовенства на всякого рода церковные пожертвования по сравнению с правами других неимущих лиц. Так, в *Постановлениях Апостольских* и *Правилах Апостольских* ясно дается понять, что главными претендентами на церковные доходы были бедняки и всякие несчастные, а за ними уже и лица духовные. В *Постановлениях* (II, 25) следующее заповедуется епископу: «добровольные приношения на убогих (т. е. вообще разные статьи церковных пожертвований) пусть епископ правильно разделяет сиротам, вдовам, страждущим. Разделяя всем нуждающимся по справедливости, и сами (епископы) пользуйтесь от благ Господних, но не злоупотребляя ими, едя от них, но не поедая всего одни». Таким образом в *Постановлениях* епископы представляются помещенными в самом конце списка лиц, имевших право на церковные доходы. Они, епископы, но, конечно, и другие клирики, пользуются остатками после удовлетворения нужд вдов, сирот и неимущих. В *Правилах Апостольских* находим почти то же самое. Так, в одном (41) правиле говорится: «о церковном имуществе (деньгах) заповедуется, чтобы епископ всем распоряжался и раздавал нуждающимся через пресвитеров и дьяконов; также, *если* он нуждается, то и сам пусть заимствует на необходимые нужды свои и странноприемлемых братии, да не терпят недостатка ни в каком отношении». Здесь опять первое место между претендентами на церковные деньги отводится нуждающимся вообще, а епископ занимает уже второе место. Меньше епископа имел права на церковное вспомоществование лишь класс

путешественников, т. е. лица совсем сторонние для данной церковной общины. Известный канонист Зонара, истолковывая одно из *Правил Апостольских* (59), которым требуется, чтобы высшие клирики при разделе доходов не отделяли низших клириков, замечает: «Писание называет церковное имущество имуществом убогих. И должно раздавать его бедным. Если же предстоятели церквей должны удовлетворять других нуждающихся, то сколь более должны удовлетворять подчиненных им клириков, находящихся в бедности».<sup>853</sup> Опять дается знать, что доля доходов духовенства была одной из долей, назначавшихся из церковных стяжаний на удовлетворение убогих. Замечательно, когда *Постановления Апостольские* требуют, чтобы от пиров, устраиваемых верующими, уделялось что-либо епископу и другим клирикам, то этот памятник ставит духовенство не на первом месте, а сначала приказывает призывать к пользованию от пиршестввенных яств благочестивых, но бедных старушек, а потом уже дает известную заповедь касательно духовенства (II, 28). Значит и в этом случае епископы и прочие клирики фигурируют в качестве лиц материально необеспеченных. Итак, мы видим, что духовенство II и III века не имело своих специальных церковных доходов; а пользовалось от той же самой церковной кружки, которая назначалась на поддержание неимущих и убогих, причем на эту кружку прежде всего имели право эти нищие и убогие, а после них уже и епископ с клириками. Епископ и клирики представляются «из нищих нищими».<sup>854</sup> Быть может, многие из читателей, а пожалуй и все, подумают: какое было неприглядное положение древнейшего духовенства. «Жили как нищие, фи!» Считаю своим долгом заметить, что подобный взгляд на положение духовенства II и III вв. несправедлив. Можно жить и пропитываться трояким образом: во-первых, личным физическим трудом, т. е. прямо заставляя землю давать нам нужное для пропитания, жить, таким образом, вполне независимо от кого-либо — идеал графа Л. Н. Толстого, идеал, сходный у него с древнехристианским монашеством; во-вторых, можно не трудиться физически над возделыванием земли, а иметь так называемые свободные профессии, пропитываться же за счет добротных даяний других лиц, ценящих эти профессии; наконец, в-третьих, можно исполнять разные административные, судебные, военные и т. п. должности и получать жалованье, добываемое при помощи податных инспекторов. Нет сомнения, второй способ прокормления, который практиковался в среде духовенства в древности, и теперь преобладает в русском духовенстве, есть менее благовидный, чем первый способ, но он имеет преимущества перед третьим способом из числа прежде упомянутых нами. Духовенство рассматриваемого времени жило на деньги, которые каждый клал в церковную кассу, ни мало не обременяя себя; на эту сумму жили разные лица и между прочим духовенство. Кроме хорошего в этом обычае ничего нет, если не быть щепетильным. Когда мы впоследствии узнаем, как стало жить христианское духовенство с IV века, не довольствуясь доходами, установившимися во II и III веке, то пойдем, как многого лишилась церковь, утратив прежний порядок материального обеспечения духовенства, — пойдем, что жить на положении нищего из нищих гораздо лучше, чем принудительно возлагать долг своего содержания на других.

Возникает вопрос: каким образом духовенство древнейшей эпохи церкви очутилось на содержании за счет сумм, назначавшихся на бедных? Каким образом утратился еще более древний, апостольского века, обычай, по которому церковные пастыри пропитывали сами себя, независимо от кого-либо и от чего-либо? До последнего времени подобный вопрос и задавать нельзя было, потому что на него невозможно было дать никакого ответа. Но в настоящее время мрак рассеялся; мы в состоянии дать прямой ответ на вопрос. Этим счастливым обстоятельством наука обязана открытию известного знаменитого памятника: *Διδαχη τών δωδεκα αποστολων* (II век). Из *Διδαχη* с достаточной ясностью открывается, как происходил рассматриваемый процесс. Раньше было известно об апостольской эпохе существования церкви, а теперь стало известно и о послеапостольской эпохе, что в эти времена действовал в церкви институт так называемых пророков. Пророки эти, имея целью наставление верующих, переходили с одного места на другое, вели странническую жизнь; как странствующие, они, разумеется, были на попечении тех церквей, какие они обходили. Это — общее правило. Но впоследствии пророки по каким-то причинам стали оставаться на

более или менее долгое время в одной и той же общине, начали вести жизнь оседлую. Уважение общины к этим лицам выражалось между прочим в том, что члены общины продолжали оказывать материальную помощь и оседлым пророкам. Разумеется, это обуславливалось тем, что оседлый пророк всегда мог снова начать жизнь странническую, и следовательно от него нельзя было требовать заведения собственного хозяйства. Διδαχη исчисляет, чем общины обеспечивали материальное положение оседлых пророков: им приносили начатки от произведений земли и давали хлеб, если верующие пекли хлебы, вино, если открывали бочку с вином, и масло, если починали сосуд с маслом. Пророкам община помогала и деньгами, и одеждой. Эти пожертвования пророку не были, однако же, каким-нибудь специальным приношением в пользу пророков. Нет, это была просто доля нищих. Ибо в памятнике Διδαχη замечено: «если у вас нет пророка, отдавайте то или это беднякам» — πτωχοίς.<sup>855</sup> Вот древнейшее свидетельство, указывающее, как происходил изучаемый нами процесс, как доля вещей и денег, назначавшихся для бедных, переходила в руки церковных проповедников, т. е. пророков. Но памятник Διδαχη идет еще дальше. Он показывает, какую дальнейшую судьбу имела та церковная доля стяжаний, какая выдавалась пророку. Институт пророков к концу II века стал падать в значении и вовсе исчезать. Их дело всецело взяли на себя епископы и отчасти дьяконы, из которых чаще всего избирались епископы, в особенности на Западе. Διδαχη прямо говорит о епископах и дьяконах: «они совершают у вас служение пророков». Затем этот памятник прибавляет: «они и почтенны (т. е. должны быть почитаемы) — τετιμμημενοι — у вас подобно пророкам».<sup>856</sup> Но почитать кого-либо по первоначальному значению слова πρoсу — значит рассчитать кого-либо деньгами, наградить.<sup>857</sup> Поэтому, требование почитать епископов и дьяконов подобно пророкам, значило собственно убогочинять епископов и дьяконов в материальном отношении, как были убогочиняемы пророки. Таким-то образом совершился изучаемый нами процесс перехода духовенства от жизни на собственном иждивении к жизни за счет церковной кружки, назначенной в пользу убогих. Один древний памятник весьма наглядно удостоверяет нас, что процесс действительно происходил так, как показывает Διδαχη. В *Постановлениях Апостольских*, произведении позднейшем, чем Διδαχη, наукой открыты ясные следы пользования со стороны их автора памятником Διδαχη. При этом найдено, что предписания Διδαχη относительно материального обеспечения пророков буквально вошли в *Постановления*, с тем различием, что здесь везде слово пророк заменено словом священник (в общем, неопределенном смысле). Т. е. во времена написания *Постановлений* духовные лица стали иметь тоже материальное положение, какое было у пророков; и автор *Постановлений* (точнее: VII книги их), нимало не сомневаясь, вместо слова пророк, как в Διδαχη, ставит священник: разницы для него уже не было.<sup>858</sup> Ясное дело, что такое тождество пророков и последующих пастырей церкви зависело единственно от того, что пастыри по своей должности во многом были прямыми наследниками древних христианских пророков.

Что касается вопроса, сколь значительны были те средства церковные, которыми распоряжалось духовенство и из которых оно получало обеспечение во II и III вв., то этот вопрос не может быть решен в точности. Он может быть решаем только приблизительно. Можно обратить внимание на следующие факты. В церкви Римской в середине III века, кроме епископа было 46 пресвитеров, 14 дьяконов и иподьяконов, 52 человека — чтецов, заклинателей и привратников, а также 42 прислужника (Евсевий, VI, 43). Очевидно, что такой обширный персонал был бы вовсе не объясним, если бы доходы церкви, и следовательно, духовенства, были незначительны. На содержании Римской церкви тогда находилось 1500 вдов и всякого рода несчастных. Рассчитывают, что содержание их едва ли могло обходиться дешевле 90 000 руб., значит доходы Римской церкви были очень достаточны. Другой пример. Киприан в своей церкви собрал однажды в пользу пленных сразу 100 000 сестерций и отослал их по назначению, замечая, что в случае, если еще понадобятся деньги на тот же предмет, церковь и еще подаст помощь с охотою и щедростью.<sup>859</sup> Если не особенно большая тогда церковь Карфагенская могла собирать такие

значительные суммы на экстренные надобности, то, конечно, она могла вполне обеспечивать духовенство в его нуждах и потребностях. Но так могло быть только в больших городах, вроде Рима, Карфагена. А так ли было в маленьких городах и общинах — неизвестно и вообще сомнительно; по крайней мере, известно, что в некоторых местах не только низшие клирики, но и епископы — вероятно, для пополнения своего бюджета — прибегали к разным сторонним занятиям. Так, в Африке епископы занимались торговлей, а клирики были портными, учителями-грамматиками и даже слугами.<sup>860</sup> Вообще низшие клирики нередко старались так или иначе улучшить свое материальное положение.

Хотя, по всей вероятности, духовенство II и III века не всегда и не везде пользовалось материальным благополучием, тем не менее стоит заметить, что церковь этого периода неблагоприятно смотрела на те случаи, когда предстоятелям христианской общины выдавалось определенное жалованье — предмет, о котором так много говорится в настоящее время в духовной прессе. Церковный историк Евсевий указывает отдельные примеры, когда в некоторых еретических общинах предстоятели были на жалованье, т. е. получали строго определенный денежный оклад, и смотрит на это явление, как на аномалию. Так, согласно мнению цитируемого им автора, Евсевий (V, 18) весьма неодобрительно взирает на то, что «монтанисты проповедникам своего учения давали жалованье», как будто бы для того, по саркастическому выражению этого писателя, на которого ссылается историк — «чтобы пресыщенное чрево имело больше силы в учении». Другой древний писатель, цитируемый Евсевием (V, 28), отмечает, как факт постыдный, что одна из монархианских сект «назначила своему епископу известное жалованье по сто пятьдесят динариев в месяц». Спрашивается: почему церковь так нехорошо смотрела на предстоятелей церкви, получавших определенное жалованье? В решении этого вопроса мнения делятся. Одни думают, что неблагоприятный взгляд церкви на жалованье определялся представлением о высоте пастырского служения. Жалованье казалось святопродажничеством и противоречием изречению: «туне приняли, туне и дадите», а также оно, жалованье, не встречалось ни среди левитов Ветхого Завета, ни среди жречества в язычестве.<sup>861</sup> Другие думают, что церковь не желала допускать жалованье потому, что не хотела стеснения верующих: определенное жалованье требовало бы, чтобы община непременно доставляла такую-то сумму — и никак не меньше. Но это значило бы поставить верующих в податные отношения к духовенству.<sup>862</sup> Какое из этих двух мнений вероятнее? Первое мнение едва ли основательно. Получать ли от пасомых жалованье или брать деньги из церковной кружки — все равно то и другое можно считать действием не по правилу: «туне приняли, туне и дадите». Основательнее другое мнение: оно указывает на деликатность вождей древней церкви, которые не хотели обременять других; они хотели жить действительно добродетельными приношениями, вероятно рассуждая, что хлеб такого происхождения всегда слаще.

## VI. Материальное состояние духовенства в IV—VIII веках

Обращаемся к рассмотрению материального состояния духовенства от IV по VIII век.

С IV века происходят некоторые довольно значительные изменения в материальном положении духовенства. С этого времени церковь становится много богаче в сравнении с прежней эпохой; потому что теперь государство становится на стороне церкви и поддерживает ее. Прежде всего, церковь обогащается недвижимыми имуществами, приносящими, разумеется, доход. Откуда взялись они?

Церковь отчасти обогатилась такими имуществами за счет закрывавшихся языческих храмов. Вследствие императорских распоряжений, недвижимые имущества, принадлежавшие языческому культу и его жрецам, обращаемы были в собственность христианских храмов и их предстоятелей.<sup>863</sup> Далее — теперь стало вводиться в

обыкновение при построении нового храма обеспечивать настоящее и будущее его земельным владением. На это можно находить указание в следующих словах Иоанна Златоуста: кто имеет поместье, тот должен иметь в нем церковь. Ты — обращение к помещику — поставь церковь, священника, дьякона и прочий клир, и припиши к церкви имение, как бы приданое невесте.<sup>864</sup> По законам Юстиниана, при устройстве новой церкви должен быть указан источник содержания клириков. По экономическим условиям того времени, таким источником могли быть только недвижимые имущества.<sup>865</sup> Одним из важных средств к приобретению церковью недвижимых имуществ было усвоенное ею право получать таковые по духовному завещанию. Согласно мнению некоторых ученых, мы полагаем, что обычай отказывать той или другой церкви большую или меньшую часть имущества — по духовному завещанию — ведет свое происхождение из времен римского язычества. В языческом Риме был обычай, что умирающие, изъявляя свою последнюю волю в духовном завещании, всегда оставляли часть наследства, если они были люди богатые, своим друзьям, высокопоставленным лицам и прежде всего царствующему императору. Со времен Константина Великого, по этому же образцу, стали отказывать часть наследства и церкви. В Риме долгое время считалось почти преступлением обойти в духовном завещании личность императора; со времен же утверждения христианской церкви в мире, с IV в., стали считать оскорблением церкви и Самого Бога, если умирающий ничего не оставлял церкви из своего имущества. И как в бюджет римских императоров доходы от полученных наследств составляли видную статью прибылей, так теперь деньги, получаемые по наследству, составляли важную статью в доходах церкви.<sup>866</sup> В какой тесной связи римское обыкновение оставлять по духовному завещанию часть своего имущества друзьям, императору — находилось с христианским обычаем не забывать в своем завещании о церкви, — это хорошо видно из фактов, отмеченных законодательством Юстиниана. По свидетельству Юстиниановых и более ранних законов, византийское правительство часто находилось в затруднении, как исполнить то или другое завещание, так как иногда завещались известные доли имущества прямо Господу нашему, Иисусу Христу, архангелам и св. мученикам.<sup>867</sup> Очевидное дело, что для христиан, оставивших завещания, Царь Небесный заменил царя земного, которому принято было отказывать имущество по римскому обычаю, а архангелы и св. мученики для них, христиан, заменили разных друзей, которые в прежнее время имели долю в наследстве. Но мы еще не закончили разъяснение вопроса о происхождении обычая оставлять имущество христианским церквам. Было в язычестве, и именно опять римском, такое явление, которое частью было аналогично с рассматриваемым нами явлением, частью служило подготовкой к нему. В Римской империи, как известно, существовало много так называемых коллегий, члены которых с той или другой целью составляли братства или товарищества. Между этими коллегиями видное место занимали, так называемые, погребальные коллегии.<sup>868</sup> Члены этих коллегий или, по крайней мере, патроны их, т. е. лица более состоятельные, нередко отказывали по духовному завещанию известной коллегии дома, поместья или капиталы. Цель таких завещаний заключалась в том, чтобы члены коллегии чтить память усопшего, и в известные дни, в день смерти или рождения завещателя — разделяли между собой хлеб, вино, деньги, словом, все то, что можно было получить от завещанного имущества. Не погрешим, если выразимся так: составители подобных завещаний имели в виду помин их души. Закон (языческий) строго смотрел за тем, чтобы коллегия, сделавшаяся наследницей, точно исполняла обязанности, возложенные на нее завещателем, — и в случае, если коллегия небрежет исполнением своей обязанности, правительство отбирало от нее капиталы или имения, оставленные известным лицом по завещанию, и передавало их другим коллегиям. Едва ли нужно разъяснять, каким образом сейчас указанная языческая практика могла пролагать путь к христианскому обыкновению оставлять имущества церкви. Но вот что особенно замечательно: иногда завещатель-язычник весьма подробно изъявлял свою волю в духовном завещании, и в этом случае точно определял, сколько и какому из членов коллегии выдавать из завещанного имущества. Масштабом, каким определялось количество выдачи, служило положение того и другого члена в коллегии. Впрочем, на примерах это будет яснее. Так, один римлянин завещал

обществу августалов 100 000 сестерций с тем, чтобы управители делами коллегий из процентов получали в день его рождения на помин души по 4 динария, а прочие члены по три динария. Получать могли только лица, собравшиеся для того, чтобы отдать дань уважения почившему. Еще точнее обозначены размеры выдач в завещании одной римлянки, отказавшей 50 000 сестерций в коллегиям Эскулапа. Из процентов на капитал следовало раздавать, на помин души усопшей, членам коллегии — дважды в год — следующие денежные подачи и подачи же некоторыми припасами: высшим по своему положению членам коллегии по 6-и динариев и 8 кружек вина; не столь высоким по положению членам коллегии — по 4 динария и 6 кружек вина; наконец, рядовым членам по 2 динария и по 3 кружки вина; сверх того, каждому члену давалось по 4 хлеба.<sup>869</sup> Это обыкновение уже целиком переносит нашу мысль к христианскому обыкновению выдавать из доходов епископу, священнику и низшим клирикам доли неодинаковой величины.<sup>870</sup>

Разъяснив происхождение обычая завещать имущества, и в особенности недвижимые, в пользу церкви, мы должны обратиться к раскрытию других подробностей этого явления. Мы должны, прежде всего, отметить то, что нередко пастыри христианской церкви с большей или меньшей настойчивостью напоминали пасомым об их долге делиться своими материальными средствами с церковью. Например, блаженный Августин разъясняет христианам, что как у царя земного есть казна, в которую собираются подати с подданных, так нечто подобное должно быть и у Христа, как Царя вселенной.<sup>871</sup> Есть, впрочем, некоторое значительное различие между древними пастырями Востока и Запада, когда у тех и других заходила речь об обогащении церкви. На Востоке пастыри были очень осторожны в данном случае. Иоанн Златоуст внушал большую осмотрительность в выборе средств для увеличения церковных имуществ. Он говорит: в этом деле «нужна великая предусмотрительность, чтобы не умножать до чрезмерности и не доводить до оскудения церковное имущество. Приобретать стяжания нужно с кротостью и благоразумием, поступая так, чтобы жертвователи делали свое пожертвование с охотой и без сожаления».<sup>872</sup> Сам Златоуст вполне осуществлял это правило на практике. Вообще щедрость жертвователей на церковь — на Востоке — много зависела от личности архиерея, управлявшего известной паствой. Бескорыстный и щедролюбивый епископ находил всегда много лиц, желавших делиться своим достоянием с церковью. Историк Созомен (VII, 27) говорит следующее о св. Епифании, епископе Кипрском. «Церковного имущества в его распоряжении было очень много. Потому что многие, желая сделать благочестивое употребление из своего богатства, многие во всех концах вселенной и при жизни отдавали свое имущество в церковь и при кончине оставляли ей же — в той уверенности, что Епифанию, как добрый распорядитель и как человек, любящий Бога, употребит их дары согласно с их намерением». Из приведенных свидетельств Златоуста и Созомена видно, во-первых, что на Востоке лучшие пастыри очень осмотрительно относились к вопросу об умножении церковных имуществ; во-вторых, что личность епископа имела большое значение в том, много или мало известная церковь приобретала имущества; в-третьих, что в IV веке духовные завещания в пользу церкви нередко встречались на деле. Прежде упомянутый нами факт из Юстинианова кодекса удостоверяет, что и в VI веке нередко делались распоряжения в духовных завещаниях относительно выдачи известной части имущества на религиозные дела. Юстиниан отметил этот факт потому, что *очень многие* отказывали по духовному завещанию все или часть имущества на имя Иисуса Христа, архангелов или мучеников. И законодателю нужно было определить, как выполнять такую неясно выраженную последнюю волю христианина. Как решил Юстиниан этот казусный вопрос, — входить в разъяснения по этому случаю нам нет надобности;<sup>873</sup> достаточно заметить, что император сохранил за подобного рода завещаниями всю их юридическую силу. Так было на Востоке. На Западе много развязнее относились к вопросу о способах обогащения церкви. Вот, например, как рассуждал по этому вопросу очень выдающийся западный писатель V века Сальвиан Марсельский. Он убеждает христиан делать духовные завещания не в пользу детей и родственников, а в пользу церкви — ради спасения души завещателя. Он прямо говорит, что совсем ничего не

нужно оставлять по духовному завещанию ни детям, ни родственникам, а все — церкви. «Должно самого себя любить больше всего, — внушает христианский пресвитер с чисто языческим мировоззрением, — нужно больше всего заботиться о спасении собственной души. Ну что толку, если богач обогатит своих детей, а самого себя обречет на вечную погибель!» Сальвиан, конечно, не отрицает естественной любви родителей к своим детям, но, с другой стороны, замечает, что «не следует предпочитать вере хотя и родную кровь, не следует давать победу требованиям любви над религиозным благочестием». Вообще Сальвиан как бы провозглашает такое правило: «лучше пусть дети в сем мире будут бедняками, чем их родители явятся таковыми же в будущем веке».<sup>874</sup> *Вот полное отрицание логики сердца!* Таким языком никто никогда не говорил на Востоке — в среде пастырей Греческой церкви. К сожалению, жестокие и бесчувственные слова Сальвиана были выражением почти господствующего церковного стремления на Западе. Стоит еще обратить внимание на то, что эти проповедники, призывавшие всех к пожертвованию в пользу церкви, сами лично считают себя вправе не оставлять по завещанию в пользу церкви ни копейки.<sup>875</sup> Впрочем, мы отнюдь не утверждаем того, чтобы в Западной церкви все лица духовные были увлечены тем чувством церковной стяжательности, какое находим у Сальвиана и позднейшего западного духовенства. Напротив, из истории IV и V века мы видим, что некоторые епископы Запада проявляли великую осторожность в средствах обогащения церкви. Об этом можно судить по следующим примерам из истории Африканской церкви. Один карфагенский гражданин, уже не надеясь иметь детей, завещал еще задолго до наступления смерти все свои имущества церкви. Так как, однако, у завещателя, паче чаяния, родились дети, то епископ Карфагенский Аврелий, вопреки ожиданиям, возвратил завещанное. «Ибо Аврелий мог удержать наследство, — замечает бл. Августин, — рассказывающий об этом, — лишь по праву гражданскому, а не по праву божественному». И сам Августин, которого некоторые осуждали за то, что он слишком мало обогатил свою Иппонскую церковь, объяснял: «кто с устранением своего сына от наследства захочет сделать церковь наследницей, тот может искать кого-либо другого, который принял бы это наследство, но не рассчитывай на Августина; да и дай Бог, — прибавляет он, — чтобы такой не нашел никого», согласного принять подобный дар.<sup>876</sup> Августин поставил себе за правило: не принимать таких наследств, завещатель которых тем самым наносит ущерб своим родственникам. Известен следующий факт из жизни самого Августина. Один знаменитый иппонский гражданин завещал церкви свое поместье, но потом раскаялся в своем поступке и послал к Августину известную сумму денег, взамен завещанного поместья, прося возвратить дарственную запись на последнее. Августин же возвратил ему и поместье и деньги, заявляя, что церковь не может иметь вынужденных даров, а хочет иметь дары, исходящие от свободного расположения.<sup>877</sup> Эти примеры, конечно, поучительны. Но мы не считаем возможным допускать, чтобы они служили выражением общего правила на Западе. Этого нельзя думать. Во-первых, указанные примеры относятся лишь к одной Африканской, а не разным западным церквям; во-вторых, повествуется об этих примерах так, что ясно чувствуется их исключительность. В особенности из рассказа о случае при Августине само собой вытекает заключение, что весьма немногие поступили бы на месте Августина так, как он поступил. Общий вывод из всего только что сказанного тот, что на Западе корыстолюбие и сребролюбие сильно руководили пастырями церкви, заботившимися об умножении ее имуществ.

Таким образом, говоря о материальном положении духовенства с IV века, мы имеем основание утверждать, что церкви изучаемой эпохи обогащались за счет крупных пожертвований со стороны верующих в пользу храмов — пожертвований, которые состояли из недвижимых имуществ или из денег, и которые очень часто передавались по назначению в силу духовных завещаний. Нет сомнения, что духовенство в той или другой форме пользовалось и имело право пользоваться этим церковным достоянием. К этим доходам духовенства присоединялись и другие, исключительно денежные. По-прежнему,<sup>878</sup> в праздничные дни прихожане приносили в храмы каждый сколько мог денег на нужды

церкви и духовенства.

Раздел церковных денег по-прежнему оставался в ведении епископа. Но каким образом он происходил, сколько получал каждый из членов клира — неизвестно. Едва ли сохранялся такой порядок, какой утвердился в первые три века, и о каком мы имели случай говорить раньше. О Западе мы знаем в изучаемом отношении больше, чем о Востоке: недаром Запад всегда отличался практицизмом. Есть известие, не восходящее, впрочем, раньше конца V века, в котором говорится, что будто в Римской церкви около указанного времени сложилось такое обыкновение: все денежные доходы данной церкви делились — неизвестно, помесечно, погодно иль как еще — делились на три части: одна часть шла в пользу церкви (т. е. вероятно, на нужды богослужения и на вспомоществование бедным), другая — назначалась епископу, а третья клиру.<sup>879</sup> Но, впрочем, этот порядок не был твердо установленным правилом на Западе. По другому известию, на Западе же в то же время вошло в обычай делить церковные доходы на четыре части. Одна часть шла в пользу епископа, другая на нужды прочих клириков, третья употреблялась на церковные потребности, а четвертая — на бедных. Мотив такого четырехчастного деления<sup>880</sup> остается неизвестным. Однако, можно предположить, что вышеуказанное деление доходов на три или четыре части не было делением на три или четыре равных части, ибо трудно представить себе, чтобы епископ в то время брал себе столько же, сколько выдавалось на весь клир или на всех бедных города или епархии. Вот что знаем мы о Западе по отношению к вопросу об употреблении и делении между лицами духовными церковных доходов. А как это дело поставлено было на Востоке — мы знаем и того меньше. У историка VI века Феодора Чтеца (кн. I, гл. 13) читаем следующее свидетельство: «в Константинополе по смерти патриарха Анатолия (известного участника Халкидонского собора) на его место возведен был пресвитер константинопольский Геннадий. Геннадий поставил церковным экономом некоего Маркиана, обратившегося к церкви от новацианской секты. Приняв эту должность, Маркиан тотчас ввел правило, чтобы приношения верующих в каждой церкви принадлежали местным клирикам, тогда как прежде все они поступали в «Великую Церковь», т. е. в кафедральную церковь Константинополя, каковой и тогда, вероятно, была церковь Софийская. Приведенное свидетельство Феодора Чтеца показывает, что по отношению к пользованию со стороны клира церковными доходами в V веке в столице Византийского государства произошло довольно важное изменение. Мы уже знаем,<sup>881</sup> что раньше был такой порядок: все доходы церковные из всех храмов известного города, где был епископ и клир, стекались в кафедральный храм. Здесь-то, под личным присмотром архиерея, и происходил раздел дохода между всеми клириками и другими неимущими лицами. Но в V веке этот порядок отменен в Константинополе, и введен другой, на какой указывает Феодор Чтец. Происхождение нового порядка понятно: он был удобнее для столицы, где было много церквей и много клириков. Можно быть в уверенности, что вслед за столицей тот же порядок ввели и прочие епископы в своих епископских городах. Так возник тот порядок в пользовании церковными доходами, который до известной степени напоминает существующий и теперь у нас в церквах. Церковные суммы, кроме своего непосредственного назначения покрывать нужды церкви и служит вспомоществованием епископу, клиру и бедным, употреблялись иногда на пенсии лицам духовным, если они находились в отставке. Именно из этих сумм иногда выдавались пенсии епископам, очутившимся за штатом. Об этом можно узнать из деяний собора Халкидонского. На соборе определено было выдавать пенсию из сумм Антиохийской церкви Домну, патриарху Антиохийскому, по отставлении его от должности.<sup>882</sup> На том же соборе определено из сумм церкви Эфесской выдавать пенсии — ежегодно в 200 золотых монет (сумму порядочную) каждому из двух отставных епископов Эфесских — Вассиану и Стефану.<sup>883</sup> Деньги, о которых у нас речь, имели и еще одно назначение, которое представляет оригинальную черту древности. В актах собора Халкидонского записаны различные показания некоторых клириков, служивших под ведением Эдесского митрополита Ивы. Один из клириков, между прочим, свидетельствовал: «в святой церкви (Эдесской) есть обычай, по которому епископ в

день Пасхи или за день — собственноручно раздает клирикам деньги ради праздника». Раздача происходила в епископском доме — в столовой, по-тогдашнему, лучшей комнате; при этом епископ говорил что-то вроде поучения к клирикам.<sup>884</sup> Не знаем точно, был ли этот обычай лишь Эдесской церкви, или же практиковался он и в других местах. Но нет ничего невероятного в том, что он был принят во всех богатых церквях греческого Востока. Нужно сказать, что клирик, сообщая нам вышеприведенные сведения, говорит об обычае не в тоне укора, а предполагает его, как явление обычное. Если захотим назвать этот обычай каким-нибудь именем из классической древности, то более всего он походит на раздачу патроном спортулы своим клиентам (что такое спортула, мы упоминали раньше).<sup>885</sup> А если пожелаем найти какую-либо аналогию для рассматриваемого обычая в современной нам жизни, то, кажется, нет препятствий назвать его раздачей наградных денег ради праздника, что, как известно, распространено у нас, хотя и не среди духовенства.

В первые три века христианской церкви епископ не распоряжался бесконтрольно церковными суммами: он до известной степени ограничен был в своих распоряжениях пресвитериумом. Но с IV века становится заметным желание епископа выступить из-под контроля. Это зависело, главным образом, от того, что епископат с IV века весьма возрос в своих собственных глазах. Такое возвышение епископата — в отношении к управлению церковным имуществом — иногда выражалось в том, что епископы позволяли себе распоряжаться таковым имуществом, как своей собственностью. Злоупотребления подобного рода встречались в середине IV века. На борьбу со злом в 341 году выступает собор Антиохийский, в составе которого хотя и было много ариан, но правила которого приняты последующей практикой, как нормы церковного управления, — знак, что правила эти были очень целесообразны. Мы приведем относящиеся к нашему вопросу правила. Они без всяких комментариев ясны, как день. В правиле 24-м говорится: «все, что принадлежит церкви, должно быть явным и находиться в ведении приставленных к церковному имуществу пресвитеров и дьяконов (речь идет об ограничении прав епископа), так чтобы они (т. е. и пресвитеры, и дьяконы) знали, а не находились в неведении что, собственно, принадлежит церкви и чтобы ничего не было скрыто от них». Правило далее поясняет, почему делается такое постановление: «таким образом, — говорится здесь, — если случится епископу преставиться от сей жизни, то при общеизвестности церковного имущества ни оно не будет растрачено и не погибнет, ни собственность епископа не будет потревожена под тем предлогом, что она принадлежит церкви». Очевидно, что некоторые епископы в отношении к церковным деньгам позволяли себе держаться правила: «твое — мое». Вследствие чего, по смерти какого-либо епископа, трудно было разобраться, что действительно в его имуществе принадлежало ему, а что принадлежит церкви. Дальнейшее правило того же собора Антиохийского указывает и другие злоупотребления, какие позволяли себе епископы, присваивая себе бесконтрольность в управлении церковным достоянием. «Некоторые из епископов, — замечает 25-е правило, — предоставляли власть над церковными деньгами и сельскими продуктами своим домашним или своим родным, братьям, сыновьям, чтобы, благодаря их посредству, скрыть неверность церковных счетов». Другие из подобного рода епископов действовали еще проще. В том же правиле далее читаем: они «обращали в свою собственность то, что принадлежало церкви, например, поле или какое-либо другое церковное имущество». Это, конечно, прямое злоупотребление своей властью. Но случалось и так, что епископ не был сребролюбцем и корыстолюбцем, но зато раздавал церковные имущества в пользу бедных с такой щедростью, что могло возникнуть опасение, как бы клир и церковь не остались ни при чем. Таких епископов порицали, как расточителей. В такое положение поставил себя, например, епископ IV в. св. Епифаний Кипрский.<sup>886</sup> Чувствовалось и при этом случае, что здесь нет той законности, которая удовлетворила бы и примиряла бы заинтересованных делом церковного управления лиц. С течением времени, примеры явных злоупотреблений со стороны епископов в управлении церковным имуществом заметно увеличиваются. В V веке на Халкидонском Вселенском соборе заявлены были многочисленные жалобы касательно Диоскора, патриарха Александрийского, и Ивы, митрополита Эдесского, в том, что они постоянно

злоупотребляли церковным достоянием. Ввиду этого, указанный собор вводит при каждой церкви эконома из числа клириков; он должен быть свидетелем епископских распоряжений и принимать ближайшее участие в расходовании имений. Отцы Вселенского Собора, совершенно в духе собора Антиохийского 341 года, постановляют (пр. 26): «каждая церковь должна иметь эконома из своего клира, который распоряжался бы церковным имуществом под ведением своего епископа, дабы не расточалось имущество церкви И не падало нареkania на священство». По смыслу правила, эконом является представителем контроля со стороны духовенства в отношении к епископу и его распоряжениям церковными доходами, или даже заместителем этого последнего. Правда, рассматриваемое правило называет этого представителя от клира лишь «свидетелем» управления церковным имуществом. «Но, — как замечает наш русский канонист, — нет ни малейшего сомнения, что практика и законодательство понимали под этим неопределенным термином именно заместителя (епископского), а не простого свидетеля». По словам того же канониста, «собор, вводя важное ограничение епископской власти, старался в то же время по возможности сохранить престиж епископа», посему и назвал эконома лишь «свидетелем», а не другим каким-либо именем.<sup>887</sup> Какой роли достигают эконома, учрежденные Халкидонским собором, это видно на примере константинопольского эконома Маркиана, который при патриархе Геннадии (V в.) по своей воле провел очень серьезную реформу в имущественном управлении патриархии, о чем нами было упомянуто раньше. Впрочем, нужно сказать, что и после изучаемого нами определения Вселенского Собора злоупотребления в управлении церковными имуществами не прекращались. Так, папа Симплиций (конец V века) указывает на одного епископа, который в продолжение нескольких лет не выдавал законных частей ни для бедных, ни для храма, обращая все доходы в свою собственность.<sup>888</sup> Или же: в VI веке на Западе на одном соборе (in Gallia Narbonensis) заявлено было, что некоторые епископы обирают приходские церкви дочиста, или оставляют на их долю весьма мало.<sup>889</sup> Ввиду таких фактов, определение Халкидонского собора об экономе не раз повторяется последующими соборами и вообще принимаются меры к ограничению самоволия епископов. Главное же злоупотребление, о котором нельзя не упомянуть, заключалось в следующем: несмотря на существование канона о том, чтобы управление церковным имуществом совершалось епископами при посредстве эконома из числа клириков, в очень многих епархиях епископы управляли церковным достоянием без такого рода эконома. Так, в одном правиле Трулльского собора (пр. 35), где следовало бы встретить упоминание о церковном экономе, мы совсем не встречаем такого упоминания; а это показывает, что во многих церквях и после Халкидонского собора не было контролирующих епископа эконома.<sup>890</sup>

Заканчивая рассмотрение вопроса о церковных имуществах, или точнее о тех деньгах, которые получались с этих имуществ или иными способами стекались в церковь, мы должны отметить важное изменение в расходовании церковных денег, обнаружившееся особенно ясно в VI веке. В первенствующей церкви, и даже в IV веке, церковные суммы составляли достояние бедных и расходовались на пропитание неимущих, презрение сирот, погребение бедных христиан и пр. Духовенство же (епископ и клир) не имели никаких особых прав на эти деньги. Если же духовенство и пользовалось ими, то в этом случае оно не выделялось из ряда прочих бедных и нищих. Не то видим в V веке. В это время образовалось правило делить деньги на три или на четыре доли; в последнем случае получались такие доли: в пользу 1) епископа (*pro mensa episcopi*), 2) клира (*pro clero*), 3) храма (*pro fabrica ecclesiastica*) и, наконец, 4) бедных (*pro pauperibus*). Такое разделение доходов, при котором, может быть, половина средств, имевших своим назначением бедных, уже по правилу переходит в пользу духовенства, появилось впервые, — как было указано раньше, — в церкви западной; а отсюда, по уверению историка Меллера, это обыкновение распространилось и по другим церквям. Но на этом дело не остановилось. Доля духовенства, получаемая из церковных доходов, стала все возрастать за счет доли бедных или доли с благотворительным назначением. Так было, по крайней мере, на Востоке. При Юстиниане церковные деньги идут, прежде всего, на содержание клириков, потом на церковные нужды

и только остатки из этих денег поступают в пользу бедных. Позднее из церковных доходов и совсем ничего не стали уделять на бедных. Так произошла отмена прежнего, древнего, обыкновения и замена его новым, несходным с первоначальным.<sup>891</sup>

Кроме главных доходов духовенства, составлявшихся из прибылей от недвижимых церковных имуществ и от денежных пожертвований, делаемых в самих храмах, клирики по-прежнему пользовались излишком от даров, приносимых для Евхаристии, а также начатками от плодов и других произведений земли. Доход духовенства от этих статей, нужно сказать, чем далее шло время, тем становился незначительнее. Причина такого явления заключалась в упадке христианской жизни. До четвертого века твердо держалось обыкновение, что каждый верующий в каждый воскресный день и по большим праздникам (их тогда было очень немного) непопустительно приходил в храм, принимал Евхаристию, и потому считал долгом приносить хлеб и вино для Таинства. Не так стало в IV веке. В церковь начали ходить все реже и реже. Даже такие великие проповедники, как Златоуст, жалуются на то, что верующие блистают своим отсутствием в церкви, в особенности, если в день праздничный назначались бега на ипподроме или театральное зрелище. Однажды Златоуст с прискорбием уподобляет христиан иудеям, которые обязаны были только трижды в год являться в храм для молитвы. Он же говорит, что если кто и приходил в церковь, то и они уходили из нее после проповеди (т. е. после Евангелия на литургии), не дожидаясь времени причастия верующих; да если кто и оставался до момента причащения и причащался, то и те не всегда считали необходимым делать обычные приношения к алтарю. Если приношения к алтарю прежде были разнообразны, не ограничивались хлебом, вином, но щедрость верующих побуждала приносить или в церковь, или в дом епископа и другие съестные припасы, назначавшиеся для агап и раздачи неимущим, то теперь, кроме хлеба и вина, верующие почти ничего не стали жертвовать.<sup>892</sup> Подобное же случилось и с начатками. Прежде весьма разнообразные предметы, в качестве начатков, приносились в храм, а теперь все дело ограничилось приношением масла, меда и некоторых других продуктов. Поэтому доход духовенства съестными припасами — весьма сократился. Впрочем, как можно догадываться, в рассматриваемом отношении была разница между церковью Восточной и Западной. Тогда как на Западе миряне охотнее несли — по крайней мере, не в чисто римских провинциях, например, в Галлии — этот род церковных повинностей (так, например, собор Орлеанский,<sup>893</sup> начала VI века, говорит об этом, как деле обыкновенном и общераспространенном), на Востоке же было не то. На Востоке, в том же VI в., христиане со значительным упорством начали уклоняться от исполнения указанной повинности (разумею собственно приношение начатков); дело дошло до того, что епископы и священники должны были для вразумления противящихся прибегать к очень решительной мере — церковному отлучению.<sup>894</sup>

Заслуживает некоторого рассмотрения и вопрос о десятине, которую церковь этого времени хотела брать с мирян. Под десятиной понимается десятая часть всех вообще стяжаний и в особенности произведений земли. Мысль, что христиане обязаны вносить десятину в пользу церкви, весьма нередко встречается в сочинениях и проповедях даже замечательнейших писателей IV и V века. Но практика не соответствовала ожиданиям и требованиям христианских учителей.<sup>895</sup> Так, на Востоке за десятину высказывается Златоуст. В одной своей беседе он говорит: «Скажет мне кто-нибудь не без удивления: вот тот или другой дает десятину, и прибавит: „какой срам" — ведь это не соответствует имени христиан». Златоуст не соглашается с такими резонерами. Он пишет: «Что у иудеев было делом обыкновенным, то у христиан считается удивительным; и если тогда опасно было не давать десятины, подумай, какова эта опасность должна быть теперь».<sup>896</sup> Оратор, очевидно, хотел сказать этими словами, как и говорит однажды, что христианин обязан превзойти праведность фарисеев; а фарисеи, между прочим, давали и десятину. Но несмотря на то, что в защиту рассматриваемой повинности раздавались такие авторитетные голоса, десятину на Востоке не входила в практику. Против этого ветхозаветного обычая выступает и общество,

и государство. Несколько иначе было на Западе. Здесь церковь высказывалась за десятину единомушное и энергичнее, и успех был больше. Блаженный Иероним писал: «Что сказано о десятинах (и начатках), которые иудеи давали левитам и священникам, то же разумей и о христианах, которым заповедано не только вносить десятины, но и продавать все свое имущество, отдавать его бедным, и следовать за Христом. И если не хотим делать этого, то, по крайней мере, будем подражать начинаниям иудеев».<sup>897</sup> Другой великий западный пастырь Августин убеждает верующих давать десятину, а за удержание ее он угрожает возможностью лишиться остальных девяти частей. Он пишет: «Всякий, чем живет, от того и должен приносить десятину Богу. От всего, что имеете, давайте без утайки десятину, чтобы иначе не были отняты у вас (разумеется: Богом) девять частей и не осталась вам лишь одна десятая».<sup>898</sup> Но и на Западе десятинная система имела только относительный успех. Она утвердилась не в собственно римских областях, а в областях со смешанным, преимущественно варварским, населением — у галлов, германцев.<sup>899</sup> Последнее явление понятно. Полуварварские народы легче усваивали внешние требования религии, чем внутренние, духовные. Да им и легче было внушить то, чего хотелось духовенству.

В настоящее время главным источником материального обеспечения духовенства у нас служит плата, получаемая за исправление треб. Был ли такой источник доходов у духовенства от IV по VIII вв., и если был, то как много значил в бюджете пастырей церкви? За совершение Таинств и в древности получалось вознаграждение духовенством. В доказательство приведем факты. Но напрасно стали бы мы думать, что это был очень верный источник обеспечения духовенства. Нам кажется, что этим способом духовенство мало приобретало. Или вернее сказать: от этого способа приобретения больше имели доходов не священники — как теперь у нас, — а епископы, чего, как известно, совсем нет (или почти нет) у нас. Посмотрим же, как было дело. С IV века мы встречаем указания, что за все важнейшие Таинства духовные лица получали вознаграждение. Начать с крещения. Собор Эльвирский, в Испании, определил (прав. 48), «чтобы крещаемый не клал денег на блюдо, как это стало входить в обыкновение, дабы не казалось, что священник за деньги дает то, что сам принял даром».<sup>900</sup> Григорий Богослов в проповеди о крещении цитирует слова бедного, который в свое извинение, почему он не принимает крещения, говорил: «где у меня дар, который я принес бы по крещении? Где светлая одежда, в которой я должен креститься? Где то, что нужно для угощения вводителю моих?»<sup>901</sup> Из этого видно, что во времена Григория было в обычае, чтобы крестящийся язычник приносил священникам какой-нибудь дар, а вводителю, т. е. восприемнику, давал приличное угощение. Григорий, конечно, со своей стороны замечает, что ничего такого не нужно, но обычай был сильнее рассуждений. Подобным же образом из жалоб Августина на то, что многие совершают Таинства и благоговешно слово Божие не по сознанию долга, не по чувству важности самих действий, но в надежде получить за то вознаграждение — видно, что совершение Таинств в его время сопровождалось вещественной благодарностью.<sup>902</sup> Папа Геласий (в конце V века) в одном послании<sup>903</sup> пишет: «За крещение и миропомазание христиан священники не должны требовать никакой благодарности», — а обычай, значит, был. Трулльский собор (прав. 23) строго запрещает домогаться награды за преподавание таинства Евхаристии: «если кто из принадлежащих к клиру усмотрен будет требующим какого-либо вознаграждения от того, кому преподается причастие, да будет извержен». Обычай, значит, раньше того опять-таки был. Григорий Великий, папа римский, укоряет подведомых ему епископов за то, что они терпят обычай настоятельно требовать вознаграждения за погребение от родственников умершего.<sup>904</sup> Значит, был и обычай — брать за похороны. Итак, мы привели довольно свидетельств, из которых видно, что духовенство и греческое, и латинское в изучаемый нами период взимало деньги и за совершение Таинств, и за похороны. Это факт очевидный. Но не совсем очевидно вот что: если священники и низший клир действительно брали деньги за совершение Таинств, то неужели делали это же и епископы? Из более точного рассмотрения вышеприведенных фактов, по-видимому, открывается, что и епископы получали мзду за совершение Таинств. В самом деле, Августин упрекает духовенство за мздоимство при

совершении и миропомазания, но миропомазание на Западе с древних веков совершал епископ. Или еще: Трулльское правило, запрещающее взимание мзды за преподание Евхаристии, из числа нарушителей этого правила не исключает и епископа. Но спрашивается: неужели мы должны допускать, что и епископы в древности позволяли себе мздоимство за совершение упомянутых Таинств? Нам кажется это сомнительным. Т. е. если и бывали епископы, берущие деньги за совершение указанных Таинств, то подобное явление встречалось очень редко. У епископов, как сейчас увидим, был один такой существенный источник доходов, что они едва ли могли дорожить такими грошами, какие получали, например, священники за обычное совершение Таинств, или за похороны. Конечно, каждый обратил внимание, что через все известия, касающиеся платы за совершение Таинств — красной нитью проходит мысль, что это не законно, что это запрещено, что этого не должно быть! Так неужели же все наши священники, как неисполняющие подобных требований, подлежат отлучению и всяким анафемам? Не думаю! Припомним, что в древности с течением времени, главным образом, на потребности духовенства стала тратиться церковная казна (по теперешнему: церковная кружка). Если же духовенство не удовлетворялось этим, а равно и доходами с недвижимых церковных имуществ, то, взимая деньги за Таинства, духовенство, древнегреческое и западное, показывало, что оно было своекорыстно и сребролюбиво. Но ничего такого нельзя сказать о нашем духовенстве, не имеющем права пользоваться церковными суммами. Если же, принимая плату за совершение Таинств, оно и поступает вопреки древних правил, то нужно помнить, что и Давид позволил своим солдатам в нужде есть хлебы предложения, которыми могли пользоваться одни священники! Но я пускаюсь в рассуждения на современные темы, тогда как наше дело лишь изучать историю. Итак, мы Показали, что священники и в древности брали плату за исправление Таинств и за похороны, и при этом сделали предположение, что этот доход был незначителен в бюджете священника.

Гораздо более при некоторых обстоятельствах пополнялся бюджет архиереев. Архиереи прежде всего начали взимать деньги как за посвящение в архиереи, так и за поставление в священники. С течением времени это стало очень выгодной статьёй архиерейских доходов. Сначала на это явление смотрели не благосклонно, после попривыкли к нему, а потом даже возвели его в норму, закон... Первые следы рассматриваемого явления стали заметны уже в IV веке. Во времена Василия Великого подчиненные ему епископы (точнее сказать: хореепископы<sup>905</sup>) брали деньги за посвящение в священные должности.<sup>906</sup> Патриархи и митрополиты брали деньги — первые за посвящение новопоставляемых митрополитов, а последние за посвящение епископов, как это обнаружилось во время деяний Халкидонского собора.<sup>907</sup> Сначала при виде этого явления многие поахали, а потом перестали обращать внимание. Кончилось тем, что как высшие иерархи, так и светское правительство санкционировали явление: первые — условно, а второе — безусловно. Знаменитый папа Григорий Великий уже снисходительно смотрит на взимание денег посвящающими и участниками посвящения с посвящаемого. При одном случае папа писал: «за рукоположение брать запрещено. Но если кто по рукоположении, без принуждения и не по просьбе, а по доброй воле, в виде благодарности даст известную сумму посвящающим, то принять не возбранено».<sup>908</sup> Всякий отлично понимал, что значат эти и подобные позволения. На Востоке еще менее церемонились в решении вопроса. Светское правительство византийское, вероятно, по внушению духовной власти, прямо узаконило плату за посвящение. Так, при Юстиниане, его законами, определена была такса: сколько следовало брать за посвящение того или другого епископа. Все епархии разделены были на пять классов: епископы, посвящающиеся в более богатые епархии, платили больше, а в менее богатые — меньше.<sup>909</sup> Так стало на Востоке. Один известный русский церковный историк, теперь уже покойный, при одном случае старается уяснить себе: как примирить между собой такие крайности: с одной стороны, ведь это симония, а с другой — прямой закон. И пришел к той мысли, что деньги за посвящение, взимавшиеся с посвящаемого, в существе дела тоже, что гербовая марка, например, на прощении в суде: ведь марка не есть подкуп, — говорит русский профессор. Нечего сказать: остроумно до неожиданности. Но... но... марка

у нас служит для увеличения доходов казны, а в Византии марка оставалась в руках хиротонисующих. Притом, quasi византийская марка была так дорога, что ей равной, вероятно, нет на свете (о таксированных ценах за посвящение в архиереи скажем ниже).<sup>910</sup> При императоре же Юстиниане определено, чтобы и епископы в свою очередь брали деньги за посвящение в прочие должности клириков. Именно, постановлено, чтобы при этом случае епископы брали не более того, сколько в год будет получать поставляемый на своей должности (разумеются: пресвитеры, дьяконы и проч.).<sup>911</sup> А чем должен был жить этот новопоставленный в течение первого года своей службы — не указано. Кроме этого главного, так сказать, богослужебного, дохода были у архиереев и другие доходы такого же рода. Например, за освящение храмов в некоторых местах принято было платить епископу, что делали строители храмов.<sup>912</sup> Сама проповедь в церквях была средством для епископов извлекать, так сказать, экстренные доходы. Известен пример, что во времена Златоуста двое провинциальных епископов Антиох и Севириан, отличавшиеся красноречием, приезжали в Константинополь и в денежных интересах проповедовали здесь. Попытка их, по свидетельству историка Сократа (VI, 11), увенчалась успехом: они собрали «множество денег». Историк не объясняет самого способа — как это они обогащались от проповеди: продавали ли они билеты на свои проповеди, как теперь в концерты, или же известный церковный приход условливался о плате с красноречивым проповедником и приглашал его произнести проповедь в известной церкви, оставляя доступ на проповедь беспрепятственным для желающих. Вероятнее всего, что практиковался последний способ. Передавая рассказ об Антиохе и Севириане, историк Сократ не выражает ни малейшего удивления при виде таких проповедников из-за денег. Не видно, чтобы и Златоуст худо относился к ним. Нужно думать, что это было делом обыкновенным.

Принимая во внимание все сказанное нами о средствах содержания духовенства с IV века, можем утверждать, что нами исчислены главнейшие религиозные и богослужебные источники доходов духовенства изучаемого периода — источники, вошедшие в норму и санкционированные или же сделавшиеся обычными. Но и государство со своей стороны также пришло на помощь духовенству. Уже первый христианский император — Константин Великий — старался обеспечить безбедное житие духовенству. С этой целью он приказал выдавать на духовное ведомство большое количество съестных припасов, как-то: хлеба, вина и т. п. Как велико было это количество, мы не знаем. Что оно было очень значительно, видно из того, что оно назначалось не для одних клириков, но и для лиц монашеского образа жизни.<sup>913</sup> Судьба этой Константинов-ской субсидии в пользу церкви недостаточно известна. Мы знаем только, что Юлиан уничтожил эту субсидию, а преемник его Иовиан восстановил ее, — но не в полном объеме. Он приказал выдавать третью часть того, что назначено было Константином. Причиной такого уменьшения Иовиан выставлял голод, посетивший империю в лета его царствования. Преемники Иовиана, повидимому, не заботились о том, чтобы довести субсидию до той нормы, какая указана Константином (нужно сказать, сам Иовиан умер, не процарствовав и года). По крайней мере, в царствование Феодосия Младшего субсидия выдавалась, как и при Иовиане, в уменьшенной на две трети пропорции.<sup>914</sup> Дальнейшая история этой самой субсидии мало известна. Есть как будто бы следы, что она существовала еще и в X веке.<sup>915</sup> Говоря о содействии государства материальной обеспеченности духовенства, следует упомянуть еще и другие факты в таком же роде. Так, император Юстиниан требовал, чтобы каждый строитель нового храма в Константинополе не только имел заботу об успешном окончании постройки, но храмостроитель должен был назначить для храма и содержание, на которое мог бы жить клир, служащий в этом храме.<sup>916</sup> Тот же Юстиниан заботился, чтобы без нужды не увеличивалось число клириков при известной церкви, вследствие чего могли бы впасть в бедность служащие при этой церкви. Так для Софийского храма в Константинополе Юстиниан назначил следующий штат клириков: 60 священников, 100 дьяконов, 90 иподьяконов, 40 диаконисе, 110 чтецов, 25 певцов, 100 привратников и других служителей. И при этом строго запретил увеличивать число клириков при Софийской церкви. При

императоре Ираклии число клириков при этом храме было несколько увеличено.<sup>917</sup> Большой штат Софийской церкви может свидетельствовать о богатстве этой, так называемой, Великой церкви.

Пастыри церкви, как служители алтаря, главным образом и питались от алтаря, т. е. на средства церковные. В этом случае они прилагали к себе ветхозаветные предписания о еврейских священниках и левитах, хотя в Новом Завете нет предписаний в подобном роде. Но установившийся обычай получил силу закона и в христианской истории. Тем не менее, были примеры, когда пастыри жили на собственные средства. В некоторых городах, по свидетельству Златоуста, для того только и выбирали в епископы людей богатых, что они могли не только ничего не требовать на свое содержание от церкви,<sup>918</sup> но даже могли помогать своим пасомым. Этот обычай не чисто христианского происхождения, он заимствован из практики римского жречества. В Риме жрецы выбирались из людей состоятельных: они не только не получали никакой платы, напротив, принимая должность, сами должны были платить известную сумму. Но для жреца римского недостаточно было платить, что с него требовали. Он должен был проявлять особенную щедрость — в виде устройства народных обедов, празднеств; если же он стремился к популярности, то делал это в виде построек или реставрации памятников и т. п.<sup>919</sup> Сообразно с этим образцом, и в христианской церкви, со времен Константина, когда еще живы были традиции Рима, стали выбирать в епископы людей богатых — и от них требовать того же, что и от римских жрецов (пример — Феодорит).<sup>920</sup> Итак, ничего нет неожиданного в том, что епископы нередко были состоятельными. Примеров немало. Если епископ имел собственное родовое имение, то брать деньги на свое содержание от церкви в подобном случае считалось делом предосудительным. Практический христианский Запад не оставил без разрешения и того вопроса: как поступать епископу, если его поместье находится не в его епархии, а в другом месте. В Правилах Сардикийского собора (IV в.), кстати сказать, превосходно отредактированных, читаем такое определение на этот счет: «некоторые из братии и соепископов наших имеют незначительную собственность в тех городах, в которых они поставлены в епископы, в других же местах имеют большие поместья.<sup>921</sup> Поэтому, если они пожелают отправиться в свои владения и там произвести сбор плодов, то им должно быть позволено провести в своих владениях три воскресных дня (т. е. три недели), но с тем, чтобы они являлись в ближайшую церковь, которой заведует пресвитер, и там служили, и чтоб не ходили часто в город, в котором находится (местный) епископ. Таким образом, и их собственные дела не потерпят никакого убытка от их отсутствия, да и сами они избегнут обвинения в гордости и тщеславии». Епископы собора, выслушав это определение, сказали: «это постановление нам нравится» (Прав. 12). Да оно и действительно не может не нравиться. Оно полно заботливости об имуществе епископа. Имущество или, точнее, поместье епископа не казалось тогда чем-то предосудительным: еще далеко были от тех аскетических воззрений, которые оторвали епископа от мира и заключили его в узкой келье. В IV веке мы еще встречаем епископов в таких положениях, какие подлинно удивят нас своей неожиданностью. В этом веке один видный епископ, св. Иаков Нисибинский, совмещал с должностью архиерея должность губернатора города Нисибина.<sup>922</sup> Мы не знаем, по каком поводу Иаков занимал такой удивительный пост. Но едва ли можно сомневаться в том, что его гражданская должность обеспечивала его материальное положение. Вообще в те времена (с IV в.) нередко случалось, что пастыри церкви, если были людьми недостаточными, то сами промышляли о своем материальном обеспечении. Это явление могло зависеть от разных причин: или от того, что церковные доходы недостаточно обеспечивали пастыря, и ему нужно было собственными трудами восполнять недостающее; или вследствие особенной самоотверженности, или из чувства независимости. Реже такие примеры встречаем в среде епископов — от чего бы это ни зависело, — чаще среди пресвитеров и других клириков. Приведем некоторые примеры подобного рода, встречаемые среди епископов. Во время папы Григория Великого один епископ в Кампании (провинция) был строителем кораблей, другой где-то был судьей.<sup>923</sup> Еще иные епископы

поступали, на наш непривычный к тому взгляд, очень оригинально. Знаменитый Спиридон Тримифунтский на о. Кипр, как до епископства, так и в епископстве, пас собственные стада, разумеется, пропитывая себя таким способом.<sup>924</sup> В оригинальности занятий со Спиридonom может соперничать епископ Зенон (V век). Несмотря на богатство своей церкви, он снискивал себе пропитание рукоделием. О нем Созомен (VII, 28) говорит: «Зенон в Газе ткал на одноверетенном станке льняную одежду и не переставал заниматься этим делом до смерти». По словам историка, Зенон «не только доставлял себе все нужное, но и еще помогал другим».<sup>925</sup> Блаженный Августин с большей строгостью восставал против тех монахов, которые ожидали, что само небо доставит им пропитание, и горько жаловался, что сам он, за множеством мелких епископских дел, не мог прокормить себя каким-нибудь ремеслом. Иларий, епископ Арелатский (V в.), в течение всей жизни пропитывал себя ручным трудом, а Павлин, епископ Ноланский, с благотворительными целями работал в качестве садовника по найму.<sup>926</sup> Еще больше знаем примеров, свидетельствующих, что пресвитеры и другие низшие клирики брали на себя разные житейские занятия с целью снискания материальных средств для удовлетворения жизненных потребностей. В клире Василия Великого много было священников, которые питались от трудов своих. Василий Великий, впрочем, не одобряет занятия для клирика торговлей и тому подобные профессии, отвлекавшие лицо духовное от исполнения своей должности. Вот слова св. Василия: «у меня в клире никто не занимается торговлей, не любит проживать на стороне, но многие берутся за искусства, требующие оседлой жизни и тем снискивают себе насущное пропитание».<sup>927</sup> Из деяний Вселенского Халкидонского собора видно, что некоторые клирики питались от сельского хозяйства.<sup>928</sup> В собрании древних греческих надписей значится, что один пресвитер Анкирский (неизвестного века) был ювелиром.<sup>929</sup> Много духовных лиц, для пополнения своего бюджета, промышляли торговлей, преимущественно мелкой. Из вышеприведенного свидетельства Василия Великого, в котором он говорит, что в его (моем) клире «никто не занимается торговлей» видно, что так было только в его ведомстве, а в других местах пресвитеры и другие клирики занимались торговлей. Из законодательных определений (IV и V веков), то разрешающих, то запрещающих клирикам и священникам заниматься торговлей,<sup>930</sup> открывается, что эти лица не брезговали ей. Многие пресвитеры IV века, по свидетельству Епифания Кипрского, занимались подходящими ремеслами, чтобы иметь возможность оказывать помощь ближним. Св. отец пишет: «Из священников наших есть подражающие апостолу Павлу. Они, по возможности, хотя и не все, работают своими руками, какое бы то ремесло ни нашли, совместное с их достоинством и непрерывностью попечения о церкви. Они имеют в виду, получая плоды от своих рук, не только удовлетворять себя, но и братии, нуждающихся в получении чего-либо. Они возлагают на себя труды добровольно».<sup>931</sup> Некоторые из сектанских епископов, пресвитеров и клириков, каковы, например, авдиане (IV в.), намеренно ничего не брали на свою долю из церковных доходов и отдавались труду для собственного пропитания<sup>932</sup> ради протеста тому положению, какое имело духовенство в церкви католической. Но, разумеется, все приведенные примеры епископов и клириков, трудившихся ради пропитания, были исключением, а не правилом: большинство духовенства, служа алтарю, и желало питаться от алтаря.

Теперь вопрос: насколько хорошо обеспечено было духовенство древней церкви, от IV века, материальными церковными средствами? На этот вопрос мы можем дать ответ лишь приблизительно верный, по крайней мере, по отношению к епископам. Были церкви настолько богатые материальными средствами, что эти церкви становились предметом зависти для лиц посторонних. Нет сомнения, церковь Римская всегда была очень богата. Вот свидетельство, относящееся к IV веку. Когда папа Дамас предлагал римскому префекту Претекстату — язычнику — сделаться христианином, этот последний с иронией отвечал: «сделайте меня епископом римским — и я тотчас сделаюсь христианином». А нужно сказать, что Претекстат был человеком богатым; потому что, кроме доходов от своих

должностей, он получал ежегодной ренты от принадлежащих ему поместьев 1 000 000 рублей. Поэтому, на основании слов Претекстата, хотя они и не чужды иронии — все же можно судить о богатстве римской церкви. Во времена Григория Великого (кон. VI в.) Римская церковь владела большими поместьями не только в Италии, но и в Галлии, и на Востоке.<sup>933</sup> Медиоланская церковь была также довольно богата; богата была и церковь Александрийская. В глазах язычника VI века, слова: епископ и богатый — значили одно и то же. Марцеллин, языческий латинский историк (IV в.), говорит: «Кто получил епископское место, тому нечего заботиться о будущем, тот обогащается от подарков, тот гордо ездит в дорогих экипажах, тот роскошно одевается и задает такие обеды, что они могут перещеголять обеды царские».<sup>934</sup> О материальном положении большей части епископов Востока рассматриваемого времени мы имеем возможность составить себе довольно верное представление по одной новелле Юстиниана. У этого императора есть новелла (123, сар. 3), в которой говорится, что патриархи Константинопольский, Александрийский, Антиохийский, Иерусалимский, при своем посвящении должны давать совершителям хиротонии и так называемым их нотариам (чиновникам) — 400 золотых монет. А византийская золотая монета равняется 20½ франков. Следовательно, патриархи при своем посвящении тратили 8200 франков. Если допустим, что они при посвящении расходовали четвертую часть своего будущего дохода, то они должны были получать в год более 30 тысяч франков. И это весьма вероятно, потому что в той же новелле упоминаются заурядные епископы, имевшие годового дохода 600 золотых, т. е. более 12 тысяч франков.<sup>935</sup> Но, как видно из той же новеллы Юстиниана, были и такие епископы, чьи доходы не превосходили сотен рублей, и которые освобождены были от несения всяких расходов при посвящении. Итак, рассматривая содержание этой новеллы Юстиниана, замечаем, что на Востоке были и богатые архиереи, и бедные архиереи.

К сожалению, по обстоятельствам времени, ни более обеспеченные, ни менее обеспеченные архиереи, не могли довольствоваться обыкновенными доходами своих епархий, а вынуждались изыскивать средства для покрытия возможных дефицитов. С этим мы входим в сферу тех злоупотреблений, которые допускались епископами для умножения своих доходов. Это печальное явление прежде всего зависело от того, что неприязательных и бескорыстных епископов, с течением времени, становится все меньше и меньше. Почти не стало епископов вроде Феодорита Киррского, который свидетельствовал о себе, что он «не принимал ни от кого ни обола, ни одежды, что он ничего не имеет, кроме рубищ, в которые одевался».<sup>936</sup> Начали переводиться епископы, подобные Григорию Богослову, который, несмотря на принадлежащее ему родовое имение (о чем мы узнаём из духовного его завещания), — свидетельствует о себе, что «он жил просто, не запасаясь на завтрашний день, мало чем отличаясь от зверей, у которых нет ни сосудов, ни запасов», и что он имел изношенную одежду.<sup>937</sup> Не видно стало епископов, похожих на Спиридона Тримифунтского, о котором Созомен (I, 11) говорит, что он не только ничего ни от кого не брал, но сам раздавал, что имел. Он, по словам историка, имел обычай из принадлежавших ему плодов одну часть раздавать бедным, а другую давал желающим взаймы без прибыли. Этот же Спиридон, по рассказу того же историка, для странника или гостя готов был сделать все. Например, в течение сорокадневной посты сам он проводил время в строгом посте, а странника угощал жареным свиным мясом, и, чтобы успокоить совесть пришельца, сам не отказывался разделить с этим последним невеликопостное блюдо. Говорим, примеры таких бескорыстных, смиренномудрых по жизни епископов, с течением времени, начали встречаться реже и реже. Жившим в больших городах епископам не хватало текущих доходов, потому что множество денег шло на то, что теперь называется «представительством».<sup>938</sup> Это представительство, между прочим, требовало, чтобы епископы более важных городов, подобно римским жрецам, традиция о которых была еще жива, украшали свои помещения «драгоценным мрамором, картинами, раззолоченными бронзами, владели лошадьми, назначаемыми для конских ристалищ»; этого мало: по словам Григория Богослова,<sup>939</sup> видные, по своему положению, епископы должны были проявлять щедрость к

пасомым — «возобновлять стены города, устраивать великолепные бани» и т. д. Епископы первостепенных городов имели при себе весьма значительное число параволанов (братьев милосердия) и копиатов (прислужников погребальных процессий). Таких лиц при некоторых епископах, например, Константинопольском, Александрийском, насчитывалось от 600 человек до тысячи ста. Эти параволаны и копиаты очень рано перестали быть, чем они были первоначально, а сделались чем-то вроде кавассов, или почетной стражи, при епископах, находясь на полном их распоряжении. Само собой понятно, что такая свита стоила немалых денег.<sup>940</sup> Очень возможно, что, при вышеуказанных условиях, и епископам, выбранным из зажиточных классов общества, не хватало денег, получаемых обычным путем: и им необходимо было изыскивать новые источники доходов — отсюда разного рода злоупотребления. Бедные епископы мало-помалу тоже должны были стать на такой же соблазнительный путь. Их скудные доходами церкви весьма недостаточно могли служить различным житейским потребностям архиерея. Положение небогатого епископа было в материальном отношении некрасивым: по крайней мере, таким оно должно было казаться ему, как скоро иссякла простота прежних времен. По правилам церковным, епископ, если он не имел собственности, должен был получать от церкви содержание, наравне с бедными, или, по славянскому переводу одного церковного правила, — наравне «с нищими». По этим правилам, не имеющий собственного достояния епископ, в случае содержания на средства церкви, должен был довольствоваться самой незначительной домашней утварью и бедным столом (правило 4-го Карф. собора, IV в.).<sup>941</sup> По тем же правилам, подобный епископ «мог и сам брать из церковных средств, в случае нужды, известную часть на необходимые потребности и на потребности странноприемлемых им братии» — но в каком количестве? «Имеюще пищу и одеяние, сими довольны будем», — повторяют слова апостола отцы Антиохийского собора IV века.<sup>942</sup> А если у епископа были родственники, и он хотел бы помочь им, то он мог, сообразно правилам, удовлетворять их наравне с другими бедняками, пропитывающимися за счет церкви. Блаженный Августин, выражая взгляд своего времени на церковное достояние, говорил, что «церковное имущество принадлежит не нам (епископам), но бедным».<sup>943</sup> Отсюда получается тот же вывод: если епископ хочет жить на средства церкви, он должен зачислить себя в разряд бедняков, прокармливаемых церковью. Итак, и недостаточно обеспеченные епископы, если хотели вести жизнь, не чуждую удобств, должны были искать различных источников доходов. Но такие источники нелегко было найти, оставаясь на легальной почве.

Вышеуказанное положение епископов как знатнейших городов, так сравнительно и бедных городов приводит к злоупотреблениям большинства епископов. Злоупотребления эти начались еще в IV веке, как это ясно видно из жалоб и обличений, находимых в сочинениях самих святителей этого времени. Григорий Нисский говорит: «Не дай Бог дойти до необходимости рассказывать о способах, какими некоторые епископы приобретали свое богатство» и заявляет, что он «предоставляет другим расследовать эти способы».<sup>944</sup> Григорий Богослов жалуется, что иные епископы считали важным делом то, что высчитывали свои годовые и ежедневные доходы.<sup>945</sup>

Если Григорий Нисский отказывается указать способы, какими некоторые епископы наживали деньги, предоставляя исследовать это другим, то мы в качестве историков не только можем, но и должны это сделать, пользуясь позволением, данным нам от Григория Нисского.

Каким способом умножали свои стяжания прежде всего патриархи? Какие у них были, так сказать, негласные источники доходов? Разумеется, противозаконные поборы, поборы с поставляемых их рукой митрополитов. Приведем примеры. На соборе Халкидонском митрополит Анкирский, Евсевий, объявлял, что житья нет от мздоимства патриархов Константинопольских. «Прошу вас, — умолял он отцов собора, — о том, чтобы города не платили за хиротонию. Ибо, если избранные городом, по одобрении от поместного собора (т.

е. митрополиты), поставляются не в этих городах, а в Константинополе, то взимается разорительная плата (λυονται αι ουσιαι = «гибнут животы»). Я говорю это по опыту, — добавляет Евсевий, — за моего предшественника отдали огромную сумму». Патриарх Константинопольский Анатолий спросил его: «Кем посвящен ты сам»? Евсевий отвечал: «К моему несчастью, я посвящен здесь (в Константинополе) и хиротонисан блаженным Проклом».<sup>946</sup>

Посмотрим теперь: какими способами митрополиты доставали средства, необходимые для них ради так называемого «представительства»? Симонией и другими равно непозволительными путями. Что касается симонии, то все церковные правила против симонии епископов относятся и к митрополитам; мы не будем приводить сейчас этих правил: их приведем несколько после. Из других способов приумножения доходов митрополичьих заслуживают особенного внимания следующие: если умирал епископ, принадлежавший к известной митрополии, то митрополит округа всячески старался оттянуть срок поставления нового епископа. Это делалось не без цели. Митрополиты в этом случае присваивали себе епископские доходы известной церкви за все время вдовства этой церкви (это заявлено было на соборе Халкидонском).<sup>947</sup> Другие митрополиты поступали и еще проще. Если умирал какой-либо епископ, принадлежавший к их митрополическому округу, они не только «отнимали» и «присваивали» себе имущество, оставшееся после умершего архиерея, но иногда подобным же образом поступали и с деньгами, принадлежавшими церкви покойного. Это явление отмечено Трулльским собором (пр. 35). Между митрополитами соседних областей происходили мелочные споры из-за власти над теми или другими городами. Двигал этими спорами расчет денежный. Два таких спора дошли до сведения Халкидонского собора и рассматривались на нем. Митрополит Тирский и митрополит Виритский заспорили между собой о правах власти над какими-то местечками, для округления пределов своей митрополии; при этом пускалось в ход, по словам деяний Халкидонского собора, «плутовство», устремлялись на «окольные пути». В споре это дело доходило до того, что один из митрополитов, узнав, что его соперник поставил в спорные местечки двух епископов, низложил их, и сделал их (*horribile dictu*) «пресвитерами».<sup>948</sup> На том же Халкидонском соборе разбиралась распря между митрополитами Никейским и Никомидийским — из-за прав власти над каким-то городком — Василинополем. Митрополит Никейский, никак не желая расстаться с этим достоянием, жаловался на соборе: «Он отнял у меня приходы; я докажу, что Никее всегда был подчинен Василинополь; об этом знает сенат».<sup>949</sup> Чем кончился спор — это не представляет особенного интереса.

Посмотрим далее: какими путями добивались не безгрешных доходов заурядные епископы. Они были явными симонистами. Уже епископы IV века, притом же и такие, которые подчинены были зоркому надзору Василия Великого — начали впадать в грех Симона Волхва. В послании к некоторым своим епископам Василий писал: «Дошел до меня слух, что с рукополагаемых вами вы берете деньги. И прикрываете свое корыстолюбие тем извинением, что-де вы берете не до, а после рукоположения. Но это оправдание только ухудшает ваше дело. Ибо кто делает зло под благовидным предлогом, таковой достоин сугубого наказания. Вы, епископы, — заявляет Василий, — корчемство вводите в духовные дела и в церковь».<sup>950</sup> На Халкидонском соборе строго-настроено запрещено епископам «продавать благодать», причем перечислен целый ряд клириков, которым давали епископы за деньги разные церковные степени и должности, именно: хорепископам, пресвитерам, дьяконам, парамонариям, экономам, экдикам. Судя по определениям Халкидонского собора, появились даже сводники, которые служили посредниками между епископом и искателем известного духовного места. Такими посредниками были или клирики, или монахи, или миряне.<sup>951</sup> Но едва появилось Халкидонское определение против симонистов-епископов, как до слуха патриарха Константинопольского начали доходить новые и новые известия о святопродавстве епископов. До патриарха Константинопольского дошли известия, что в

Галатии епископы брали деньги за рукоположения или во время хиротонии, или же несколько после рукоположения.<sup>952</sup> Благодать не стали давать туне. Нечего говорить о более поздних временах в сравнении с эпохой Халкидонской. Симония с течением времени еще более укоренилась.<sup>953</sup>

Иные из епископов, хотя и не позволяли себе симонии, однако же, отыскивали другой способ улучшать свое материальное положение. Они всячески старались из небогатой епископии перейти на богатую. Так было уже в IV веке. В правилах западного Сардикийского собора встречаем по этому поводу (прав. 1-е) следующее, в высшей степени справедливое, рассуждение: «цель, с которой домогаются епископы перехода из малого города в другой, очевидна; ибо никогда еще не являлось ни одного епископа, который старался бы перейти из большого города в меньший. Отсюда ясно, — говорит правило, — что такие поджигаются пламенной страстью любостяжания и тщеславия». К этому правилу нечего прибавить.

Обратим теперь внимание на прочих клириков, — пресвитеров и т. д. У этих лиц еще более было поводов стремиться разными путями улучшить свое материальное положение. Они редко были вполне обеспечены. И, как все малообеспеченные люди, они являлись неразборчивы в средствах, обусловливавших достижение цели. Пресвитеры и другие клирики начали заниматься ростовщичеством. Соборы очень часто вооружаются против этого зла в духовенстве — знак, что оно было распространено здесь.<sup>954</sup> Почему ростовщичество есть неблагоприятное занятие, — думаем, нет надобности объяснять. Другие из клириков занялись корчемством,<sup>955</sup> содержать же корчемницу было делом непристойным, так как эти дома были в то же время приютами распутства. Но хуже, быть может, корчемства было то, что священники сделались невозможными попрошайками у богатых людей; в особенности это встречалось — припомним — среди западного духовенства. Блаженный Иероним пишет: «Клирики, которые должны бы быть учителями закона и страха Божия, протянув руку как бы для благословения, принимают подарки за свою приветливость». Тот же Иероним приводит отдельный пример старого священника, поступавшего так: «если увидит (в доме прихожан) подушку, красивое полотенце или что-нибудь еще из домашней рухляди, то жалуясь, что нуждается в этом, — не выпрашивает, а просто вымогает». Преимущественно предметом эксплуатации со стороны этого духовенства являлись женщины.<sup>956</sup> Немногим лучше было, впрочем, и восточное духовенство, по крайней мере, столичное. Иоанн Златоуст свидетельствует о константинопольских клириках своего времени, что и те из них, которые успели уже нажить деньги, не переставали протягивать руки, желая подачек от щедрых благотворителей; дело дошло до того, что Златоуст решительно советовал таким благотворителям быть экономными и «не вливать свою собственность в море».<sup>957</sup> К вышеизложенному нельзя не присоединить еще и следующего. Мы уже говорили, что в языческом Риме было обыкновение, что человек состоятельный, в духовном завещании, оставлял доли наследства всем своим друзьям. Этот обычай приняли к сведению христианские клирики с IV века, по-видимому, исключительно западные. Они всячески ухаживали за людьми богатыми, но бездетными, — в надежде получить от них приличное наследство. Поведение клириков в этом случае возбуждало скандальные толки — далеко не обосновательные, когда ухаживанье относилось к богатым девицам и вдовам.<sup>958</sup> Дело дошло до того, что священники и клирики указом императора Валентиниана (IV в.) лишены были прав наследовать от посторонних лиц. Этот указ действительно на известное время получил силу. Блаженный Иероним в следующих воодушевленных словах выражает свою печаль по поводу этого закона: «стыжусь и говорить: языческие жрецы, комедианты, возницы в цирке, даже лица, служащие орудием разврата, имеют право получать наследства; одним только клирикам (и монахам) запрещается это по закону, и запрещается не гонителями, а христианскими императорами. Не жалуясь на закон, но скорблю о том, что мы заслужили этот закон».<sup>959</sup>

Так жили греческие и негреческие священнослужители в изучаемое время.

В V веке всех православных епископов в Римской империи насчитывалось 6000 человек.<sup>960</sup> Чего стоило содержание такого громадного духовного персонала, если присоединить сюда и прочий клир? Чего стоило содержание многочисленного притча одной св. Софии, притча, численность которого нами указана раньше? Чего стоило содержание духовенства даже во второстепенных провинциальных городах, вроде Эдессы, — в которой было 200 священников, а может и больше, так как и сам епископ этого города на Халкидонском соборе не мог точно определить числа подведомых ему городских священников.<sup>961</sup> Да, много, много тратилось денег на неисчислимое духовенство Византийско-римского государства.

В виде приложения к предшествующим страницам, повествующим о материальном состоянии духовенства с IV века, изложим содержание сохранившегося до нас духовного завещания Григория Богослова. Это завещание знакомит нас с тем, какими материальными средствами обладали епископы, имевшие личную движимую и недвижимую собственность. Главной наследницей своего имущества Григорий делает церковь города Назианза, с условием, чтобы имущество его шло на благотворительные цели. Затем перечислены и другие наследники имущества Григория. Завещатель говорит: «Тех из моих рабов, которым я дал свободу по личной воле или воле родителей, я объявляю отныне вполне свободными, а имущество их объявляю неотъемлемой их собственностью. Я желаю, — говорит далее завещатель, — чтобы дьякон Григорий и монах Евстафий, принадлежащие к моему дому (т. е. из числа бывших его рабов), удержали за собой поместье в Арианзе, также пажити и овец, которых я им дал заживо. Кроме того, дьякону Григорию, ревностно служившему мне, выдать 50 золотых. Девственнице Русиане, моей родственнице, словесно я назначил выдавать что нужно ей на прожиток ее; пусть так будет и после. Кроме того, построить ей дом, которым она пусть пользуется беспрепятственно, до дня ее смерти; а после нее дом переходит в наследство церкви. Кроме того, пусть будет дано ей две девушки (рабыни), которые должны служить ей до смерти ее. Если они будут служить ей усердно, то пусть она отпустит их на свободу; а если они будут служить не усердно, то они переходят в ведение церкви, на правах наследства. Мальчику (рабу) Феофилу, остающемуся при мне, дал уже свободу: пусть будет дано ему пять золотых». Завещатель далее дает свободу брату Феофилу Евпраксию и письмоводителю своему Феодосию. Детям своей племянницы Алипианы Григорий отказывает движимое имущество, оставшееся от Кесария, брата его, уже умершего. А епископу Амфилохию Иконийскому Григорий завещает цену, которую стоит какая-то сельская местность. Каким-то дьякону, иподьякону и письмоводителю Григорий завещает дать по несколько одежд и по 20 и 30 золотых.<sup>962</sup>

Я кончил слишком затянувшуюся речь о материальном состоянии духовенства древней церкви. Чувствую, что картина вышла не очень привлекательна. Но я едва ли преувеличил. Да и зачем бы это?

Один очень осязательный результат получается от изучения *полной истории древнего духовенства*, в особенности с IV века. Мы с уверенностью можем сказать, что наше русское духовенство, как высшее, так и подчиненное ему, намного выше во всех отношениях прежнего духовенства. Церковно-историческая жизнь сделала чрезвычайно большой шаг. Есть порицатели, которые набрасывают тени на жизнь, поведение и научную компетентность русского духовенства. Но это напрасно. Наше духовенство во всех отношениях идет вперед.

## ПРИЛОЖЕНИЯ

### I. Вселенские миссионеры II христианского века и их

Если христианство продолжало распространяться в мире и тотчас после века апостольского, то кто-женибудь делал это? По обыкновенному представлению, какое до последнего времени разделяла и церковно-историческая наука, выходило, что апостолы Христовы насадили христианство в известных многочисленных местах Римской империи, а отсюда оно распространилось и далее без каких-либо новых и чрезвычайных посредников. Но подобное представление и само по себе кажется не совсем вероятным, а главное — оно совершенно разрушается новейшими церковно-историческими данными, какими наука обогатилась лишь в последнее время. Апостолы не могли распространить христианства повсюду — в обширнейшей империи: они проповедовали не везде, а преимущественно в более важных городах Римского государства, да из этих городов они выбирали такие, где было много иудеев и где находились иудейские молитвенные дома — апостолы действовали, значит, как иудейские проповедники христианства. А так как подобных городов, конечно, было сравнительно немного, то и проповедь их была ограничена, не обнимала всей вселенной. Большое количество совершенно неосновательных, позднейших апокрифических сказаний о том, что апостолы проповедовали там-то или там-то, где они в действительности не проповедовали — большое число подобных сказаний, занесенных в особенности в так называемые апокрифические «*acta apostolorum*», свидетельствует, что многие страны в Римской империи и многие города здесь лишены были проповеди апостольской; тем не менее всякому, сколько-нибудь важному, городу империи впоследствии захотелось приписать своей церкви апостольское происхождение, подобно тому, как каждый *patru* желал бы видеть своих предков записанными в дворянскую Бархатную Книгу. Что многие греческие и латинские города древности шли вопреки справедливости, рассказывая об апостольском происхождении своих церквей — очень яркий пример в этом случае представляет Византия, которая глубоко укоренила в умах своих граждан ни на чем не основанное мнение о просвещении ее христианством трудами первоверховного апостола Андрея, старшего брата ап. Петра. Осторожный историк не может преувеличивать миссионерской деятельности апостолов, опираясь на факты, занесенные на страницы канонических новозаветных писаний. Спрашивается: кто же стали продолжателями миссионерской деятельности апостолов во II веке? Ответ на этот вопрос еще недавно был затруднителен. Не то стало теперь.

Почти единственно, что до последнего времени знали о христианских проповедниках, распространявших новую христианскую религию во II и отчасти в III веке, исчерпывалось следующими замечаниями церковного историка Евсевия. Рассказывая историю церкви начала II века, Евсевий пишет: «Много было тогда славных мужей, находившихся в первом порядке преемников апостольских. Как богоугодные ученики таких предшественников, они продолжали созидать церкви на основаниях, положенных всюду апостолами: более и более распространяли Евангелие и сеяли спасительные семена Небесного Царствия по пространству всей вселенной. Многие из них в то время, действием Божественного Слова сильно увлекаемые к любомудрию, сперва исполняли спасительную заповедь, разделяли свое имущество бедным (очевидно, заметим, по соображению с заповедью Христа, с какою Он обращался к двенадцати апостолам: „не берите с собой ни золота, ни серебра, ни суммы на дорогу, ни двух одежд, ни обуви“. Матф. 10, 9—10), а потом, — продолжает Евсевий, — они, эти миссионеры, предпринимали путешествие и совершали дело благовестников, с ревностью возвращая Христа людям, вовсе еще не слышавшим слова веры. Положив основания веры в каких-нибудь чуждых странах и поставив там пастырями других с поручением возделывать новое насаждение, сами они, сопровождаемые божественной благодатью и помощью, отходили в иные земли и к новым народам. Впрочем, перечислить по именам всех ближайших преемников апостольских, бывших благовестниками в разных церквях вселенной, невозможно» (Церк. Ист., III, 37). Тот же Евсевий, передавая церковно-исторические сведения, относящиеся к концу II в., замечает: «В то время было много благовестников слова (миссионеров), которые, воодушевляясь примером апостолов, с

живую ревностью содействовали возрастанию и утверждению слова Божия» (V, 10). Из отдельных лиц, известных миссионеров, Евсевий поименовывает лишь двоих: Кодрата Афинского (III, 37) и Пантена Александрийского. О последнем он говорит: «Рассказывают, будто Пантен показал столь пламенную ревность к слову Божию, что принял на себя проповедование Евангелия Христова восточным народам, и доходил даже до Индии» (V, 10). Вот свидетельство Евсевия о продолжателях миссионерства апостольского.

Нетрудно себе представить, какое впечатление должно производить приведенное свидетельство Евсевия. Оно производит впечатление набора пустых фраз и кажется своего рода церковной риторикой. И это справедливо; по крайней мере, так казалось, пока не случилось одного факта, изменившего положение дела, как об этом скажем сейчас. Мы говорим: свидетельство Евсевия клонилось далеко не к чести знаменитого историка. И в самом деле: читатель истории Евсевия ожидает, что историк укажет факты, которые разьясняли бы — как шло распространение христианства после времен апостольских; но ожидания читателя были совершенно обмануты. Вместо сообщения прямых и определенных известий, историк распространяется о каких-то неизвестных людях, которые проникнуты были апостольской ревностью, отличались нестяжательностью, так что раздавали даже все, что сами имели; заслуживали уважения по их замечательной неутомимости, вследствие которой они беспрестанно переходили с места на место, от пределов одного народа к другому, полагая везде основание новых христианских общин. Читая эти известия Евсевия, нельзя не чувствовать, что как будто читаешь какой-то избитый панегирик не особенно искусного проповедника. Мало того, разбираемое свидетельство на некоторых ученых производило впечатление полнейшей недостоверности: просто-напросто не считали нужным верить показанию Евсевия, так как оно казалось бессодержательно и голословно (*Harnack. Die Lehre der zwolf Apostel. S. 113*). Больше всего к научному скепсису приводило то обстоятельство, что Евсевий в вышеприведенных словах настойчиво повторяет, что во II веке «много было славных мужей», известных миссионерством в духе апостольском; что *многие* из них отличались необыкновенной нестяжательностью; что в те времена, о которых он говорит, было «много благовестников слова» — миссионеров; но когда от неопределенных уверений историку нужно было перейти к приведению отдельных примеров миссионерского подвижничества, тогда у него из-под пера выскакивает подозрительная фраза, что перечислить по именам всех бывших евангелистами (миссионерами) невозможно, причем историк из всех миссионеров почему-то упоминает только двоих: Кодрата и Пантена, о которых он, по-видимому, и сам точно не знал, были ли они в самом деле миссионерами (он говорит о них как-то нерешительно, условно). Все это вместе приводило к тому, что изучающий Евсевия совершенно не постигал, верить или не верить указанному свидетельству Евсевия, во всяком случае, оставалось много места для серьезных недоумений. Оттого-то разбираемое свидетельство почти совсем игнорировалось церковно-исторической наукой. Авторитет Евсевия в этом случае подвергался сомнению, истина ускользнула от глаз...

Так оставалось и было, повторяем, до последнего времени. Но вот случилось одно поистине счастливое научное открытие — и Евсевий оказался вполне прав в своем свидетельстве; много веков возбуждавшее недоумения, свидетельство Евсевия приобрело яркий блеск и силу; истина открылась в полном свете, и наш историк оказался гораздо правее, чем как можно было ожидать этого. Говорим об открытии известного древнехристианского памятника под заглавием: *Διδαχη τών δωδεχα αποστολων* - «Учение 12-и апостолов». *Διδαχη* — этот памятник, принадлежащий, как мы знаем, по своему происхождению к середине II века, считавшийся Афанасием Великим и Евсевием наряду с книгами каноническими — новозаветными. Этот-то памятник, совершенно было затерявшийся с IX века, опять найден и во многих отношениях послужил на пользу науке богословской. Между прочим он пролил яркий свет на христианских миссионеров II века. Известия, заключающиеся в *Διδαχη* и относящиеся к занимающему нас вопросу, очень кратки, но они, во всяком случае, остаются поистине красноречивыми. Приведем из него то, что прямо относится к нашему делу. Неизвестный писатель, написавший *Διδαχη*, внушает:

«относительно апостолов соответственно постановлению Евангелия поступайте так». Напомним, что здесь речь идет не об апостолах-миссионерах, ибо апостолов Христовых уже не было в живых, когда возник рассматриваемый памятник. «Всякого апостола, — продолжает речь памятник, — приходящего к вам, принимайте, как Господа (т. е. Христа). Но он пусть не остается долее одного дня; если же будет нужда, то и другой день; но если он пробудет три дня, то он лжепророк. Апостол, отправляющийся в путь, не должен ничего брать, кроме хлеба, сколько нужно до места его (дальнейшей) остановки; но если он потребует денег, то он лжепророк. Если кто (из апостолов) скажет в духе: дай мне денег или другого чего-либо, не слушайте его» (Глава XI). Еще: «Чадо мое! Днем и ночью поминай проповедующего тебе слово Божие (т. е. миссионера), и почитай его, как Господа, ибо где проповедуют господство, там есть Господь. Если он учит так, что умножает правду и знание Господа, то примите его, как Господа» (Глава IV).

Вот известия об апостолах II века, заключающиеся в *Διδαχη*. Известия эти кратки, но — как мы замечали выше — многозначительны. Сами по себе они драгоценны, так как указывают на интересное явление апостолата, или миссионерства, II века, да к тому же они проливают яркий свет на вышеприведенное свидетельство Евсевия, которое до сих пор оставалось совершенно неясным. Теперь мы знаем, что Евсевий не фантазирует, а говорит о действительных миссионерах II века. Все черты, какими Евсевий описывает миссионеров II века, находят себе более чем достаточное подтверждение в новооткрытом памятнике. Евсевий говорит, что миссионеров во II веке было очень «много». Это есть несомненная истина, потому что *Διδαχη* говорит об апостолах II века, как явлении обыкновенном, не требующем никаких пояснений; что таких миссионеров и в самом деле было много, это видно из того, что *Διδαχη* указывает, так сказать, критерии, по которым можно отличить истинного апостола от ложного: «если апостол пожелает пробыть в общине, куда он зашел, три дня, то значит он лжепророк». Очевидно, апостолов появлялось очень много и нужна была осторожность, чтобы не принять ложного апостола за настоящего, т. е. человека, имеющего действительное признание, не смешать с бродячим тунеядцем. Мы теперь вполне понимаем, почему Евсевий, хотя знал, что миссионеров во II веке было много, но почти совсем не знал их имен; он поименовывает только двоих из таких лиц: Кодрата Афинского и Пантена — да и притом поименовывает не совсем уверенно, например, о Пантене наш историк говорит: «рассказывают, что он показал такую пламенную ревность к слову Божию, что принял на себя проповедование Евангелия Христова восточным народам...» и проч. Мы вполне понимаем, почему Евсевий не мог привести имен тех миссионеров, которые брали на себя труд проповедывать христианство в разных местах: он просто-напросто не знал их по именам. Если мы взглянем пристальнее в те черты, какими характеризует *Διδαχη* послеапостольских апостолов, миссионеров II века, то уразумеем, что имена их не могли хорошо сохраниться в исторической памяти. Апостолы II века вели жизнь странническую в полном смысле слова: они двигались с места на место; если заходили в благоустроенную христианскую общину, конечно, по дороге, то они здесь не заживались: самое большее они оставались здесь на два дня. Они не имели обыкновения долго оставаться и там, куда они приходили с целью насаждать христианство — в разных языческих городах и селениях. Евсевий говорит, что они полагали только *основания* веры в том или другом языческом местечке — только основания, значит — оставались здесь недолго, а затем спешили вперед и вперед. Кто же знал их имена? Да и сами они интересовались ли тем, чтобы имена их были известны? Интересовались ли общины, в которых эти миссионеры насаждали веру, их именами? Дело не в имени, а в деле... *Имена их были написаны на небесах*. Удивительно ли после этого, что Евсевий не знал по именам христианских миссионеров II века, хотя, как теперь оказалось, он справедливо утверждал, что таких миссионеров в указанное время было великое множество?

Да и что это были за лица — указанные миссионеры? Возможно, что это были люди самые незначительные: не могущие похвалиться ни своей родовитостью — люди низшего класса, ни своей образованностью — люди неученые, ни своими достоинствами — люди бедные. А таких лиц, как известно, история не считает нужным помнить. Главное,

выдающееся достоинство этих миссионеров — составляла их ревность к просвещению светом истины людей, не ведающих христианства. Но это достоинство в первенствующей церкви вовсе не было редкостью: за одно это они не могли приобрести себе бессмертного имени. Повторяем: памятник Διδαχη вполне уяснил для нас, почему Евсевий не знал имен миссионеров II века. Это было совершенно естественно.

Рассматриваемый памятник Διδαχη уяснил для нас и другие стороны в повествовании Евсевия о тех миссионерах, о каких так неопределенно, казалось, говорил он. Евсевий утверждал, что описываемые им миссионеры отличались полной нестяжательностью, выразившейся в том, что, отправляясь на проповедь, они сначала раздавали все свое имущество бедным (сообразно тем предписаниям, какие дал Христос своим 12-ти апостолам, предназначая их на проповедь всемирную). Уверение это казалось очень наивным со стороны историка Евсевия. По крайней мере, мы лишены были всякой возможности проверить на чем-нибудь это необычайное показание. Но теперь Евсевий или его слова нашли себе блистательное подтверждение. Миссионеры II века, как видно из Διδαχη, отличались необыкновенной нестяжательностью. По всему видно, что кто принимал на себя подвиг распространения христианства среди неверных, тот готов был претерпевать все недостатки и лишения. Само христианское общество, очевидно, хорошо знало, что кто брался за миссионерство, тот готов был на все — даже на крайнюю нищету. В рассматриваемом памятнике прямо говорится, что апостол, миссионер, не мог требовать от попутного христианского общества ничего, кроме того, чтобы его кормили не больше двух дней, а потом дали бы на дорогу столько хлеба, сколько нужно лишь на один день. Весьма возможно, что лица, принимавшие на себя миссионерский подвиг, если имели какое-либо достояние, прежде чем предпринять миссионерское путешествие, отдавали это достояние бедным (как замечает Евсевий о своих миссионерах). Говорим: это весьма возможно, ибо тому, кто обрекает себя на странствования — может быть, в течение всей жизни — тому не к чему иметь какое-либо имущество: его неудобно было носить с собой в бесконечных путешествиях. Далее — Евсевий хвалит истинно апостольскую ревность упоминаемых им миссионеров, которые сеяли семена христианского учения по всей вселенной, перекочевывая с места на место через краткий промежуток времени, и то же самое свидетельствует и Διδαχη. Апостолы, о которых говорит этот памятник, являлись, по установившемуся тогда обычаю, лишь как метеоры среди уже существовавших христианских общин — и уносились далее и далее. Сами христианские общины ничуть не задерживали их на пути: они знали, что таково назначение миссионеров. И даже со своей стороны считали долгом напомнить миссионерам об этом, если последние вздумали бы загоститься где-либо больше двух дней. Наконец, нет сомнения, эти самоотверженные личности — апостолы или миссионеры, пользовались глубоким уважением среди христиан. Евсевий называет их «славными мужами» — и говорит о них с великим почтением. То же самое находим в Διδαχη: здесь неоднократно говорится: «всякого апостола, приходящего к вам, принимай как Господа»; «днем и ночью поминай проповедывающего тебе слово Божие». И конечно, они вполне заслуживали этого. Спрашивается: кто избирал и посылал этих миссионеров? Никто. Подобно многим иным, так называемым духовным дарованиям первенствующей церкви, дар миссионерства или позднейшего апостольства, как мы знаем, был выражением внутреннего духовного призвания. Тот или другой христианин становился миссионером, потому что чувствовал внутреннее призвание к этому. Он, так сказать, сам себя избирал в эту должность. Разумеется, миссионер был бесконтролен. Он предпринимал дело, так сказать, на свой страх — и делал его, как умел.

Языческий писатель II века Цельс сообщает очень интересные сведения по вопросу о том, кто были по своему общественному положению эти миссионеры. Он замечает, что ревностными «проповедниками христианской религии были шерстопряды, кожевники, сукновалы» (*Origenis. Contra Cels. lib. III, cap. 55*). Замечание любопытное, дающее понять, что как первыми апостолами христианства были рыбаки и мытари, так их преемниками на миссионерском поприще сделались лица тоже незавидных профессий: «шерстопряды, кожевники» и т. д. Христианство на первых порах утверждалось, значит, как явление чисто

демократического характера.

Итак, вот как нужно представлять себе миссионеров II века. Мы их теперь знаем, а не так, как было это до открытия памятника «Учение 12-ти», когда о них никто не мог составить ясного представления. В настоящее же время мы можем с уверенностью утверждать, что христианское общество, по крайней мере во II веке, имело определенный институт миссионеров, действовавших с такой ревностью, которой может завидовать самое благоустроенное миссионерское общество нашего века.

Но апостолы-миссионеры действовали только во II веке. В III веке мы их уже не встречаем. Нет надобности повторять здесь, от чего зависело исчезновение этого рода апостолата. Тем не менее считаем нужным дать ответ на следующий вопрос: если прекратили свое существование апостолы II века, то кто же стал продолжать их великое дело впоследствии — в III веке? Забота о распространении христианства среди народонаселения Римской империи почти всецело теперь перешла к представителям христианского общества — епископам. И нужно утверждать, что дело это они, как *наследники апостолов II века*, вели с ревностью и успехом. Не вдаваясь в подробности, приведем лишь несколько примеров, свидетельствующих об особенной ревности некоторых епископов III века. О Григории Чудотворце, епископе Неокесарийском, рассказывают, что при занятии им епископской кафедры в Понтийской Неокесарии, христиан в этом городе было лишь 17 человек, а умирая Григорий оставил в том же городе, наоборот, только 17 язычников (*Григорий Нисский. О жизни Григория Чудотворца*. Твор. Григория Нисского, т. VIII, стр. 194). Приведем другой пример столь же поучительного свойства. Когда в царствование Валериана, гонители заточили Дионисия Александрийского в пустынное место в Египте — в Кефрон, то он делает то, чего меньше всего ожидали и желали преследователи: он делает это место миссионерским станом и обращает жителей его к Христу (Евсевий, VII, 11). Справедливо замечает А. Гарнак: «Не будучи собственно миссионером, (древний) епископ проявляет деятельность миссионера» (*Die Mission und Ausbreitung des Christentums*. S. 316). В заслугу епископов-миссионеров III века нужно поставить и то, что они урегулировали дело миссионерское. На первых порах христианства, миссионеры (например, II века) действовали во славу новой религии и приобретали новых adeptов, нимало не стесняясь никакими формальностями: они, так сказать, сеяли семена, не заботясь о том, какой плод вырастет. Епископы III века, напротив, стали прилагать вообще попечения о том, чтобы в общество христианское вступали люди лучшие и более благонадежные. Киприан Карфагенский, например, говорил: «Мы, епископы, долженствующие отдать отчет Господу, тщательно взвешиваем и осторожно испытываем: кого следует принять и допустить в церковь; не следует, — замечает он, — собирать в церковь такую гниль, которая заразила бы все здоровое и цельное, и тот пастырь не будет искусным, который допускает в стадо зараженных овец. Ты не смотри на число их» (Письмо к Корнелию о Фортунате. Твор. Киприана в рус. пер. т. I, стр. 266. Изд. 2-е). В некоторых церквах вошло, кажется, в обычай брать с обращающихся письменное обязательство, что они будут исполнять христианские правила, подобно тому, как это делалось при вступлении на военную службу.

## II. Происхождение актов Вселенских Соборов<sup>964</sup>

Соборными актами вообще называются более или менее точные записи (по теперешней терминологии — протоколы) происшедшего на известном поместном или Вселенском Соборе. В них обозначалось, кто присутствовал на соборе или, точнее, на каждом отдельном заседании его, причем перечислялись лица духовные и миряне, принадлежавшие к административному классу, если эти последние были уполномоченными участниками собора; так же указывалось, в какое время (год и число месяца) происходило заседание, где (имя города и даже здания в нем), о чем велись рассуждения и как, а главное — что определено или постановлено собором; наконец, следовали собственноручные подписи

иерархических лиц, присутствовавших на соборе. Вот более обыкновенный вид соборных актов. Если собор продолжался много дней подряд или с промежутками, то каждый день, в который происходило заседание, составлял особый акт, в котором определенно обозначалось: когда, где и кто заседал и т. д. Также поступалось и в том случае, если в течение одного и того же дня происходило несколько заседаний, посвященных рассмотрению отличных одного от другого дел. Описание каждого из таких заседаний составляло особый акт. Собрание же такого рода документов, относящихся к истории того или другого собора, и называется актами («деяниями») этого собора.

Из сказанного видно, что акты соборные напоминают собою протоколы или журналы теперешних коллегиальных учреждений, например, Советов Университетов и Духовных Академий. Собственно, те и другие создаются по одному и тому же типу. А разница как в том, что соборы, как учреждения нерегулярные, происходили, конечно, торжественнее, так и в том, что на них дела велись оживленнее, а сами акты часто знакомят нас с закулисной стороной дела, а потому часто приковывают к себе наше внимание необычной откровенностью, столь драгоценной для историка. Кстати сказать, что в них отмечались изредка и действия, происходившие на соборах, чего совсем не бывает в теперешних протоколах, например, указывалось на аплодисменты (на Вселенских Соборах), на переходы епископов с одной стороны зала на другую, если это имело знаменательный смысл, описывались при одном случае манипуляции какого-то сумасбродного еретика над окоченелым человеческим трупом (на VI Вселенском соборе) и т. д. Многие страницы соборных актов исполнены глубокого драматизма; на основании актов легко можно создавать целые религиозные драмы. А что важнее всего, так это то, что некоторые соборные акты знакомят нас с теми настроениями, которыми одушевлены были участники соборов; в этом случае акты буквально переносят нас в те отдаленные века и заставляют нас переживать незабвенные трепетные часы и минуты. Но увы, при всем этом такой драгоценнейший материал до сих пор остается почти не тронутым наукой.

I. Кто же это увековечил соборные акты, и в особенности акты Вселенских Соборов? Кто были те добрые люди, которые постарались воспроизвести для себя историю собора и оставить дело рук своих на пользу будущих поколений? Такими лицами редко были добровольцы, а больше всего люди подневольные, служебные, должностные. Лица, на которых долг службы возлагал труд записывать совершавшееся на соборе, а потом придавать записанному известную узаконенную форму, именовались «скорописцами» (οἰγραφοί),<sup>965</sup> название очень понятное, или «нотариями», этим огреченным латинским словом, означающем писец-секретарь, а также скорописец. Итак записчиками деяний соборных были скорописцы, те же стенографы, каких встречаем в наши дни. И не нужно думать, что скорописцы были тогда какой-нибудь редкостью, как в наше время, время развития книгопечатания. Нет, преподавание скорописи (стенографии) тогда было составной частью курса первоначальных школ. Значит, за скорописцами дело не стало... Скорописцами в те отдаленные времена назывались не просто борзописцы, но, как и в настоящее время, такие лица, которые выучились и привыкли писать сокращенными знаками или фигурами, заменяющими целые слова. Так, например, старинный греческий скорописец вместо χυριον писал лишь две буквы: χυ, вместо αὐτορωλο буквы: αω, вместо слова πνευμα буквы: πνα. Понятие «монах», выражалось в древности знаком креста. Но вообще нужно сказать, что сокращения и фигуры в те времена допускались главным образом для слов, которые встречались в речи особенно часто. В актах иногда упоминаются «записочки» (по русскому переводу), каковым словом обозначаются особые лица, носящие название excerptores (это латинское слово без изменений усвоено и греческим языком), что значит: записыватели, протоколисты. Они появляются на соборах в свите государственных сановников. Из всех этих лиц, по актам соборным, являются действующими, сообразно своему имени, если не ошибаемся, одни нотариусы. «Скорописцы» не упоминаются здесь, да в этом и надобности не представлялось, ибо нотариусы и были скорописцами. Что касается эксцепторов, то они упоминаются в актах не в роли протоколистов, а в роли чтецов, например, они читают императорские указы на соборах. Можно думать, что если они и

принимали роль секретарей на соборах, то их записи имели частное назначение, служа памятными заметками для тех сановников, в свите которых они появлялись на соборе.

Нотарии, исполнявшие назначение секретарей на соборах, носили сан пресвитеров, архидьяконов и дьяконов, следовательно, были лицами, знакомыми с церковными делами и вопросами и обладавшими в той или другой степени богословскими знаниями. Нотарии разделялись на две категории: были официальные нотариусы, обязанные записывать все, что будет сказано или прочитано на соборе, и неофициальные, сопровождавшие того или другого епископа, члена собора. Последние, без сомнения, точно записывали все, что касалось их принципала, и может быть записывали по указанию епископа, с которым они явились, более важное из того, что они слышали.

Трудно перечислить все, что обязательно должны были записывать официальные нотариусы, эти ответственные протоколисты. Без сомнения, они прежде всего в своих списках отмечали лиц присутствовавших, как и теперь делают секретари коллегиальных учреждений. Затем, записывали все речи и замечания, какие только сказаны были участниками собора, воспроизводили целиком соборные прения и даже всякие восклицания участников. Разумеется, нотариусы вносили в свои первоначальные записки краткие указания на прочитанные на соборе документы (содержание которых им не было надобности записывать), как известные им из других источников (например. Символ веры, канонические правила, части деяний прежних соборов) или же как такие документы, которые по обыкновенному порядку должны были поступить в их распоряжение (например, послания императоров, пап, патриархов, челобитные, докладные записки, разные письменные отзывы и т. д.). Нотариусы не выпускали из внимания и сравнительно мелких проявлений соборной деятельности: их долг — быть точными. Они записывали не только речи и суждения отдельных членов собора, но и массовые заявления участников собора, они запечатлевали в письменах и разного рода восклицания, принадлежащие многим одновременно, будут ли то выражения одобрения или порицания, радости или гнева, желаний или требований. Так, в акты Третьего Вселенского собора занесены следующие восклицания собора: «Кто не анафематствует Нестория, тот сам да будет анафема! Православная вера анафематствует его! Кто сообщается с Несторием, да будет анафема! Еретика Нестория все предаем анафеме! Нечестивое учение Нестория все предаем анафеме. Вся вселенная анафематствует нечестивое учение».<sup>966</sup> Или при одном случае в актах Четвертого Вселенского собора помечены за раз следующие разнообразные восклицания: «согласных с Львом (папою) — собору» (т. е. воссоединить их с собором). «Эти голоса — к императору, эти просьбы — к православному, эти просьбы — к августу!» А другие кричали: «Египетского (т. е. Диоскора) в ссылку!». «Диоскора Бог осудил!» Еще другие возглашали: «Все мы погрешили, всем да будет прощено». «Диоскора (возвратите) церквам, Диоскора — собору». «При вашем правлении (тогдашних императора и императрицы) да не будет разделения». Некоторые даже в духе недовольства при этом заявляли: «Кричат немногие, не собор говорит».<sup>967</sup> При одном случае в актах того же собора зарегистрировано следующее отдельное замечание лидийского епископа: «Один человек (Диоскор) опустошил вселенную, а мы сидим для него три месяца».<sup>968</sup> При чтении записи вышеприведенных восклицаний, по нашему суждению, ярко выступают две черты, характеризующие наших нотариусов: во-первых, изумительная аккуратность их, способствующая им уловлять разные мимолетные заметки, какие делались участниками собора; во-вторых, их, так сказать, корректность: они не делают выбора между восклицаниями, не подсвечают их сообразно соборной тенденции, а заносят на страницы актов все восклицания, невзирая на то, что некоторые из них несомненно очень пикантны и носят характер большой субъективности. Но за все это мы должны выразить великую благодарность скорописцам эпохи Вселенских Соборов.

Несправедливо, однако же, было бы думать, что деятельность нотариусов по отношению к актам Вселенских Соборов ограничивалась лишь умением быстро и точно записывать чужие

слова и речи. Нет, нотариии, кроме формального, имели, так сказать, и материальное значение в рассматриваемом деле. Их можно до известной степени считать создателями актов наравне с правоспособными членами соборов. В чем выразилось их участие в обогащении актов по их содержанию, это лучше всего видно будет на примерах, которые мы сейчас приведем. В заседаниях III Вселенского собора видную роль играет «первенствующий из нотарииев» пресвитер Петр. Его словами открывается первое заседание этого собора, словами, в которых он кратко излагает предмет, которым должны будут заняться отцы собора. Именно в них указывалось появление на исторической сцене еретика Нестория. Затем, непосредственно этот же нотариии предлагает прочитать имеющуюся в его руках высочайшую грамоту, касающуюся открывающегося собора; и когда один из главных членов собора заявляет: «да озарится путь» чтением этого документа, нотариии совершает это «озарение». По предложению того же нотариия читается одно послание св. Кирилла к Несторию; причем этот нотариии делает краткую оценку учения константинопольского патриарха, называя это учение неправильным мудрованием. Он же обращается к епископам, посылавшимся к Несторию пригласить его на собор, с требованием отчета об исполнении возложенной на них миссии. Тот же нотариии Петр обращается к некоторым епископам, членам собора, с вопросом: как и при каких обстоятельствах они старались вручить Несторию некоторые очень важные документы, и епископы, каждый по очереди, дали нужные разъяснения. Далее, тот же нотариии Петр вносит на собор следующее важное предложение: «мы имеем под руками книги блаженных отцов и епископов и разных мучеников, и избрали из них несколько глав: не благоугодно ли будет вам выслушать»? А когда один из членов собора сказал: «пусть будут прочитаны и *внесены, в акты*», тогда последовало само чтение указанных «глав». Другими словами, нотариии предложил прочитать на соборе важнейшие места из творений св. отцов, могущие служить к опровержению Несториева заблуждения. Говоря теперешним языком, это была секретарская «справка»; но на этот раз справка должны была иметь решающее значение, привести к безапелляционному приговору. Но этим еще участие названного нотариия не окончилось. Тотчас по прочтении выдержек из писаний отцов церкви, на которых (выдержках) строилось осуждение заблуждения Нестория, «первенствующий из нотарииев» вошел с новым предложением собору выслушать еще некоторые места из одной Несториевой книги, извлеченные отсюда своим референтом. Собор согласился и выслушал их. Заканчивая свое чтение, пресвитер Петр позволил себе выступить с одним замечанием, прямо направленным в осуждение Нестория. Когда же чтение это закончилось, один из отцов собора сказал: «Слух наш не может более выносить этих мерзостей; пусть все богохульные слова Нестория, в изобличение их виновника, будут *внесены в акты*». Дело возможное, что и формулировка самого приговора над Несторием, произнесенного на первом заседании III Вселенского собора, произведена рукой «первенствующего же из нотарииев».<sup>969</sup> Очень любопытна также роль, какую играл в деятельности дальнейшего, IV Вселенского собора, константинопольский нотариий, архидьякон Аэций; но во всяком случае его значение при этом не может равняться с деятельностью, проявленной нотариием Петром во время III Вселенского собора. «Архидьякон и первый нотариий», как называется в актах Аэций, читает некоторые документы на IV Вселенском соборе; он же передает секретарю императорской консистории, присутствовавшему на соборе, «свиток», по которому этот секретарь прочел как знаменитое послание папы Льва к Флавиану, так и многие свидетельства «св. отцов и исповедников», послужившие основанием к осуждению патриарха Диоскора. Так как этот «свиток» передан «секретарю» Аэцием, то дается полная возможность думать, что сейчас упомянутые свидетельства собраны самим Аэцием, суть плод его богословской эрудиции. В этом может в значительной мере удостоверять то обстоятельство, что когда на соборе объявились некоторые епископы, усомнившиеся в правильности учения папы Льва, как оно было изложено в прочитанном его послании, то первый нотариий, без малейшей записки, сейчас же подыскал и прочитал вслух собора два отрывка из творений св. Кирилла, совершенно тождественные по мысли с теми местами послания Льва, которые возбудили сомнения у некоторых членов Халкидонского собора. К сказанному о деятельности Аэция добавим еще, что он потом выступает с некоторыми докладами от челобитчиков и от

епископов, отправлявшихся к Диоскору для доставки его на заседание собора.<sup>970</sup> Представленных образцов, кажется, достаточно для того, чтобы и «нотариев» считать, в некотором роде, факторами, служившими к обогащению содержания актов Вселенских Соборов.

Возникает вопрос: в чем состояла деятельность на соборе вышеупомянутых нами неофициальных нотариев? Каждый епископ, как член собора, имел право иметь при себе во время заседаний одного или несколько своих нотариев. Более влиятельные епископы имели при себе более нотариев, а менее влиятельные менее. Нотарий являлись на собор с принадлежностями своей должности: с записными дощечками (*τας δελτους*) и сумками или ящичками с писчими тростями (*χαλαμαρια*). Таким образом, весь или почти весь зал, где происходили соборные заседания, превращался как бы в обширную канцелярию. Эти частные нотарий записывали со своей стороны речи и слова, произносимые присутствовавшими на соборе, а вероятно также отмечали эпизоды происходившего на их глазах; главной же их задачей было точно записать все, что говорил на соборе тот епископ, в свите которого они находились.<sup>971</sup> Понятно, для чего делалось это последнее: чтобы какому-либо епископу не было приписано того, чего он не говорил, или чтобы слова его не подвергались какому-либо искажению. Очевидно, деятельность частных нотариев имела значение контроля по отношению к деятельности официальных нотариев, которые могли по недослышке записать что-нибудь не так, как нужно, и которые, среди какого-нибудь шума, могли и совсем упустить из внимания слова того или другого соборного члена. Здесь лежала, значит, гарантия, что в окончательных актах собора будет записана возможно точная истина. Мы полагаем, что епископы рукою своих нотариев подавали также свои голосования (*vota*), по крайней мере, в тех случаях, когда подаваемое голосование определено, а иногда и не кратко, мотивировалось членом собора. В самом деле, если бы голосование в подобных случаях подавалось каждым епископом отдельно, то проходили бы многие часы, прежде чем вся эта процедура закончилась бы: иное дело подача голосов епископами на дощечках, на которых рукою нотариия выражалось мнение известного епископа. Нужно было только собрать эти дощечки, кому следует просмотреть их — и голосование готово. Заметим еще: лишить епископа, члена собора, права иметь при себе нотариия считалось преступлением со стороны того, кто отважился бы на это. Так, на соборе Халкидонском некоторые епископы жаловались на Диоскора, председателя неудавшегося Вселенского Эфесского собора 449 года, что он здесь прогнал их нотариев и заставил составлять записи лишь своих нотариев, очевидно, официальных. На этом основании упомянутые епископы утверждали, что собор Эфесский происходил противозаконным образом.<sup>972</sup>

Задача официальных нотариев состояла не только в том, чтобы записывать ход прений и речи членов собора, но и в том, чтобы на основании имеющихся у них записей выработать окончательный вид актов. По всей вероятности, это делалось очень скоро. Каждый такой акт в окончательном его виде прочитывался на соборе, по крайней мере так нужно думать. Принимались ли при этом во внимание записи частных нотариев — сказать трудно; но нужно полагать, если открывалась в этом надобность, обращались и к этим записям, если, например, какой-нибудь епископ находил, что официальные нотариии не точно передали слова, произнесенные им на соборе. Однако же и окончательный вид актов не мог гарантировать составителей его от посторонней критики. Могли найтись, и действительно встречались, недовольные актами, даже по окончании их составления. Нужно знать, что сторона, обвиняемая и подвергающаяся суду на известном соборе, во время производства дела вела свои записи происходившего; и в случае, если она находила, что записано в актах не то и не так, что и как происходило на деле, она заявляла протест против нотариев и требовала сличения своих записей<sup>973</sup> с актами собора. Интересно отметить, что и свидетели, явившиеся со своими показаниями на собор, в случае, если они находили, что их слова искажены в актах, со своей стороны тоже заявляли протест против составителей актов.<sup>974</sup> Таким образом, акты соборные не избавлялись от действия общественного контроля и тогда,

когда собор закончился и акты его получили окончательную редакцию; само собою разумеется, что в случае подобного рода протестов имелось в виду доказать, что акты «злоумышленно изменены нотариями».<sup>975</sup> Из этого видно, что дело нотариев, дело записывания прений и речей соборных, а также составления окончательной редакции актов требовало от них большой внимательности, терпения, честности и правдивости, словом, всего того, что могло бы гарантировать историческую достоверность таких важных документов, как акты соборные. Эти документы рождались на свет при таких условиях, которые, судя по-человечески, могли давать ценный, в научном отношении, плод. Подлежащие власти и еще более сами нотариии прекрасно знали, что заявления протестов против верности актов дело очень серьезное. Один патриарх, ввиду одного подобного протеста, внушительно говорил нотариам: «Замечайте вы, нотариии, потому что против вас идет спор». Сами нотариии, в случае вышеуказанных протестов, говорили: «Составление актов притягивает нас к делу, потому что они составлены не другим кем», и прибавляли: «Нам предстоит опасность не за маловажное».<sup>976</sup> Но какому наказанию подвергались провинившиеся, мы не знаем.

Совершеннейшей редакцией актов считалось, когда «сказанное записано, а потом прочтено и вновь перечитано», и когда «содержащееся в документах (актах) истинно и ни одного слога не прибавлено и не убавлено».<sup>977</sup> Но едва ли нужно говорить, что такая фотографическая и фонографическая точность в действительности вещь недостижимая. Это хорошо сознавали и лица, соприкосновенные к такому делу, как составление и редактирование актов. Об этом не молчали ни епископы, ни государственные люди, ни нотариии, ни свидетели происходившего. В мире нет совершенства, как известно. Встречались разные случаи, в которых обнаруживалось этого рода несовершенство. Прежде всего, часто случалось, что сказанное кем-нибудь одним, каким-нибудь одним членом собора, считалось и отмечалось, как общее мнение всех собравшихся. Один нотариии, ввиду возникшего протеста, говорил: «на таких святейших соборах часто случается, что один из епископов скажет что-нибудь и сказанное одним записывается и принимается за сказанное всеми вместе».<sup>978</sup> Но еще более происходило отступлений от истины, когда кому-нибудь на соборе приходилось пересказывать чужие слова и речи. В таких случаях, если впоследствии открывались какие-либо ошибки в передаче чужих речей, то ответчики заявляли: «едва ли кто из знаменитейших риториков (т. е. учителей красноречия) достиг бы того, чтобы передать и пересказать кому-либо чужие слова»; или же они в свое оправдание замечали: «кто может другому передать чужие слова его собственными словами, а особенно самый смысл, какой он вложил в них?».<sup>979</sup> Некоторые жаловались на то, что находясь в таком собрании, как св. собор, они естественно терялись и не могли вполне владеть своей речью, а между тем нотариии, исполняя свою обязанность, вопреки надобности «записывали и то, что говорилось в смятении, не пропуская ни одного слова».<sup>980</sup> Случалось и так, что прения присутствовавших на соборе епископов принимали очень бурный характер, возникало смятение, так что нотариам нельзя было записывать всего, что говорилось спорившими. При одном случае, по словам одного епископа, на соборе, на котором он присутствовал, «произошло смятение (συνχυσίς, ὑορβός) и бывшие позади не знали, что делалось впереди», так что «собор расстроился». При такой суматохе естественно оказывалось, что иные речи оставались «вовсе незаписанными».<sup>981</sup> Но очень нередко бывало и то, что епископы говорили нечто и такое на соборе, что не считалось заслуживающим записывания. Вообще различали: «что должно записывать (вносить в протоколы) и чего не должно». Но такое внимание, по-видимому, оказывалось одним епископам, т. е. они одни имели право взять свои слова назад, если находили это нужным. Нотариии Аэций при одном случае утверждал, считая это замечание как бы общим правилом: «присутствующие на соборе святейшие епископы, как бы в общей беседе и в виде совещания, *часто* говорят много такого, чего не позволяют записывать». Иногда какой-либо епископ в извинение того, что его слова не находили себе места «в документах», говорил, что сказанное им было «сказано в разговорах, а не в виде приговора» (διαλεγόμενος = disputans, οὐκ ἀποφαίνομενος).<sup>982</sup> Без сомнения, члены

собора заботились в указанных случаях о том, чтобы не попадали в протоколы или такие их слова, которые мало относились к делу, или такие, которые не отличались основательностью, вообще все такое, от чего, быть может, тотчас же отказывался и сам произносивший известные слова или суждения. Встречалось и вот еще какое явление: какой-нибудь епископ, ораторствовавший на известном заседании собора, потом, когда заседание закончилось, находил, что он наговорил много лишнего, чего говорить не следовало бы, а потому тайком обращался к официальным нотариам с просьбой изменить, иначе изложить его речи в записях.<sup>983</sup> Само собой понятно, что такой поступок считался неблагоприятным. Случалось, хотя кажется и очень редко, что все отцы собора находили, что не следует вносить в акты какой-либо документ, как представляющий нечто компрометирующее его деятельность. Так, по воле отцов, на соборе Халкидонском, не занесено было в протоколы его первоначальное христологическое определение (ορον, ον εδοξε μη ενταυρηαι τοις δε τοις υπομνημασι),<sup>984</sup> которое вышло неудачным, так как оно «было не хорошо составлено», по выражению актов, и так как оно породило безмерные споры, грозившие роспуском собора. Наука не может не сожалеть, что этот документ не дошел до нас: он, без сомнения, немало пролил бы света на деятельность этого замечательнейшего собора. Сохранившееся же до нас христологическое определение Халкидонского собора есть вторичное определение, заменившее собой неудавшееся первое.

Деяния соборов носили название: τα υπομνηματα, αι πραξεις των υπομνηματων (acta).

Как составление соборных актов, так и их хранение вверялось нотариам. И они, по-видимому, были очень ретивыми их хранителями. По крайней мере, известен случай, когда они долго отказывались принести акты одного собора в заседание другого собора. Пользуясь тем, что требование это выходило от отдельных лиц собора, главным образом от представителя светской власти, нотариии отнекивались исполнять приказание. Они долго ломают голову над вопросом: «принести или не принести им акты?» И только тогда перестают возражать и оттягивать дело, когда весь собор единогласно, с патриархом во главе, приказал им не медлить более и доставить акты на собор.<sup>985</sup> Однако же, как ни ретивы были эти хранители, и у них, нотариев, иногда происходило хищение вверенных их охране документов...<sup>986</sup>

Самым надежным хранилищем актов соборных справедливо считались императорская библиотека и императорский архив в Константинополе.<sup>987</sup> Особенное внимание правительства было обращено на сохранность актов Вселенских Соборов в подлиннике. Отметим следующий случай. В царствование императора Юстиниана II обнаружилось, что подлинный экземпляр актов VI Вселенского собора каким-то образом очутился в частных руках. Император находит, что это непростительный беспорядок и что хранителем этих актов должен быть ни другой кто, а сам он. Затем он собирает собор из духовных и светских лиц. Акты отбираются у тех лиц, к которым они почему-то попали, торжественно прочитываются здесь и запечатываются; император сам берет на себя хранение актов; причем он заявил: «эти бумаги мы всегда будем сохранять неприкосновенными и неизменными, доколе положено Богом пребывать в нас нашему духу».<sup>988</sup> Но и внимание, с которым относились сами императоры к делу сохранения актов Вселенских Соборов, не предотвратило эти акты от разных печальных случайностей. Вот пример. Во время чтения актов V Вселенского собора на заседаниях Шестого Вселенского собора открылось, что в них заключаются некоторые статьи еретического монофелитского характера. Возникла нужда определить: действительно ли эти статьи внесены были сюда в свое время (т. е. были подлинны) или же они представляют подлог последующего времени? Собор VI Вселенский внимательно занялся этим вопросом и благодаря тому, что в патриаршей библиотеке оказался другой экземпляр тех же актов V собора без соблазнительных добавок, а также на основании некоторых соображений доказал, что экземпляр актов V собора, ранее внесенный на VI Вселенский собор для прочтения, искажен злонамеренной рукой и содержит в себе

некоторые подложные документы.<sup>989</sup> А печальнее этого, рассказанного нами факта то, что акты Пятого Вселенского собора совсем не дошли до нас в оригинале и наука нашего времени принуждена довольствоваться плохим, не имеющим компетенции, латинским переводом этих актов.<sup>990</sup> Да, кстати сказать, текст и композиция актов и других Вселенских Соборов позволяют желать очень многого. Например, VIII «деяние» Халкидонского собора по делу Феодорита Киррского справедливо признается состоящим из «быстро следующих одно за другим и взаимно исключаящих себя противоречий», его называют таким актом, в котором «все движется в каких-то антиномиях, спутано до неразличимости».<sup>991</sup> В тех же актах Халкидонского собора во II его деянии находится собрание святоотеческих свидетельств в пользу определенного разумения христологической догмы.<sup>992</sup> но, по мнению известного ученого Манси, все эти свидетельства будто бы «не были читаны на соборе и напрасно внесены в акты», конечно, в послесоборное время.<sup>993</sup> Далее между вторым и четвертым деянием, на которое нужно смотреть как на действительное продолжение второго (3-е деяние имеет специальный предмет), нет связи, причем требования, которыми открывается четвертое деяние, не находят соответствующих действий и заявлений в дальнейшем течении истории собора.<sup>994</sup> Мы не говорим уже о взглядах на акты этого собора Винченци, Гарнака. Всего не перечесть. Вообще нужна серьезная и дружная работа над текстом актов Вселенских Соборов, нужна острая критика композиции этих актов, но это дело будущего, если только время для этого уже не прошло, ибо в наше время ни одни миряне оставляют старые пути и изыскивают какой-то «новый путь»...

II. На предшествующих страницах мы старались объяснить техническую сторону происхождения актов Вселенских Соборов, которые (акты) в этом отношении имели одинаковую историю с актами так называемых поместных соборов; причем попутно коснулись вопроса о хранении и сохранности актов. Теперь нам нужно разъяснить: отчего случилось, что историк имеет в своем распоряжении акты Вселенских Соборов лишь начиная с Эфесского, III Вселенского собора, и лишен актов предшествующих Вселенских Соборов?

Если под именем актов разуметь собственно протоколирование прений и речей, поскольку те и другие имели место на I Вселенском соборе, то нужно думать, что такого рода актов никогда не существовало; протоколированием прений и речей, ознаменовавших заседания указанного собора, никто не занимался, как мы полагаем, потому что подобной цели не ставили себе ни духовное, ни светское правительство. Правда, и по настоящее время можно встретить воззрение, что будто акты собора в указанном нами смысле в свое время существовали, но что благодаря проискам ариан, они будто бы потом исчезли из употребления и погибли.<sup>995</sup> Но такое воззрение не может быть ничем подтверждено: ни церковные историки, ни церковные писатели IV и V веков ничего такого не указывают и ничего не знали об этом. А еще важнее то, что сейчас указанные лица совсем не имели представлений о запрототолированных деяниях Никейского собора. Св. Афанасий Александрийский, в ответ на просьбу какого-то «ученого» приверженца никейского учения и человека близкого к нему, описал, что сделано было на этом соборе для ограждения веры, причем александрийский епископ сообщает очень краткие и отрывочные известия. Как бы в оправдание неполноты своего описания, он же в конце этого сочинения, где описана им деятельность никейских отцов, замечает: «Я описал тебе, припомнив сколько мог, что было сделано на соборе. А получив это, ты прочти сам, а если признаешь нужным, прочти и братьям, чтобы и они узнали это».<sup>996</sup> Из этих слов св. Афанасия открывается, что у него не было актов Никейского собора и что он не мог указать и других лиц, у которых можно было бы достать подобное собрание документов. Если бы акты собора существовали, ему не было бы надобности напрягать свою память для того, чтобы вспомнить, в чем выразилась деятельность отцов никейских. Со своей стороны, церковный историк Сократ (I, 8) имел самый близкий случай указать в своей истории на акты этого собора, если бы они существовали на свете, но этого однако же он этого не делает. Сократу, как православному

историку, приходилось защищать честь отцов Никейского собора от наветов на них со стороны арианского писателя Савина, что первый и исполняет; но как? Вместо того, чтобы сослаться на акты Никейского собора, он пользуется свидетельством об этих отцах второстепенного значения; ищет доказательства против Савина у историка Евсевия. Очевидно, он не имел сведений о существовании на свете подлинных актов I Вселенского собора.

Итак, кажется, смело можно утверждать, что протоколирования прений и речей, имевших место на I Вселенском соборе, протоколов в точном смысле слова, совсем не было. Никейский собор ограничился изданием лишь главнейших документов, относящихся к истории собора, как-то символа веры, правил и определений о Пасхе<sup>997</sup> и египетских мелетианах.<sup>998</sup> В последнее время<sup>999</sup> в западной науке возникла благая мысль вывести из забвения имена св. отцов Никейского собора. Какое научное значение имеет подобного рода предприятие — доказывать нет надобности, когда речь идет о I Вселенском соборе. За дело принялись трое немецких ученых, во главе которых стал многоизвестный византист Гельцер. Работать было над чем: не говоря о свидетельствах историков, до нас сохранилось большое число списков отцов Никейского собора, подписавшихся под его определениями, повторим: большое число списков — не менее чем на шести различных языках. Плодом совокупного труда указанных ученых и было вышеуказанное нами, значительное по объему сочинение: *Patrum Nicaenorum nomina (Latine, Graece, Coptice et cet.)*.<sup>1000</sup> Но результаты, к которым приходят они, не особенно могут радовать сердца историков. Уж конечно, им не удалось отыскать такого списка, который мог бы претендовать на подлинное происхождение от собора. Но и в других отношениях результаты их труда не богаты. Одним из невыгодных условий было следующее обстоятельство, отмеченное трудолюбивыми учеными. «Удивительно то, — читаем мы здесь, — что у греков почти совсем исчезла память об отцах Никейских. Собрания канонов, которые во множестве встречаются в библиотеках, должны были служить к распространению церковных правил, составленных на Никейском соборе; но, однако же, имен лиц, подписавшихся под ними, обыкновенно к этим правилам не прилагается. Только уже церковный историк VI века Феодор Чтец дал место в своей истории именам отцов Никейских, извлеченных из трудов Сократа, Созомена и Феодорита».<sup>1001</sup> А без руководства греческих источников работать над греческой церковной историей, конечно, затруднительно. В конце концов авторы утверждают, что не может быть восстановлено точного списка отцов, подписавшихся под соборными определениями. При всех усилиях, они никак не могли дотянуть числа имен не только до 318 (каковое число указывал св. Афанасий), но даже довести их до 250, каковой цифрой ограничивал количество никейских отцов Евсевий.<sup>1002</sup> Значит, к известным уже документам несомненно никейского происхождения наука настоящего времени ничего не может прибавить в качестве подлинных актов рассматриваемого собора (подписи, конечно, тоже есть, хотя и малоговорящая, часть актов).<sup>1003</sup>

Обращаемся к актам II Вселенского собора. Автор книги «Обозрение источников истории I Вселенского собора» г. К. Смирнов пишет: «Константинопольский собор был в очень мирное время, сравнительно со временем Никейского собора, и нет никаких оснований полагать, чтобы кто-нибудь уничтожил акты этого собора. А с другой стороны, нельзя допускать, чтобы Константинопольский собор вывел из употребления, что признано было полезным на предыдущем Вселенском Соборе, т. е. запись протоколов (если бы таковая имела место здесь). Второй Вселенский собор следовал примеру первого, и если бы на Никейском соборе записаны были протоколы заседаний, то же самое было бы сделано и на Константинопольском». Поэтому, «несуществование актов II Вселенского собора в настоящее время прямо говорит о том, что таких актов никогда не было».<sup>1004</sup> Совершенно верно. Но, однако же, в последнее время мы встретились в немецкой литературе со мнением, что будто возможно предполагать существование некогда актов, т. е. протоколированных деяний, II Вселенского собора. Такое мнение мы нашли у двух авторов, у Кунце и

Шмидта.<sup>1005</sup> Они доказывают свое мнение следующим образом: на Халкидонском соборе, по требованию государственных сановников, нотариус Аэций прочитал «по книге» (*απο βιβλιου*) «изложенное 150-ю св. отцами», т. е. символ Второго Вселенского собора. «Из этого следует, — утверждают вышепоименованные писатели, — что во времена Халкидонского собора еще существовали протоколы II Вселенского собора». Рассуждение оригинальное, но мы должны сказать, что оно есть плод недоразумения. В самом деле, обратим внимание на то, что на том же соборе одновременно с символом Константинопольским читался и символ Никейский, причем и об этом последнем символе в Халкидонских актах тоже замечается, что чтение произошло по требованию государственных сановников и что оно совершено было «по книге» (*απο βιβλιου*). Следовательно, на основании этих последних слов, становясь на точку зрения Кунце и Шмидта, должно бы также утверждать, что в рассматриваемое время еще существовали протоколы I Вселенского собора. Но если умозаключать подобным образом нет оснований, ибо хорошо известно, что протоколов этого собора никогда не существовало, то лишен значения и вывод, построенный на словах *απο βιβλιου* и утверждающий мнимое существование актов Константинопольского собора в середине V века. В сущности, кажется, и одного этого аргумента достаточно, чтобы считать воззрение указанных ученых опровергнутым. Но мы полагаем не лишним разъяснить, что такая была за «книга», из которой в Халкидоне читали два символа — Никейский и Константинопольский. Нужно сказать, что таинственная книга, по которой читаны были в Халкидоне на втором заседании два символа,<sup>1006</sup> по-видимому, фигурирует не раз и в течение последующих заседаний того же собора. В 4-м заседании по такой же книге прочитаны были 4-е и 5-е (по теперешнему счету) правила Антиохийского собора 341 года;<sup>1007</sup> по такой же книге на II заседании прочитаны были 16-е и 17-е правила того же Антиохийского собора;<sup>1008</sup> наконец, по такой же книге (*απο βιβλιου* = *ex codice*) читались как 6-е правило Никейское, так и 2-е—3-е правила константинопольские.<sup>1009</sup> Таинственная книга, в которой заключалось все это, на самом деле не представляет ничего таинственного. Это был древнейший сборник канонов, древнейшая «книга правил», которой пользовался Халкидонский собор в своих рассуждениях.<sup>1010</sup> Эту «книгу» отнюдь нельзя смешивать с протоколами соборов, ибо эти последние, как мы видели выше, назывались иначе, и в V веке, насколько знаем, никогда не назывались *βιβλιου*. В «книге правил», предложенной для чтения, в потребных случаях, на Халкидонском соборе — несомненно заключались каноны: но есть полная вероятность утверждать, что в этой книге, наряду с канонами, помещены были и символы веры. Это видно из того, что книга, по которой читались правила, а также книга, по которой возглашались символы, одинаково называются в оригинале: *βιβλιου*. К тому же заключению приходим и на том основании, что как в древности (в IV в.), так и в позднейшее время символы веры находили себе место в канонических сборниках, в «книге правил».<sup>1011</sup>

Таким образом открывается, что и Второй Вселенский собор, несомненно, не знал протоколирования своих деяний.

И значит, нет оснований думать, что два первых Вселенских Собора или который-нибудь из них имел акты, но что они от какой-нибудь случайности затерялись. Отцы I и II Вселенских соборов совсем не заботились о протоколировании деяний этих последних. И это по той простой причине, что никому из вождей тех соборов подобной мысли не приходило в голову, а потому не возникло обычая составления протоколов.

Если под именем актов Вселенских Соборов понимать собственно протоколирование речей, прений, восклицаний, отдельных замечаний и голосований, поскольку все такое имело место на заседаниях соборов, то подобного рода акты дошли до нас, начиная только с Эфесского, Третьего Вселенского собора. Возникает естественный вопрос: чем объясняется такое явление, что сейчас упомянутый собор сделал то, что не сделали Вселенские Соборы IV века, запротоколировал свои деяния и оставил нам свои акты? Явление это, без сомнения,

крайне отрадно, в особенности с точки зрения науки; но вызвано оно не только не радостными, а напротив — очень печальными обстоятельствами. Нет надобности объяснять, что Эфесский собор начался разделением и так же и окончился. В Эфесе образовалось, вместо одного, два собора: один многочисленнейший, под руководством Кирилла Александрийского, отвергший учение Нестория и предавший его анафеме, а другой, не столь многочисленный, под руководством Иоанна Антиохийского, ставший на стороне Нестория и защищавший его учение. Каждый из этих отдельных соборов домогался, чтобы его сторона взяла верх над противоположной. А для этого представители того и другого более или менее обстоятельно протоколировали свои деяния и протоколы эти посылали в Константинополь на благоусмотрение императора, в надежде привлечь светскую власть на свою сторону. Так поступал собор, руководимый Кириллом; тоже делал и собор Иоанна Антиохийского. Например, собор Кирилла, по окончании первого своего деяния, на котором осужден был Несторий, счел нужным довести до сведения высочайшей власти о том, что сделано во время упомянутого деяния; и это изъяснено было в особом донесении, в конце которого были прибавлены следующие примечательные слова: «для яснейшего и полнейшего уразумения деяний собора прилагаются при сем акты его».<sup>1012</sup> Итак, первое заседание Эфесского собора, в лице Кирилла, дало миру первый запротоколированный акт III Вселенского собора. За этим актом последовало изготовление собором Кирилла и дальнейших актов, в интересах самозащиты перед верховной властью. Так, например, четвертое деяние этого собора заканчивается такими словами: «совершая, что следует и что на него возложено, собор доведет о сделанном сегодня до сведения благочестивейшего императора»,<sup>1013</sup> что конечно и было исполнено с приложением самого акта соборного, как было и раньше. Деяние пятое тоже заканчивается подобными же словами: «о всем этом да будет доведено до сведения боголюбивейшего императора, чтобы и священный его слух знал о последовавшем».<sup>1014</sup> При этом случае, разумеется, был приложен соборный протокол, составивший новый соборный акт. В одном донесении Кириллова собора прямо говорится, что он докладывал императору и о тех мерах, какие им принимались против собора Иоанна Антиохийского;<sup>1015</sup> из этого видно, что до сведения верховной власти собор Кирилла доводил и о прочих своих деяниях, подтверждая их соответствующими протоколами. В то время как этот собор извещал императора о своей деятельности посылкою своих актов в Константинополь, то же самое делал и собор Иоанна Антиохийского в Эфесе. Это не предположение, а несомненный факт. Например, собор Кирилла в одном своем донесении императору писал следующее: «они», т. е. члены Иоаннова собора, «дерзнули довести о своих крайне безумных действиях вашему величеству, о всем, что они совершили вопреки законам, канонам и всякому церковному порядку».<sup>1016</sup> Само собой понятно, что собор Иоанна со своей стороны посылал к императору свои акты; это тем вероятнее, что его акты отличаются большей краткостью и носят характер посланий. Таким образом, в императорском книгохранилище постепенно скопились все акты Эфесского собора 431 года, так что стоило только сгруппировать их и разместить в известном порядке, а затем издать или передать в распоряжение духовных константинопольских властей — и акты собора становились общим достоянием. Но мы думаем, что и сам Кирилл Александрийский, отправляя подлинные акты своего собора в Константинополь, без сомнения, делал с них копии, в интересах своего дела и на случай протеста, если бы посылаемые к императору акты подверглись бы злонамеренной или незлонамеренной порче. Мало того: хорошо засвидетельствовано и то, что сам Кирилл списки с актов своего собора рассылал расположенным к нему лицам; так, все акты или часть их сообщена была Кириллом известному архимандриту Евтихию, впоследствии еретика.<sup>1017</sup> Едва ли может быть сомнение и в том, что патриаршая библиотека в Александрии, благодаря заботливости Кирилла, обладала экземпляром этих же актов; это видно из деяний Эфесского собора 449 года (так называемого разбойничьего). На этом соборе была перечитана большая часть первого акта Кириллова собора,<sup>1018</sup> а именно перечитаны были святоотеческие свидетельства в пользу православного христологического

учения, собранные александрийским нотарием Петром,<sup>1019</sup> а также извлечения из книг Несториевых («О догмате»);<sup>1020</sup> на том же соборе было прочитано шестое деяние Кириллова собора против пресвитера Харисия.<sup>1021</sup> Диоскор, преемник св. Кирилла Александрийского и председатель Эфесского собора 449 года, как мы склонны думать, привез с собой акты собора Кириллова (1-го Эфесского), захватив их из александрийской патриаршей библиотеки. Мы, впрочем, уверены, что как в руках Евтихия, так и в распоряжении Диоскора были неполные акты Эфесского собора 431 года, т. е. они заключали в себе лишь описание деяний Кириллова собора, с опущением деяний Иоаннова собора, ибо невозможно представить себе, чтобы св. Кирилл к актам своего собора, признанного потом высшей правительственной властью в качестве Вселенского Собора, захотел присоединить акты Иоаннова собора, который всячески поносил и злословил вождя собора, состоявшего из приверженцев Кирилла. Нужно полагать, мы не ошибемся, если станем утверждать, что в полном своем виде акты Эфесского (Вселенского) собора появились только после Халкидонского собора, когда произошло более действительное примирение «александрийцев» и «антиохийцев», двух богословских направлений. Местом, где впервые появились эти акты в полном виде, нужно считать Константинополь, по причине, которая уяснена нами раньше. Они извлечены были или из императорского книгохранилища, или из патриаршей библиотеки, стали употребляться в нужных случаях и таким образом приобрели официальное значение.<sup>1022</sup>

Из всего сейчас сказанного об актах Эфесского (Вселенского) собора 431 года вытекает такой вывод: акты этого собора появились на свете вследствие печальной случайности, вследствие раздора, которым ознаменовалась деятельность епископов, приглашенных заседать на III Вселенском соборе. Не будь этой случайности, вероятно не было бы и актов соборных, как не было составлено таковых на соборах Никейском и Константинопольском. Случайность эту всякий назовет не радостной; но зато она была причиной протоколирования деяний соборных, причиной появления первых актов, обязанных своим происхождением Вселенскому Собору. Невольно припомнишь пословицу: нет худа без добра.

Можно сказать, что III Вселенский собор создал прецедент, с которым должны были считаться последующие Вселенские Соборы, к великому счастью и радости церковно-исторической науки, находящей в актах Вселенских Соборов богатейший и драгоценнейший материал, который, как мы замечали выше, далеко не использован ею и по настоящую минуту.

Указанный прецедент тем менее мог лишиться значения, что вскоре после III Вселенского собора открылась деятельность IV Вселенского собора, который со своей стороны упрочил прецедент, создавшийся еще так недавно и потому ни кем еще не забытый. Что такое был собор Халкидонский? Халкидонский собор был не чем иным, как кассационной инстанцией по отношению к собору Эфесскому (разбойничьему) 449 г., а этот последний, в свою очередь, был кассационной инстанцией по отношению к поместному Константинопольскому собору 448 года. История этих соборов слишком известна, чтобы чувствовалась нужда напоминать ее. Да и не в этом дело. Являясь тем, чем они были, как мы сейчас сказали, они должны были обладать и оставить нам акты, иначе и быть не могло. Если Халкидонский собор имел значение кассационной инстанции по отношению к собору разбойничьему, то он должен был иметь акты подлежащего кассации собора и занести на страницы свитка свои приговоры об этом и сопряженных вопросах со всей подробностью, ввиду величайшей важности дела; а ранее того, собор разбойничий, подвергая оценке подлежащий кассации собор Константинопольский, обязательно должен был внести в свой свиток полностью акты этого собора, хотя бы ради той ненависти, какую Эфесский (II) собор питал к Константинопольскому, и это тем легче было ему сделать, что акты собора 448 года существовали и имели все качества документа, над которым стоило потрудиться кассационной инстанции. Но и об этом хорошо известно всем, кто хоть немного знаком с церковной историей. Мы свою речь ведем, конечно, к тому, чтобы сказать: IV

Вселенский собор никак не мог обойтись без протоколирования своих деяний, а результатом этого дела являлись соборные акты. После же того, как два очень влиятельных Вселенских Собора (III и IV) имели и оставили нам акты, последующим соборам невозможно было не иметь актов. Таким образом, после III и IV Вселенских соборов, в силу их примера, возникает обычай, которому уже не могли изменить все дальнейшие Вселенские Соборы. Вот тот путь, которым, по нашему мнению, церковь пришла к мысли составлять протоколы деяний Вселенских Соборов, хранить и издавать акты, в которых заключены эти протоколы, всегда под контролем многих глаз, просматривавших их ранее скрепления их надлежащими подписями. Еще последнее сказанье... Говорят, что история не повторяется: но, кажется, этот афоризм нужно принимать с ограничением. По крайней мере с протоколированием актов Вселенских Соборов повторилась одна старая история. Ход развития этого дела во многом повторяет историю протоколирования прений и решений, как-то и другое имело место в римском сенате. А как было дело в данном случае в римском сенате, об этом находим сведения у знаменитого историка Т. Моммзена. Сообщая известия по вопросу о «протоколировании сенатских мнений и решений» в Вечном Городе, он говорит: «собственно записывание внесенных предложений (Vorträge) в древнейшее время (римского сената) встречалось только в исключительных случаях и по особенному указанию председателя. Обыкновенно это записывание производилось кем-либо из лиц низшего ранга или же наемными лицами. Но в важнейших случаях по распоряжению председателя это дело принимали на себя и собственно члены сената для того, чтобы запись приобрела наибольшую достоверность».<sup>1023</sup> Происходило ли что-либо подобное на Вселенских Соборах IV века, точно не знаем. Но без сомнения, когда определения подвергались записи, кто-нибудь же да делал это — или протоколист-нотарий, или какой-либо епископ. Во всяком случае о поместных соборах IV века известно, что если на них велись записи, то это делали или протоколисты (οξύγραφοι)<sup>1024</sup>, или даже кто-нибудь из членов собора, епископов. Так, один историк IV века говорит об арианском епископе — Акакии, что он, отличаясь быстротой соображения и умением схватывать речи налету, на Константинопольском соборе (360 г.) единолично записывал ход прений, нимало этим не стесняясь.<sup>1025</sup> На Вселенских Соборах этого же времени, очень вероятно, для удовлетворения собственной любознательности записывали для памяти некоторые моменты прений такие знатоки деяний I и II Вселенских соборов, как Евсевий, св. Евстафий (Антиохийский), св. Афанасий и св. Григорий Богослов; но они не сообразовали издать своих записей или затеряли их. Затем Моммзен сообщает еще следующее по интересующему нас вопросу: «на основании этих записей (о которых речь была у нас сейчас, согласно с тем, как об этом он сам говорит), нельзя воспроизводить прений сената, так как на этих записях не лежит печати официальности и им недостает непрерывности и полноты».<sup>1026</sup> То же самое можно было бы сказать, если бы кто-либо из только что упомянутых участников первых Вселенских Соборов оставил нам свои записи каких-либо речей или докладов, поскольку они находили место на этих соборах. Затем немецкий историк говорит еще: «сначала (во времена республики) в протоколы вносились лишь определения сената (значит, протоколирования прений не существовало). Опубликование этих определений имело место в исключительных случаях».<sup>1027</sup> Не то ли же самое встречаем и в истории Вселенских Соборов IV века? Разве опубликовано было, например, определение Никейского собора по вопросу о браке и безбрачии духовенства? Когда и как стали протоколироваться прения и решения сената, об этом сообщает известия наш знаток римских древностей. «Только во времена Цезаря вводится обычай протоколирования сенатских прений (Verhandlungen), ибо он придал этим записям характер официальности и сделал их независимыми от воли председателя. Это учреждение с правом рассматривают, как новую конституцию. Теперь протоколы сенатских прений редактировались тотчас по окончании заседания и передавались гласности. О характере протоколов сената мы мало знаем. Технически они стали называться acta senatus. Но, однако же, известно, что записывались ответы, получавшиеся при запросах с обозначением имени оратора (делавшего запрос); а также достигали того, что при записывании запечатлевались

отрывочные замечания и восклицания, сопровождающие запрос и голосование».<sup>1028</sup> Обращаясь к истории актов Вселенских Соборов, мы знаем, что и они стали также появляться на свет только спустя уже 100 лет, по окончании I Вселенского собора, т. е. только с течением времени получили начало бытия. Что касается существа актов римского сената, то они, очень вероятно, послужили прототипом для актов Вселенских Соборов: так много общего можно находить между актами таких коллегиальных институтов, как сенат римский и собор вселенский. И можно только пожалеть, что и Моммзен знает так мало о протоколах сената. Знай он больше, и мы, вероятно, лучше бы понимали состав (композицию) актов, так сказать, христианских сенаторов.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Первое издание проводилось при непосредственном участии А. П. Лебедева в Москве в 1896 — 1905 гг. (Изд. А. И. Снегиревой). Второе было в Санкт-Петербурге в начале XX века. (Изд. И. Л. Тузова).

<sup>2</sup> Небольшая статья о А. П. Лебедеве имеется в энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона т. 33, с. 415.

<sup>3</sup> Мать скончалась в 1886 г. в Сергиевом Посаде, буквально на руках сына.

<sup>4</sup> Сочинение в 1871 году было удостоено первой премии литовского митрополита Иосифа, заслужив хорошие отзывы у ректора и профессоров МДА. Полностью оно не было опубликовано, но отдельные его части были изданы в некоторых духовных журналах.

<sup>5</sup> См.: *А. П. Лебедев. К моей учено-литературной биографии.* // Богословский Вестник, 1907 г. Т. 2, с. 422.

<sup>6</sup> См.: *А. П. Лебедев. К моей учено-литературной биографии...*, с. 402, 403 и 404.

<sup>7</sup> Сам А. П. Лебедев следующим образом отзывается об этом в своей автобиографии: «Отсюда вы можете думать, что Академия высоко ценила меня, пожалуй, даже не по заслугам, если я был бы не я, я сам позавидовал бы себе». *А. П. Лебедев. К моей учено-литературной биографии...*, с. 422.

<sup>8</sup> Издана в Москве в 1879 г.

<sup>9</sup> *Спасский А. А.* Алексей Петрович Лебедев (2 марта 1845 г. — 14 июля 1908 г.) в кн.: «Памяти почивших наставников». Издание Императорской Московской Духовной Академии ко дню ее столетнего юбилея (1814 г. — 1 окт. 1914 г.). Сергиев Посад, 1915.

<sup>10</sup> В кн.: *Памяти почивших наставников*, с. 361, а также *А. А. Спасский.* Профессор А. П. Лебедев. Учено-литературная деятельность и его заслуги в области церковно-исторической науки. Богословский Вестник.

<sup>11</sup> *И. Д. Андреев.* Алексей Петрович Лебедев. Некролог. СПб., 1908 г.; *А. А. Спасский.* Профессор А. П. Лебедев. Учено-литературная деятельность..., с. 119.

<sup>12</sup> Об А. В. Горском см.: *С. Смирнов.* Алексей Васильевич Горский. — *Памяти почивших наставников...*

<sup>13</sup> *С. Смирнов.* Алексей Васильевич Горский. — *Памяти почивших наставников*, с. 65.

<sup>14</sup> Там же, с. 68—69.

<sup>15</sup> По этому поводу можно привести слова А. П. Лебедева: «Он не имел у нас предшественников, если не считать составителей учебников. Алексей Васильевич первый на Руси ученый в этой важной науке. Метод его работы вполне научный». См. *Смирнов С. А. В.*

Горский..., с. 76.

<sup>16</sup> О В. Д. Кудрявцеве-Платонове см.: С. *Глаголев*. Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов. — Памяти почивших наставников...; а также вводную статью к собранию его сочинений. М., 1893 г.

<sup>17</sup> С. *Глаголев*. В. Д. Кудрявцев-Платонов..., с. 96.

<sup>18</sup> А. А. *Спасский*. Алексей Петрович Лебедев. — Памяти почивших наставников..., с. 361.

<sup>19</sup> Н. Н. *Глубоковский*. Памяти почившего профессора А. П. Лебедева. Под первым впечатлением тяжелой утраты. СПб., 1908 г. См. также: А. Л. *Лебедев*. К моей учено-литературной биографии..., с. 420.

<sup>20</sup> Н. Н. *Глубоковский*. Памяти почившего профессора..., с. 20.

<sup>21</sup> Там же. С. 10—11; см. также А. П. *Лебедев*. К моей учено-литературной биографии..., с. 421.

<sup>22</sup> А. П. *Лебедев*. К моей учено-литературной биографии..., с. 421.

<sup>23</sup> А. *Покровский*. Алексей Петрович Лебедев. Некролог. — Богословский Вестник. 1908, т. 2.

<sup>24</sup> Среди них следующие: «Уроки и примеры из истории древних вселенских соборов применительно к предстоящему всероссийскому Собору». М., 1907 г., «Зачем бы нам нужен патриарх». Сергиев Посад, 1907 г. «Об участии мирян на соборах». См.: Н. Н. *Глубоковский*. Памяти почившего профессора..., с. 18—19.

<sup>25</sup> И. Д. *Андреев*. А. П. Лебедев. Некролог, с. 4.

<sup>26</sup> А. П. *Лебедев*. К моей учено-литературной деятельности..., с. 421.

<sup>27</sup> А. А. *Спасский*. Профессор А. П. Лебедев. К учено-литературной деятельности..., с. 119.

<sup>28</sup> Н. Н. *Глубоковский*. Памяти почившего профессора..., с. 3—4.

<sup>29</sup> А. А. *Спасский*. Алексей Петрович Лебедев. — Памяти почивших наставников..., с. 121.

<sup>30</sup> Н. Н. *Глубоковский*. Памяти почившего профессора..., с. 16.

<sup>31</sup> Н. Н. *Глубоковский*. Памяти почившего профессора..., с. 12.

<sup>32</sup> Полной библиографии трудов А. П. Лебедева не существует. В 1895 г., когда отмечалось 25-летие научной деятельности профессора, в Богословском Вестнике появилась статья И. Н. Корсунского, где приводился список трудов за этот период.

<sup>33</sup> А. А. *Спасский*. Алексей Петрович Лебедев. — Памяти почивших наставников..., с. 6.

<sup>34</sup> Н. Н. *Глубоковский*. Памяти почившего профессора, с. 19

<sup>35</sup> Там же. С. 17.

<sup>36</sup> Н. Н. *Глубоковский*. Памяти почившего профессора..., с. 9; А. А. *Спасский*. А. П. Лебедев. К учено-литературной деятельности..., с. 163.

<sup>37</sup> Н. Н. *Глубоковский*. Памяти почившего профессора..., с. 9.

<sup>38</sup> А. А. *Спасский*. Алексей Петрович Лебедев. — Памяти почивших наставников, с. 125.

<sup>39</sup> Н. Н. *Глубоковский*. Памяти почившего профессора..., с. 7—8.

<sup>40</sup> А. А. *Спасский*. Алексей Петрович Лебедев..., с. 363.

- <sup>41</sup> Церковная историография в ее главнейших представителях (с IV по XX века). СПб., 1903 г. Первое издание: М., 1898 г.
- <sup>42</sup> См.: *А. А. Спасский*. А. П. Лебедев. К учено-литературной деятельности..., с. 121—212.
- <sup>43</sup> История Вселенских соборов IV и V веков в связи с догматическими спорами Александрийской и Антиохийской школ. М. 1879 г.; СПб., 1904 г., ч. 1.
- <sup>44</sup> См. краткую характеристику труда у *А. А. Спасского*: К учено-литературной Деятельности..., с. 128—133; *А. Беляев*. Рецензия в Чтениях в Обществе Любителей Духовного Просвещения 1879 г., т. 3, с. 565—570.
- <sup>45</sup> Положительные отзывы: 1. Церковный вестник за 1879 г.; 2. Киевские епархиальные ведомости за 1879 г., № 36 (проф. ф. А. Терновский); Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения за 1879 г. (проф. А. Д. Беляев); 4. Странник. 1880 г., январь (проф. Толмачев).
- <sup>46</sup> Рецензия А. Д. Беляева..., с. 560.
- <sup>47</sup> Рецензия А. Д. Беляева..., с. 563.
- <sup>48</sup> Отрицательные отзывы: *Ф. Матвеев*. «Несколько слов в защиту отцов первого Вселенского собора и православия вообще». М., 1879; Статьи того же Матвеева в журнале «Восток» за 1880 г.; проф. *А. М. Иванцов-Платонов*: статьи в Православном Обозрении за 1880 г. и отд. изд. «Религиозные движения на Христианском Востоке IV и V века. Критико-историческое замечание по поводу книги профессора Лебедева». М., 1880. *С. И. Соколов*. По поводу нападения на наше духовенство. М., 1883.
- <sup>49</sup> *А. М. Иванцов-Платонов*. Религиозные движения..., с. 55.
- <sup>50</sup> См. *Г. Л. Курбатов*. История Византии (Историография). Л., 1975 г., с. 106—<sup>1</sup>22; *А. А. Спасский*. Алексей Петрович Лебедев. — Памяти почивших наставников . с. 367.
- <sup>51</sup> *А. А. Спасский*. Учено-литературная деятельность..., с. 341.
- <sup>52</sup> См. воспоминание об этом А. Покровского: Некролог. — Богословский Вестник. 1908 г., т. 2, с. 588.
- <sup>53</sup> *Н. Глубоковский*. Памяти почившего профессора..., с. 21.
- <sup>54</sup> *А. Покровский*. Алексей Петрович Лебедев. Некролог..., с. 601—602.
- <sup>55</sup> Эти учителя называются харизматическими потому, что апостол Павел относит их к числу лиц, обладавших особыми дарами. Он говорит: «не хочу оставить вас в неведении о дарах духовных» (в этом случае, впрочем, слово «дарах» прибавлено переводчиками для ясности); «дары (*χαρίσματα*) различны, ... но каждому дается проявление Духа на пользу. Ревнуйте о дарах (*τά χαρίσματα*) больших» (1 Кор. 12, 1.4.7.31). См. стр. 34, где перечисляются Харизматические учителя.
- <sup>56</sup> *Luciani*. De morte Peregr. Cap. 11.16.
- <sup>57</sup> 1 Кор. 14, 26. Яснее: *Ерм.* Подобия, IX, 25.
- <sup>58</sup> Подобия, IX, гл. 25.
- <sup>59</sup> Заповеди, XI.
- <sup>60</sup> Clem. Homil., XI, 35.
- <sup>61</sup> *Ерм.* Подобия XI, гл. 25—27 (Несколько иначе: Видения, III, гл. 5). «Учение 12-и», гл. XV, 1.

<sup>62</sup> Послание к Ефессянам, гл. 3.

<sup>63</sup> *Harnack*. Die Lehre der zwölf Apostel. S. 132 (второй пагинации). Leipz., 1884. Здесь приводятся несколько слов из 4-го прав. св. Дионисия. (См. греческий и славянский текст этих правил в изд. Москов. Общ. Любителей Духовн. Просвещения). Памятник «Учение 12-т» издан и у нас свящ. И. И. Соловьевым, проф. К. Поповым и г. Карашевым.

<sup>64</sup> *Seufert*. Apostolat. S. 8—12. *Harnack*. Lehre... S. 110—111.

<sup>65</sup> Церковная история, III, 37.

<sup>66</sup> Сообразно словам ап. Павла: «кто пророчествует, тот говорит людям в назидание, увещание и утешение» (1 Кор. 14, 3).

<sup>67</sup> Агапы (греч. — вечера любви). Во времена раннего христианства места общих трапез в христианских общинах, где совершалось таинство Евхаристии. (Здесь и далее подобным образом обозначены примечания редактора.)

<sup>68</sup> Ересь монтанистов — ересь II в., получившая название от ее духовного отца Монтана. Монтанисты не признавали складывающейся церковной иерархии, проповедывали индивидуальный религиозный энтузиазм. Распространена была во Фракии, Малой Азии, Карфагене и Риме.

<sup>69</sup> У Евсевия. Церк. история, кн. V, гл. 18.

<sup>70</sup> Заповеди, XI.

<sup>71</sup> К числу таковых Гарнак относит следующих лиц пророческого призвания: Агава, дочерей Филиппа, Кодрата, Иуду, Силу, Аммию. *Lehre u. s. w.* S. 46 (первой пагинации).

<sup>72</sup> Заповеди, XI (ad fin).

<sup>73</sup> *Origenis*. Contra Celsum. VII, 9. 10. *Migne*. Patrol, cursus. Gr. ser. Tom. XI, col. 1433, 1436.

<sup>74</sup> *Евсевий*. Церк. история, V, 24.

<sup>75</sup> *Gebhardt und Harnack*. Texte und Untersuchun. B. III, Heft. 3—4. S. 448, 460.

<sup>76</sup> Книга Деяний св. Апостолов, 21, 9; *Евсевий*, *ibid*.

<sup>77</sup> Заповеди, XI.

<sup>78</sup> Такой персонал состоял из епископа, диакона, вдовицы, девственницы, учителя и исповедника. *De praescript.*, cap. 3.

<sup>79</sup> *Contra Celsum*. Lib. VII, cap. 11; *Migne*. Tom. XI, col. 1437.

<sup>80</sup> XIII, 2; XV, 1.

<sup>81</sup> XI, 1.

<sup>82</sup> *Ibid*, 2.

<sup>83</sup> *Ерм*. Пастырь; Подобия. IX, гл. 25.

<sup>84</sup> XIII, 1.

<sup>85</sup> XV, 2: «Не пренебрегайте (Μή υπερίδητε) ими, т. е. епископами и диаконами, ибо они должны почитаться вами вместе с (μετα) пророками и дидаскалами»

<sup>86</sup> Подобия. IX, гл. 25.

<sup>87</sup> Послание Варнавы, гл. I, 8: «Я не как учитель (διδάσκαλος), но как равный с вами, изъясняю вам». Свидетельства Игнатия и Дионисия были указаны выше.

<sup>88</sup> Заповеди, IV, гл. 3.

<sup>89</sup> Свидетельства из разных сочинений Оригена собраны Гарнаком. *Lehre der zwölf Apostel*. S. 135—136.

<sup>90</sup> *Евсевий*. Церк. история. Кн. VII, гл. 24.

<sup>91</sup> Сравн. Διδαχη, XI, 10: «пророк, если не делает того, чему учит, есть лжепророк».

<sup>92</sup> *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhund.* S. 260. Leipz. 1902.

<sup>93</sup> Некоторые из дидаскалов стали адептами ложных учений, например, в Египте во времена Дионисия стали поддерживать сторону так называемых хилиастов, «отказываясь следовать Евангелиям и презирая Апостольские послания» (*Евсевий*. Церк. Ист. VII, 24). Такого рода дидаскалы начали появляться еще и во времена Ерма. Он упоминает об «учителях неправды, у которых нет никакого плода истины; из желания прибытка они обольщали людей, и каждый учил по похотям грешных; за это они понесут наказание», замечает Ерм (Подобия, IX, гл. 19).

<sup>94</sup> 1 Петр. 4, 10; *Ерм*. Пастырь, подоб. IX, гл. 27 (ст. 2).

<sup>95</sup> *Климент*. Первое послан. Гл. 42. Сравни Исая, 60, стих 17. (Но только Климент несколько изменяет текст этого места.)

<sup>96</sup> Видение III, гл. 5.

<sup>97</sup> Посл. к Ефес., гл. 2. Поел. к Магнезийцам, гл. 6. *Die syrische Didaskalia* (S. 273) называет диакона «ушами епископа, его устами, его сердцем и его душою». «Хотя епископ и диакон обитают в двух телах, но они составляют одну душу и один дух, и должны быть согласны в совете» (S. 86). Leipz. 1904.

<sup>98</sup> О диаконе он пишет: «Все почитайте τους διακονους, ως Τησουν Χριστον (к Траллийцам, гл. 3).

<sup>99</sup> К Траллийц., гл. 2. К Магнез., гл. 6.

<sup>100</sup> К Смирнянам, гл. 8. Магнезийц., гл. 6.

<sup>101</sup> Считаю нелишним привести еще следующее место из т. н. *Постановлений Апостольских*: «Диакон, хотя пусть все возносит к епископу, как Христос ко Отцу, но что может, то пусть исправляет сам собою, получив власть от епископа, как Господь получил власть от Отца создавать и промышлять» (Кн. II, гл. 44). А *Сирийская Дидаскалия*, повторяя ту же мысль, добавляет: «епископы и диаконы да будут единомышленны и заботливо управляют народом в единомыслии, ибо они должны составлять *одно тело*: они отец и сын, ибо они суть образ владычества» (Божия?). Seit. 59.

<sup>102</sup> К Смирнянам, гл. 8 et passim.

<sup>103</sup> 1 Апология, гл. 67.

<sup>104</sup> Гл. 15. Памятник издан, между прочим, и в книге г. *Карашева*. О новооткрытом памятнике: «Учение» и проч. М., 1896.

<sup>105</sup> *Harnack*. *Die Quellen der apostolischen Kirchenordnung*. S. 9—10. Leipz., 1886.

<sup>106</sup> *Ibid.* S. 20—21.

<sup>107</sup> *Ibid.*, 26.48.

<sup>108</sup> Это допускает и Гарнак. См. его книгу: *Die Lehre der zwölf Apostel*. S. 144. Leipz., 1884.

<sup>109</sup> Лучшим доказательством этой последней мысли могут служить слова автора *Постановлении. Апостольских*. «Диакон да будет и ухом, и оком и устами, также сердцем и душою епископа, чтобы епископ не заботился о многом, но только о важнейшем» (Кн. II, гл. 44).

<sup>110</sup> См. ниже главу: «Материальное состояние духовенства во II и III веках».

<sup>111</sup> *Hatch*. Gesellschaftsverfassung der christlich. Kirchen. S. 29—30. Giessen, 1883.

<sup>112</sup> Они поставлены, дабы *неущись о столах*, т. е. о ежедневном раздаянии потребного неимущим (Гл. 6).

<sup>113</sup> Послан, к Траллийцам, гл. 2.

<sup>114</sup> *Harnack*. Die Quellen der apostol. Kirchenordnung. S. 24—25.

<sup>115</sup> *Hatch*. Opus cit. S. 46; *Rade*. Damasus Bischof von Rom. S. 12—14. 1882.

<sup>116</sup> Кн. II, гл. 30.

<sup>117</sup> Собора Эльвирского (306 г.) прав. 77. *Hefele*. Conciliengeschichte. B. I, S. 189. Freib., 1873.

<sup>118</sup> *Hatch*. Op. cit. S. 46, 48.

<sup>119</sup> Правда, в указанном месте *Учения* наряду с епископом упоминается и диакон, но последующая история своим течением отстранила последнего.

<sup>120</sup> Т. е. харизматическими учителями.

<sup>121</sup> «Учение 12-т», 15, 1.

<sup>122</sup> Ibid. 11,2.

<sup>123</sup> *Harnack*. Die Quellen u. s. w. S. 10.

<sup>124</sup> Интересно, что по известиям историков даже в IV в. епископы римские не имели обычая проповедовать в храме. *Cassiodorii*. Historia tripartita, lib. IX, cap. 38—39.

<sup>125</sup> *Сирийская дидакалия* очень определенно указывает, в чем должно было Сражаться «учительство» епископа в III веке. Die syrische Didascalia ubersezt von Achelis. (S. 15—17). Leipz., 1904.

<sup>126</sup> *Евсевий*. Церк. История, IV, 15 ad fin; V, 24.

<sup>127</sup> «Они (пророки) первосвященники ваши». *Учение 12-и*, XIII, 3.

<sup>128</sup> Киприан. О единстве церкви. Отдельные изречения этого отца, касающиеся вопроса, тщательно собраны у *Harnack*'а в *Dogmengeschichte*. B. I, S. 311. Freib., 1888.

<sup>129</sup> *Harnack*. Die Quellen u. s. w. S. 57.

<sup>130</sup> Почему диакону так не посчастливилось в конце II века, это в достаточной мере раскрыто нами ниже, в (IV) главе, где идет речь о церковном чтеце в древности.

<sup>131</sup> Постановления Апостольские, кн. II, гл. 19. 25 (ad fin.).

<sup>132</sup> Припомним подобного рода попытку, например, диакона Фелициссима, столь известного в истории Киприана Карфагенского.

<sup>133</sup> Regentes plebem — назывались они в Испании, будучи облакаемы пастьерской властью. Собора Эльвирского пр. 77 (см. выше).

<sup>134</sup> Прав. 15 собора Арелатского (314 г.); *Hefele*. Conciliengeschichte. B. I. S. 213.

<sup>135</sup> Творения его. Часть I. Письма. Русск. пер. Киев, 1891. Факт отмечен в *Analecten Harnack'a: Hatch. Op. Cit. S. 249.*

<sup>136</sup> Прав. 18; *Hefele. Op. cit. S. 214.*

<sup>137</sup> К немалому удивлению, в VI веке, в христианской Нубии встречаем некоего диакона (Иосия) в роли первого лица в епархии после епископа, лица, стоявшего то главе епархиального управления. (*Проф. Розов. «Христианская Нубия», Труды «К. Д. Ак.», 1889, т. II, 559*). Полагаем, что на указанный случай нужно смотреть как на след прежнего западно-латинского влияния.

<sup>138</sup> Письмо к Евангелу. Творен, его в рус. перев. Т. III, 396.

<sup>139</sup> Сам автор глубоко прочувствовал это, когда ему после изображения пресвитера пришлось описывать епископа как должностное лицо апостольского века. «Его» епископ оказался лишь «вторым изданием» пресвитера, изданием исправленным, но не дополненным, если не считать права хиротонии, предоставляемого автором епископу, чего, однако же, г. Заозерский, утвердившись на своей точки зрения, мог бы смело и не делать, разделив пополам это право между епископами и «своими» пресвитерами, на основании греческого текста: 14 ст. 4 гл. 1 Поел. к Тимофею. Ввиду вышеуказанного неожиданного казуса, автор заблагорассудил прикрыться ширмочкой из Духовного Регламента Феофана и привел оттуда такие словеса: «дело убо епископа великое, но честь никаковая (?) почитай в Писании знатная определена» (*Заозерский, стр. 109*).

<sup>140</sup> Сочинение обозначим ниже.

<sup>141</sup> Ниже вопрос будет выяснен обстоятельно и убедительно.

<sup>142</sup> См. об этих учителях выше, главу первую.

<sup>143</sup> Сочинение его «О ересях». Ересь 75, гл. 4 (в русск. перев. творений его, ч. 5).

<sup>144</sup> Некоторых лиц, мало что знающих, кроме догматики митр. Макария, соблазняет то обстоятельство, что в сейчас упомянутой церкви Филиппийской было, по словам апостола, несколько епископов; они рассуждают, что в одной церкви бывает только один епископ, и что в данном случае под именем «епископов» нужно разуметь пресвитеров. Но это не правда, что в одной церкви может быть один епископ. Приведем немногие доказательства. В *Δίδαχη τῶν 12 ἀποστόλ.* читаем: «поставляйте себе *епископов* и диаконов» (гл. XV, 1). Речь обращена к одной общине или церкви. (См. ниже параллельное место в *Can. Eccl.*). В парикии Павла Самосатского (т. е. в *его* епископском округе), кроме него самого имелось налицо несколько хореепископов, т. е. деревенских епископов (*Евсевий. Церк. История, кн. VII, гл. 30*). Церковные историки допускают случаи, когда в христианском городе существовало два и более епископов с отдельными церковными общинами (*Harnack. Die Mission und Ausbreitung des Christentums, S. 318. Leipz., 1902*). Приведем известный пример: Каллист и Ипполит были одновременно епископами Рима, в нач. III века. Кстати, заметим для просвещения критика, которому мы посвящаем это примечание (См. его статью: «Моск. Церк. Вед.» 1903, № 24, стр. 345: под именем «епископов» в поел. к Филиппийцам уже потому нельзя разуметь пресвитеров, как хочет истолковать критик последние слова к Филип. 1, 1, что во всей древней христианской литературе (I—II вв.) отыскан до сих пор лишь один случай, где имя пресвитеров употреблено в сочетании с именем диаконов, без упоминания наименования: епископ; разумею послание св. Поликарпа Смирнского: гл. 5, ст. 3. Значит, сочетание имен: пресвитеры и диаконы — в одной фразе не было обычно в древности, являлось бы парадоксом.

<sup>145</sup> Речь у Павла в обоих случаях идет о так называемых харизматических «апостолах и пророках».

<sup>146</sup> Что здесь (Деян. 14, 23) речь идет о епископах, а не о пресвитерах (хотя первые

называются именем пресвитеров при этом случае), это видно из того, что пастыри рукополагаются ап. Павлом и Варнавою для «каждой церкви», т. е. для церкви каждого города (Ср. Тит. 1, 5). А для каждой городской церкви тогда ставились епископы, а не пресвитеры, ибо если бы для городских церквей поставлялись пресвитеры, то епископов оставалось бы поставлять разве только для деревенских церквей. То же самое видим и позже в течение двух веков. В мыслях св. Игнатия частная церковь и христианский город отождествлялись, без сомнения, потому, что в городе имелся епископ (к Рим. 9, 3). Описывая одно «видение», Ерм рассказывает, что таинственную книгу из Рима посылают «внешним городам» (2, 4), конечно, потому, что там предстоятельствовали епископы. Игизипп, писатель конца II в., сказав, что он «беседовал с весьма многими епископами», поясняет, что так было в «каждом городе», разумеется, христианском городе (*Евсевий. Церк. история. Кн. IV, гл. 22*). Эта истина составляет достояние всех лучших церковных историков нашего времени. А Гарнак рассуждает: «если какой город не имел епископа (во II и III вв.), то, значит, число христиан в нем — ничтожно» (*Die Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei jahrhund., S. 336*).

<sup>147</sup> В русск. переводе слова «пресвитер» и «сопресвитер» переведены словами «пастырь», «сопастырь»; но это уж не перевод, а комментарий. По-славянски те же слова переведены: «старцы», «старец». Все же это ближе к оригиналу.

<sup>148</sup> По поводу I Тим. 5, 17 речь была выше. Здесь прибавим разве только то, что дальнейший стих (19): «обвинения на пресвитера не иначе принимай», по тесной связи с предшествующим (17), безусловно относится к тому же субъекту, котором идет речь в этом последнем стихе.

<sup>149</sup> *Zahn. Forschungen zur Geschichte des neutestam. Kanons. B. VI, S. 88. Leipz. 1900.* (В статье: *Die Presbyter in Asien nach frenäus*).

<sup>150</sup> *Eusebii. Historia eccl. Lib. III, cap. 23.*

<sup>151</sup> Из этой-то книги мы раньше и приводили цитаты.

<sup>152</sup> По счислению *Zahn'a: Forschung. B. VI, S. 359*. Нужно, впрочем, заметить относительно хронологии Цана, что он годом Вознесения Господа считает 30 г. по Р. Хр., не отрицая, однако же, того, что общественное служение Христа продолжалось 3 года.

<sup>153</sup> *Ibidem. S. 359, 362.*

<sup>154</sup> Как это раскрыто нами выше: «Взаимоотношение епископа и диакона». К этому еще нужно добавить следующее: из всей книги Деяний видно (см. ниже), что иерусалимские пресвитеры всегда действовали нераздельно от их епископа — Иакова; а потому мы имеем все права утверждать, что и в этом единственном случае (11, 29—30) «пресвитеры» упомянуты у свящ. летописца одни (без наименования их епископа), только ради краткости речи: под именем пресвитеров здесь Разумеется и их епископ, тем более, что термина «епископ» св. Лука никогда не Употребляет, заменяя его всегда выражением: «пресвитер».

<sup>155</sup> Во всех вышеприведенных местах (за исключением 11, 30), пресвитеры иерусалимские представляются действующими в совокупности с епископом Иаковом, и никакое остроумие не поможет решить вопроса о роли, какую играли при этом пресвитеры. С несомненностью можно утверждать одно: везде, где проявлялась воля епископа иерусалимского, проявлялась и воля пресвитеров, но не наоборот.

<sup>156</sup> Здесь употреблено слово это вместо *πρεσβυτερος*, вероятно, для большей Раздельности мысли, ибо выше (1, 5) апостол употребляет выражение *πρεσβυτεροι* в значении епископов.

<sup>157</sup> А пока приведем слова профессора Цана, который говорит: «пресвитеры в Древней церкви были сплошь (*durchweg*) старики». *Forschungen. B. VI, 85.*

<sup>158</sup> *Zahn. Op. cit. S. 87.*

<sup>159</sup> Правда, это выражение встречается и в *Деян.* 20, 17; но оно, как мы знаем, означает здесь епископа. Во всяком случае, приоритет в употреблении рассматриваемого выражения принадлежит Иакову.

<sup>160</sup> Насколько известно, в кн. *Деяний* это слово (πρεσβυτεριον) не употребляется по отношению к христианским пресвитерам, а лишь по отношению к старейшинам (пресвитерам) иудейским или, что то же, к синагогам (*Деян.* 22, 5. Сравни: *Лук.* 22, 66).

<sup>161</sup> Ниже мы будем иметь случай упомянуть о том, почему из всех действий богослужебных у св. Иакова упомянуто лишь одно это, а так же сказать и о том, почему не указано ни здесь, ни при других случаях в Новом Завете об участии пресвитеров апостольского века в общественном богослужении.

<sup>162</sup> Так думают не только иностранные ученые (*Hatch. Die Gesellschaftsverfassung d. christl. Kirchen in alterthums. S. 54—5. Giessen. 1883*), но и русские, например, профессор Заозерский, стр. 98—100, и Суворов, стр. 15. Исключение составляет лишь г. Полянский, автор сочинения: «Первое послание ап. Павла к Тимофею. Опыт» и т. д. (*Серг. Пос., 1897*), который отвергает эту теорию (стр. 168), но это лишь излишнее усердие.

<sup>163</sup> Недаром в Писаниях апостольских Иаков нигде не называется епископом. Правда, он нигде не называется и первосвященником, но зато древние христиане считали его своим первосвященником, ибо они говорили, что будто он носил на голове, на кидаре, золотую дщицу, подобно ветхозаветному первосвященнику, и будто бы имел право входить во святые (святых). (*Евсевий. Церк. истор. II, 23. Св. Епифаний. Ересь 75, гл. 14*).

<sup>164</sup> Профессор А. Гарнак думает, что в Пастырских посланиях Павла нет указания на должность пресвитера (*Die Lehre der zwolf Apostel. S. 112. Leipz., 1884*). Но если бы это было справедливо, то мы должны были бы утверждать, что в апостольских писаниях, касающихся церкви из среды обращенных язычников, вообще не существует свидетельства о бытии и должности пресвитеров в апостольских церквах, возникших среди языческого мира. Однако ж, мы старались несколько выше показать, что это едва ли справедливо. Ту же мысль мы надеемся подтвердить и сейчас.

<sup>165</sup> Интересно, что Игнатий, говоря о пресвитерах своего времени, употребляет выражения: συνεδριον, πρεσβυτεριον, т. е. те самые, какие встречаются в книге *Деяний* при описании собрания старейшин иудейских, по образцу которого, как мы сказали, сложился пресвитерат иерусалимской церкви.

<sup>166</sup> То же правило встречаем в наставлениях Поликарпа (гл. 5).

<sup>167</sup> Видение III, гл. 1—2. (Сравни: *Виден. II, гл. 4*). Сочинение Ерма относится по своему происхождению к 140 году, но некоторые части его древнее лет на 20 (*Harnack*).

<sup>168</sup> Памятник этот в греческом оригинале с немецким переводом и комментарием, упомянуть кстати — издан трудолюбивым *Harnack'ом* в книге: *Die Quellen der sogenan. apostolischen kirshenordnung* (Leipz. 1886).

<sup>169</sup> Так думает *проф. Funk. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen B. II, S. 251. Paderborn, 1899*.

<sup>170</sup> Заслуживает упоминания следующий факт: в знаменитом памятнике Διδακῆ 12 Αλοστ. нет ни слова о пресвитерах, хотя в нем обстоятельно говорится о епископах и диаконах и хотя он современен «*Canonibus*». Гарнак старается объяснить этот факт, но его объяснение недостаточно (*Lehre... S. 142*).

<sup>171</sup> «Правила Ипполита» напечатаны в книге: *Achelis. Die canones Hippolyti (Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechtes)*, Leipz. 1891. Так как памятник этот у нас неизвестен, то считаем нужным сделать о нем следующие замечания на основании книги Ахелиса. В заголовке *Правил* Ипполит именуется патриархом или архиепископом г. Рима (S.

212. Правила эти очень рано были переведены с греческого на коптский (египетский), с коптского на арабский, а с арабского позднее на латинский (этот последний текст и напечатан у автора). S. 215). Ахелис доказывает, что правила действительно написаны Ипполитом Римским. Ибо эти правила западного происхождения (219, 226), появились ранее эпохи Киприана и появились в Церкви римского характера (227, 229); писателем был епископ, и именно известный Ипполит (237. 251). Это одно из ранних его произведений и относится к 218—222 гг. (266. 267).

<sup>172</sup> Цифры в тексте в дальнейшем, без других указаний, будут означать страницы книги: Die Quellen d. apostol. Kirchenordn.

<sup>173</sup> Диакониссы или вдовицы — церковные должности в древней Вселенской церкви, которые занимали женщины высоких нравственных качеств.

<sup>174</sup> Творения Иеронима в рус. пер. Том третий: письма, стр. 397 (письмо к Евангелу). Киев, 1880.

<sup>175</sup> См.: Die Syrische Didaskalia (überzetz und erklärt von Achelis und Flemming). S. 271. Leipz., 1904. Это восточный памятник III века.

<sup>176</sup> Один критик (в *Моск. Церк. Вед.* 1903, № 24) утверждает (стр. 346), что будто третья гл. I Послан, к Тимоф. относится не к епископу, а к пресвитеру. Он говорит: «апостол здесь указывает требования, каким должен удовлетворять не *епископ*, в узком смысле слова, а пресвитер, которому поручено наблюдать за своим приходом». Я должен сказать, что критик сам не знает, что он говорит: например, он *воображает*, что пресвитеры в древности были приходскими батюшками. Какое полное отсутствие церковно-исторических сведений! Но не в этом дело. Рассуждая так, как он рассуждает о 3 гл. указанного послания, он служит тенденциозной цели и желает кому-то угодить. Если эта глава выражает требования по отношению к пресвитеру, а не епископу, то выходит, что слова: «одной жены муж» относятся к первому, а не к последнему. Но так рассуждать может только тот, кто желает смеяться над здравым смыслом. Проф. А. С. Павлов говорит: «в послании ап. Павла к Тимоф. содержится правило: „подобает епископу быть единые жены мужу“, но мы знаем, что по действующему церковному праву для епископов обязательно безбрачие» (Курс... , стр. 37). Но для критика Московских Церковных Ведомостей не существует авторитетов, чего и доказывать не нужно. А потому пусть он прочтет вышеприведенные правила (в тексте этой нашей работы) и он поймет, быть может, что голос церкви II века свидетельствует, как нужно разуметь слова апостола; ибо эти правила опираются на точное понимание этих слов.

<sup>177</sup> *Funk* (Op. citat. S. 243), принимая во внимание, что, по словам большинства древних памятников, раздачей Евхаристии народу занимались диаконы, думает, что под «пресвитерами левой стороны» нужно разуметь диаконов; но мы не знаем ни одного свидетельства, где бы диаконы назывались «пресвитерами».

<sup>178</sup> Die Syrische Didaskalia, S. 272. — В более древней литературе историки указывают лишь одно свидетельство, из которого выводят заключение, что иногда пресвитеры совершали Евхаристию не совместно с епископом. Разумею слова св. Игнатия: «только та Евхаристия должна почитаться истинною, которая совершается епископом или тем, кому он сам предоставит это». (К Смирн., гл. 8). Но, как видим, и здесь не упомянуто имени «пресвитер».

<sup>179</sup> Это не единственный случай в литературе древности, где пресвитеры представляются разделяющимися на два класса. Нечто подобное находим в книге Ерма. Здесь дается знать, что правую сторону могут занимать лишь пресвитеры — исповедники, а левая сторона представляется здесь менее почетною, с которой можно перейти на правую за доблестное обнаружение веры (Виден., III. гл. 1).

<sup>180</sup> Интересно это указание на многих епископов в одной церкви.

<sup>181</sup> Правильно об этом судит и *г. Полянский*. I Послание к Тимофею. Опыт и т. д., стр. 495

<sup>182</sup> Что в данном случае у ап. Павла речь идет о вознаграждении епископов, а не пресвитеров, это отчасти видно из того, что в иных церквах не было правила вознаграждать пресвитеров из церковных доходов, за исключением того случая, Когда жертвователю определенно выражал подобное желание. *Die Syrische Didascalia*, S. 272.

<sup>183</sup> *Die Syrische Didaskalia* пресвитеров называет «церковными благочинными» (*Ordner und Ratgeber der Kirche*), S. 273.

<sup>184</sup> Ту же роль отводит пресвитерам и памятник (III же века): *Die Syrische Didascalia*, S. 272-273.

<sup>185</sup> Цифры в тексте будут указывать далее на страницы книги *Achelis'u*.

<sup>186</sup> Как прекрасно разъясняют для нас рассматриваемое явление трогательные слова из послания Иакова: «болеет ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров...» и т. д.

<sup>187</sup> Не есть ли это свидетельство, что в древности диаконы были ближе, сроднее епископу, чем пресвитеры? См. выше главу «Взаимоотношение епископа и диакона в Древности».

<sup>188</sup> *Deinde eligatur unus ex episcopis et presbyteris, qui manum capiti ejus (episcopi) imponat, et oret dicens...*

<sup>189</sup> По-славянски и по-русски это последнее слово переводят выражением: «священства». Но пресвитер и священник — понятия, взаимно не покрывающиеся.

<sup>190</sup> *П. Ф. Полянский* (Op. cit.) указал, какое разнообразие мнений имеет место в отношении к этому тексту (стр. 467—468). Мы думаем, что этот текст только тогда будет удобоприемлемо истолкован, когда уяснится: кто был Тимофей? Ибо старое мнение, что Тимофей был епископом Эфесским, оставлено лучшими богословами, а нового не установлено (См., например, *Zahn. Einleit. in das neue Testam. V. I. S. 422—423. Leipz., 1900*). Сам Полянский склоняется в пользу пресвитерского «возложения рук», а я, напротив, хотел бы разуместь здесь рукоположение от епископов, названных здесь подобно книге Деяний, которая именует этих последних лишь пресвитерами, — «пресвитерием».

<sup>191</sup> *Harnack. Quellen Apost. Kirchenordn. und s. w. S. 7—8, 39—40.*

<sup>192</sup> *Felicissimum satellitem suum diaconum nec permittente me nec sciente sua factione et ambitione constituit.* (Твор. Кипр. в рус. пер. Т. I. 212, письмо 42).

<sup>193</sup> *Migne. Patrologiae curs. Lat. ser. Tom. 49, col. 585.*

<sup>194</sup> Текст этого правила неясен и, по-видимому, испорчен.

<sup>195</sup> *Hatch. Op. cit. S. 138.*

<sup>196</sup> *Hatch... , S. 74.*

<sup>197</sup> Курс..., стр. 239.

<sup>198</sup> *Harnack. Die Lehre der zwolf Apostel. S. 112, 148.*

<sup>199</sup> Отчего это зависело? Точный ответ на этот вопрос нами дан в вышеизложенных главах: «Харизматические учителя I и II вв.», «Взаимоотношение епископа и Диакона в древности».

<sup>200</sup> Курс..., стр. 243.

<sup>201</sup> Нужные для нас места из рассматриваемого памятника приведены в оригинале с переводом в сочинении *Harnack'n: Die Quellen der sogenan. Apostolischen Kirchenordnung u. s. w. Leipzig, 1886.*

[202](#) Ibidem, S. 17—19.

[203](#) *Commodiani*. Instruct. II, 26; *Harnack*, S. 64.

[204](#) De bapt., S. 17. De fuga, S. 11. De monog., S. 11—12.

[205](#) Гностики — еретики, которые полагали, что только «истинные мудрецы», способные познать сущность Бога, достигнут спасения.

[206](#) Praescr., S. 41.

[207](#) Творения св. Киприана в рус. переводе. Т. I, стр. 152 (Письмо 21). Изд. 2-е. Киев., 1891. Место это без сверки с оригиналом остается неясным.

[208](#) Амвон — в храме место для чтеца.

[209](#) В том же письме Киприан, указывая, что кроме Целерина он сделал чтецом еще Аврелия, затем пишет: «знайте, что они сделаны чтецами, потому что надлежало поставить светильник на свещнице, да светит всем; надлежало возвестить эти лица на возвышенное место, дабы быть созерцаемыми всем предстоящим братством». *Св. Киприан*. Творения. Т. I (Письмо 31), стр. 184—185.

[210](#) *Harnack*. Op. cit., S. 63.

[211](#) *Св. Киприан*. I, 184.

[212](#) См. подробнее о них в книге *г. Карашева*. О новооткрытом памятнике: Учение 12-и Апостолов. М., 1896.

[213](#) «Учение двенадцати Апостолов», гл. X, ст. 7; гл. XI, ст. 2; гл. XIII, ст. 3. Этот памятник в оригинале с переводом целиком напечатан в вышеуказанной книге.

[214](#) Здесь читаем: «каждый истинный пророк, который поселится у вас, достоин своего пропитания. Точно также и истинный учитель (διδασκαλος). Поэтому, взявши начаток из произведений точила и гумна, волов и овец, дай этот начаток пророкам. Точно так же, если ты открыл сосуд вина или елея, то взявши начаток, дай пророкам. Взявши начаток серебра и всякого имения, отдай по заповеди».

[215](#) *Harnack*. Op. cit. S. 76.

[216](#) *Harnack*. Die Quellen der Apostolisch. Kirchenordnung, S. 79.

[217](#) См. ап. Павла I Кор., 14, 29—31. В *Учении 12-и Апостолов* говорится: «если кто, пришедши к вам, станет учить вас тому, что сказано прежде..., того примите. Если он учит так, что умножает правду и знание Господа, то примите его, как Господа. Всякого пророка, говорящего в духе, не испытывайте и не судите» (Гл. XI, 1—2 и 7).

[218](#) См. об этом ниже.

[219](#) Пророки, как мы знаем, уже исчезают в истории к концу II века, а дидаскалы еще продолжают существовать в некоторых захолустных церквях даже в середине III века.

[220](#) *Harnack*. Op. cit., S. 10.

[221](#) Не говоря уже о епископах II и III веков в маленьких и бедных городах, даже епископы столичные иногда отличались полным невежеством. Римский епископ (папа) Зефирин был *αυραμματος*; а епископ (патриарх) Александрийский Димитрий был деревенщина, незнакомый со Св. Писанием. *Harnack*. Op. cit., S. 10.

[222](#) Памятник *Canones ecclesiastici*, единственный памятник II века, в котором перечисляются требования, предъявляемые тогдашней церковью к пресвитерам (*Harnack*. S. 11—17. Здесь подлинный текст памятника по занимающему нас вопросу), ни единым

словом не упоминает о том, чтобы на пресвитере того времени лежала обязанность учить верующих с церковной кафедры. Да история II века и не знает пресвитеров, посвящавших свое внимание этому делу. А о диаконах и говорить нечего — в данном отношении.

<sup>223</sup> Саp. 17. 19.

<sup>224</sup> Саp. 19. Conf. *Harnack*. Op. cit., S. 83.

<sup>225</sup> Делают догадку, что проповедь эта прочитана была или в Риме, или в Коринфе.

<sup>226</sup> *Ruinart*. Acta martyrum, p. 387. Ratisbonae, 1859.

<sup>227</sup> Нужно сказать, что некоторые ученые отрицательно относятся к утверждению, что в жизни чтецов был такой период, когда они были церковными проповедниками. К числу таких ученых принадлежит римско-католический писатель *Виланд*. Для этого он прежде всего дает свое толкование словам вышеуказанного памятника, в которых выражается требование, чтобы чтец «имел способность к поучению». По мнению Виланда, этими словами требовалось от чтеца, чтобы он умел читать внятно и толково, так, чтобы его чтение было поучительно. Но нельзя не находить, что подобное толкование есть ясная натяжка, тем более, что в том же памятнике чтец называется «евангелистом» в смысле харизматического учителя. Правда, Виланд старается и этот термин истолковать не в пользу проповеднической деятельности чтеца, но это — новая натяжка со стороны рассматриваемого ученого. Он поступает следующим образом. Евангелистами иногда называются миссионеры — проповедники (например, *Евсевий*, III. 37). А евангелистами они, по суждению Виланда, назывались потому, что они рассказывали перед оглашенными о делах и учении Спасителя, но рассказывали не изустно, а читая перед ними саму книгу евангельскую. Эти евангелисты не были самостоятельными проповедниками. В таком же смысле будто бы именуются евангелистами и чтецы. Но мы полагаем, что не найдется ни одного рассудительного человека, который согласился бы с таким пониманием задачи евангелиста-миссионера. И едва ли что-либо подобное приходило в голову историка Евсевия, повествующего о деятельности древних миссионеров. Наконец, Виланд не соглашается с тем, что чтец был автором той проповеди, которая дошла до нас с именем II послания Климента. Он рассуждает: если чтец сочинил эту проповедь, то он мог бы ее и не читать, а передавать содержание ее в свободной речи, как делают проповедники. Положим, так... Но если чтец почему бы-то ни было написал проповедь, то, значит, он решил ее прочесть, а прочитав ее, сделал то, что и хотел сделать. Неужели он не должен был поступать так? (*Wieland*. Die Entwicklung der sog. ordines minores in den 3 erst. Jahrhundert. S. 81. 84. 91. Rom., 1897). Кстати сказать, Виланд думает, что чтец в древнейшие времена пользовался «высоким уважением» (160), но спрашивается: на чем же основывался этот почет, утраченный чтецом впоследствии?

<sup>228</sup> *Св. Киприан*. Творения. I (письмо 21), стр. 152.

<sup>229</sup> Церк. История *Евсевия*, кн. VI, гл. 43.

<sup>230</sup> *Harnack*. Op. cit., S. 63.

<sup>231</sup> Против ересей. Кн. II, гл. 31.

<sup>232</sup> *Wieland*. Entwicklung der sog. ordines minores. S. 114—115. Rom., 1897.

<sup>233</sup> См., например, 42 и 47 письма Киприана. Т. I в рус. пер., стр. 210, 249.

<sup>234</sup> *Harnack*. Die Quellen der sog. apostolisch. Kirchenordnung nebst einer Untersuchung über den Ursprung der niederen Weihen. S. 93—96. Leipz., 1886.

<sup>235</sup> *Wieland*. Ordines minores. S. 50, 154—158. 177.

<sup>236</sup> *Wieland*. S. 161—162.

- [237](#) Проф. Заозерский. О церковной власти, стр. 92—93. Серг. Посад, 1894.
- [238](#) Harnack A. Die Quellen der sogenannten Apostolischen Kirchenordnung. S. 7—8. 39—40. Leipz., 1886. Сравни: *Постановления Апостольские*, кн. II, гл. 1.
- [239](#) Иустин. Разговор с Трифонием, гл. 116. *Иринея*. Против ересей, кн. IV, 8, 3.
- [240](#) Слово «клир» здесь и в последующих случаях мы употребляем в широком (древнем) смысле, — целой епископии, или духовенства целой отдельной церкви.
- [241](#) De monogam., cap. 7. 12.
- [242](#) Exhortatio castit., cap. 7.
- [243](#) Homil. XII, 14 in Matth. *Migne*. Curs. patr. Gr. Tom. XIII, col. 1012.
- [244](#) In Matth., cap. 61. *Migne*, *ibid.*, p. 1695.
- [245](#) Творен, св. Киприана. Перевод. Т. I (Письма), стр. 133. Изд. 2-е. Киев, 1891.
- [246](#) Там же, стр. 307.
- [247](#) Творения св. Киприана. Том I, между письмами Киприана, стр. 231.
- [248](#) Творен, св. Киприана. Т. I, стр. 316—317.
- [249](#) In Levit., horn. VI, 3. *Migne*. Op. cit. Tom. XII, p. 469.
- [250](#) Новат — духовный отец раскола в Карфагенской церкви (III в.). После Дециева гонения свободно принимал в церковь отпавших, без их раскаяния.
- [251](#) Творения св. Киприана. Т. I. Письма, стр. 213.
- [252](#) In Genes. Homil. X. Op. cit. Tom. XII, p. 215.
- [253](#) De roenit., cap. 3. 9.
- [254](#) Монархианство — ересь III в. Монархиане под влиянием иудаизма отрицали Личность Бога, отрицали Божество Сына и Св. Духа.
- [255](#) Творен. Киприана. Т. I. Письма, стр. 267.
- [256](#) Карфагенский собор 251 г.
- [257](#) Hefele. Conciliengeschichte. B. I. 120. Freiburg im Br., 1873.
- [258](#) Творен. Киприана. Том I, стр. 136 слич. 221.
- [259](#) Впрочем, участие мирян в соборах, по самой важности вопросов здесь, не могло быть очень широким. См. об этом: Rothe. Vorlesungen über Kirchengeschichte. B. I, 283—4.286. Heidelberg, 1875.
- [260](#) Творен. Киприана. Т. I, 180.
- [261](#) Там же, стр. 316. Сравни Rothe, I, 220.
- [262](#) Сирийская Дидаскалия III века говорит: «все, что можно найти прекраснейшего в других людях, все это должно быть у епископа». Die syrische Didaskalia übersetzt Von Achelis. S. 16. Leipz., 1904.
- [263](#) Творения Григория Нисского. Русск. перевод, том, VIII, стр. 170—175.
- [264](#) *Постан. Апост.*, кн. II, гл. I. Die Syrische Didaskalia, S. 13.
- [265](#) Творения Киприана. Том I, 180.

- [266](#) Там же, т. I. Письма, стр. 151—152.
- [267](#) Там же, два его письма, стр. 180—185.
- [268](#) Толкование правила см. у Hefele. Conciliengeschichte. В. I. 237—238.
- [269](#) Смирнов Ф. (еписк. Христофор). Богослужение христианское до IV века, стр. 380—381. Киев, 1876.
- [270](#) *Pressense*. Histoire des trois premiers siecles de l'eglise. 4-ieme serie, p. 48. Paris, 1877.
- [271](#) *Rothe*. Vorlesungen iiber Kirchengeschichte. В. I, 211—212. 299.
- [272](#) *Propst*. Kirchliche Disciplin, S. 26. Tubing, 1873.
- [273](#) Творен. Киприана. I. Письма, стр. 304—305.
- [274](#) Там же, стр. 253.
- [275](#) Там же, стр. 308.
- [276](#) *Pressense*. См. вышеуказ. его сочинение, p. 201.
- [277](#) *Постановления Апостольские*, кн. II, гл. 19.33.26.14. Рус. перевод. Казань, 1864. Подробное же читаем и в *Die Syrische Didaskalia*, S. 49—50. Cf. 269.
- [278](#) *Постан. Апост.*, кн. II, гл. 27.30—31.35.
- [279](#) *Никитин*. Синагоги иудейские как места общественного богослужения, стр. 303. Киев, 1891.
- [280](#) Памятник II века «Учение двенадцати Апостолов», гл. XI, ст. 1—2.8.
- [281](#) *Pressense*. Выше цитированное сочинение, p. 16.
- [282](#) Сочинение его «О крещении», гл. 17.
- [283](#) *Harnack*. Lehrbuch d. Dogmengeschichte, S. 349—350. Band 1. Freiburg im Br., 1886.
- [284](#) *Rothe*. Vorlesungen iiber Kirchengeschichte. 1, 217.
- [285](#) *Clementis Romani Homiliae*, p. 13—14. Edit. *A. Dressel*. Getting., 1853.
- [286](#) *Киприан*. Т. I. Письма, стр. 112—113.
- [287](#) Кн. II, гл. 25 и 24 ad fin.
- [288](#) Творен, св. Киприана, I, 112—113.
- [289](#) *Евсевий*. Церк. История, кн. IV, гл. 23.
- [290](#) *Pressense*. La vie ecclesiastique, religieuse des chretiens, p. 64. Paris, 1877.
- [291](#) Die Quellen der Apostolischen Kirchenordnung — *van Harnack*. S. 9. 12. Leipz., 1886.
- [292](#) *Евсевий*. Церковная История, III, 30.
- [293](#) *Stromat.*, Lib. III, cap. 12 ad fin.
- [294](#) *Philosoph.*, IX, 12, p. 460.
- [295](#) Творения св. Киприана в русск. перев., т. I, стр. 136. Изд. 2-е.
- [296](#) Творения Киприана, т. I, стр. 213. Женатым священниками во времена Киприана были еще Цецилий и Нумидик.

- [297](#) См. *Евсевий*. Истор., VII, 30. Творения Киприана т. I, стр. 104—108. А также ниже в главе: нравственное состояние духовенства во II и III веках.
- [298](#) *Сократ*. Церк. История, кн. I, гл. 11.
- [299](#) Творения Григория Богослова в русск. переводе. Т. III, 298. М., 1844.
- [300](#) Св. *Епифаний*. О ересях. Ер. 59, глав. 4. Творен, его, т. III, стр. 31, в русск. перев.
- [301](#) *Сократ*, II, 43. Об Евстафии см. книгу *Loofs'a Eustathius von Sebaste* (Halle, 1898).
- [302](#) Творения Григория в русском переводе. Т. II, 137. М., 1844.
- [303](#) Творения Афанасия Александрийского в русск. переводе. Т. I, 398. Изд. 1-е.
- [304](#) О сане епископском в отношении к монашеству в церкви Восточной, стр. 10. М., 1862.
- [305](#) Краткое слово о вере вселенской. Творения его в русск. перев. Том V, стр. 351.
- [306](#) *Арх. Порфирий*. Жизнь Григория Богослова, стр. 7, М., 1864.
- [307](#) *Ecclesiastica Historia*, lib. XI, cap. 19.
- [308](#) *Palladii*. *Dialogus historicus de vita Ioannis Chrysostomi*, cap. 54.
- [309](#) *Остроумов*. Синезий, епископ Птолемаидский, стр. 108. М., 1879.
- [310](#) *Codex Justiniani*. Lib. I, tit. 3, cap. 42. *Novella VI*, cap. 1.
- [311](#) *Hefele*. *Conciliengeschichte*. В. I, S. 168. Freiburg im Br., 1873.
- [312](#) *Migne*. *Patrologiae cursus. Latina series*. Том. XIII, p. 1138 et cet.
- [313](#) Против Вигилияncia. Творен. Иеронима в русск. переводе. Т. IV, 295. Киев, 1880.
- [314](#) Например, см., прав. 34 (по Книге Правил).
- [315](#) *Leonis Magni*. *Epistola ad Rusticum episc. Narbon.* n. 3.
- [316](#) *Hefele*. *Conciliengeschichte*. В. II. S. 762 (cap. 12). Freib., 1875.
- [317](#) *Epist. 95*. Ср. *Христ. Чтение* (Об участии паствы в делах церковных). 1861, т. II, стр. 395.
- [318](#) Творения св. Василия Великого в русск. перев. Том VI, стр. 74. Серг. Пос., 1892.
- [319](#) *Epist. 89* (ad episc. eccles. Viennens.), *epist. 84* (ad Anastas.). Ср. *Христ. Чт.*, 1861, т. II, 394—395.
- [320](#) Деяния Вселенских соборов в русск. переводе. Т. I, стр. 79. Изд. 2-е.
- [321](#) *Hefele*, В. II, 57.
- [322](#) *Schaff*. *Geschichte der alten Kirche*, S. 625. Изд. 1-е.
- [323](#) Творения Григория Богослова, т. II, стр. 133—134.
- [324](#) *Paulinl*. *Vita S. Ambros.* nr. 6. *Сократ*, IV, 30. *Созом.*, VI, 24. *Феодорит*, IV, 7. В подобном же роде, как понимаем мы событие избрания св. Амвросия, понимает и г. Самуилов в книге «История арианства на латинском Западе», стр. 88 (СПб., 1890). Нужно сказать, что рассматриваемому событию дают иногда в нашей литературе странное толкование. Так, иногда передают факт следующим образом: когда Амвросий явился в храм для водворения порядка, то вдруг *какой-то голос, как бы детский*, прозвучал: Амвросий — епископ. Но спрашивается, если это был голос не детский, а «как бы детский», то чей же

был это голос? Если он принадлежал вестнику свыше, то почему этот посланник заговорил не своим, а каким-то детским голосом? Не странно ли это? А если это был голос какого-либо миланского христианина, подражавшего лишь детской речи, то выходит, что заговоривший детским голосом был мистификатором и сознательным обманщиком, преследовавшим какие-то свои цели. Для подобного рода толкователей факта можно рекомендовать: довольствоваться простым изложением события, как оно рассказано в источнике, т. е. указанием на то, что при избрании нового епископа в Милане, вдруг послышался детский голос, произнёсший известные слова и решивший вопрос об избрании, а не пускаться в догадки, нисколько не разъясняющие дела.

[325](#) *Остроумов*. Синезий, епископ Птолемаидский, стр. 102. М., 1879. Синезий, рассказывая о событии, прибавляет: «необходимо при стесненных обстоятельствах пренебрегать и справедливостью».

[326](#) Последнего мнения держится Гарнак.

[327](#) *Остроумов*. Синезий..., стр. 108—109.

[328](#) Слова о священстве, кн. III, гл. 15. Твор. Злат., т. 1, 428—429. СПб., 1895. Ср. твор. Григория Богослова, т. II, 137.

[329](#) *Rade*. Damasus Bischof von Rom, S. 12—14. 1882.

[330](#) Надгробное слово Григория Богослова Василию Великому. Твор. Григория, т. 1, стр. 82.

[331](#) Творен. Григор. Богослова, IV, стр. 48.

[332](#) Деяния Вселенских соборов в русск. переводе. Том IV, стр. 112. Казань, издание 2-е.

[333](#) Там же, стр. 113.

[334](#) Там же, стр. 116.

[335](#) Там же, стр. 119.

[336](#) *Феодор Чтец*. Из церковной истории, кн. II, гл. 17.

[337](#) В 18 прав. Антиохийского собора говорится: «если какой-либо епископ, будучи рукоположен, не пойдет в ту епархию, для которой он назначен, не по своей вине, но или по непринятию его народом, или по другой причине, от него не зависящей, то да не лишается ни чести епископской, ни служения». А раньше было иначе: такого рода епископ нисходил в разряд пресвитеров, если он раньше был таковым (Анкирский соб., прав. 18); причем остается возможность полагать, что если он раньше избрания в епископы был мирянином, то и переходил опять в это прежнее Состояние... Правило Антиохийского собора, таким образом, показывает, что значение народа, при поставлении епископа, начинает ослабевать. Духовная власть не вполне уже принимает в расчет народную волю. Впрочем, нужно помнить, что устранение народа от акта избрания высших духовных лиц произошло больше всего по вине самого народа, переставшего не только дорожить этим правом, но и ставшего злоупотреблять этим последним.

[338](#) Novella 123.

[339](#) Это правило повторяется на Западе собором Турским, в 461 г. *Hefele*, В. II, 588.

[340](#) Cod. Justiniani. Lib. I, tit. 3, cap. 53. Novellae 6 et 123.

[341](#) Определения западных соборов IV и VI веков. *Hefele*, В. II, 80.663.

[342](#) Карфагенского собора прав. 19. См. *Тяжелое*. Законы греческих императоров в отношении церкви. М., 1877, стр. 38.

[343](#) *Hefele*, В. II, S. 76.

[344](#) *Harnack*. Die Quellen der apostol. Kirchenordnung. S. 7, 39, 40.

[345](#) *Harnack*. Die Mission und Ausbreitung des Christentums. S. 334. Leipz., 1902.

[346](#) Апост. Постановления, кн. II, гл. 28; Феофил Александр., пр. 6—7. Апост. правила, 41; Антиох. собора прав. 25; Апостол. Постановл., II, 47 и др.

[347](#) См. письма св. Киприана к римским пресвитерам и диаконам, например, письма, 14 и 19 (русск. перевод творений Киприана, часть I).

[348](#) Карфагенский собор 398 г., прав. 23 (*Hefele*. Conciliengesch. В. II, S. 71. Freiburg, 1875).

[349](#) Слова о священстве: III, 12 и III, 17 (Твор. Златоуста в рус. переводе. Т. 1, 424, 436. СПб., 1895).

[350](#) Ραλλη και Πότλη. Συνταγμα. Том. 5, σελ. 303. Афины.

[351](#) Епископы Виктор Римский (II в.) и Киприан Карфагенский (III в.) знали даже по именам своих пасомых. *Uhlhorn*. Die christliche Liebesthätigkeit in d. Alten Kirche (по свидетельству автора «Философумен», IX, 12 и писем Киприана). S. 131. Zweite Ausg., 1882.

[352](#) *Сократ*. Церк. История, VII, 36.

[353](#) *Евсевий*. Церк. История, III, 4; VI, 2; VII, 28. *Апостольск. Постановления*, VII, 46.

[354](#) *Optati*. De schismate Donatistarum. Liber II, cap. 4.

[355](#) Письмо св. Киприана к Калдонию, Геркулану и проч. (Творения его в рус. |пер. Т. I, 186—188. Киев, 1891).

[356](#) Ересь 68, гл. 4. Творен, том IV, стр. 95. Впрочем, св. Афанасий, напротив, утверждает, что церковью в Александрии было немного» (а между тем, оба писателя {говорят приблизительно об одном и том же времени). *Афанасий*. Творения. Том II, 52. Сергиев Пос., 1902.

[357](#) *Св. Епифаний*. Ересь 69, гл. 1—2. Творения. Том IV, стр. 107, 109.

[358](#) Первая апология, гл. 67.

[359](#) Во время больших гонений III века многие из христиан бежали в скрытые места или попадали в ссылку, даже на каторгу; естественно, что среди них появлялся пресвитер, совершал для них богослужения, а оставаясь среди них надолго или навсегда, он основывал приход, зависимый от епископа.

[360](#) *Св. Епифаний*. Ересь 69, гл. I. Творения его. Том IV, 107.

[361](#) Творения св. Афанасия. Т. I. 391—392. Серг. Посад, 1902.

[362](#) *Св. Епифаний*. Ересь 66, гл. 11. (Рус. пер. Т. III, 257).

[363](#) Сап. 77. *Hefele*. Conciliengeschichte. В. I, S. 190. Freib., 1873.

[364](#) Собора Неокесарийского (нач. IV века) прав. 13.

[365](#) В Константинопольской церкви право это получили приходские пресвитеры лишь в середине V века, в правление патриарха Геннадия. См.: Церк. история *Феодора Чтеца*, кн. I, гл. 13.

[366](#) *Hatch*. Die Gesellschaftsverfassung der Kirchen im Alterthum. S. 200—202. Giessen. 1883.

[367](#) *Rothe*. Vorlesungen über Kirchengeschichte. В. I, S. 338. Heidelb, 1875.

<sup>368</sup> *Hatch*. Op. cit. S. 202.

<sup>369</sup> Это можно видеть из следующих фактов. В подписях под определениями Никейского собора находят от 14 до 20 подписей хорепископов (значит, они не отличались от действительных епископов. *Gelzer*. u. s. w. *Patrum Nicaenorum nomina*, p. LX—LXIV. Leipz., 1898). В «Лавсаике» встречаем указание, что в IV веке некто Элпидий «удостоился пресвитерства» от руки каппадокийского хорепископа Тимофея. (*Палладий*. Лавсаик, гл. 91. Рус. пер., стр. 318. СПб., 1893).

<sup>370</sup> Анкирского собора (314 г.) прав. 13.

<sup>371</sup> По словам Григория Богослова, в епископском округе Василия Великого было 50 хорепископов. Творен. Григория в рус. пер. Т. VI, стр. 19. М., 1848. При таком их множестве авторитет их был, конечно, невелик.

<sup>372</sup> Такой вывод позволительно делать на основании пр. 35 Апост. Правил.

<sup>373</sup> Собор Лаодикийский (ок. 360 г.) определенно запрещает поставлять епископов в села (прав. 57).

<sup>374</sup> Появилось сочинение *Gillmann'a*: *Das Institut der Chorbischofe in Orient*. München, 1903, но в нем, несмотря на его немалый объем, нет ничего нового по сравнению с прежними исследованиями вопроса.

<sup>375</sup> Что же касается принятого у нас названия: епархия, то оно неточно. «Эпархией» у греков IV и V веков назывался довольно обширный гражданский (именно гражданский) административный округ, равняющийся по размерам древнегреческой митрополичьей области, заключавшей много отдельных епископий.

<sup>376</sup> См. любопытное послание Дионисия Коринфского к епископу Римскому Сотирю. *Евсевий*, IV, 23.

<sup>377</sup> Нужно, впрочем, сказать, что все эти права митрополитов определенно сформулированы только в IV веке. См. *проф. А. С. Павлов*. Курс церковного права, Серг. Посад, 1902, стр. 254.

<sup>378</sup> *Bickell*. *Gesch. des Kirchenrechts* (протест.). В. I, 2 Liefer. S. 167—169. Frankf., 1849. *Rothe*. *Vorlesungen über Kirchengesch. und Gesch. des kirchlichen Lebens*. В. I, S. 184, 189—191. Heidelberg, 1875 (протест.). *Lübeck*. *Reichseintheilung und Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des IV Jahrhunderts*. (католич.) S. 12—14. Munster, 1901.

<sup>379</sup> *Bickell*, *ibid.* S. 170—171. *Rothe*, *ibid.* 185—186. *Lübeck*, 43.

<sup>380</sup> Сведения о положении первоначальной галльской церкви можно найти в книге *Малицкого* «Борьба Галльской церкви за независимость», стр. 1—21. М., 1903.

<sup>381</sup> De praescriptione, cap. 36.

<sup>382</sup> *Евсевий*, VII, 30. *Lübeck*. 130—1, 134. (Даже и некоторые острова были под церковной властью Рима.) О больших соборах в Риме: *Евсевий*, VI, 43.

<sup>383</sup> Никейского соб. пр. 6.

<sup>384</sup> Проф. А. Гарнак научно, т. е. опираясь на критически проверенные данные, перечисляет все африканские епископские города, которые в это время подлежали юрисдикции карфагенского примаса, т. е. митрополита: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrhund.* S. 520—527. Leipz., 1902. Оказывается, что в середине III в. здесь было 150 епископских кафедр, а в начале IV в. их было не менее 250 (S. 520).

<sup>385</sup> *Св. Епифаний*. Ересь 78, гл. 7. (Рус. перев., т. V, 245). Патриарх Иерусалимский в письме к Фотию называет свой престол: τὸν αὐτὸν ὄρονον τοῦ σωτήρος ἡμῶν I. Хр.

(*Hergenröther*. Photius patr. von Constantinopel. B. II, 441).

<sup>386</sup> *Lübeck*. loc. cit., 229.231.

<sup>387</sup> *Hergenröther*. Handbuch der Kirchengeschichte. B. I., 108. (I Auslage).

<sup>388</sup> *Rothe*. B. I, S. 361.

<sup>389</sup> К этому еще нужно прибавить, что Кесария не теряла своего ореола, как бывшая столица каппадокийских царей, а Ираклия много приобрела блеска, сделавшись (в конце III в.) главным городом политического диоцеза (генерал-губернаторства). *Lübeck*, S. 219.

<sup>390</sup> *Rothe*. Op. cit. S. 351—352.

<sup>391</sup> *Pichler*. Gesch. der kirchlich. Trennung. B. II, S. 613. München, 1865. В какой мере политическое разделение империи влияло на церковное, это видно из следующего. Диоклетиан (в 292 г.) умножил число провинций, доведя число их до 101. Сообразно с этим умножилось и число митрополитов, причем каждый митрополит стал во главе той или другой из многочисленных провинций. И такое явление произошло быстро: Никейский собор уже знает об этом умножении митрополий и митрополитов. *Lübeck*. Op. cit. S. 49.162—4.

<sup>392</sup> *Pichler*, 614. *Bickell*. Gesch. des Kirchenrechts. S. 161—163.

<sup>393</sup> Никейского соб. пр. 4. Cf. *Lübeck*, S. 74 u. s. w. Последний писатель еще предполагает, что митрополичья власть развилась в противодействие тем верховным языческим жрецам, которые служили культу цезарей в главных провинциальных городах. Митрополиты должны были парализовать влияние этих жрецов, в интересах укрепления христианства (S. 21.22.30 u. s. w.). Но теорию эту мы считаем лишней: и без нее происхождение митрополичьего института — понятно. Впрочем, некоторые замечания против теории будут приведены нами ниже (см. главу: «Происхождение соборов»).

<sup>394</sup> *A. Harnack* говорит: «Влияние греко-римского политического устройства на церковное устройство касалось лишь форм, но не самой сущности дела и его основ». *Die Mission und Ausbreitung des christentums*. S. 309.

<sup>395</sup> *Pichler*. II, 617.

<sup>396</sup> *Lübeck*. 161 — 163.168.170.

<sup>397</sup> Во втором случае митрополитов в науке иногда называют «высшими митрополитами» (*Obermetropolit*).

<sup>398</sup> В политическом отношении римское государство к концу III в. (в 292 г.) делилось: 1) на диоцезы (*διοκνησις*), большие округа, заключавшие в себе по несколько провинций, — нечто вроде наших генерал-губернаторств. Название «диоцеза» перешло и в церковный язык того времени; поэтому иерарх, стоявший во главе подобного диоцеза, являлся облеченным особенными «преимуществами», высшим митрополитом «области» — *διοκνησις* (Никейский соб., пр. 6. Сравни II Вселенский собор, пр. 2). 2) На провинции (*ἐπαρχια*): главный город провинции-епархии назывался «митрополия» (*μητροπολις*). Это нечто вроде наших губерний. Иерарх, стоявший во главе провинции, естественно, назывался и был рядовым митрополитом. — В большинстве городов (*πολις*), принадлежащих к известной провинции, существовали епископы, церковный округ которых в древности часто назывался «парикия» (*παροικια*), что значило «епископия». (См. об этом термине выше, стр. 150). *Lübeck*. Op. cit. S. 175 — 176. Cf. 141.160—161.

<sup>399</sup> *Rothe*. Op. cit. S. 351.366—367.

<sup>400</sup> *Bickell*. Geschichte des Kirchenrechts. B. I, Liefer 2. S. 159—160. Frankf., 1849. *Neander*. Allgemeine Gesch. der Religion und Kirche. B. I, S. 113. Gotha, 1856.

[401](#) De jejuniis, cap. 13.

[402](#) И действительно, по поводу указанных вопросов имели место соборы в 60—70 годах II века.

[403](#) *Rothe*. Vorlesungen über Kirchengesch. und Geschichte des kirchl. Lebens. B. I, 381.

[404](#) *Ibidem*, S. 198, 381.

[405](#) Недавно появилась новая теория возникновения соборной деятельности в христианстве, принадлежащая немецкому ученому Любеку. Она состоит в следующем: соборная деятельность церкви II и III века развилась отчасти в подражание, отчасти в противодействии такой же деятельности языческого характера. В разъяснение теории Любек говорит: в язычестве, в особенности на Востоке, в Малой Азии появляется религиозный культ в честь римской власти вообще, а впоследствии в честь римского цезаря, т. е. императора, в особенности. В значительнейших городах Востока были устроены храмы, в которых совершалось богослужение в честь императора; отправление этого культа возложено было на верховного жреца, состоящего при этом храме. Под председательством этого же жреца происходили в важнейших городах ежегодные собрания или соборы (κοινόν - συνόδος, даже с прибавлением αὔα); на эти соборы собирались депутаты из городов, принадлежащих известной провинции. На собраниях обсуждался вопрос о материальных средствах для поддержания храма, о раскладке податей на ближайший год, решался вопрос о выборе верховного жреца, о чествовании окончившего службу проконсула, здесь же составлялись жалобы к императору на недостойного проконсула, разбирались вообще внутренние дела провинции. По мнению Любека, по подражанию этим соборам возникли христианские соборы, которые и стали собираться в тех именно городах, где процветал опасный для христиан языческий культ Цезаря. (*Lübeck*. Reichseintheilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des IV Jahrhundert. S. 32 u. s. w. Münster, 1901). Но эта теория неосновательна. Нет сходства между председателем языческого собрания, верховным жрецом, и председателем христианского собора — епископом (митрополитом), ибо жрец тот избирался только на год, а епископ на всю жизнь. Далее, случайные депутаты из городов ничуть не похожи на членов христианских соборов, ибо таковыми членами были епископы (т. е. с точки зрения языческой — жрецы). Предметы соборных рассуждений на собраниях христианских и языческих не имеют почти ничего общего. Серьезных доказательств для своей теории Любек не приводит. Общее между «соборами» языческими и христианскими только то, что там и здесь собирались лица, облеченные полномочиями, и рассуждали. Профессор А. Гарнак скептически отнесся к теории Любека (*Harnack*. Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrhundert. S. 340. Leipzig, 1902).

[406](#) *Ista solennia, quibus tunc praesens patrocinatus est sermo.* (De jejuniis, cap. 13).

[407](#) Протестантский историк *Rothe* говорит, что пресвитеры на соборах имели лишь совещательный голос (votum deliberativum), а епископы обладали решающим голосом (decisivum). *Vorlesungen über Kirchengeschichte u. s. w.* B. I. S. 386.

[408](#) Письмо Фирмилиана к св. Киприану. См. Твор. Киприана в рус. пер. Т. I, стр. 376. Киев, 1891.

[409](#) *Евсевий*, VI, 43.

[410](#) *Hefele*. Conciliengeschichte. B. I, 120. Freib., 1873.

[411](#) *Hefele*. B. I. S. 120; Творения Киприана. Т. I, стр. 349. (Письмо к Юбаяну).

[412](#) *Hefele*. *Ibid.* (*Bini*. Concilia. Том. I, p. 179); Твор. Киприана. I, 331 (Письмо к Стефану).

[413](#) *Евсевий*, VI, 33; VI, 29.

[414](#) Например, о соборе Карфагенском 256 г. и Нумидийском соборе в 305 г. (в гор. Цирте).

- [415](#) Здесь уже употребляются наименования: патриарх, патриархи — в нашем смысле. *Mansi. Concilia*. Том. VI, р. 953; Деян. Всел. Соб. в русск. пер. Т. III, стр. 229, сравни стр. 207, 2-е изд.
- [416](#) Против ересей, кн. III, гл. 3, §2.
- [417](#) Эпитеты собраны у *Bickell. Gesch. des Kirchenrechts*. В. I, 2 Liefer. S. 203. Frank. 1849.
- [418](#) De praescriptione, cap. 36.
- [419](#) *Bickell. Op. cit.* 1867. *Hergenriither. Photius Patr. von Constantinopel*. В. I, 26-29. Regensb., 1867.
- [420](#) *Bickell. Ibid. Hefele. Conciliengeschichte*. В. I, 202—203. Freib., 1873.
- [421](#) *Liibeck. Reichseintheilung und Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des IV Jahrh.* S. 130—131, 134.
- [422](#) *Lübeck. Op. cit.*, S. 111.120.
- [423](#) Ересь 68, гл. 1.
- [424](#) Там же, гл. 3.
- [425](#) Вопрос о том, были ли митрополиты по власти в этих двух последних местах, еще до Никейского собора, обстоятельно изучает *Lübeck* и решает его в положительном смысле. S. 120—122, 117—119.
- [426](#) *Hefele. Conciliengesch.*, В. I, 393. *Hergenröther. Op. cit.*, S. 27—28.
- [427](#) Василия Великого творения. Том VI, 169 (письма). Изд. 1-е.
- [428](#) Документальные доказательства в пользу этого приводятся у *Lübeck'a. Op. cit.*, S. 137—138.
- [429](#) *Hefele. Op. cit.*, 393—394.
- [430](#) Второе правило II Всел. Собора читается так: «областные епископы (т. е. епископы диоцезов — διοκκησεως) не должны простирать своей власти на церкви, вне своих областей; но по правилам александрийский епископ должен управлять церковными делами только в Египте, а епископы Востока (Антиохии) начальствовать только в Восточной церкви, с сохранением преимуществ (πρεσβετων) церкви Антиохийской, утвержденных Никейскими правилами (разумеется 6-е пр.); также епископы Азийской области да управляют церковью только в Азии, понтийские только в Понтийской области, и фракийские — только во Фракии.
- [431](#) См. письмо Фирмилиана между письмами св. Киприана. Творения его. Т. I, 374—388. Киев, 1891.
- [432](#) Более других возросло значение Кесарии. *Lübeck. Op. cit.* S. 189—190. Церковный авторитет и Ираклии, конечно, поднялся, после того, как в ведении ее иерарха очутилась новая христианская столица (Константинополь принадлежал к ее церковному округу).
- [433](#) *Lübeck*, S. 161 (здесь перечислены и те провинции, которые вошли в состав диоцезов).
- [434](#) Деяния Всел. соборов. Русск. пер. Т. I, стр. 100. Казань, 1887.
- [435](#) Недаром древний лексикограф *Сеуда* выражался: «Византии настолько же меньше Рима, насколько он больше всех остальных городов» (*Lübeck*, 206).
- [436](#) *Hefele* отвечает на этот вопрос положительно (В. II, S. 18. Freib., 1875); но *Lübeck* очень обстоятельно и основательно опровергает это мнения Гефеле. (S. 212—217).

[437](#) Пример деятельности собора *εὐδημοῦσα* представляет известный Константинопольский собор 448 г. (Деян. Вселен, соборов, т. III). Сведения о соборе *εὐδημοῦσα* можно найти: у *Mansi. Concilia*. Том. VII, р. 92 (Деянбз..., IV, 42. Казань, 1878); у проф. *Т. В. Барсова*, Константинопольский патриарх и его власть над русск. церковью, стр. 41. 236—237. СПб., 1878; у проф. *Ф. А. Курганова*. Отношения между церковной и гражданской властью в визант. империи, стр. 125 — 128. Казань, 1880; у *Hergenröther'a.. Photius...*, В. I, 38.

[438](#) Церк. история *Сократа*, VI, 11. Церк. история *Созомена*, VIII, 6. *Palladii. Dialogue historicus: Migne. Gr. ser., torn. 47, col. 47—48, 50—51.*

[439](#) IV Вселен. Халкид. собор, деяние 11.

[440](#) *Сократ*, VII, 48.

[441](#) Там же, VI, 17.

[442](#) См. еще: IV Вселен, собор, деян. 16. и проф. *Барсов*. Константинопольский патриарх, стр. 43—44.

[443](#) *Сократ*, VII, 28. *Hergenröther. Photius*, I, 45.48.

[444](#) *Hefele. Conciliengesch. II, 94* (собор 403 г.).

[445](#) *Сократ*, VII, 28.

[446](#) Деян. Всел. соборов в русск. пер. Т. II, 13—14.25.

[447](#) *Mansi. Concilia*, VII, р. 89. 92. (Деяния... , в рус. пер. IV, 41—42).

[448](#) *Mansi*, VII, 292 (Деян. Всел. соб. IV, 118—119).

[449](#) То же утверждает и проф. *Барсов*. Константинопольский патриарх, 54—55.

[450](#) Вслед затем в правиле сказано: «кроме того (да поставляются) епископы у иноплеменников вышеупомянутых округов». Это значит, что константинопольский патриарх имел право ставить епископов и для инородцев, проживавших там, а не для одного греческого народонаселения, причем для первых назначались отдельные епископы (но не митрополиты).

[451](#) Халкид. собор, деяние 16.

[452](#) *Mansi*, VII, 428. (Деян. IV, 159).

[453](#) *Lübeck. S. 231.*

[454](#) Лев писал на Восток: я напоминаю, чтобы права (преимущества) церквей оставались в том виде, как они определены Никейским собором. Пусть бесчестное (sic!) домогательство не желает ничего чужого и пусть не ищет себе прибытка через лишение другого. А патриарха Константинопольского Анатолия (при котором происходил IV Всел. собор) Лев называет гордецом, против которого он намерен употребить твердую силу. (Деян. IV, 198.201).

[455](#) *Евагрий*. Церк. История, кн. I. гл. 6.

[456](#) *Созомен*. Церковная История, IV, 25. *Сократ*, II, 40.

[457](#) Деян. Вселен, собор. Т. I, 112. Казань, 1887.

[458](#) *Феодорит*. Цер. Ист., V, 9.

[459](#) *Hefele. Conciliengeschichte. B. II, S. 241.*

[460](#) *Ibidem, S. 213.*

- [461](#) *Mansi*, torn. VII, 184 (Деян. IV, 78).
- [462](#) *Mansi*, torn. VII, 180—181 (Деян. IV, 76—77). *Hefele*, I, 407.
- [463](#) *Mansi*, VII, 180 (Деян. IV, 76).
- [464](#) Деян. Всел. соб. в рус. пер. Т. II, 13—14. Казань, 1861. Cf. *Lübeck*, 165—166.
- [465](#) Проф. П. Лепорский. История Фессалоникийского экзархата до присоединения его к Константинопольскому патриархату. СПб., 1901. Стр. 7, 211.
- [466](#) Видение II, гл. 4 (ad fin.).
- [467](#) *Евсевий*, IV, 23 (ad fin.).
- [468](#) Св. *Иринея*. Против ересей, кн. III, гл. 3, § 2.
- [469](#) *Евсевий*, IV, 14; V, 24 (ad fin.).
- [470](#) *Harnack*. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I, S. 367. Freib., 1886.
- [471](#) *Tertulliani*. *Adversus Praxean*, cap. 1. *Евсевий*, V, 3—4.
- [472](#) Ввиду этого допускают, что, может быть, папой отправлено было при этом не одно, а два послания на Восток.
- [473](#) Это можно считать вторым его окружным посланием по спорному вопросу.
- [474](#) Третье, по счету, письмо.
- [475](#) *Harnack*. *De aleatoribus* — ein Werk des römischen Bischofs Victor I. S. III— 113. Leipz., 1888.
- [476](#) Кстати сказать, что церкви Римской стали усваивать наименование «царицы». (Эпитафия Аверкия, II век). *Harnack*. Lehrbuch u. s. w. S. 365.
- [477](#) *Tertulliani*. *De pudicitia*, cap. 1.
- [478](#) *De pudicitia*, cap. 21.
- [479](#) Творения Киприана в русск. переводе. Т. II, 179. Киев, 1891.
- [480](#) Там же, стр. 135.
- [481](#) Твор. Киприана в рус. пер. Т. I (пис. 36) стр. 197; (пис. 39) стр. 203; (пис. 47) стр. 257; (пис. 34) стр. 192; (пис. 43) стр. 214; (пис. 43) стр. 223; (пис. 47) стр. 265; (пис. 50) стр. 288.
- [482](#) Там же, (пис. 60) стр. 332.336; (пис. 58) стр. 327; (пис. 61) стр. 350.353. Cf. *Harnack*. Lehrbuch. u. s. w. B. I, 370.
- [483](#) *Евсевий*, VI, 36. Творения Иеронима в русск. пер. Т. II, (пис. 77) стр. 374. Киев, 1879.
- [484](#) Св. *Афанасий*. О Дионисии, еписк. Александрийском. Твор. его в рус. пер. Т. I, 456. Изд. 2-е. *Его же*. Послание о соборах. Т. III, 149—150. Изд. 2-е.
- [485](#) *Сократ*. Церк. ист., II, 17.
- [486](#) *Феодорит*. Церк. ист., V, 10.
- [487](#) *Harnack*. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II, 102. Freib. 1887.
- [488](#) Деян. Всел. соб. в рус. пер. Т. I, 273. Изд. 2-е. (Перевод несколько отстает от оригинала).
- [489](#) *Mansi*. Concilia. Tom. VI, 579 et cet. Деяния... , Т. III, стр. 66. Изд. 2.

[490](#) *Pichler*. Geschichte d. kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident. В. I, 114—15.

[491](#) Ibidem, S. 121.

[492](#) Письма Василия Великого (86. 88): Твор. его в рус. переводах, т. VI, 194. 199. Сергиев Посад, 1892.

[493](#) Деяния Вселенских соборов в русск. пер. Том IV, 201. Изд. 2-е.

[494](#) Слова проф. В. В. Болотова (из его литограф, лекций за 1887—1888 г., ? стр. 331). *Harnack*. Lehrbuch. В. II, 102—103

[495](#) *Harnack*. Lehrbuch u. s. w. II. 348—351.341.

[496](#) «С началом VI в. управление христианской церковью на Востоке сосредоточилось в одних руках — Константинопольского патриарха». *Liibeck*. Reichsein-theilung und kirchliche Hierarchie des Orients, S. 232.

[497](#) При изучении папства древнего времени не лишнее иметь в виду заграничную книгу под заглавием «Церковное предание и русск. богословская наука» (стр. 1— 582). Книга занимается вопросом о главенстве папы (Автор ее не назван). Место издания: Фрейбург в Бризгаве, 1898.

[498](#) Таких же мыслей держался и московский митрополит Филарет. См. его «Разговор между испытующим и уверенным» и т. д. СПб., 1815. Стр. 61.

[499](#) Св. Ириней. Против ересей. Кн. I, гл. 28.

[500](#) Ерм. Пастырь: виден. IX, 19.

[501](#) Stromat. Lib I, cap. 1 (finis) et cap. 2 (initium). Сравни русский пер. Корсунского, стр. 21—23.

[502](#) Феодорит. Церк. История, I, 3 (по другим источникам — 4-е Послание Александра Александрийского).

[503](#) *Harnack*. Die Lehre der zwolf Apostel. S. 136. Leipzig, 1884.

[504](#) Феодорит. Церк. Ист., I, 3 (4).

[505](#) Philosophumena, lib. IX, cap. 12, p. 458 et cet.

[506](#) Следует заметить, что и в позднейшее время церковь, в особенности Греко-восточная, не принимала на себя попечения об устройстве христианских школ, — говорим о таких школах, которые могли бы служить образованию будущих пастырей церкви. Духовных училищ Греко-восточная церковь не заводила во все время существования Византийской империи: они ей были не нужны, и она, по-видимому, прекрасно обходилась без них.

[507](#) *Kihn*. Die altesten christlichen Schulen. 1 Theil, S. 9—10. Weissenb. 1865.

[508](#) Следует еще заметить, что некоторые, и даже многие из христиан, сделавшихся потом пастырями церкви, получили свое образование не в школах христианских, а в общих школах языческих, дополняя свое образование самостоятельным ознакомлением со Свящ. Писанием и церковной литературой. Таковы были Тертуллиан, Киприан и др.

[509](#) О знаменитой Антиохийской школе считаем более уместным сказать впоследствии. Теперь она только что начала свою деятельность, а раскрылась во всей силе она позднее III века.

[510](#) У проф. Болотова есть большая статья под заглавием «День и год мученической кончины св. евангелиста Марка». В ней он дает понять, что на основании имеющихся

известий нельзя определить, сколько годов или, по крайней мере, сколько месяцев пробыл Марк в Александрии. К Александрии можно только приурочивать событие его смерти. («Христ. чт.», 1893, том II, 429).

[511](#) V, 10.

[512](#) Catalog, cap. 36.

[513](#) *Klippel*. Das Alexandrinische Museum. S. 25 u. s. w.; 61 u. s. w.; 81 u. s. w.; 212. Parthey. Das Alexandrin. Museum. Berl., 1838.

[514](#) *Lehmann*. Die Katechetenschule zu Alexandria. S. 8. Leipzig, 1896.

[515](#) Во всяком случае. Музей не был и не мог быть местом, где помещалась христианская школа.

[516](#) В. Преображенский, а за ним и Д. Миртов, говоря об этой школе, употребляют выражения: 1-й, 2-й и 3-й курсы, студенты такого-то курса, лекции 1-го, 2-го курса (*Миртов*. Нравственное учение Климента Алекс., стр. XVII—XIX. Петерб., 1900). Но мы не видим основания для такого определенного разграничения.

[517](#) Если Ориген учился в этой школе, будучи еще в детском возрасте (*Евсевий*, VI, 6) то это случай исключительный. *Lehmann*. S. 73—75.

[518](#) *Евсевий*, VI, 8. Вероятно, это происходило по примеру языческих философских школ.

[519](#) *Stromat.*, I, cap. 1. Русский пер. Корсунского, стр. 14.

[520](#) *Евсевий*, кн. VI, гл. 19. — Пантен учительствовал в этой школе 30 лет (по счету Леманна).

[521](#) *Stromat.*, I, cap. 1. Русск. пер. Корсунского, стр. 11.

[522](#) *Stromat.*, I, cap. 1. Русск. пер., стр. 13.

[523](#) *Stromat.*, lib. I, cap. 10. Русск. перев., стр. 58—61.

[524](#) *Stromat.*, I, cap. 1. Сравни: *Второзак.* 23, 2, а. также толкование Филона в русск. переводе «Строматов», стр. 12 (в примеч.).

[525](#) Климент был преподавателем в изучаемой нами школе от 189 г. до 202, до времени гонения Септимия Севера, когда он удалился из Египта и, кажется, более не возвращался сюда.

[526](#) *Lehmann*. Die Katechetenschule zu Alexandria, S. 32.

[527](#) *Pressense*. Gesch. der drei ersten jahrhunderte. Deutsche Ausgabe Theil III, 217. Leipz., 1863.

[528](#) Ориген в комментарии на Евангелие от Матфея (22, 19—20: *Migne*. Patr. curs. Gr. ser. Tom. XIII. col. 1557, 1560).

[529](#) *Migne*. Patr. curs. Tom X (oratio panegyrica in Origenem), col. 1069. 1072.

[530](#) *Migne*. Op. cit. Tom X, 1073. 6. 1088. 1093.

[531](#) Слова Григория Чудотворца. *Ibidem*, col. 1093.

[532](#) *Проф. М. Владиславлев*. Философия Плотина, основателя неоплатонической школы, стр. 42—43. Спб., 1868.

[533](#) *Pressense*. Op. cit., S. 201. Сравни: *Евсевий*, VI, 18.

[534](#) *Redepenning*. Origenes, eine Darstellung seines Lebens. B. I, S. 69. Bonn. 1841.

[535](#) *Lehmann*, S. 68.

[536](#) *Ibidem*, 72, 20, 76.

[537](#) Все его сочинения собраны в небольшом томе в русск. переводе: Творения св. Дионисия Великого. Перев. свящ. Дружинина. Каз., 1900.

[538](#) *De-Boor*. Neue fragmente aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes (Texte und Untersuch. von Gebhar. u. Harnack. B. V. Heft. 2, S. 179. Leipzig, 1888).

[539](#) Сколько знает церковная история, аплодисменты в храме по адресу ораторов впервые появились во время жизни Павла Самосатского. Но затем этот обычай нашел широкое распространение в церкви ГУ и V веков. Впрочем, нужно заметить, что и великие христианские ораторы не только терпели его, но до известной степени и защищали его (разумею Златоуста, Августина). Без сомнения, обычай этот возник под влиянием языческих ораторских турниров.

[540](#) Епископ — врач. Спрашивается, что общего между обязанностью епископа и врача? Этот вопрос прекрасно разработан в книге *Harnack'u: Medicinisches aus der altesten Kirchengeschichte* (Texte und Untersuch. B. VIII, Heft. 4. Leipz. 1892). Оказывается, что в целях противодействия культу Эскулапа представители христианства усердно занимались врачеванием больных. С точки зрения Гарнака, хорошо уясняется значение христианского института «заклинателей», института, до сих пор остававшегося темным.

[541](#) *Harnack*. Die Quellen der apost. Kirchenordnung. 10. Leipz. 1886.

[542](#) Творения Григория Нисского. Перев. Том VIII, стр. 170—175.

[543](#) *Hippolyti*. Philosophum., lib. IX, cap. 11.

[544](#) *Harnack*. Op. citat. S. 10. — У проф. Болотова встречается указание, что ранее того (в конце I в.) на Александрийском престоле восседал даже «сапожник» (Анниан), но не какой-нибудь мастер, а сапожник, который «чинил лишь старые сапоги» (День и год кончины евангел. Марка: «Христу. Чт., 1893, II, 429).

[545](#) *Statuta ecclesiae antiquae*. 145. *Hefele*. Conciliengesch., B. II, S. 69. *Binterim*. Denkwürdigkeiten der Christ-kath. Kirche. B. 1, Theil 2, S. 224—226.

[546](#) *Novella* 123, cap. 12.

[547](#) В законе запрещается рукополагать кого-либо, *ei μη ὑραμματα ισασι*.

[548](#) *Novella* б, cap. I, *Novella* 137, cap. 2; Карфаг. соб., пр. 25.

[549](#) *Hefele*. Conciliengesch. B. III, 563. Freiburg, 1877.

[550](#) Обыкновенно думают, что в этом сочинении Златоуст рисует идеал пресвитера (священника в точном смысле слова) и его положение в церкви. Но наш канонист, проф. Н. С. Суворов, на достаточных основаниях держится совсем иного взгляда. Он говорит: «В сочинении, написанном по поводу предстоявшего ему посвящения в епископы (курсив не наш). Златоуст согласно общему древнецерковному словоупотреблению под священниками понимает только епископов. Хотя некоторые функции, усвояемые Златоустом священнику, и в то время были общими для епископа и пресвитера; но даже говоря об общих епископу и пресвитеру функциях, Златоуст (в «Словах о священстве») всегда имеет в виду епископов и нигде не говорит о пресвитерах». См. его сочинения: «К вопросу о такой исповеди», стр. 42—43. Ярослав., 1886: «Вопрос о номоканоне Иоанна Постника», стр. 50—51. Ярославль, 1898.

[551](#) Слова о священстве. Ср. IV, гл. 9. Творения св. Иоанна Златоуста (изд. Петерб.

Академии). Т. I, кн. 2-я, стр. 452. СПб., 1895.

[552](#) О священстве. IV, гл. 3, стр. 444—445; гл. 5, стр. 448.

[553](#) Слово V, гл. 1, стр. 453. Ср. V, гл. 5, стр. 455.

[554](#) Ср. IV, гл. 6—8, стр. 448—451.

[555](#) Твор. Григория Богослова в рус. пер. Т. 1. Слово 3, стр. 43—44. М. 1843. Там же, стр. 37.

[556](#) *Ullmann. Gregorius von Nazianz., der Theologe. S. 361. Gotha, 1866.*

[557](#) Григорий Богослов. Рус. пер. Том IV, стр. 64.

[558](#) См. об этом в конце этой главы.

[559](#) *Stromat. Liber VI, cap. 22.*

[560](#) *Иероним. Книга о знаменитых мужах (Catalogue), гл. 109; Созомен, III, 15.*

[561](#) Сведения о Лукиане тщательно собраны *Harnack'ом. Gesch. d. altchrist. Litteratur. S. 527—531.*

[562](#) См. выше, стр. 217.

[563](#) Ученики Лукиана перечислены в вышеуказанном сочинении Harnack'a, S. 531—532. А также в нашей книге «Всел. соборы ГУ и V в.», гл. 2-я. СПб., 1904.

[564](#) *Ibidem* (у Harnack'a).

[565](#) *Лебедев В. Жизнь св. Иоанна Златоуста. Прибавления к творениям св. отцов, т. XIV (1855 г.), стр. 186.*

[566](#) *Гурьев. Феодорит, еписк. Мопсуестийский, М., 1890. стр. 35.*

[567](#) *Kihn. Die Schulen zu Antiochia, Edessa und Nisibis, S. 81—83. 85. Weissanburg, 1865. Hergenriither Ph. Die Antiochenische Schule. S. 57. Würzb., 1866.*

[568](#) *Kihn. Ibid., S. 83—88.*

[569](#) *Hergenriither Ph. S. 59—60. Neander. Allgemeine Geschichte d. christlich. Religion. B. I. S. 494. Gotha, 1856.*

[570](#) Твор. Иоанна Злат. (Письма 200 и 205). Т. III, (изд. Петерб. акад.), 1897.

[571](#) *Преображенский В. Западная и восточные школы во время Карла Великого. СПб. 1881, стр. 327.*

[572](#) Златоуст пишет: «Знаю многих из прошедших всю свою жизнь в затворничестве и изнурявших себя постом, которые, пока пребывали в уединении и пеклись только о себе, более и более преуспевали, а когда явились к народу и должны были исправлять невежество людей, тогда одни из них с самого начала оказались неспособными к такому делу, а другие, хотя и продолжали служение (пастырское), но оставив прежнюю строгость жизни, причинили величайший вред себе и не принесли никакой пользы другим. Говорю это, не желая узаконить, чтобы монашествующие вовсе были устраняемы от предстоятельства, но...» и проч. *Слова о священстве. III, 15. Стр. 429.*

[573](#) Проф. Е. Е. Голубинский замечает, что в одном собрании церковных канонов прямо читается такое правило Трулльского собора (затем у автора приводится самое правило). История Русск. церкви. Первая половина 1-го тома, 597. Издание 1-е.

[574](#) *Franz. M. Aurelius Cassiodorius Senator, S. 24. Breslau, 1872.*

[575](#) Ambrosii epistola (63) ad Vercellenses, cap. 66. *Migne*. Lat. ser. Tom. 16, p. 1207.

[576](#) Проф. В. Ф. Певницкий. Образование отцов-проповедников IV века. *Труды. Киев. дух. акад.* 1892, т. III, стр. 279—280.

[577](#) См. начало предыдущей главы.

[578](#) Эти последние замечания мы сделали не без особенного намерения. Дело в том, что нам встретилась одна русская книга, в которой подробно и без всяких ограничений говорится о школе, заведенной Амвросием для обучения клириков и детей, готовящихся к поступлению в духовное сословие. Вот что пишет автор этой книги: «Амвросий (в Медиолане) собрал вокруг себя клириков и устроил так называемый пресвитериум (?), т. е. дом для священнослужителей. Эти клирики составляли его единственное и постоянное общество, с которым он жил одной общей нераздельной жизнью. Он был между ними не более как старшим братом-руководителем. Тут священники и диаконы под руководством Амвросия читали, писали и работали все вместе сообща. Все общество клириков разделялось на старших и младших членов. Первые, более опытные и просвещенные священники, составляли епископский совет; вторые, стоявшие ниже по церковной должности и по образованию, готовились к пастырскому служению и под непосредственным надзором и руководством самого Амвросия изучали Священное Писание. В этом последнем отделении были взрослые, были и малые дети (?), воспитанием и обучением которых заведывал сам Амвросий, который заботился о них, как родной их отец. Существенный характер воспитания и приготовления в этой школе (?) будущих пастырей церкви можно видеть из следующих слов Амвросия, которые он сказал именно по поводу этой школы (!). „Ничто не может внушать нам столько силы и привязанности к пастырскому служению, как необходимость быть подчиненным с ранней молодости строгой дисциплине и покорным священным обычаям, которые отдаляют и удерживают клириков от сношений и привычек Мирских, хотя бы они и оставались жить среди мира"» («О должностях священнослужителей церкви Христовой». Издание с предисловием П. Пospelова, стр. XV—XVII. Киев, 1875). Откуда этот автор добыл свои сведения о школе Амвросия? Он цитирует 63-е письмо Амвросия ad Vercellenses, на которое мы ссылались немного выше. Но во всем этом (правда, очень длинном) письме нет тех известий, которые так развязно передает г. Пospelов. Находится здесь лишь та фраза Амвросия, которой мы закончили выдержку из книги русского автора. (Сравни *Migne*. Loc. cit., p. 1207); но она относится не к воображаемой школе Амвросия, а к аскетическому общежитию клириков, созданному Евсевием Верчельским. Никто даже из более обстоятельных историков: ни Neander, ни Kurtz, ни Möller не знают такой Амвросиевой школы; о подобной школе умалчивает и проф. Певницкий.

[579](#) Possidii. Vita Augustini. *Migne*. Patrolog. curs. Lat. ser. Tom. 32, p. 37 (cap. 5); p. 54 (cap. 25).

[580](#) Augustini. Sermo 355. С. Н. Извеков. Иерархия северо-африканской церкви, Вильна, 1884, стр. 230.

[581](#) Augustini. Sermo 356. Cf. Kurtz. Lehrbuch d. Kirchengesch. В. II, Abtheil. 2. S. 58. 2-te Ausg.

[582](#) Kurtz. Ibidem.

[583](#) Висковатов. Эпоха гуманизма. *Журн. Мин. Нар. Пров.*, 1872 (т. 161), стр. 171—172. Подобно тому, как на Востоке, существовали и на Западе школы, под руководством приходских священников. Собор Везонский (в Арльской провинции) требовал, чтобы все приходские священники, по прекрасному обычаю, соблюдаемому во всей Италии, принимали в свой дом молодых неженатых чтецов, учили их псалмопению, церковному чтению и наставляли в законе Господнем, дабы иметь в их лице способных преемников по должности. *Hefele*. Conciliengeschichte. В. II. 741. Указанный собор относится к 529 году.

[584](#) Franz. Aurelius Cassiodorius. S. 26. 42—43. Breslau, 1872.

[585](#) Ibid. 74.44.

[586](#) «Золото есть и в навозе» (буквально — «золото отыскивать в навозе»).

[587](#) Franz. Op. cit., S 49.68.73.71.

[588](#) Там же. S. 76—77.

[589](#) Письмо отца Никовула к своему сыну. В «Творен. Григория Богослова», т. V, стр. 289—290.

[590](#) См., например, несколько писем его к разным лицам по этому поводу. Творен. Григория Богослова, т. VI, 224—226, 230—233.

[591](#) Твор., VI, стр. 230.

[592](#) Письмо Василия к Либанию. — Творен. Василия Великого в русск. пер. Том VII, стр. 315. Изд. 3-е.

[593](#) Письмо Либания к Василию. См. в «Творениях» последнего, т. VII, стр. 320.

[594](#) Блаж. Феодорит, кажется, тоже был питомцем языческих риторов. Во всяком случае, и он старался христианских юношей отправлять в подобные школы. Вот одно письмо его к софисту Исокасию: «К аттическим лугам вашим опять слетаются наши пчелы. Итак, ваше великолепие да наполнит их медом... я прошу, чтобы они сподобились большого попечения, так как желаю, чтобы и наш город блистал вашими плодами». Проф. Н. Н. Глубоковский. Блаж. Феодорит. Т. I, стр. 10.

[595](#) Кстати сказать, что ни один древний век не богат так источниками для Изучения риторских школ, как IV по Р. Хр. (а на нем мы здесь преимущественно и остановимся), причем видное место между этими источниками занимают патриотические писания (*Rauschen. Das Griechisch — römische Schulwesen zur Zeit des ausgehenden Heidentums. S. 2—3. Bonn, 1901*). Да и сами риторские школы принадлежали к числу очень славных и особенно любимых (*Rauschen, S. 71*).

[596](#) *Sieuers. Das Leben des Libanius, S. 16—17. Berlin, 1868.*

[597](#) *Rauschen, S. 71.*

[598](#) *Sieuers. S. 24. Rauschen, S. 72.*

[599](#) *Sievers, S. 25.*

[600](#) *Sievers. 26. Rauschen, 76.*

[601](#) Проф. И. В. Цветаев. Из жизни высших школ Римской империи, стр. 109—110: Речь и Отчет московск. университета 12 января 1902 г. — *Sieuers, S. 27—29.*

[602](#) *Sievers, S. 21.29. Rauschen, S. 67.*

[603](#) Проф. И. В. Цветаев. Ук. соч. Стр. 108—109. *Sieuers, S. 35.*

[604](#) *Sieuers. Das Leben d. Libanius, S. 30—31.*

[605](#) *Sieuers, S. 32—34. Проф. И. В. Цветаев, стр. 93, 98—99.*

[606](#) *Sieuers, S. 36.*

[607](#) В императорский период Рима не существовало такого государственного поста, который был бы закрыт преподавателям высших наук. Профессора красноречия были консулами, канцлерами, начальниками претория, правителями областей, так что изречение

Ювенала: «Если захочет Фортуна, ты будешь из ратора консулом», исполнялось в жизни не раз (Цветаев, 68). Дети раторов получали высокое «всадническое достоинство» (там же, 58). Престарелые раторы включались в высший класс отслуживших свой срок высших сановников, именовавшихся *vicarii*, что по толкованию одного немецкого ученого означало бы в наше время «ранг советников второго класса» (Цвет., 47; Rauschen, S. 37). Лучшим профессорам города воздвигали статуи на публичных местах. Знаменитый Проэресий (IV в.) удостоился такого почета и в Риме, и в Афинах; римская статуя снабжена была лестной надписью:

«Рим — царь мира — царю красноречия» (Цветаев, 63). Богатые города дарили славным раторам поместья (Цветаев, 41), подобно тому, как у нас поляки подарили таковое Сенкевичу. Путешествия профессоров сопровождались овацями: чуть не весь город, к которому они приближались, выходил им навстречу (Sievers, 41); в особенности молодежь устремлялась к ним: «как железо притягивается магнитом», так и ратор привлекал к себе юношество (Rauschen, 77). Если во время путешествия ратор произносил в каком-нибудь городе речь, то жители его приходили слушать одетые в золото, пурпур, опрысканные духами, с венками на головах (*ibid.*). По окончании ораторского праздника слушатели в испуге окружали профессора красноречия, обнимали его, целовали ему грудь, руки и ноги, называли его «богом» (*ibid.*, 76). Играя нередко видную роль в столицах, даровитые профессора тем большее внимание обращали на себя в городах провинциальных. Там их знакомства искала местная знать; они являлись аристократами положения; и оттого для родовитых и богатых невест эти интересные лица были «завидными женихами» (!? — Цветаев, 71).

<sup>608</sup> Sievers, S. 41.

<sup>609</sup> Либаний говорил: «У них даже избушки своей нет; как сапожники, живут они в чужих домах. Доходит до того, что им приходится нести к булочнику серьги или ожерелья своих жен». Проф. И. В. Цветаев, стр. 42—43. Sievers, 40.

<sup>610</sup> Сведения о раторских школах можно найти в нашем очерке *Язычество и христианство по их влиянию на питомцев школ II—ГУ веков*. (См. нашу книгу: «Церковно-историч. повествования». М., 1900). А также в статье проф. В. Ф. Певницкого «Образование отцов-проповедников IV века». (*Труды Киев. дух. Акад.*, 1892, т. III).

<sup>611</sup> Творен., т. V, стр. 347.

<sup>612</sup> Письмо к Стагирию. Твор., т. VI, 226—227.

<sup>613</sup> Слово надгробное Василию Великому. Твор., IV, 80.

<sup>614</sup> Письмо к ратору Евдоксию. Т. VI, стр. 243—245.

<sup>615</sup> Творен. Василия Великого, т. VII, стр. 322, 324. Издание 3-е.

<sup>616</sup> Там же, том VI, 55 (Письмо к Леонтию Софисту). Ратор и софист на языке того времени значило одно и то же.

<sup>617</sup> Там же, том VII, стр. 320 (Письмо к Либанию).

<sup>618</sup> Апология против Руфина, кн. I, гл. 30. Творения Иеронима в русск. пер., Т. V, стр. 37.

<sup>619</sup> Rauschen. D. Griechisch-romische Schulwesen, S. 75; и особенно подробно у проф. Певницкого, в вышеуказанной статье, стр. 16, 17 и др.

<sup>620</sup> Проф. Певницкий касается и этого вопроса, но не договаривает до конца. Там же, стр. 52, 55, 58).

<sup>621</sup> *Созомен*, VIII, 2.

<sup>622</sup> Укажем, например, на отзыв Григория Богослова о Василии Великом. Творен., т. IV,

стр. 63, 79, 123—125, 127.

[623](#) Свидетельства в этом роде (Григория Богослова, Златоуста, Августина) собраны у *Neander'a*. Opus cit., S. 494.

[624](#) Творения, т. VI, стр. 78.

[625](#) *Ullmann*. Gregorius von Nazianz. S. 358—359.

[626](#) Творения, т. I, стр. 46.

[627](#) Надгробное слово Василию Великому. Твор. Григория Богослова, т. IV, 82—83.

[628](#) Слова о свящ., кн. III, гл. 15, стр. 429; *Колоколов*. Слова о свящ. Перевод, стр. 90. Издан. 1-е.

[629](#) Письмо к Непоциану. Твор. Иеронима. Т. II, стр. 67. Изд. Киев. акад.

[630](#) *Augustini saneti. Epistolae* 46, 143, 158 (*Поспелов*. О должностях священнослужителей церкви Христовой. Предисловие, стр. 53).

[631](#) *Прот. А. М. Иванцов*. Ереси первых трех веков, М., 1877. стр. 333—334.

[632](#) Деяния Всел. соб. в рус. перев. Т. I, стр. 301—302. Казань, 1887.

[633](#) *Hefele. Conciliengeschichte*. В. II, S. 369.

[634](#) *феодор Чтец*. Извлечения из Церк. истории. Кн. I, гл. 15. По рус. перев., стр. 510.

[635](#) Правило пастырское. Перевод проф. Подгурского. Стр. 5. Киев, 1873.

[636](#) *Hefele. Conciliengeschichte*. В. III, S. 99. Freib. im Br., 1877.

[637](#) Папа писал о своем духовенстве: «Можно ли у людей, трудами рук своих с большими усилиями снискивающих себе насущный хлеб, искать полного знания Писаний?» и «красноречия нет у людей неученых». — Деяния Всел. соборов в русск. пер. Т. VI, 34—35. Каз., 1882. Еще ранее папа Григорий I жаловался на недостаток в книгах в самом Риме. *Franz. Aurelius Cassiodorius*, S. 76.

[638](#) См. выше.

[639](#) Правила поместн. соборов с толкованиями, стр. 1246. Изд. Общ. любит, дух. просвещения.

[640](#) *Hefele*. В. II, 618. 620—622.

[641](#) Творения Нила Синайского в русск. переводе. Т. III, 37. Изд. Моск. акад.

[642](#) Творения Нила, стр. 23—24.

[643](#) *Казанский П. С.* История православного монашества на Востоке. Часть II, стр. 245. М., 1856.

[644](#) Письмо к Евстохию. Т. 1, стр. 132. Киев, 1879. Ср. т. V, 130.

[645](#) *Hefele*. В. II, S. 71.

[646](#) *Преображенский*. Восточные и западные школы и т. д., стр. 306—307. И другие западные епископы рассуждали подобным же образом. Вот каких мыслей по вопросу о науках держался в VI в. Эннодий, епископ Тицинийский (von Ticinium), сам считавшийся человеком красноречивым и даже поэтом. Он так писал к одному поэту, по имени Аратору: «Если хочешь выслушать мое мнение, то знай, что самое имя свободных искусств (наук), я презираю»; а свои поэтические занятия именует «забвением его христианского призвания».

*Franz. Cassiodorius...*, S. 40.

[647](#) *Преображенский*. Стр. 331—334. *Franz. Aurel. Cassiodorius*, S. 19, 22.

[648](#) *Harnack*. Die Quellen der apostolischen Kirchenordnung. S. 8—9; 12; 17—18-20—1; 24.

[649](#) Св. Киприан. Творения его в русск. перев. Том. II (Книга «О падших»), стр. 151. Киев, 1891.

[650](#) Там же. Том I (письмо 45), стр. 244. Киев, 1891.

[651](#) Origenis. In Matth. homil. 16, cap. 20, 22. *Migne. Patr. Curs. Gr. Tom. 13, col. 1445, 1448.*

[652](#) Origenis. In Matth. 61, 62. Op. cit., 1695, 1699.

[653](#) Origenis. In Matth. horn. 16, cap. 22. Op. cit. col. 1449.

[654](#) *Апостольск. Постановл., кн. II, 47—53.*

[655](#) Там же. гл. 47. *Правила Апостольские, 66, 67, 72, 84.*

[656](#) «Мы хотим победить дьявола и собственные влечения», — надменно рассуждали эти аскеты (из одного арабского церковного правила). В объяснение этого явления могут сказать и говорят: «сильные религиозные движения заставляют забывать ограниченность человеческой природы и играть опасностями, перед которыми в других случаях обыкновенно отступают. Считали делом несомненным, что каждый христианин в состоянии победить мир и его страсти...». *Achelis. Virgines subintroductae. Ein Beitrag zu 1 Kor. VII Kapit. S. 57. 74. Leipzig, 1902.*

[657](#) *Tertulliani. De exhort, cast., cap. 12.*

[658](#) Наименование это имеет постыдный смысл; таковым хотели бичевать двусмысленность явления. Оно стало известно со времен Павла Самосатского и придумано антиохийцами, отличавшимися ядовитостью языка. (*Achelis. Virgines eubintroductae, S. 11, 69.*)

[659](#) Подобия (Simil.), IX, гл. 10—11.

[660](#) *Tertulliani. De virg. veland., cap. 14.*

[661](#) Творения Киприана, т. 1 (пис. к Помпонию), стр. 104—105. Этот Помпоний был епископом одного города, подчиненного власти Карфагенского иерарха.

[662](#) De virg. 1, 10 (Cf. *Harnack. Die Lehre der 12 Apostel. S. 130.*)

[663](#) Творения Киприана..., стр. 105—106.

[664](#) В том же письме св. Киприана к Помпонию, но только это место почему-то опущено в русском переводе и заменено многоточием. (Cf. *H. artel. Cypriani epistulae, p. 475. Vindob. 1871.*)

[665](#) Творен., т. 1 (письмо к Рогациану и прочим), стр. 170—171.

[666](#) Т. 1, стр. 104, 106, 107.

[667](#) Послание говорит: «Пусть он (Павел) и не позволял себе ничего непристойного», в данном отношении. До известной степени сдержанно относится к виновным и сам Киприан; он говорит: «В настоящем случае некоторые из братьев наших будут огорчены нами» (Т. 1, 108). Нужно вообще помнить, что нравы в древности были проще, и на многое смотрели снисходительнее, чем впоследствии. Например, в III веке народные бани были общими для лиц обоого пола; и св. Киприан, запрещая посещать их христианским девственницам, не налагает подобного же запрещения на христианских женщин (Киприан. Творения. Т. II, 141.

— Книга об одежде девственниц. Киев, 1891).

[668](#) Творения Епифания в рус. пер. Т. IV, Ересь 48 (68), стр. 90.

[669](#) Творения... , т. V, стр. 110—113.

[670](#) Творения... , том III, стр. 75 (Ересь 43 (63), гл. 2).

[671](#) Творения... Т. VII, стр. 388 («О девстве», гл. 23).

[672](#) *Hefele. Conciliengeschichte. Band I, S. 633. Freiburg, 1873.*

[673](#) *Heinichen. Commentarii in Eusebii historian!*, p. 719. Lipsiae, 1870. — Автор сочинения *De singul. clericorum*, принимая на себя борьбу с рассматриваемым нами сожитием мужчин с девственницами, прибегает для достижения цели к очень различным средствам — и к увещанию, и к просьбам, и к приказаниям. Из этого сочинения видно, что с субинтродуктами жили и клирики, и аскеты-миряне. Автор, сообразно обстоятельствам времени, направляет свою речь против клириков, ибо в особенности заботились о том, чтобы, по крайней мере, хоть духовных лиц устранить от неприглядного сожительства. Обстоятельный анализ сочинения *De sing. clericis*, у *Achelis'a*. S. 36—42.

[674](#) *Епифаний*. Творения. Т. V, стр. 251 (Ересь 58 (78), гл. 10).

[675](#) *Епифаний*. Т. III, стр. 73—75 (Ересь, 43, гл. 1).

[676](#) *Феодорит Киррский*. Церковная история, кн. II, гл. 24.

[677](#) 88-е правило Василия Великого (Послание к Григорию-пресвитеру).

[678](#) Творения. Т. III, стр. 75 (Ересь 43).

[679](#) Древние расходятся во мнениях о том, где произнесены эти проповеди — в Константинополе или в Антиохии. В пользу первого мнения высказывается Палладий, биограф Златоуста, а в пользу второго — историк Сократ. Из новейших писателей разделяют мнение Палладия Филарет Черниговский и профессор Лопухин, написавший жизнь Златоуста в качестве введения к новому изданию творений этого отца в русском переводе. Мнение это заслуживает предпочтения, ибо невероятно, чтобы Златоуст позволял себе произнести такие поучения в Антиохии, где он был лишь пресвитером...

[680](#) В этом, впрочем, почти никто и не сомневался. (Например, Альцог, Тьерри, Лопухин и др.).

[681](#) Твор. св. Златоуста в рус. переводе («Слово к жившим вместе с девственницами» и «Слово к девственницам, жившим вместе с мужчинами»). Том I, стр. 254. СПб., 1895. (Эти «слова» *Achelis*, вероятно ввиду их резкого тона, считает не проповедями, а посланиями. S. 52).

[682](#) Там же, стр. 278.

[683](#) Там же, стр. 260, 261 и др.

[684](#) Там же, стр. 262.

[685](#) Там же, стр. 258.

[686](#) Там же, стр. 248.

[687](#) Там же, стр. 249.

[688](#) Там же, стр. 287.

[689](#) Там же, стр. 261.

[690](#) Там же, стр. 288.

[691](#) Творения... , стр. 263.

[692](#) Там же, стр. 255.

[693](#) Там же, стр. 275.

[694](#) *Тьерри*. Св. Иоанн Златоуст и импер. Евдоксия. Перев. с франц. Стр. 28 (Из Палладия). М., 1884.

[695](#) Твор. Златоуста. Том I, стр. 271.

[696](#) Там же, стр. 288.

[697](#) Иероним, рус. перев. Т. I, стр. 112—113. (Письмо к Евстохию).

[698](#) Приблизительно до конца VI в. явление это встречалось повсюду. Achelis говорит: «Едва ли найдешь хоть одну церковную область, где не было бы синисактизма. Его встречаем в Сирии, Палестине, Египте, Константинополе, Фригии, Персии; а также в Риме, в Африке, Галлии, Испании, даже в Ирландии. Это было обыкновение, — замечает автор, — которое составляло отличительную особенность древней церкви» (S. 59—60). Но только нужно помнить, что не клирики его ввели, и далеко не одни лица духовные были в нем повинны.

[699](#) *Heinichen*. Commentarii, p. 719 (Novella CXXIII. Cap. 23).

[700](#) *Hefele*. Conciliengeschichte. В. III, 747. Frieb., 1877.

[701](#) Соборное послание, упоминая о субинтродуктах епископа антиохийского Павла, затем добавляет о его пресвитерах и дьяконах, что «Павел помогал им скрывать и этот (сожитие с девственницами) и другие смертные грехи». Евсев., VII, 30.

[702](#) Василия Великого прав. 89 (К хореепископам каноническое послание).

[703](#) Творения св. Златоуста. Т. 1, стр. 416 (Слово III, гл. 4). Петерб., 1895.

[704](#) Там же, стр. 460 (Сл. VI, гл. 1—2).

[705](#) Творен. Григор. Богослова. Том I, стр. 60. М., 1843.

[706](#) Творен, его, том I, стр. 424 (Ср. III, гл. 12).

[707](#) Там же, стр. 426 (Ср. III, гл. 14).

[708](#) Там же, стр. 431 (Ср. III, гл. 16).

[709](#) Творен, его, стр. 463 (Сл. VI, гл. 4).

[710](#) Там же. Т. I, стр. 33—35, 26.

[711](#) Творения св. Златоуста, том I, стр. 428—429. (Сл. III, гл. 15).

[712](#) Творения св. Златоуста, стр. 465—466 (Ср. VI, гл. 7).

[713](#) Там же, стр. 425 (Ср. III, гл. 13).

[714](#) Там же, стр. 460—461 (Ср. VI, гл. 2—3).

[715](#) Там же, стр. 463, 464 (Ср. VI, гл. 5—6).

[716](#) *De officiis ministrorum*. Идеал пастыря Амвросием начертан сообразно стоическому идеалу, как этот последний отразился в сочинении Цицерона *De officiis*, сочинении, имевшем большое влияние на указанное творение епископа Медиоланского. В частности, по

Буассье, идеал латинского священника будто бы напоминает собой идеал римского жреца («Римская религия от Августа до Антонинов», русск. перев., стр. 288. Москва, 1878).

[717](#) Из творения св. Амвросия Медиоланского: *De officiis ministrorum*. Издание П. Поспелова. Стр. 7—8. Киев, 1875.

[718](#) Там же, стр. 8 и 9. Правда, изредка подобного же рода предписания встречаем и у восточных писателей. Например, по словам Феодорита, епископу или пресвитеру следует быть «степенным и в выговоре (дикции), и в наружности, и во взгляде, и в походке», но восточный писатель добавляет, «дабы и в теле было видно душевное целомудрие», т. е. он придает своим предписаниям исключительно нравственный характер (Н. Н. Глубоковский. *Феодорит, епископ Киррский*, Т. I, 46. М., 1890). Да притом же восточные писатели не входят в мелочные подробности при указании внешних требований пастырского благоповедения.

[719](#) Иероним, его творения в русск. пер. Том II, стр. 66 (Письмо к Непоциану — об образе жизни клириков). Киев, 1879.

[720](#) Из творения св. Амвросия: *De officiis*, стр. 14. Сн. 38.

[721](#) Там же, стр. 13.

[722](#) Там же, стр. 36.

[723](#) Творен, св. Амвросия... , т. II, стр. 61.

[724](#) *Hefele. Conciliengeschichte*. В. II, 588, 775. Freib., 1875.

[725](#) Из вышеуказанного сочинения св. Амвросия, стр. 37.

[726](#) Там же, стр. 39, 111.

[727](#) Творен, его. Т. II, 135 (Письмо к Павлину).

[728](#) Там же, стр. 247 (Письмо к Океану).

[729](#) Там же, стр. 68 (Письмо к Непоциану).

[730](#) Св. Григорий Великий. *Правило пастырское, или О пастырском служении*. Рус. перевод. Стр. 25—26. Киев, 1873.

[731](#) Там же, стр. 47.

[732](#) *Hefele*. В. II, S. 757.

[733](#) *Hefele*. В. III, S. 54, 516. Cf. 581. Freiburg, 1877.

[734](#) Так, бл. Августин не раз замечает, что ему приходится переносить много огорчений из-за тех клириков, которые сделались таковыми из монахов. Он же прибавляет, что выходец из монастыря не может быть хорошим клириком. Он вообще находит, что даже хороший монах иногда не имеет необходимого для клирика образования и надлежащей пастырской опытности (*Н. Д. Извеков*. *Иерархия Северо-африканской церкви*, стр. 40. Вильна, 1884).

[735](#) Впрочем, с течением времени и на Востоке идеал пастыря начал суживаться. Так, например, появились требования, чтобы духовные лица не позволяли себе носить разноцветных одежд (VII Всел. соб. прав. 16), чтобы епископы не принимали услуг от женщины даже во время путешествия (там же, прав. 18); также узаконена была для духовенства какая-то особенная стрижка волос (Трульск. собора прав. 21) и проч.

[736](#) *Златоуст*. Творения в рус. пер. Т. III, стр. 202. СПб., 1807 (Слово об Акиле и Прискилле).

- [737](#) *Н. Д. Извеков*. Иерархия Северо-африканской церкви, стр. 246.
- [738](#) *Ut pueros commendant et verecundos.* — *A. Marcellini*. *Rerum gestarum libri*. Vol. 2. Lib. XXVII, cap. 3 (14), p. 100. Lips. 1875.
- [739](#) Творения его. Т. VI, стр. 6, 77. Изд. 1-ое.
- [740](#) Там же, стр. 77—78.
- [741](#) *Ullmann*. *Gregorius von Nazianz*. S. 362—363. Gotha, 1866.
- [742](#) Творения его, т. IV, стр. 47 (Слово прощальное). Ср. стр. 121.
- [743](#) Твор. его, т. VI, стр. 72—73.
- [744](#) Там же, т. IV, стр. 121. Изд. 1-е.
- [745](#) Там же, т. II, стр. 295. Изд. 1-е.
- [746](#) Там же, т. VI, стр. 79—80.
- [747](#) Там же, т. VI, 19—20.
- [748](#) Там же, т. II, 183.
- [749](#) Там же, т. VI, стр. 78. Ср. т. I, 23.
- [750](#) *Евсевий*. Жизнь Константина, кн. IV, гл. 48.
- [751](#) Творения Василия Великого. Том VI, стр. 199 (Письмо к италийским и галльским епископам). Изд. 3-е. Серг. Посад, 1892.
- [752](#) Творения его. Т. II, стр. 63 (Письмо к Непоциану).
- [753](#) Там же, т. I, стр. 114 (Письмо к Евстохию).
- [754](#) Там же, стр. 129.
- [755](#) Там же, т. II, 66, 63 (Письмо к Непоциану).
- [756](#) Там же, т. I, стр. 129 (Письмо к Евстохию).
- [757](#) Там же, т. II, стр. 63, 68 (Письмо к Непоциану).
- [758](#) *Ut eorum convivia regales superent mensas.* *Op. cit.*, lib. XXVII, 3 (14), p. 100.
- [759](#) Творения Иеронима. Том II, стр. 69.
- [760](#) Там же, стр. 62.
- [761](#) Из творения Амвросия Медиоланского *De officiis ministrorum*. *Op. cit.*, p. LIII.
- [762](#) Творения Иеронима. Том II, 65.
- [763](#) Там же, 64.
- [764](#) *Historia sacra*. Pars II, cap. 38.
- [765](#) Из творения Амвросия *De officiis ministrorum*, p. LV.
- [766](#) *Epist. ad Valerium episcopum* (относится к 391 г.): *nihil esse in hac vita et maxime hoc tempore facilius et laetius episcopi et presbyteri aut diaconi officio...*
- [767](#) *Hefele*. *Conciliengesch.* B. II, S. 90.
- [768](#) История этого собора подробно описана нами в статье «Собор при Дубе 403 года». См.:

«Церковно-исторические повествования — из давних времен церкви», стр. 150—179. Изд. 2-е. СПб., 1903.

[769](#) *Migne*. Patrologiae cursus. Gr. ser. Tom. 47: Palladii—Dialogus historicus (De vita Ioannis Chrysostomi), p. 20.

[770](#) *Тьерри*. Св. Иоанн Златоуст и Евдоксия. Стр. 77. М., 1884.

[771](#) *Созомен*. Церковная история, кн. VIII, гл. 9.

[772](#) *Migne*. Gr. ser. Tom. 47: Palladii—dialogus historicus, p. 47—48.

[773](#) Palladii, ibidem, p. 50.

[774](#) Palladii, ibidem, p. 51.

[775](#) Деян. Всел. соборов. Том III, 257. Казань, 1879. Изд. 2-е.

[776](#) Там же, стр. 255, 257, 258.

[777](#) Деян. Всел. соборов. Том IV, 93—95. Каз. изд. 2-е.

[778](#) Творения св. Исидора Пелусиота. Том I, стр. 151, 196. М., 1859.

[779](#) Там же, стр. 95, 182.

[780](#) Там же. Том II, стр. 256. М., 1860.

[781](#) Там же. Том I, 441, 324.

[782](#) Там же. Том I, стр. 369.

[783](#) Там же. Том II, стр. 286.

[784](#) Там же. Том I, стр. 390; том II, стр. 139.

[785](#) Там же. Том III, стр. 213. М., 1860.

[786](#) Там же. Том I, стр. 297.

[787](#) Там же. Том II, стр. 275.

[788](#) Там же. Том III. стр. 175.

[789](#) Там же. Том II, стр. 342.

[790](#) См. выше.

[791](#) Златоуст, например, утверждает следующее: «как тиран боится своих телохранителей, так и священник (т. е. епископ) опасается своих ближних и сослужащих более всех, потому что никто столько не домогается его власти и никто лучше всех других не знает дел его, как они; находясь близ него, они прежде других узнают случившееся с ним и легко могут встретить доверие даже клеветам своим». Мало этого: «воспользовавшись незначительным поводом, они сильно вооружаются на него и стараются низвергнуть его, не как тирана только, но как еще худшего человека» (Творен, его. Т. I, 427. Слово III о священстве, гл. 14).

[792](#) Творен, его. Т. I, стр. 21. Тожественную мысль выражает и св. Златоуст. Вот его слова: «Я открою, отчего епископство сделалось предметом домогательств: причина в том, что мы домогаемся его не как обязанности управлять другими и заботиться о братьях, а как чести, как покойной жизни», разумеется в материальном отношении (Беседа III на книгу Деяний Св. Апостолов. Твор., т. IX, стр. 37. СПб., 1903).

[793](#) Там же, стр. 22.

- [794](#) Творен, его. Т. II, стр. 422 (Слово III, гл. 10).
- [795](#) Творен, его. Т. II, стр. 248 (Письмо к Океану).
- [796](#) Творен, его. Т. I, стр. 421 (Слово о священстве III, гл. 9).
- [797](#) Там же, стр. 430 (Слово III, гл. 15).
- [798](#) Деяния Вселен, соборов. Т. IV, стр. 113.
- [799](#) *Hefele*. В. II, S. 81. (Недостаток возник на этот раз вследствие перехода большого количества православных клириков в раскол донатистов.)
- [800](#) Творения его в рус. перев. Т. III, стр. 31. (Ересь 59, гл. 4).
- [801](#) Припомним приведенные выше патетические слова Григория Богослова о нравственном состоянии духовенства его времени.
- [802](#) *Созомен*. Церковная История, кн. VIII, гл. 6.
- [803](#) Творения его. Т. VI, стр. 198 (Письмо к италийским и галльским епископам). Изд. 3-е.
- [804](#) Беседы на кн. Деяний (беседа III). Твор. т. IX, стр. 37, 39. СПб., 1903.
- [805](#) Беседы на Послание ап. Павла к Титу, стр. 16. СПб., 1859.
- [806](#) Творен. Григория Богослова. Т. IV, стр. 47.
- [807](#) Беседы на послание ап. Павла к Титу, стр. 14.
- [808](#) Творен, его. Т. I, стр. 436 (Слово III о священстве, гл. 17).
- [809](#) Беседы на послание ап. Павла к Титу, стр. 16.
- [810](#) Собора Карфаген, прав. 8. Русск. пер. («Деяния поместных соборов», стр. 113. Казань, 1877).
- [811](#) Беседы Златоуста на 2-е Послание ап. Павла к Тимофею (беседа 2), стр. 27—28. СПб., 1859.
- [812](#) Творения его. Т. III, стр. 202. (Слово об Акиле и Прискилле).
- [813](#) Там же, стр. 199.
- [814](#) Деяния Всел. собор. Т. IV, стр. 97. Изд. 2-е. Каз., 1878.
- [815](#) *Федор Чтец*. Церк. история, из кн. I, гл. 37. С подобными же фактами мы часто встречаемся в истории изучаемого времени. Император Феодосии II с радостью назначил неприятного ему префекта претория Кира епископом во Фригию (*Ioann. Malalas. Chronograph.*, p. 361—362. Edit. Bonn.). Другого префекта претория, Иоанна Каппадокийца, в правление Юстиниана приказано было в наказание посвятить в пресвитеры (*Прокотий Кесарийский*. История войн римлян с персами и проч. Т. I, стр. 138. Рус. пер. СПб., 1862). Такие же известия находим и у историка Феофана; например, он рассказывает, как один императорский секретарь был наказан при Юстиниане I поставлением в сан дьякона (Феофанова Летопись, стр. 145. Перевод Оболенского и Терновского. М., 1884).
- [816](#) Проф. М. Е. Ковальницкий (теперь: Димитрий, архиеп. Одесский): «О значении национального элемента в развитии христианства». *Труды Киев. Дух. Академии*, 1880, т. III, стр. 406—408.
- [817](#) *Григорий Двоеслов*. Беседы на Евангелия. Русск. пер. Том. I, стр. 166. СПб., 1860.
- [818](#) Там же, стр. 154.

- [819](#) Там же. стр. 158—159, 169.
- [820](#) Там же, 152—153.
- [821](#) Там же, стр. 170.
- [822](#) Правило Пастырское, стр. 63—64.
- [823](#) Беседы на Евангелия. Т. I, 165.
- [824](#) Там же, стр. 171, 174.
- [825](#) *Hefele*. Conciliengeschichte. В. III, S. 53, 83, 95. Freib. im. Br., 1887.
- [826](#) *Hefele*, ibid. S. 21.
- [827](#) *Hefele*, ibid. S. 498, 514.
- [828](#) *Феофан*. Летопись, стр. 270. (У этого же писателя есть указания на существование исключительной порочности даже в среде епископов рассматриваемого времени, именно VI века, стр. 137.)
- [829](#) *Migne*. Patrologiae cursus. Gr. ser. Tom. 95. col. 329 (Oration, advers. Constantinum Cabalinum.).
- [830](#) *Uhlhorn*. Die christl. Liebesthatigkeit in der alten Kirche. S. 19—23. Stuttgart, 1882. Ср. *Лебедев*. Эпоха гонений на христиан, стр. 252—257. СПб., 1904.
- [831](#) *Благовещенский*. Римские клиенты. «Русск. Мысль», 1890 г., апрель, отд. II. стр. 36—37.
- [832](#) *Uhlhorn*. Op. cit. S. 24.
- [833](#) *Извеков Н. Д.* Иерархия Северо-африк. церкви, стр. 229. Вильно, 1884.
- [834](#) *Uhlhorn*. Op. cit., 137.
- [835](#) *Origenis*. In lesu Nave. Homil. 17, n. 3. *Migne*. Patr. Curs. Gr. Tom. 12, p. 912—913.
- [836](#) Литургии св. Марка и Василия Великого. — *Uhlhorn*. Op. cit., S. 138, 400.
- [837](#) См. подробнее об этом: *Harnack*. Die Quellen der sogenan. Apostolischen Kirchenordnung. S. 25, 48. Leipz., 1886.
- [838](#) *Tertullian*. Apolog. cap. 39.
- [839](#) *Hetle*. Das kirchliche vermogen bis auf Constantin Gr. S. 11. Paderborn, 1876.
- [840](#) Творения его в рус. переводе (изд. 2-е). Том II, 223—224 (в трактате «О молитве Господней»).
- [841](#) Там же, т. II, 279 (в трактате «О благотворении»).
- [842](#) *Tertulliani*. Advers. Marcionem. IV, 4 et 30.
- [843](#) *Я. Д. Извеков*. Ук. соч., стр. 227.
- [844](#) *Извеков*. Ук. соч., стр. 226.
- [845](#) Творения его, т. I, 185 (Письмо к клиру и народу).
- [846](#) Die canones Hippolyti von Achelis. S. 191. Leipz., 1891.
- [847](#) *Uhlhorn*. Op. cit., 151. *Helle*. Op. cit., 17.

- [848](#) Кн. VII, 29. Так было на Востоке, на Западе же церковь не знала «начатков».
- [849](#) Прав. 48. (*Hefele. Conciliengeschichte. V. I, 177*).
- [850](#) *Helle. Das kirchliche Vermogen, 10*.
- [851](#) *Ibidem, S. 22. Соколов. Церковно-имущественное право в греко-римской империи, 268. Новгород., 1896.*
- [852](#) *Евсевий. Церк. История, X, 5. Его же. Жизнь Константина. II, 39.*
- [853](#) Правила св. Апостолов, с толкованиями, стр. 109—110. Издание *Общ. Люб. Дух. Просвещения.*
- [854](#) Нужно сказать, что духовенство рассматриваемого времени в этом отношении вполне уподоблялось ветхозаветным левитам. Социально-экономическое положение колена Левитина достаточно определяется уже тем, что закон, говоря о пропитании «вдов, сирот и пришельцев» и вообще обездоленных членов общества, всегда между ними упоминает и «левита» (Второзак. 14, 27—28; 16, 11, 14).
- [855](#) Вся XIII глава памятника.
- [856](#) Гл. XV, ст. 1—2 того же памятника.
- [857](#) *Harnack. Quellen d. Apostolisch. Kirchenordnung, S. 14.*
- [858](#) Постановл. VII, 29. Сравни: XIII гл. «Учения 12-ти», Карашев: «О новооткрытом памятнике — „Учение"» и пр., в приложении, стр. 76—77. М., 1896 г.
- [859](#) Творен, св. Киприана, I, 300—301. Письмо к епископам нумидийским.
- [860](#) Примеры приведены у *Miiller'a. Lehrbuch d. Kirchengeschichte. Band I 254 Freib., 1889.*
- [861](#) Мнение французского церковного историка Прессансе.
- [862](#) Мнение английского церковного историка Gatch'a.
- [863](#) *Соколов. Церковно-имущественное право в греко-римской империи, стр. 144—145. Новгород., 1896. Любимов. Обзорение способов содержания духовенства до XVIII в., стр. 19—21. Петерб., 1852 (Здесь приведены многие примеры).*
- [864](#) Беседа XVIII на кн. Деяний св. Апостол. Твор. Златоуста. Т. IX в рус. пер., стр. 177. СПб., 1903.
- [865](#) *Соколов, стр. 274, 275.*
- [866](#) *Uhlhorn. Die Liebesthatigkeit in der alten Kirche. S. 252. Stuttg., 1882.*
- [867](#) *Соколов, стр. 129—130.*
- [868](#) Об этом предмете см. выше.
- [869](#) *Uhlhorn. Op. cit., S. 22—24.*
- [870](#) См. выше.
- [871](#) *Извеков. Иерархия Северо-африканск. церкви, 222. Вильно, 1884.*
- [872](#) Слова о священстве: слово III, гл. 17. (Твор. его. Т. 1, стр. 435. Изд. Петерб. Акад., 1895).
- [873](#) См. эти подробности у Соколова: «Церковно-имущественное право...», стр. 130.
- [874](#) *Uhlhorn. Op. cit. S. 251 (Saluian. De avaritia I, 29 et III, 80, 101).*

- [875](#) Ibidem, S. 408.
- [876](#) *Augustini*. Sermo 356. § 5 (*Neander*. Geschichte der christlichen Religion und Kirche. B. I, 486. Gotha, 1856).
- [877](#) *Possidii*. Vita Augustini, cap. 24.
- [878](#) См. выше.
- [879](#) *Феодор Чтец*. Церковная история, кн. II, гл. 55.
- [880](#) Примечание к вышеуказанному месту из истории Феодора Чтеца, которое можно найти в оригинале и русском переводе.
- [881](#) См. *Соколов*. Церковно-имущественное право... , 217.
- [882](#) Деян. Вселенск. Соборов в русском переводе, т. IV, 110. Изд. 2-е.
- [883](#) Там же, стр. 118.
- [884](#) Там же, стр. 96—97.
- [885](#) См. подробнее стр. 322.
- [886](#) *Созомен*, VII, 27.
- [887](#) *Соколов*. Ук. соч., стр. 225.
- [888](#) *Gfrorer*. Allgemeine Kirchengeschichte. B. II. S. 33. Stuttg., 1843.
- [889](#) *Hefele*. Conciliengeschichte. B. II, 716. 2-te Auflage.
- [890](#) *Соколов*. Ук. соч., стр. 227, 230.
- [891](#) *Möller*. Lehrbuch d. Kirchengeschichte. B. 1, 335. *Соколов*. Церковно-имуществ. право, 256, 263, 267.
- [892](#) Свидетельства собраны у *Uhlhorn'a*. Op. cit. S. 247—248.
- [893](#) *Hefele*. Op. cit. B. II, 663.
- [894](#) Так было во времена Юстиниана. См. *Любимов*. Обзорение способов..., стр. 30.
- [895](#) *Uhlhorn*. Op. cit. S. 252.
- [896](#) Св. Златоуста на Послан, к ефессянам, беседа 4.
- [897](#) *Иероним*. Твор. в рус. пер. (Толкован, на 3 гл. Книги пророка Малахии). Т. 15, стр. 243. Изд. Киев. Дух. Акад.
- [898](#) Commentar. in Psalm., 146.
- [899](#) *Uhlhorn*, 252.
- [900](#) *Hefele*. B. I, S. 177. 2-te Auflage.
- [901](#) Творен, его в русск. пер. Т. III, 297.
- [902](#) *Augustini*. De haeres: liber II, contra Parmen., cap. II; lib. III, contr. Petel., cap., 24.
- [903](#) *Labbaei*. Concilia, torn. IV, p. 1189.
- [904](#) *Любимов*. Обзорение способов..., 41.
- [905](#) По буквальному переводу: «деревенские архиереи», следовательно — беднейшие

епископы.

[906](#) Творен. Василия Великого в русск. перев. Том VI, 133—134. Изд. 3-е. — Взнос, о котором у нас идет речь, потом стал называться эмфанистика (явочная плата) и шел частью в пользу архиерея, а частью в пользу его клира, но не как участников рукоположения, а как определенной корпорации (артели), принимающей нового члена (*Соколов*. Церковно-имуществ. право, 162, 172).

[907](#) Деян. Вселен. Соборов. Т. IV, 168—169. Изд. 2-е.

[908](#) См. у *Любимова*. Обзорение способов..., 37—38.

[909](#) Novella 123, cap. 3. В славян, переводе в иосифовско-никоновской Кормчей, гл. 42, л. 319, § 3, плата эта называлась «кафедральной» и «потронною».

[910](#) Правильнее, чем вышеуказанный ученый, поступает наш канонист Платон Соколов, который не придает значения тем ухищренным оправданиям, к каким прибегает в данном случае сам Юстиниан, а прямо называет рассматриваемую плату «чистейшею симониею» и лишь старается отыскать корни явления — справедливо ли, нет ли — в глубокой нехристианской древности. Стр. 272, 276.

[911](#) Novella 123, cap. 16.

[912](#) Прав. собора Испанского 572 года. Ср. *Hefele*. Conciliengesch. В. III, 29. Изд. 2-е.

[913](#) *Феодорит*. Церк. История, I, II; IV, 4.

[914](#) Так же и у *Созомена* в его Церк. Истор. V, 5.

[915](#) *Лебедев А.* Очерки истории Византийско-восточной церкви в X, X и XI веках, стр. 63. М., 1902.

[916](#) Novella 63, cap. 2.

[917](#) *Соколов*. Ук. соч., стр. 264—265; 277.

[918](#) Творения его (Слова о священстве, кн. III, гл. 15). Т. I, 428.

[919](#) *Буассье*. Римская религия от Августа до Антонинов. М., 1878. Стр. 131.

[920](#) *Проф. Глубоковскии*. Феодорит Киррский. Т. I, 33 и примеч.

[921](#) Нужно заметить, что здесь речь идет о поместьях, приобретенных епископом до посвящения его в этот сан, ибо церковными правилами (собора Карфаген., пр. 32: Деяния поместных соборов, стр. 127. Русск. перев., Казань, 1877) строго воспрещалось лицам, уже ставшим епископами, приобретать «поля и уголья».

[922](#) *Феодорит*. Церк. История, II, 30.

[923](#) *Gatch*. Die Gesellschaftsverfassung. d. christl. Kirchen im Alterthum, S. 153 Giess., 1883.

[924](#) *Сократ*. I, 12.

[925](#) De opere monachorum, cap. 29.

[926](#) *Sabatier*. L'eglise et le travail manuel, p. 54, 73. Paris, 1895.

[927](#) Творен, его. Т. VII, 40.

[928](#) Деян. Вселенских Соборов, т. III, 257. Изд. 2-е. Впоследствии такое явление должно было часто встречаться, ибо по законам Юстиниана участки церковной земли отдавались в пользование клириков в виде вознаграждения их. См. *Соколов*. Ук. соч., стр. 274—275.

[929](#) *Gatch*. Op. cit., S. 153.

[930](#) *Möller*. Lehrbuch d. Kirchengeschich. B. I, 343.

[931](#) *Св. Епифаний*. Творен. Т. V, 301. Св. Златоуст говорит: «Как приятно видеть священника, шествующего, подобно Аврааму, убеленного сединами, опоясанного, возделывающего землю и работающего своими руками» (Бесед. XVIII на Кн. Деяний. Твор. его. Т. IX, стр. 178. СПб., 1903). А в наше время говорят совершенно обратное.

[932](#) *Св. Епифаний*. Т. IV, 241.

[933](#) Богатство Римской церкви отчасти объясняется и тем, что римские епископы занимались церковным домовладением с замечательной скрупулезностью. Так, о вышеупомянутом знаменитом папе Григории Великом известно (из его писем), что он очень заботился даже о мелочах церковного хозяйства. Он входит в подробности касательно экономической части церковных поместий, рассуждает об условиях отдачи их в аренду, о продаже и покупке сельских продуктов. При одном случае он пишет, что следует сократить количество выращиваемых лошадей, потому что конюхи стоят дорого, а прибыли от этого дела очень мало; римский первосвященник не забывает при этом упомянуть, как распорядиться конской сбруей в случае сокращения коннозаводства. Нам кажется очень трогательной эта попечительность великого из пап о церковном хозяйстве. Разумеется, эта заботливость происходила не из суетности и не из своекорыстия, а из сознания, что всякий долг нужно исполнять — как следует. (О мале был еси верен, над многими тя поставлю). Римские епископы древности, однако же, не управляли церковным имуществом непосредственно: тот же Григорий вел управление этим имуществом посредством десяти дефензоров, которым при этом поручен был некоторого рода надзор за епископами по части расходования церковного достояния. — *Uhlhorn*, вышеуказан. сочинение, S. 253—254.

[934](#) *Marcellini*. Rerum gestarum libri. Vol. 2, Lib. 27, cap. 3 (14), p. 100. Lips., 1875.

[935](#) По мнению проф. Голубинского, Юстиниан таксировал пошлину хиротонисуемых, дабы положить предел той безмерности, до какой иногда доходила эта пошлина (такса была установлена такая: высшая плата 400 золотых монет, затем 300, 120, 42 и наконец 28 таких монет); по уверению того же автора, греческие архиереи в действительности и впоследствии не слушались новеллы Юстиниана, а пошлина значительно превосходила норму, установленную Юстинианом (История русской церкви, I том, 1-я полов., 308—309. Изд. 1-е). Определение стоимости византийской золотой монеты нами сделано выше на основании изысканий г. Голубинского

[936](#) *Глубоковский*. Вышеуказ. сочин., I, 47.

[937](#) Творения его. Т. III, 172.

[938](#) «Митрополические и патриаршие церкви бывали принуждены нести весьма значительные расходы представительства; в особенности патриарх Константинопольский принужден был нести такого рода расходы в соответствии его высокому положению». *Соколов*. Ук. соч., стр. 86.

[939](#) Творен. III, 171.

[940](#) *Möller*. Lehrb. d. Kirchengesch. S. 335.

[941](#) *Hefele*. Op. cit., B. II, 71 (can. 15).

[942](#) Прав. 25. Русск. перев.

[943](#) *Uhlhorn*. Op. cit., S. 258 (из письма Августина к начальнику провинции Бонифацию).

[944](#) Творен, его в русск. перев. Часть VIII, стр. 454.

[945](#) Там же. Ч. III, 172.

[946](#) Деян. Всел. Соборов. Т. IV, 168—169.

[947](#) IV Всел. собора прав. 25- См. толкование Вальсамона на это правило.

[948](#) Деян. Всел. Собор. IV, стр. 40, 41, 43.

[949](#) Там же, стр. 123, 124.

[950](#) 90-е каноническое правило св. Василия Великого.

[951](#) IV Вселен, собора правило 2-е.

[952](#) Каноническое послание Геннадия, патр. Константинопольского (V в.).

[953](#) Трулльского собора прав. 22. Особенно — VII Всел. собора прав. 5.

[954](#) *Möller*. Op. cit., I, 343.

[955](#) Трулльского соб. правило 9.

[956](#) *Иероним*. Творен, в рус. пер. Т. I (письма), стр. 114, 119.

[957](#) *Созомен*. Церк. история, кн. VIII, гл. 9.

[958](#) *Иероним*. Твор II, стр. 62—63 (письма).

[959](#) Там же, стр. 62. — Закон, о котором у нас речь, издан импер. Валентинианом в 370 году и адресован на имя папы Дамаса. По точному смыслу этого закона, клирики (и монахи) 1) должны быть удаляемы из домов вдов и сирот (*pupillarum*) с помощью полиции, по требованию родственников; 2) не могут получать наследство от женщин, с которыми они находятся в особой близости под предлогом религии, — по дарственным записям и отказам на случай смерти (если это не родственницы их). Все подобные щедродательства объявлены лишенными юридической силы. Закон этот был подтвержден еще в 372 г. с разъяснением, что он относится и к епископам, и к девам (монахиням). Формально закон этот никогда не был отменен, хотя недолго удержал свою силу. *Соколов*: Церковно-имущ. право, стр. 128.

[960](#) *Hefele*. Op. cit., V, II, S. 214.

[961](#) Деян. Всел. Собор., IV, 96.

[962](#) Γεδέων. Κανονικά διατάξεις. Том. I, σελ. 5—8. Константинополь, 1888.

[963](#) См. также выше, гл. 1.

[964](#) Приложение к стр. 211—214.

[965](#) *Сократ*. Церк. ист. Кн. II, гл. 30. *Созомен*, IV, 22 (ad fin.).

[966](#) Деяния Всел. Собор, в русск. пер. Т. I, стр. 221. Изд. 2-е.

[967](#) *Mansi*. Concilia. Tom. VI, col. 976. Деян. в рус. пер. Том III, 244. Изд. 2-е. Каз., 1879.

[968](#) *Mansi*. Ibidem, col. 996. Деяния, т. III, 251.

[969](#) Деяния Всел. Соборов. Т. I, стр. 198—199, 201, 203, 222, 224, 229, 234. Можно, впрочем, догадываться, что в рассматриваемом случае александрийский нотариус Петр имел значение alter ego св. Кирилла Александрийского, на что были вполне уважительные причины.

[970](#) *Mansi*. Op. cit.. Tot. VI, col. 956, 960, 972—973, 984, 996—997. Деяния... , т. III, стр. 230—231, 238, 243, 247, 252—253.

[971](#) *Mansi*. Tom. VI, col. 624—625. Деяния, III, 82—83.

[972](#) *Mansi*. Ibid. Деяния. Там же.

[973](#) Эти записи в оригинале называются *ατυδαφα* = *scripta* (*Mansi*. VI, 769), но хотя это греческое слово и значит: «списки», однако из связи речи видно, что здесь идет речь не о копиях с текста актов, а о записях независимых от актов. К тому же выводу склоняют и параллельные места изучаемых актов (*Mansi*. Ibidem, col. 625. Деян. III, 83).

[974](#) *Mansi*. Tom. VI, 769, 781, 792. Деяния. Т. III, 136, 138—139, 142, 145.

[975](#) *Mansi*. Ibid. 825. Деян., стр. 160.

[976](#) *Mansi*. Ibid. col. 768, 809. Деян. III, 137—138, 153.

[977](#) *Mansi*. Ibid. 804, 813. Деян. III, 151, 155.

[978](#) *Mansi*. VI, 808. Деян. III, 152.

[979](#) *Mansi*. Ibid. 780, 785. Деян. III, 142, 144.

[980](#) *Mansi*. Ibid. 777. Деян. III, 141. — В изложении истории IV Всел. собора церковным историком Евагрием говорится: некоторые епископы жаловались, что на соборе Эфесском 449 года слова их «записывались неверно», и что даже в его актах нашли место такие выражения, которых «никто не произносил» (Церк. история. Кн. II, гл. 18).

[981](#) *Mansi*. Ibid., col. 816—817. Деян. III, 155—156.

[982](#) *Mansi*. Ibid., col. 813. Деян. III, 155.

[983](#) *Mansi*. Ibid., 829. Деян. III, 161.

[984](#) *Mansi*. Ibid. Tom VII, col 100. Деян. IV, 46.

[985](#) *Mansi*. Ibid. Tot. VI, 765, 768—769. Деян. III, 137—138.

[986](#) *Mansi*. Ibid. 821. Деян. III, 158.

[987](#) *Mansi*. Ibid. 757. Деян., 134.

[988](#) Деяния Всел. Соборов. Т. VI, стр. 276. Изд. 2-е. Каз., 1882.

[989](#) Там же, стр. 179, 206—210.

[990](#) С какими трудностями приходится бороться лицам, работающим с латинским текстом этих актов, это видно из сочинения Н. Н. Глубоковского, которому нужно было определить отношение этого собора к Феодориту Киррскому («Феодор. Кирр.». Том I, гл. 7. М., 1890). Причем результат работы над этим текстом, вследствие его неисправности, иногда является не чуждым сомнений.

[991](#) В том же сочинении Н. Н. Глубоковского (стр. 285—286). Автор думает, что при внимательном изучении VIII деяния оно «утрачивает значительную долю своей невразумительности». Но мы не разделяем оптимизма нашего автора.

[992](#) *Mansi*. VI, col. 961—973. Деян. III, 238—243.

[993](#) Ibid., col. 961—962 in notis.

[994](#) Cf. *Mansi*, VI, 973; VII, 5, 8, 9 et ceter. Деяния, III, 243. IV, 6, 7 и далее.

[995](#) *Patrum Nicaenorum nomina*, p. XLVIII. Sociata opera ediderunt Gelzer, Hilgenfeld et cet. Lipsiae, 1898.

[996](#) Творения св. Афанасия. Т. 1, 399, 443—444. Изд. 2-е, 1902.

[997](#) *Евсевий*. Жизнь Константина, III, гл. 17—19.

[998](#) *Сократ*. Кн. 1, гл. 9. — Оба последних определения сохранились, как можно думать, не в том виде, как они были отредактированы отцами собора.

[999](#) Кстати сказать, актами I Вселен, собора в настоящее время называется собрание, кроме сейчас упомянутых постановлений, разного рода писем и сказаний, имеющих отношение к собору. Перечень того, что издается под именем актов в западной науке и у нас можно находить в книге г. К. Смирнова: «Обозрение источников Первого Вселен, соб.», стр. 34—35. Ярослав., 1888.

[1000](#) Энциклопедия Герцога — Гаука делает такой отзыв об этой книге: «благодаря мастерскому изданию P. N. pomina все более ранние издания оказываются устаревшими» (Ausz. 3. B. XIV, S. 9, Leipz., 1903).

[1001](#) *Patrum Nicaenorum...*, XVIII.

[1002](#) *Patrum Nicaenorum...*, XLV—XLVI. L.

[1003](#) Очень интересны старания авторов разобраться в вопросе: существовала ли в актах подпись имени св. Николая Мирликийского. Оказывается, что ее не значится в списках: латинских (р. 40), коптском (93), сирийском (111), сирийском: Ебедиезу (135) и в армянском (205). А встречается она у Феодора Чтеца (67), в греческом ватиканском (73) и в арабском (181). Внесено же оно в эти позднейшие списки не из списков подписей, а из жития этого святителя (р. LXIX).

[1004](#) Стр. 32.

[1005](#) *Kume*. Das Nicanischkonstantipolitan. Symbol. S. 28. Leipz., 1898. *Schmidt*. Zll Echtheitsfrage des Nicaeno-Constantin. (Neue kirchl. Zeitschrift., 1899, S. 949).

[1006](#) *Mansi* VI, 956. *Деяния*. III, 129—130.

[1007](#) *Mansi*. Tom. VII, 81. *Деян.* IV, 37.

[1008](#) *Mansi*. VII, 281. *Деян.* IV, 115.

[1009](#) *Mansi*. Ibid, 444—445. *Деян.* 166.

[1010](#) *Проф. М. А. Остроумов*. Введение в церковное право, стр. 258 и далее. Харьков, 1893. *Проф. Н. С. Суворов*. Учебник церк. права. 157—158. М., 1902.

[1011](#) *Проф. Остроумов*. Ук. соч. О VI веке — стр. 321, а о позднейших — стр. 206.

[1012](#) *Деяния...*, I, 248.

[1013](#) *Ibidem*. 282.

[1014](#) *Ibid*. 286.

[1015](#) *Ibid*. 356.

[1016](#) *Ibid*. 287.

[1017](#) *Mansi*, VI, 632. *Деян.*, III, 85.

[1018](#) Под заглавием: εκ τών πεπραγμένων εν Εφεσω τη πρώτη συνόδω (*Mansi*. Tom. VI, col. 872).

[1019](#) *Деян.*, т. III, 188—194 (= *Деян.* I, 224 и дал.). Сравни еще: III, 183 и I, 196.

[1020](#) *Деян.*, III, 199—204 (= *Деян.* I, 230 и дал.).

[1021](#) *Деян.*. III, 199; 187—188, 195—199 (= *Деян.* I, 193 и дал.). Сравни еще: III, 99 и I, 203.

[1022](#) Разумеется, состав этих актов потом умножился через присоединение многих документов, имевших отношение к собору 431 г., но это обстоятельство выходит за пределы вопроса о происхождении актов и входит в круг вопросов о коллекционировании документов, принадлежащих к истории того или другого собора.

[1023](#) *Mommsen*. *Romisches Staatsrecht*. В. III. 2 Abtheil. S. 1015—1016. Leipz., 1888.

[1024](#) *Сократ*, II, 30.

[1025](#) *Филосторгий*. *Церк. история*. Кн. IV, гл. 12.

[1026](#) *Mommsen*. *Ibid.* 1017.

[1027](#) *Ibid.* 1014.

[1028](#) *Ibid.* 1017, 1019.

---

Издательство "АЛЕНЕЙЯ" Санкт-Петербург, 1997