Архиепископ ЛОЛЛИЙ (Юрьевский)

АЛЕКСАНДРИЯ И ЕГИПЕТ*

§ 6. Евтихий Александрийский

Упорно борясь с неизменным общехристианским преданием и догматическим учением о принадлежности ординационного права одним только епископам, преобладающее большинство протестантских ученых утверждает, что в древнее время право совершать хиротонии принадлежало не одним лишь епископам, но и пресвитерам. Одно из самых прочных и наиболее благоприятных для себя оснований эти ученые видят в «свидетельстве» Евтихия, патриарха александрийского. К этому же «свидетельству» прибегают и наши липковцы. Но как мало знают у нас в России этого Евтихия, можно судить по вышеприведенным словам проф. А. Спасского в его «достопримечательном» примечании: «Есть свидетельство Евтихия, что Александр александрийский рукоположен был пресвитерами». Эти слова проф. А. Спасского должны быть совершенно зачеркнуты, так как на самом деле специального свидетельства об Александре у Евтихия нет совсем: это — выдумка или самого Спасского, или кого-то другого, кто ввел московского профессора в заблуждение. Еще интереснее пишет проф. А. И. Покровский. Приведя известный уже нам отрывок из бл. Иеронима, он делает такое примечание: «См. аналогическое же свидетельство патр. Евтихия (?!) из его коллекции писем, переведенных на сирский язык Антонием (!) низибийским и хранящихся в Британском музее»[1]. Евтихий для русских духовных писателей это — terra incognita.

Любезное протестантам, а ныне и самосвятам «свидетельство» Евтихия в нашей русской литературе впервые было напечатано на латинском языке проф. А. Бриллиантовым в качестве подстрочного примечания к «Лекциям по истории древней Церкви» проф. В. Болотова (т. II, стр. 458). А из этого примечания оно перенесено было Вл. Чеховским в свою книжку: «За церкву, Христову громаду, проти царства тьми», но, разумеется, уже не на латинском языке. В переводе Вл. Чеховского, местами совершенно неправильном и бестолковом, это «свидетельство» имеет такой уродливый вид: «Евангелист Марк вместе с патриархом Ананией поставил 12 пресвитеров, которые всегда находились при патриархе для того, чтобы, когда патриархат станет вакантным, избирали одного из 12 пресвитеров, возлагая на его голову руки; остальные одиннадцать сами посвящали (benedicerent) и ставили бы патриархом. Потом избирали бы какого-нибудь менее (!) значительного мужа и ставили бы с собою пресвитером вместо сделанного патриархом (factus est), чтобы таким образом всегда было 12 и никогда это учреждение из пресвитеров не прекращалось в Александрии, чтобы (!) они каждый раз поставляли бы патриарха из 12 пресвитеров до времени Александра, патриарха александрийского. Он запретил, чтобы в дальнейшее время пресвитеры поставляли патриарха. И распорядился (издал декрет),

---

* Продолжение. Начало — в сб. 18, с. 136—179. — *Ред.*

[1] *Покровский А.* Соборы древней Церкви эпохи первых трех веков. Серг. Пос., 1914, с. 313.

чтобы после смерти патриарха собирались епископы, которые назначали бы патриарха»[2].

Чтобы по достоинству оценить это единственное и исключительное сообщение Евтихия, нужно, конечно, прежде всего определить, кто такой сам Евтихий и что представляет собою его труд, дающий эти странные, ни с чем не согласные сведения.

Евтихий занимал с 933 по 940 год в Александрии кафедру православного патриарха. По своему происхождению он был араб; родился в 876 г. в столице арабского Египта Фостате (Старом Каире); до монашества именовался Саид ибну-ль Батрик и был врачом: эта профессия в его фамилии была излюбленной и, по-видимому, даже наследственной. Перемена его имени в монашестве была лишь переводом арабского слова на греческий язык: оба имени — Саид и Евтихий значат «счастливый».

С молодых лет Саид отличался любознательностью, влечением к изучению наук своего времени и стремлением к литературной деятельности. На литературное поприще он выступил сначала с трактатом медицинского характера, но потом занялся работами преимущественно в области богословия и написал два сочинения: «Книга собеседования между еретиком и христианином» и «О науке христианского поста и пасхи». Получив среди христианского населения Александрии репутацию человека богословски образованного, Евтихий, по смерти православного александрийского патриарха Христодула, избирается на престол св. Марка. Это было в 933 г., когда Евтихию шел уже 58-й год. Но и заняв патриаршую кафедру, Евтихий не оставил литературных занятий. К этому времени относится составление им того сочинения исторического содержания, которое доставило ему в Средние века громкое имя не только среди восточных христиан, но даже и магометан. Но именно потому и приобрело его сочинение в свое время популярность, что оно соответствовало духу того времени, вкусам и непритязательным запросам читателей той эпохи. В этом сочинении Евтихий выступает как типичный средневековый ученый араб, с пылкой фантазией, легковерный и падкий на всякого рода легендарные выдумки. Даже заглавие этому своему труду Евтихий придумал в чисто восточном вкусе. То была эпоха, когда арабские писатели старались один другого перещеголять заглавиями своих исторических и географических сочинений. Арабская ученая литература пестрела тогда самыми цветистыми и напыщенными заглавиями: «Благоухание цветов», «Сверкающий луч», «Светлый источник», «Зеленеющий сад», «Первый луч утренней зари», «Бассейн чистой воды» и т. д. Не отстал от своего времени и Евтихий, дав своему сочинению заглавие: «Надхм аль-джевагер», т. е. «Жемчужная цепь»[3]. Сочинение это, посвященное Евтихием брату своему, тоже врачу, Иса ибну-ль Батрик, представляет собою одну из тех хроник (Annales), которые в Средние века были в большой моде как на Востоке, так и на Западе. Свою «Жемчужную цепь» Евтихий, как и все средневековые

---

[2] *Чеховский Вл.* За церкву, Христову громаду, проти царства тьми. Харьков, 1922, с. 38.

[3] Впрочем, на европейские языки это заглавие «Надхм аль-джевагер» переводится различно: «Жемчужная цепь», «Связка перлов», «Сочетание драгоценных жемчужин», «Цепь из драгоценных камней» и т. д. Различие в переводе происходит оттого, что слово «джаугар» (един. число) или «джевагер» (множ. число) значит вообще драгоценное украшение, будет ли оно жемчугом или самоцветным камнем. Напр., Ибрагим ибну-ль Уасиф Шах аль-Мисри (кон. XIII в.) дает свому сочинению рифмованное заглавие: «Джевагер аль богур у вакай аль омур у аджаиб аль догур», т. е. «Морские перлы, следы деяний и чудеса времен». Но Абуль-Хассан Али аль-Мосуди в 947 г. пишет сочинение: «Морудж эд-дегеб у мааден аль-джевагер» — «Золотые луга и рудники драгоценных камней». Напомним, кстати: арабский предводитель полчищ фатимидского калифа Аль-Муидза (953—975 гг.), овладевший в 969 г. Египтом, носил имя «Джаугар» («Перл»).

летописцы (хронисты), начал неизбежно с Адама и кончил своим временем (937 годом). Европейскую публику с этим трудом Евтихия первым познакомил известный уже нам Джон Сельден (Seldenus), издавший в 1642 г. в Лондоне некоторые извлечения (Periocha) из евтихиевых Анналов, под заглавием: «Евтихия египетского, александрийского патриарха православных, начала церкви» — Eutychii aegypti, patriarchae orthodoxorum alexandrini, ecclesiae origines. Эти извлечения Сельден снабдил особым пространным предисловием, в котором, по словам Ренодота, имел целью не помочь своим читателям, а только высказать пред ними свою ученость. Полное же издание Евтихиева сочинения в латинском переводе было сделано в 1658—59 годах в Оксфорде Эдуардом Пококом (Edwardo Pocockio), под заглавием: Contextio gemmarum, sive Eutychii patriarchae alexandrinae Annales — «Связка перлов, или Анналы Евтихия, патриарха александрийского». Перевод Покока был впоследствии перепечатан Минем (Migne) в его Патрологии.

По обилию собранного материала, по самому роду делаемых Евтихием сообщений его «Жемчужная цепь» представляла собою выдающееся явление среди прочих арабских сочинений исторического содержания и заслужила похвальные отзывы последующих арабских историков. Рассматривая «Жемчужную цепь» с этой стороны, даже Ренодот признаёт, что «у восточных (народов) нет такой всеобщей истории, которая могла бы поравняться с трудом Евтихия»[4]. Но обилие материала и его занимательность еще не делают сочинения ценным и авторитетным и не свидетельствуют об истинной учености и талантах автора. Тот же самый Ренодот, рассматривая труд Евтихия не с точки зрения средневековых арабских вкусов, а с точки зрения надлежащей исторической критики, выносит Евтихию весьма суровый приговор: «Евтихий, нерачительнейший (indiligentissimus) в отношении к истории первых веков Церкви, составил из какой-то плохой греческой истории не хорошую арабскую, так как, по-видимому, за исключением кое-чего весьма немногого, касающегося 4-го Собора, он в остальном не пользовался никакими актами»[5]. Известный патролог XVII в. Вильгельм Кэв (W. Cave), автор «Литературной истории церковных писателей» (Historia litteraria scriptorum ecclesiasticorum), дал об Анналах Евтихия такой отзыв: «В них чаще всего встречаются сообщения самые необычайные, которые без всякой критики заимствуются им откуда попало; по крайней мере весьма многие из них совершенно подобны бабьим басням. Если он не из собственного умишка (cerebello) выдумывает их, то во всяком случае почерпает их из таких памятников своей Церкви, которые не заслуживают доверия»[6]. Иоанн Батист Соллерий в своей «Хронологической истории александрийских патриархов» (Patriarcharum alexandrinorum historia chronologica), касаясь Евтихиевых Анналов, приводит из них целый ряд анахронизмов, исторических нелепостей и противоречий, из коих, по словам Соллерия, «обнаруживается, что этот писатель (т. е. Евтихий) важнейшие события своей Церкви или совсем не знал, что позорно (для него), или самым небрежным образом излагал, что непохвально»[7]. Английский церковный историк Ниль прямо называет Евтихия «невежественным писателем». Не лучшего мнения о труде Евтихия и наш В. Болотов. «Эта история, — говорит он, — не высокой пробы: имеет сильно легендарный характер. Император Феодосий Великий и патриарх Феофил александрийский, по ее уверениям, были сначала дровосеками. Феодосий однажды увидел необыкновенный сон и сообщил его Феофилу, который на основании этого сна предсказал Феодосию восшествие на престол императорский, а себе патри-

[4] *Renodotius E.* Historia patriarcharum... pag. 348.
[5] Ibid., praefatio.
[6] *W. Cave.* Historia litteraria... London, 1688, t. 1, pag. 498.
[7] Acta sanctorum junii, tom V. Patr. alex. hist. chron., cap. 56.

аршество»[8]. Относительно излюбленного протестантами отрывка из Анналов Евтихия проф. В. Болотов замечает: «Весьма возможно, что источники, из которых черпал этот историк, были самые мутные»[9].

Приступая к критическому рассмотрению известного «свидетельства» Евтихия, мы, для большей ясности и отчетливости дела, приведем в русском переводе весь тот отдел «Жемчужной цепи», где автор говорит о евангелисте Марке и первом александрийском епископе, коего он именует Ананией.

«Затем, — так начинает Евтихий этот отдел, — в девятый год Клавдия Цезаря евангелист Марк обратил в городе Александрии людей к вере во Христа Господа нашего. Когда он проходил по городу, у него разорвался ремень башмака. Поэтому он отправился к сапожнику по имени Анания, который починил его башмак. Взявши шило, чтобы проколоть башмак, (Анания) уколол себе палец так сильно, что вытекло много крови, и он не без значительной досады заворчал на Марка. Марк же заметил ему: «Если уверуешь в Иисуса Христа, Сына Божия, будет здоров твой палец». И взявши палец его, сказал: «Во имя Иисуса Христа исцеляется палец твой». В тот же момент (momento) палец стал здоров, и кровь уже больше не текла. С того времени Анания уверовал во Христа, после чего Марк совершил над ним крещение и поставил его патриархом Александрии. И был он первым среди патриархов, стоявших во главе Александрии. Установил также евангелист Марк вместе с патриархом Ананией двенадцать пресвитеров, которые всегда находились при патриархе для того, чтобы, когда патриархат станет вакантным, избирали одного из двенадцати пресвитеров; остальные одиннадцать, возлагая на его голову руки, сами благословляли (benedicerent) и делали (crearent) его патриархом. Затем избирали какого-либо выдающегося мужа и поставляли (constituerent) вместе с собою пресвитером на место произведенного в патриархи, чтобы таким образом всегда сохранялось двенадцать. И это установление касательно пресвитеров, — то есть, чтобы патриархи производились (crearent) из двенадцати пресвитеров, — не прекращалось вплоть до времен александрийского патриарха Александра, который был из известного числа 318-ти. Он уже запретил пресвитерам на дальнейшее время производить патриарха и сделал распоряжение, чтобы по смерти патриарха собирались епископы, которые рукополагали бы (ordinarent) патриарха. Распорядился он также и о том, чтобы при вакантности патриархата избирали чем-либо выдающегося мужа испытанной честности из любой части города (regione) как из двенадцати означенных пресвитеров, так и из других, и делали бы такового патриархом. Таким-то образом прекратилось более древнее известное (illud) установление, по коему патриарх обыкновенно поставлялся пресвитерами, и вступило на его место распоряжение о поставлении патриарха епископами. Ввиду того, что некоторые спрашивают, почему патриарх александрийский именуется «папой» (каковое имя означает: «дед»), то да будет известно, что от Анании, коего поставил патриархом в Александрии евангелист Марк, до самых времен Димитрия, бывшего патриархом там же (это — одиннадцатый александрийский патриарх), в провинциях Египта не было ни одного епископа, и до него патриархи не ставили епископов. Он же, сделавшись патриархом, поставил трех епископов. И был он первым александрийским патриархом, который поставил (fecit) епископов. По смерти Димитрия александрийским патриархом становится Иракл, который поставил двадцать епископов. Из них один, по имени Аммоний, был отступником от веры. Когда слух о нем достиг до самого Иракла, то последний созвал собор епископов (synodum episcoporum) и отправил та-

[8] *Болотов В.* Лекции... т. I. СПб., 1907, с. 203.
[9] Там же, т. II, с. 485.

ковой в город Аммония, где, после достаточного разбора и рассмотрения дела, возвратил его к истине. Когда же люди услышали, что епископы именуют патриарха «аввой» или отцом, то сказали между собой: «Мы каждого епископа называем аввой или отцом, а епископы называют патриарха аввой. Поэтому по справедливости следует, чтобы мы называли патриарха папой, т. е. дедом, так как он — отец отцов». Вот почему со времен Иракла патриарх александрийский зовется «папой», т. е. дедом. Анания же, патриарх александрийский, коего поставил на свой престол евангелист Марк, скончался, пробывши на кафедре двадцать два года»[10].

Это необычайное и исключительное повествование Евтихия, несмотря на явно легендарный и фантастический характер, требует, однако, самого серьезного к себе отношения, в виду крайнего злоупотребления им со стороны протестантских ученых. Первый, кто из протестантов ухватился за это сообщение Евтихия, был уже известный нам пресвитерианец Сельден. В своем предисловии к отрывкам (Periocha) из Евтихия он это сообщение положил в основание всех своих протестантских рассуждений. Однако, несмотря на всю свою ученость, которую пустил Сельден в ход в своих «Началах Александрийской Церкви», его толкование Евтихиева сообщения не убедило ни католических, ни англиканских епископальных богословов. И с той и с другой стороны посыпались на Сельдена возражения с критическим разбором самого свидетельства Евтихия. Из среды англиканских ученых выступил Пирсон (Pearsonius), со стороны католиков — Ренодот. Но раньше их обоих двинул против Евтихия свою эрудицию поселившийся в Западной Европе ученый сириец из секты маронитов Авраам Экхелльский (Ecchellensis). Экхелльский составил уже себе имя в Европе изданием латинских переводов сочинений некоторых восточных писателей: в 1651 г. он издал в Париже «Восточную хронику» (Chronicon orientale), составленную в 1258 г. арабским писателем Петром Ибну-р Рахиб; в 1653 г. в Риме он издал стихотворный каталог церковных писателей, составленный несторианином Авдишо, или точнее Эбед-Йешу бар-Бриха († 1318 г.). По издании Пококом латинского перевода «Жемчужной цепи» (Contextio gemmarum) Евтихия, Авраам Экхелльский в 1661 г. в Риме выпускает в свет свое исследование под заглавием: «Защищаемый Евтихий, патриарх александрийский» — Eutychius patriarcha alexandrinus vindicatus. В католическом мире это сочинение Экхелльского приобрело громадное значение, так как почти все последующие борцы против протестантских тенденций пользовались главным образом именно этим исследованием. Некоторые из доводов Экхелльского не утратили своего значения даже и для настоящего времени. Но так как церковно-историческая наука за 250-летний период после Экхелльского сделала громадные успехи, то и «свидетельство» Евтихия встречает уже новые возражения и совершенно падает, разбиваемое тяжеловесными аргументами.

Необычайное и неправдоподобное у Евтихия заключается, как мы видели, в двух пунктах: 1) до времени Димитрия (189—231 гг.) в Египте не было ни одного епископа и 2) поставление александрийского епископа до времен св. Александра (313—328 гг.) совершали 12 пресвитеров, состоявших при епископской кафедре, избирая кандидата из своей среды. К рассмотрению этих, несогласных с действительностью, сообщений мы и переходим. Но предварительно заметим, что историк христианского Египта и Александрии находится в данном случае в более благоприятных условиях, чем историк какой-нибудь иной христианской страны. Как ни темны, как ни маловедомы первые века египетской церковной истории, однако для опровержения необычайных сообщений Евтихия историк может извлечь из древних памятников достаточное

[10] *Migne*. Patr. cursus compl., ser. ger., t. CXI, col. 982—983.

количество материала. Совсем иное дело было бы, если бы Евтихий свои странные и изумительные сообщения сделал не касательно Александрии, а относительно, напр., Рима. Тогда западный церковный историк оказался бы совершенно в беспомощном и безвыходном положении и заведомую ложь должен был бы поневоле принять за неопровержимую истину, так как, кроме церковного предания и вековечной церковной практики, он не имел бы решительно никаких древних и ценных материалов для обличения богатого пылкой фантазией писателя и для опровержения его лживых и неправдоподобных измышлений. Это положительное счастие для христианского мира и для церковно-исторической науки, что заведомая ложь обрушилась не на Рим или Карфаген, а на Александрию.

§ 7. Египетские епископы

Во всей европейской церковно-исторической литературе нет сочинения равного по глубине учености сравнительно небольшому исследованию знаменитого проф. В. Болотова: «День и год мученической кончины св. евангелиста Марка» («Христианское чтение», 1893, №№ 7—8 и 11—12). Это сочинение есть исследование не только в области церковной истории, но и в области астрономии, математики, хронологии, археологии и филологии. Если европейские ученые откровенно сознавались что «год мученичества св. Марка есть вопрос, представляющий непреодолимые затруднения»[11], то проф. В. Болотов превозмог все эти затруднения и точно установил, что евангелист Марк принял мученическую кончину 4-го апреля 63 года. Эту дату он определил на основании «актов св. Марка», или его «Жития», которое долгое время приписывалось средневековому агиографу Симеону Метафрасту и которое протестантскими учеными (напр., Липсиусом) относилось к разряду недостоверных и измышленных легенд. В этих актах, помещенных и в Патрологии Миня[12], день кончины св. Марка обозначен по египетскому календарю «30 фармути» (pharmuthi). Именно это-то «30 фармути» и представляло непреодолимые затруднения, и лишь проф. В. Болотову, при его колоссальной учености, удалось выяснить, что это такое «30 фармути». Выяснивши смысл этой египетской даты, он сделал заметку, что «30 фармути» — это такой «водяной знак, что разобрать его было не легко, а подделать и еще труднее». Отсюда прямой и естественный вывод, что не в Средние века и не византийцем Симеоном Метафрастом определена кончина св. Марка «30 фармути». Это могло быть сделано только в глубокой древности и в самом Египте. Акты св. Марка, по исследованию Болотова, представляют собою памятник «высокой древности». «От древности же, — говорит он, — позволительно заключать и к *их исторической достоверности*». Акты св. Марка — не легенда и с легендарными сочинениями ничего общего не имеют.

«Акты Марка, — говорит проф. В. Болотов, — содержат в себе черты, которые начало проповеди христианства в Александрии представляют вполне естественным. Евангелист Марк, идя по Александрии, разорвал башмак и зашел к первому встретившемуся башмачнику починить его. Во время починки башмачник Анниан уколол себе палец и при этом невольно воскликнул: «Единый Боже!», что и послужило для апостола удобным поводом начать свою проповедь. Естественность происшествия располагает к мысли, что мы стоим на почве живого исторического воспоминания. Этот Анниан и был первым преемником авангелиста на александрийской кафедре»[13].

---

[11] *Neal J.* A History... t. 1, pag. 7.
[12] *Migne.* Patr. cursus compl., ser. gr., t. CXV, col. 164 sq.
[13] *Болотов В.* Лекции... т. II, с. 258.

Не дух легенды, а именно естественные черты живого исторического воспоминания чувствуются и в неоднократно повторяемых словах о «счастливом пути». Когда св. Марк отправился в первый раз из Кирины в Александрию, то братия напутствовала его словами: «Господь Иисус Христос да устроит тебе счастливый путь». Но когда при вступлении на вымощенные городские улицы у Марка разорвался башмак, он с легкой иронией сказал про себя: «Да, действительно, счастливый для меня этот путь». Никакая легенда, разумеется, не вложила бы такой иронии в уста Христова благовестника. Когда же «в невольном восклицании язычника Анниана: «Единый Боже!» сказалась человеческая душа по природе христианская», св. Марк, видя благоприятный случай к проповеди, уже с «апостольской уверенностью» сказал про себя: «Счастливым сделал Господь путь мой».

Не дух легенды чувствуется и в сообщении актов о замыслах александрийских язычников против евангелиста, вследствие чего он на некоторое время удалился из Александрии: акты в данном случае употребляют такое слово, которого «тенденциозная легенда, конечно, не потерпела бы»: он «убежал», ἔφυγεν.

Живым историческим воспоминанием веет и от «замечательно точных», хотя и «лаконически кратких» сведений о Кирине. «Когда евангелист, по откровению от Господа, — говорит проф. В. Болотов, — из Кирины отправляется в Александрию, братия проводили его до самого корабля и, вкусивши с ним хлеба, расстались. Так как и язычник Анниан приглашает евангелиста к себе на ночлег и ужин словами: «и вкусим вместе хлеба», и о «преломлении» хлеба нет речи, то, очевидно, под вкушением хлеба на корабле разумеется братская прощальная трапеза. Но почему же братия не предложила ее св. Марку ранее, до вступления его на корабль (или по меньшей мере до прибытия на пристань)? Эта видимая странность есть, однако, точная деталь: Кирина город не приморский. Для того, чтобы отправиться в Александрию, нужно было идти (и евангелист, вероятно, шел пешком) или в Аполлонию-Сосузу[14] (ныне Марса-Суза, т. е. порт Суза), или же в селение Фикунт. При таких условиях вполне естественно, что братия предложили евангелисту на прощание «кусок хлеба» не в Кирине, а в Фикунте или Сосузе». Если бы акты св. Марка были легендой, то автор их несомненно упустил бы из виду эту маленькую, но точную деталь, что Кирина — город не приморский, и придумал бы трогательное прощание братии с евангелистом в самой Кирине.

Всякая легенда носит тенденциозный характер. Легенда о Марке могла бы возникнуть только в тех городах, где этот апостол благовествовал Христово учение, т. е. в Александрии или в Кирине. Но акты св. Марка отличаются полным отсутствием тенденций как александрийской, так и киринской, и поражают своей объективностью и беспристрастием.

«Указывая область проповеди св. Марка, — пишет В. Болотов, — акты говорят о «всей стране египетской» и сполна перечисляют составные части Ливии. Никакому александрийцу не пришло бы на мысль выдумать, что «первая драгоценность Александрии» св. евангелист начал свою проповедь не с Александрии, а с Кирины в Пентаполе, откуда он был родом».

Далее, «для александрийского местного гонора едва ли был расчет сочинять, что первый преемник св. Марка Анниан был человек, правда, довольно образованный, знакомый и с Илиадой и Одиссеей, но всё же только скромный сапожник, ὁ παλαιορράφος, сапожник, который чинит старые сапоги».

---

[14] Древние писали: Созуса.

Наконец, «свою первую церковь на берегу моря александрийцы построили в отсутствие св. Марка (когда он на два года «убежал» из Александрии). Правда, ее построение доставило возвратившемуся из Ливии евангелисту великую радость; но легенда конечно предпочла бы, чтобы св. Марк сам своими руками и заложил основание этой церкви и освятил ее».

Эти обстоятельства, излагаемые в актах св. Марка, решительным образом отклоняют всякое подозрение в легендарном характере последних с проведением в них александрийской тенденции. «Нельзя, однако, допустить, — говорит проф. В. Болотов, — и того, что в актах проводится киринская тенденция». Против предположения о киринской тенденции говорит самым решительным образом краткость всех сведений о Кирине и деятельности в ней евангелиста. Сведения эти настолько «лаконически-кратки», что в них нет ни собственных имен сотрудников и ставленников Марка, ни указания на количество их. Составитель актов очень мало занят Кириной. Этого не могло бы быть, если бы акты были легендой и если бы в них проводилась киринская тенденция: легенда с полной развязностью сочинила бы имена и о самой Кирине дала бы подробные сведения. Указанная особенность сведений о Кирине удостоверяет, что акты св. Марка возникли не в Кирине. Автор их — несомненно александриец, ибо он знает обстоятельно деятельность св. Марка в Александрии, называет по именам рукоположенных им для Александрии епископа и пресвитеров и точно обозначает количество диаконов и прочих клириков.

Когда же жил и когда записал данные акты этот беспристрастный и правдивый александриец? Проф. В. Болотов говорит о его актах так: «Это — не протоколы, современные каждому событию, упомянутому в актах. Это — вполне достоверный пересказ, какой мог бы под старость составить александриец-внук, во впечатлительные годы отрочества-юношества слышавший обо всем этом от своего деда, который в пору зрелого мужества принял крещение от руки самого евангелиста и был очевидцем его мученической кончины» [15]. Если это определение проф. В. Болотова перевести на цифровую хронологию, то окажется, что эти акты писаны не позже 130 г. по Р. Хр. и, следовательно, должны быть поставлены в числе древнейших памятников христианской письменности. Они возникли, вслед за посланиями св. Игнатия Богоносца, одновременно с апологиями Кодрата и Аристида. Нам думается, что поводом к составлению этих актов послужила кончина в 129 г. епископа Иуста, который, по преданию эфиопской Церкви, получил крещение от евангелиста Марка [16]. Смертию Иуста окончилось поколение свидетелей и очевидцев деятельности св. Марка и возникла нужда в письменном достоверном изложении событий, связанных с именем этого апостола. Может быть, составителем этих актов был преемствовавший Иусту епископ Евмен.

Что же мы находим в этом древнем памятнике, который писан по крайней мере на 827 лет раньше евтихиевской «Жемчужной цепи»? Находим сообщение, что св. Марком «сначала проповедано было евангелие Господа и Спаса нашего Иисуса Христа во всей египетской стране, в Ливии, Мармарике, Аммониаке и Пентаполе» [17]. Затем, по откровению свыше, св. евангелист отправился с апостольским благовестием в Александрию. Но когда там началось движение против него со стороны язычников, «он убежал оттуда и снова пришел в Пентаполь; оставался в Пентаполе два года, утвердил бывших там братьев, рукополо-

---

[15] *Болотов В.* День и год мученической кончины св. евангелиста Марка. «Христианское чтение», 1893, № 11—12, с. 425—431.

[16] *Renodotius E.* Historia patriarcharum... pag. 16.

[17] *Migne.* Patrol. cursus compl., ser. gr., t. CXV, col. 164.

жил им по (всей) стране (κατά χώραν) *епископов* и клириков и снова возвратился в Александрию»[18].

Итак, к западу от Александрии по всей стране были епископы еще со времен евангелиста Марка, и в этом никто в древности не сомневался, как это видно и из древних Мартирологов. На один из таких Мартирологов ссылается и Авраам Экхелльский, называя его по-восточному (монофизитскому и маронитскому) обычаю «Мартирологом мельхитов», т. е. православных. Так как с термином «мельхиты» нам придется встречаться еще не раз, то напомним, что «мельхиты» значит «царисты», империалисты. Так монофизиты, а за ними и монофелиты (марониты) называют на Востоке православных за то, что они приняли на Халкидонском Соборе 451 г. вероопределение, утвержденное царем Маркианом. В упомянутом Мартирологе под 25 апреля значится «воспоминание о страдании апостола и святого евангелиста Марка, который в годы Тиверия цезаря проповедовал Христа во всей стране египетской и ливийской... и много чудес совершил, и Церковь Христову украсил, поставивши им *епископов* и подчиненных оным пресвитеров»[19].

Есть и иного рода свидетельства о существовании в Египте епископов еще в глубочайшей древности. К числу таких свидетельств относится письмо римского императора Адриана от 131 г. к своему шурину, престарелому Сервиану, — тому самому, которого он в 136 г., несмотря на его девяностолетний возраст, предал казни вместе с Фуском за ту досаду, которую старик выразил бездетному Адриану, узнав, что он объявляет своим наследником не Фуска, а Люция Цезония Коммода (вскоре умершего). Письмо это сохранено у древнего римского историка Флавиана Вописка (Vopiscus), современника императора Диоклетиана. Вописку принадлежит весьма ценный труд — ряд биографических очерков римских императоров III в.: Аврелиана, Тацита, Флорина, Проба, Фирма, Сатурнина, Прокула, Боноза, Кара, Карина и Нумериана. Письмо Адриана к Сервиану включено Вописком в состав 8-й главы его очерка «Жизнь Сатурнина», который при Аврелиане (271—275 гг.) приобрел известность опытного полководца, при Пробе (277—282 гг.) сначала в Африке был провозглашен августом, а затем в Палестине — императором, после чего вскоре был убит солдатами в сирийском городе Апамее[20]. Находящееся в указанном письме Адриана свидетельство о древних египетских епископах настолько странно и необычайно, что нуждается в серьезном разъяснении. В то время, как одни писатели утверждают, что свидетельство Адриана «имеет доподлинно великую силу» (Соллерий) и принимают его за «решительное доказательство» существования епископов в Египте в эпоху Адриана (Ниль), другие (напр., Ле-Кьен) находят такое заключение о значении этого свидетельства «неудовлетворительным».

Вот текст этого любопытного письма, сохраненного Вописком: «Легкомысленный, шаткий, охочий до всякого мелочного слуха, Египет, который ты восхвалял у себя, любезнейший Сервиан, я изучил весь. Христиане — это те, которые почитают Сераписа, и те, которые именуют себя *епископами Христа* (Christi episcopos), суть служители (devotos) Сераписа. Нет там ни одного иудейского архисинагога, ни одного самарянина, ни одного христианского пресвитера (christianorum presbyterum), который бы не был астрологом, гадателем и заклинателем. Самого тивериадского патриарха, во время прибытия его в Египет, одни влекут к поклонению Серапису, другие — к поклонению Христу.

---

[18] Ibid., col. 166.

[19] *Ecchellensis A.* Eutychius patr. alex. vindicatus, cap. 7.

[20] *Büdinger Max.* Untersuchungen zur römischen Kaisergeschichte. Band II: Brunner Julius Vopiscus Lebensbeschretungen. Leipzig, 1868, S. 3—4, 39.

Впрочем, здесь есть один бог, которому одинаково служат иудеи, христиане и туземцы»[21].

Что значат эти изумительные, даже чудовищные слова? Как мог Адриан отождествить христиан с сераписовыми идолопоклонниками и назвать «епископов Христовых» служителями Сераписа? А, ведь, это говорит император, который царствовал уже 15-й год; который, по словам историков, отличался необычайным честолюбием — быть первым во всех отраслях знания и деятельности; который неутомимо изъездил всю свою империю; о котором Адольф Гаусрат (Hausrath), автор «Истории времен Нового Завета», пишет: «Адриан — вечный странник: то он производит рекогносцировку над горною страною у бриттов, то осматривает гавани провинции Африки, то измеряет границы против сарматов, то, сидя на спине верблюда, исследует оазисы Ливийской пустыни»[22]. Относительно Египта Адриан хвалится в письме к Сервиану, что эту страну он даже изучил, а о христианах Адриан знал уже потому, что еще во время пребывания своего в Малой Азии он принял там в 128—129 г. апологию от Кодрата; может быть, ему же была подана апология и Аристидом Афинским. Да и помимо всего этого, он должен был знать о христианах по производившимся о них официальным дознаниям.

Предполагая, несомненно, что Адриан изучил Египет очень плохо, аббат Соллерий говорит: «Нужно признать, что там (в письме) примешано много не соответствующего христианам, но этим нисколько не отвергается то, что в век Адриана в Египте были христиане, которые назывались епископами. Я говорю: «в Египте», ибо письмо Адриана описывает александрийцев, по преимуществу, (но касается) и египтян. Пусть слова Адриана будут во многом сомнительными и нуждающимися в научных проверках, но во всяком случае нельзя отрицать тот прямой вывод из них, что епископы в Египте в то время были»[23]. Конечно, это совершенно верно, что в Египте «епископы Христовы» были, если Адриан говорит о их существовании в таком положительном тоне. Но Соллерий всё-таки не выяснил, по какой причине Адриан мог так сблизить Христа с Сераписом и принять «епископов Христа» за служителей национального египетского божества. А эта невыясненность повела к тому, что Ле-Кьен, при истолковании слов Адриана, встал на совершенно новый путь и отверг всякое значение их в деле опровержения сообщений «Жемчужной цепи» Евтихия.

«Дело в том, — говорит Ле-Кьен, — что в то время в Александрии и в Египте находилось много еретиков: василидиан и других гностиков, которые, называя себя христианами, тем не менее, как показывают сохранившиеся доныне их амулеты, вместо истинного Божества, которому покланяемся мы, почитали Сераписа, присвоивши ему, по своему крайнему нечестию, неизреченное оное имя Божества: Иегова, IAO». «Вот о епископах этих-то сект, — заканчивает свою речь Ле-Кьен,— а не о пастырях кафолической церкви и говорит неосведомленный Адриан, весьма мало отличая нечистых христиан от святых»[24].

Но были ли у гностиков, в частности у василидиан, епископы, на это положительных свидетельств мы не находим ни у одного из древних писателей. Поэтому и говорить о гностических епископах в категорическом тоне нельзя. Наоборот, скорее можно допустить, что у гностиков совсем не было никакой иерархии, так как, по свидетельству св. Ири-

---

[21] *Le-Quien M.* Oriens christianus... tom II, col. 348. — Acta sanctorum, junii tom V: Patr. alex. hist. chronol., cap. 52.

[22] *Hausrath Ad.* Neutestamentliche Zeitgeschichte. III Theil, 1 Abth. Die Zeit der Märtyrer und das nachapostolische Zeitalter. Heidelberg, 1874, S. 452.

[23] Acta sanctorum, junii, t. V: Patr. alex. hist. chron.., cap. 52.

[24] *Le-Quien M.* Oriens cristianus... t. II, col. 348.

нея Лионского[25] и Фирмилиана Кесарие-каппадокийского[26], у гностиков, по крайней мере, у маркосиан, допускались к совершению священнодействий даже женщины без всякого поставления их в иерархические степени. Правда, некоторые из русских духовных писателей очень самоуверенно говорили о гностических епископах и, ссылаясь на Климента Александрийского, приводили из его «Стромат» даже такие слова одного гностического «епископа», сказанные им в оправдание разврата: «Гностик, мудрый должен знать всё. Какая заслуга воздерживаться от вещи, которой не знаешь? Заслуга состоит не в том, чтобы отказываться от похотей, но пользоваться ими, как господину, чтобы владычествовать над любострастием, если оно овладеет нами; я с своей стороны делаю такое из него употребление: обнимаю его, чтобы задушить его»[27]. Но этот александрийский защитник разврата в подлиннике Климента назван не епископом, а просто «главой ереси», да и жил он уже в конце II века, т. е. много лет спустя после Адриана. Впрочем, если бы даже у александрийских гностиков и были когда-нибудь «епископы», то всё равно истолкование слов императора Адриана, сделанное Ле-Кьеном, не может быть признано за истинное. Прежде всего, в царствование Адриана гностические секты Василида, Сатурнина и др. только еще зарождались. Хотя полем деятельности Василида была Александрия, но в 130 г., когда Адриан посетил Египет, последователи Василида составляли незаметную кучку всего лишь из нескольких человек, в «епископах» же тогда Василид совсем и не нуждался. Даже в конце II века, как это видно из «Стромат» того же Климента, писанных не раньше 195 г., гностиков, т. е. людей книжных и по-своему ученых, было вообще мало. Кроме того, важная ошибка Ле-Кьена заключается в том, что он совершенно несправедливо навязывает гностикам и в частности василидианам почитание египетского Сераписа. О василидианах и вообще о гностиках писали Ириней Лионский, Климент Александрийский, Ипполит Римский, Евсевий Кесарийский, Епифаний Кипрский и др., но ни один из этих древних ересеологов ни разу не обмолвился, чтобы василидиане и прочие гностики почитали египетского Сераписа. Тремя буквами IAO, встречающимися на амулетах, называвшихся «абраксас» (abraxas), они обозначали не Сераписа, а верховное «неизреченное» божественное начало. Это подтверждается и тем, что на некоторых амулетах под означенными тремя буквами встречается второе слово, не Серапис, а «Саваоф».

Итак, если свидетельство Адриана имеет в виду не гностических епископов, которых в дни этого императора еще не было, да, вероятно, и вообще никогда в Египте не бывало и которые Серапису никогда не покланялись, то какие же разумеются здесь «епископы Христовы»? Как бы ни казалось странным и на первый взгляд невероятным, но Адриан говорил именно о православных церковных епископах и их одних только и имел в виду. В своем письме Адриан обнаруживает действительное знакомство с христианством, но знакомство, разумеется, очень поверхностное. Адриан и во всем был человек поверхностный. Он занимался философией, поэзией, ораторством, пением, рисованием, ваянием, юриспруденцией, медициной, магией, астрологией и т. д. Его биограф Спарциан дает такую характеристику этого любознательного, но непоследовательного и поверхностного человека: «Адриан умел любить искусство так же, как и войну, и мог быть даже гладиатором. В нем соединены были серьезность и весёлость, снисходительность и строгость, необдуманность и рассудительность, твердость и притворство, мужество и неж-

---

[25] *Ириней Лионский.* Против ересей, кн. 1, гл. 13; русск. пер. М., 1868, с. 54—55.
[26] *Киприан Карфагенский.* Творения, т. I, с. 379. См. ниже, § 16.
[27] *Климент Александрийский.* Строматы, кн. II, гл. 20; русск. пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1892, столб. 278.

ность. Во всех делах он никогда не был одним и тем же»[28]. Если он, при массе впечатлений в своей жизни — странника, художника и воина, был человеком вообще поверхностным, то в отношении к христианам он тем более не имел ни поводов, ни нужды быть ученым исследователем их жизни и церковного устройства. О христианах он знал не более, чем другие язычники, а правительственные сферы тогда вообще имели неправильный взгляд на христианство и о христианах получали самые нелепые сведения. О существовании христиан Адриан, конечно, всегда знал; он знал, — как это видно из его письма, — что у них есть пресвитеры, которых он явственно отличает от «епископов Христа». Он знает самарян, еще лучше знает иудеев, которым уже несколько лет назад он запретил совершать обрезание. Он определенно говорит о главе еврейского народа, «тивериадском патриархе». Власть этих «тивериадских патриархов» со времени разорения Иерусалима в 70 г. была почти царской. При этих патриархах состояла особая правящая коллегия раввинов, объединявшая иудеев всего света, облагавшая их особыми налогами на национальные нужды, содержавшая при себе особый штат «апостолов», или посыльных, разносивших повсюду ее указы касательно борьбы с христианством, особенно же относительно подготовки к общеиудейскому восстанию против римского правительства. Во внутренней жизни иудейского народа патриарх был высшим судьей, присвоившим себе, вопреки римскому законодательству, право присуждения своих преступников к смерти[29]. Смотря на Египет как на страну легкомысленную, Адриан с своей точки зрения увидел в ней одну только смесь суеверий. Конечно, в Египте имели место и астрология, и гадание, и заклинания. Но астрологией и гаданьем занимались только язычники, заклинатели же были среди иудеев и христиан. О странствующих иудейских заклинателях говорится еще в книге Деяний апостольских. Во время пребывания ап. Павла в Ефесе туда пришли, напр., в качестве заклинателей семь сыновей иудейского первосвященника Скевы, хотя бесы и не повиновались им (Деян. 19, 13—14). Подобные же заклинатели были у иудеев и во II в., как это видно из слов св. муч. Иустина Философа († 166 г.), обращенных к иудею Трифону: «Если вы сделаете заклинание всеми царями, праведниками, пророками и патриархами, какие были у вас, то и тогда демон не подчинится вам». Наоборот, заклинания христиан сильны и действенны, — «всякий демон, заклинаемый именем Сына Божия.., побеждается и преодолевается»[30]. Сын Божий, по мысли св. Иустина, для того и вочеловечился, чтобы упразднить силу бесов. «В этом вы можете убедиться, — пишет он во 2-й своей Апологии, — наблюдая за тем, что происходит на ваших глазах, потому что многие из христиан исцелили большое число одержимых во всем мире и в вашем городе (Риме) чрез заклятие именем Иисуса Христа, тогда как их не могли исцелить все другие заклинатели, чародеи и врачи; они продолжают исцелять их и теперь, уничтожая и изгоняя демонов из одержимых ими людей»[31]. По словам того же мученика, этот благодатный дар принадлежал всем христианам. «Мы, — говорит он, — верующие в распятого при Понтии Пилате Иисуса Господа нашего, заклинаем всех демонов и злых духов и держим их в нашей власти»[32]. Подобным образом и в другом памятнике того же II века, в письме «О девстве», неправильно приписываемом Клименту Римскому, говорится: «Также и это прилично братьям во Христе и справедливо и по-

---

[28] *Hausrath Ad.* Neutestamentliche Zeitgeschichte. III Theil, 1 Abth. C. 451.

[29] *Schürer E.* Geschichte des judischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Leipzig, 1897, Band III, S. 77.

[30] *Иустин Философ.* Разговор с Трифоном иудеем, гл. 68. Сочинения, русск. пер. М., 1892.

[31] Ibid., 2-я Апология, гл. 6.

[32] Ibid. Разговор с Трифоном, гл. 76.

хвально для них — посещать одержимых злыми духами, молиться за них и произносить заклинания в приличных формах, благоугодных Богу». Если в первые два века заклинатели среди христиан были обычным явлением, то, конечно, этими заклинателями могли быть прежде всего пресвитеры, о чем в Египте осведомился и Адриан. Но он совершенно несправедливо ставит христианских пресвитеров-заклинателей наравне с представителями языческих суеверий. Заклинание в церкви было не суеверием, а действительным благодатным даром, коим христиане возвышались над всеми язычниками и иудеями. По-видимому, совершенно разочарованный в Александрии, к тому же и удрученный неожиданной смертью своего любимца Антиноя, Адриан нашел столицу Египта не только легкомысленной и суеверной, но даже и слишком материалистической, где все стремятся к наживе, где и христиане, и иудеи, и туземцы чтут одного только бога — деньги. Вынеся от Александрии такое неблагоприятное впечатление, Адриан всё осветил слишком односторонне, не дал себе труда отнестись к виденному и слышанному внимательно и критически и написал странные слова о «епископах Христа», которые, по-видимому, до сих пор нигде не бросались ему в глаза, и самого имени их он никогда не слыхивал. Если Адриан был знаком с христианством только по официально-судебным документам и по представленным ему христианским «Апологиям», то, действительно, «епископы Христа» могли быть ему совершенно неизвестны. В церковно-исторической науке до сих пор не только не дано объяснения, но даже и совсем не обращено внимания на тот факт, что в христианских экзотерических, т. е. предназначенных для язычников, сочинениях первых трех веков нигде не встречается слово «епископ». Все авторы древнейших «Апологий», а также и других экзотерических сочинений, напр., св. Иустин Мученик («Разговор с иудеем Трифоном»), св. Феофил («К Автолику»), Минуций Феликс («Октавий»), Ориген («Против Цельса»), нигде никогда не употребляют этого слова, как бы храня его в секрете от язычников и считая его за священную тайну христианской Церкви. Даже в тех случаях, когда по ходу речи они никак не могли умолчать о своих епископах, они всё-таки именовали их не «епископами», а «предстоятелями», «предстоятелями братий», изредка «начальствующими» и т. д. И это тем более удивительно, что говорить о «диаконах» эти писатели не затруднялись: св. Иустин, напр., в своей 1-й Апологии неоднократно упоминает «о так называемых у нас диаконах»[33]. Так было не только в эпоху Адриана, но и значительно позже: Ориген, напр., писал «Против Цельса» в 248 г., спустя более столетия после Адриана. Поэтому вполне допустимо, что о христианских епископах Адриан впервые узнал не из письменных документов, а услышал от Сервиана, проживавшего некоторое время в Египте и там случайно встретившегося с непонятным для него титулом «епископов Христа»[34]. Вот почему Адриан искал разгадки тому, кто такие «епископы Христа», не в Риме и не в других странах, по коим он путешествовал, а в Египте. Он принимал христианских епископов за явление исключительно египетское и, посетив Египет, счел себя вполне разгадавшим и понявшим тайную загадочную секту христиан и в ней «епископов Христа»: это — поклонники и служители Сераписа.

Но что же общего было у египетских и в частности у александрийских христиан с культом Сераписа?

---

[33] Ibid., 1-я Апология, гл. 65 и 67.

[34] В официальном языке римского правительства слово «епископы» в первый раз употреблено было около 261 г., когда в Риме епископствовал Дионисий (259—268 гг.). Мы имеем в виду грамоту императора Галлиена (260—268 гг.) о свободе христианского богослужения. Грамота эта была адресована так: «Самодержец, кесарь, Публий Лициний Галлиен, благочестивый, счастливый, Август — Дионисию, Пинне, Димитрию и прочим *епископам*». *Евсевий Кесарийский*. Церк. ист., кн. VII, гл. 13; русск. пер., с. 419.

«Самый важный день в жизни христианина, — говорит проф. В. Болотов, — есть его dies natalis, день его кончины»[35]. День кончины христианина родственники и близкие его навсегда сохраняли в своей памяти ради церковного поминовения усопшего. День же мученической кончины страдальца за имя Христово был для древних христиан светлым праздником. Так, смирнские христиане по поводу мученической кончины своего епископа св. Поликарпа писали другим церквам, напр., филомелийской: «Мы потом собрали его кости, сокровище драгоценнее дорогих камней и чище золота, положили их, где следовало. Туда, как только можно будет, мы станем собираться с веселием и радостию, и Господь соизволит нам праздновать день его мученического рождения, как в память уже совершивших свой подвиг, так и в научение и утверждение будущих подвижников»[36]. Для александрийских христиан «первою драгоценностью Александрии» был св. евангелист Марк. День его мученической кончины был для александрийцев самым великим и торжественным праздником. И этот день мученической кончины евангелиста александрийские христиане никогда не могли забыть или смешать с другим каким-либо днем уже по тому одному, что св. Марк был умерщвлен александрийскими язычниками в то время, «когда было их сераписово торжество» (κωμασία), как сказано в актах евангелиста[37]. «Великий бог Серапис, — говорит проф. В. Болотов, — был «царь города», т. е. бог Александрии по преимуществу, был, как выражались язычники, «градодержец». «Наш Серапис», говорили александрийцы. Торжество в честь него было, вероятно, главным праздником «города», и александрийцы умели справлять его великолепно: высокоторжественный день сменяла дивная иллюминация ночью. «Заходило солнце и — не было ночи». Залитый огнями, «город соперничал красотою с небом», и высившийся на своем акрополе Серапион (храм) в этих волнах света восхищенному глазу туриста казался «небесным храмом». Этому соблазну «общих радостей» невозможно было противопоставить торжества более выразительного, чем память «первой драгоценности» Александрии — св. апостола и евангелиста Марка: так содержателен был контраст христианского «благовестия» и языческой «цивилизации», в день своего «городского» торжества в честь своего «благостного» бога спустившейся до озверелости, до глумления над мучеником, даже над его останками, и обагрившей его живою кровию камни всех улиц и переулков»[38].

Итак, день памяти мученической кончины св. Марка и языческий праздник в честь Сераписа в Александрии друг с другом совпадали. Один и тот же день в Александрии был великим праздником как у местных язычников, так и у христиан. У такого поверхностного наблюдателя, каким был римский язычник Адриан, естественно получалось впечатление, что александрийские христиане вместе с своими «епископами Христа» чествуют Сераписа. О евангелисте Марке Адриан, конечно, ничего не слыхал, так как о Самом Христе он мало что знал; до беседы же с кем-либо из александрийских христиан он, конечно, не унизился. А так как у римских христиан, о которых больше всего и слыхал Адриан, праздника в честь Марка не было, то он вообразил, что в Египте он нашел ключ к разгадке вопроса о том, кто такие христиане. Он совершил открытие: христиане — поклонники Сераписа, а епископы Христовы — особый класс жрецов того же самого Сераписа. Общий день для празднования в Александрии язычниками в честь Сераписа, а христианами в честь св. Марка внес в понятия Адриана одну только путаницу. Но тем ценнее и важнее его сообщение о «епископах Христа»

[35] *Болотов В.* Из истории церкви сиро-персидской. «Христианское чтение», 1900, № 2, с. 444.
[36] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история, кн. IV, гл. 15; русск. пер. с. 217—218.
[37] *Migne.* Patr. cursus compl., ser. gr., t. CXV, col. 168.
[38] *Болотов В.* День и год... «Христианское чтение», 1893, № 11—12, с. 421—422.

у египетских христиан: этих «епископов Христовых» он сам из своей головы выдумать не мог. Очевидно, что раньше, до своего приезда в Александрию, Адриан из официальных языческих донесений знал только о существовании у христиан «пресвитеров», о епископах же Христовых он узнал лишь от одного Сервиана, возвратившегося из Египта. Прибыв сам в Египет, он постарался услышать здесь о «епископах Христовых» и, по-своему объяснив этих загадочных людей, поспешил поделиться своим открытием с тем, кто первый сообщил ему об этих таинственных вождях опасного общества. Из слов Адриана с несомненностью вытекает, что о епископах Христовых он своими ушами услышал в Египте во время праздника в честь Сераписа, иначе говоря, в день памяти евангелиста Марка, когда в Александрию стекались, очевидно, многие Христовы епископы из ближайших городов и местечек.

Но во время своего пребывания в Александрии в 129—130 гг. Адриан мог получить сведения о собрании египетских епископов в Александрии и еще по одному делу. Нельзя отрицать приблизительной точности хронологии александрийских епископов, составленной известным Альфредом фон Гутшмидом. По этой хронологии, епископ александрийский Иуст скончался именно в 129 г., и тогда же на его место в епископы избран был Евмен[39]. В какой день и месяц скончался Иуст и когда именно состоялись избрание и хиротония Евмена, мы не знаем. Но очень может быть, что всё это произошло в то время, когда Адриан уже был в Александрии. В таком случае он мог тем или иным путем получить известие о прибывших в Александрию христианских епископах для погребения Иуста и рукоположения Евмена. Это известие, конечно, подтвердило для него слова Сервиана о существовании в Египте каких-то «епископов Христа», а когда весной 130 г. те же епископы снова собрались на праздник св. Марка, совпадавший с праздником Сераписа, он уже уяснил себе по-своему вопрос как о христианах вообще, так и о епископах Христовых в частности.

Таким образом, странные и диковинные слова Адриана, при правильном освещении и истолковании их, становятся «решительным доказательством» того, что в Египте было много христианских епископов еще за 60 лет с лишком лет до вступления на александрийскую кафедру епископа Димитрия.

Выяснив значение письма Адриана в решении вопроса о существовании египетского епископата в первые два века христианской эры, мы не можем умолчать о том, что это письмо в настоящее время встречает со стороны некоторых ученых людей особое отношоние к себе. До самого последнего времени, т. е. до XX в., никто из историков никогда не высказывал своего сомнения относительно принадлежности его императору Адриану. Даже и в XX веке известный А. Гарнак в своем исследовании: «Миссия и распространение христианства в первые три века» делал неоднократные ссылки на него, нимало не сомневаясь в его подлинности. Да по своему содержанию и характеру это письмо таково, что едва ли и могло двать какие-либо поводы к сомнению в своей подлинности. Тем не менее в последнее время в европейской литературе стали раздаваться голоса о подложности этого письма. Европейским ученым стали вторить и наши русские писатели, не отвергая, впрочем, ценности и достоверности сообщений, даваемых этим письмом. Один из русских писателей, Н. П. Смирнов, автор исследования о терапевтах и иудее Филоне, пишет, напр.: «В несколько позднейшую эпоху (после апостольского современника Филона) в известном подложном письме Адриана к Сервиану мы имеем *достоверное* свидетельство о факте поразительного смешения языческих, христианских и иудейских верований

---

[39] *Von Cutschmidt A.* Kleine Schriften. Leipzig, 1889, Band II, S. 423.

и суеверий»[40]. Правда, все эти речи о подложности использованного нами письма сводятся к одним только голословным и бездоказательным предположениям. Но мы не будем возражать против этих предположений, равно как и стойко защищать несомненную для нас подлинность этого важного и древнего документа. Для нашей цели вопрос о подлинности или подложности последнего не имеет серьезного значения. Допустим, что письмо подложно. Но доказательная сила его касательно существования церковного епископата в Египте во II в. в данном случае не только не умаляется, а, наоборот, еще больше возрастает. Письмо приводится языческим писателем III в.; по своему происхождению оно принадлежит II веку; автор его — римский язычник; сообщаемые в нем сведения признаются достоверными. Следовательно, с одной стороны, всё равно: будет ли этот римский язычник Адрианом или каким-либо другим лицом, а с другой — гораздо важнее, если о существовании в Египте «епископов Христа» говорит не император, далеко стоящий от христиан, а простой язычник, который был к ним ближе и видел их епископов собственными глазами, хотя бы, по своему римскому происхождению и по своей неосведомленности как в египетском культе Сераписа, так и во внутренней жизни Александрийской Церкви, он принял этих епископов, по выясненной нами причине, за служителей Сераписа.

Есть и еще доказательства защищаемой нами исторической истины и притом такие, из коих явственно видно, как широко распространялся епископат по Египту в первые два века.

Самым древним каноническим сборником протестантские ученые считают «Церковные постановления святых Апостолов», в немецкой литературе известные под названием Apostolische Kirchenordnung. Эти «Церковные постановления» известны в науке уже давно. В первый раз они изданы были в переводе с эфиопского языка на латинский известным ориенталистом Иовом Людольфом в 1693 г. во Франкфурте-на-Майне; греческий же текст их издан был сначала протестантским канонистом Биккелем в его «Истории церковного права» (*Bickell* J. W. Geschichte der Kirchenrechts. Band 1. Giessen, 1843), а потом проф. А. Гарнаком вместе с «Учением 12 Апостолов» (Die Lehre der zwölf Apostel). Гарнак же занимался и специальным исследованием этих постановлений в своем труде: «Источники так называемых Апостольских церковных постановлений в связи с исследованием о происхождении должности чтеца и иных низших церковных служений» (Die Quellen der sogenannten apostolische Kirchenordnung nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lectorats und anderen niederen Weichen). «Церковные постановления святых Апостолов» принадлежат к так называемой «апостолической» литературе, т. е. к таким сочинениям, где речь ведется от лица Апостолов, — так же, как, напр., в «Дидаскалии» и «Апостольских постановлениях». Состав этого памятника такой:

Вступление (главы I—III)

I часть

Путь жизни (гл. IV—XIV)

II часть

О епископе (речь ап. Петра, гл. XV—XVI).
О пресвитерах (речь Иоанна, гл. XVII—XVIII).
О чтеце (речь Иакова, гл. XIX).
О диаконах (речь Матфея и Андрея, гл. XX, XXII).
О вдовах (речь Кифы, гл. XXI).
О поведении мирян (гл. XXIII).
О женском служении (гл. XXIV—XXIX).

Заключение (гл. XXX).

[40] *Смирнов Н. П.* Терапевты и сочинение Филона иудея «О жизни созерцательной». Киев, 1909, с. 92.

Памятник этот начинается словами от лица Апостолов: «Радуйтесь, сыновья и дочери во имя Господа Иисуса Христа, Иоанн, Матфей, Петр, Андрей, Филипп, Симон, Иаков, Нафанаил, Фома, Кифа, Варфоломей и Иуда Иаковлев, когда мы собрались по повелению Господа нашего Иисуса Христа, Спасителя нашего, согласно Его заповеди»[41]. И дальше в той и другой части «Церковных постановлений» речь ведут от своего лица диалогами двенадцать Апостолов. Как можно сразу же заметить, составитель этого канонического сборника был лицом, мало осведомленным в евангельской истории. Петр и Кифа, напр., у него разделены на две личности; также двумя личностями являются у него Варфоломей и Нафанаил; Иаков упоминается лишь один, неизвестно какой: Зеведеев или Алфеев. Избранный на место Иуды Искариотского Матфий опущен совсем. В отличие от «Дидаскалии» и «Постановлений апостольских», св. Павел и Иаков брат Господень в данном собрании Апостолов участия не принимают. Но слабо знакомый с подлинно евангельской историей составитель данного сборника был очень заинтересован апокрифической литературой. По крайней мере, в небольшой второй части сборника он сумел вставить два рассказа, заимствованных из неизвестных ныне апокрифов. Это, во-первых, рассказ апокалиптического характера: «Есть 24 пресвитера (старейшины); из них 12 стоят по правую сторону и 12 по левую; стоящие по правую сторону приемлют от архангела фиалы и приносят их Владыке, а стоящие по левую сторону обращены к сонму ангелов». Во-вторых, легендарный рассказ о Тайной Вечери: «Когда Учитель потребовал хлеб и чашу и благословил их, то сказал: «Сие есть тело Мое и кровь», но не дал позволения этим (т. е. женщинам) присоединиться к нам (апостолам). Марфа сказала: «Это из-за Марии, потому что Он видел, что она засмеялась». Мария ответила: «Я больше не смеялась, ибо Он раньше сказал, что слабое спасется через сильное»». Вполне понятно, что такой канонический памятник долгое время не заслуживал внимания ученых, и только А. Гарнак определил его истинную цену.

Подвергнув этот памятник строго научному анализу, Гарнак установил его безусловно компилятивный характер, выяснив, что он составлен из четырех других более древних сочинений, причем компилятор лишь механически объединил их, почти не коснувшись их текста, а только разбив последний на отдельные тирады и вложив таковые в уста того или иного Апостола. Самая компиляция, по мнению Гарнака, произведена в Египте около 300 г., во всяком случае еще ранее объявления христианской религии дозволенною в греко-римской империи[42]. Конечно, уже одно то обстоятельство, что памятник этот сохранился в эфиопском переводе, побуждает думать, что он занесен был в Абиссинию не из каких-либо дальних стран, а из ближайшей к ней христианской страны — Египта. Памятниками, из коих составилась данная компиляция, были «Учение 12 Апостолов» (греч. *Дидахи*), Послание ап. Варнавы и два других сочинения, не сохранившихся до нашего времени в отдельном виде. Одному из этих сочинений Гарнак придумал название: «Устав о клире», а другому — «Устав о церкви». Анализируя «Устав о клире», Гарнак нашел, что это — единственный документ, рисующий церковное устройство в том самом виде, в каком оно описано в пастырских посланиях ап. Павла. Поэтому немецкий ученый, будучи вообще несклонным преувеличивать древность церковных памятников, относит происхождение «Устава о клире» к 140—180 гг. Но упоминание о вдовицах, «принимающих откровение», побуждает думать, что «Устав о клире» возник

---

[41] *Harnack A.* Die Lehre der zwölf Apostel, "Texte und Untersuchungen". Band II, Heft 1. Leipzig, 1884, S. 225.

[42] *Harnack A.* Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung. "Texte und Untersuchungen". B. II. H. 5. Leipzig, 1886, S. 6.

и раньше 140 г., в исходе периода так называемых харисматических деятелей, в эпоху, когда еще действовала в церкви изобильная благодать Св. Духа, разлившаяся, по выражению Московского митрополита Филарета, как миро. Местом происхождения как «Устава о клире», так и «Устава о церкви», возникшего, по мнению Гарнака, в тот же период, но после «Устава о клире», он определенно считает Египет[43]. С этим выводом Гарнака соглашаются и другие европейские ученые, напр., Ганс Ахелис, Бухбергер и Барденгевер. Последний, относя в своей Патрологии «Церковные постановления святых Апостолов» (Apostolische Kirchenordnung) к разряду именно египетской письменности, говорит: «Родину их составителя предположительно ищут в Египте, так как там и только там это произведение нашло употребление и распространение и приобрело авторитет книги правил. Оно поставлено было во главу «собрания канонического права» (corpus juris canonici) коптской, эфиопской и арабской церкви Египта»[44].

Вывод этот для нас весьма важен, так как в «Уставе о клире» мы читаем следующие замечательные слова (в «Церковных постановлениях» приписанные ап. Петру): «Если находится немного мужей и в каком-либо месте не окажется и двенадцати человек, которые могли бы подавать голоса об избрании *епископа,* то должно написать к соседним церквам, где есть благоустроенная церковь, чтобы оттуда пришли три избранных мужа и заботливо испытали того, кто достоин (епископства), а таким должен быть человек, имеющий добрую славу у язычников, должен быть беспорочен, нищелюбив, честен, не пьяница, не блудник, не корыстолюбец, не болтун, не имеющий лицеприятия и тому подобное. Хорошо, если он человек не женатый, а где нет такого, то по крайней мере муж единой жены; он должен иметь образование, чтобы быть в состоянии изъяснять Священное Писание, а если он будет необразован, то во всяком случае он должен быть кроток и исполнен любви ко всем, чтобы *епископ* ни в каком отношении не мог заслуживать обличения подобно прочим мирянам»[45]. В дальнейшей речи об обязанностях пресвитеров епископ уподобляется «Владыке» и именуется пастырем; пресвитеры называются «сотаинниками и соратниками епископа» и им внушается «быть покорливыми пастырю». Тут мы встречаемся с тем же возвышенным взглядом на епископское служение, какой высказывается и Климентом Александрийским. В своих «Строматах», которые были составлены им около 195 г., т. е. в первые годы правления епископа Димитрия, он, уподобляя епископское служение апостольству, писал: «Апостолы были облечены своим апостольством не в силу каких-либо преимуществ своей природы, коими они превосходили бы других, и не по праву предопределения, ибо был выбран, подобно им, и Иуда. Но они заслужили апостольство в очах Того, Кто заранее знает конец всех вещей. Почему и Матфий, не быв избран в одно время с прочими, заместил Иуду впоследствии, ибо оказался достойным сего поручения. Посему еще и в наши дни тем, кто верно исполняет заповеди и проводит дни своей жизни в совершенстве и познании, согласно с Евангелием, дозволительно вступать в *избранное общество апостолов*[46]. Очевидно, что в этих словах александрийского учителя об «избранном обществе апостолов» и о лицах, имеющих доступ в него, слышится намек не на одного лишь александрийского Димитрия, но на весь египетский епископат.

Итак, согласно исследованию А. Гарнака, нужно признать, что в 140—180 гг., т. е. в период управления Александрийской Церковью епи-

---

[43] Ibid., S. 55.
[44] *Bardenhewer Otto.* Patrologie. Freiburg im Breisgau, 1901, S. 141.
[45] *Harnack A.* Die Lehre..., S. 232.
[46] *Климент Александрийский.* Строматы, кн. VI, гл. 13; русск. пер. Н. Корсунского, столб. 725.

скопов Евмена (129—141), Марка (142—152), Келадиона (†167) и Агриппина (†180), по всему Египту были епископы. Они были даже там, где христианские общины оказывались настолько малыми, что в них не насчитывалось даже и двенадцати взрослых, полноправных мужчин, которые при такой своей малочисленности не могли составить законного собрания и должны были увеличить свой состав приглашением трех человек из соседней епископии. Ничего невероятного в этом сообщении нет, так как подобная практика была и в других местах, даже в последующее время; напр., известно, что св. Григорий Неокесарийский в половине III в. был избран в епископы такою общиною, которая состояла всего лишь из 17 человек обоего пола. Приведенное сообщение «Устава о клире» ясно показывает, что христианский епископат распространялся по египетской стране всюду, куда только проникало христианство. Епископат необходим был для укрепления новообращенных из язычества в христианскую веру, как бы мало их ни было в данной местности, а также и для дальнейшего продвижения Церкви Христовой в глубь страны. Епископ образованный назидает верующих своим словом, изъясняющим Священное Писание. Епископ, не имеющий образования (но не безграмотный) [47], влияет на паству своею жизнью, служа ей примером евангельской кротости и любви. Из этого памятника, которому А. Гарнак дал название «Устав о клире», явствует, что епископы могли быть везде, где только были христиане, независимо от того, как титуловался в гражданском отношении занимаемый ими пункт — городом или селом.

Этот памятник египетской церковной письменности, отражающий в себе церковное устройство Египта II в., самым решительным образом изобличает «Жемчужную цепь» в фантастичности ее сообщений.

Автор «Жемчужной цепи» уверяет, что до «патриарха» Димитрия (189—231 гг.) в Египте не было епископов, и только при Димитрии было поставлено на весь Египет три епископа. Протестанты охотно верят этому сообщению. А. Гарнак уверенно пишет: «По одному известию, пренебрегать коим не следует (unverächtlichen), Димитрий посвятил сначала только три таких епископа, его преемник Иракл — уже двадцать» [48]. Но Евтихий умалчивает о том, когда именно Димитрий поставил первых епископов. Джон Сельден определенно относит это событие к последним годам жизни Димитрия, к периоду наиболее обостренных отношений его к Оригену. «Без сомнения, —говорит он,— Димитрий, главнейший противник Оригена, поставил трех епископов как бы помощников себе». «Конечно,— иронически продолжает мысль Сельдена известный Соллерий,— трех таких наемников набрал себе Димитрий (не знаю, допускает ли это сам Евтихий) в последние годы патриаршества, так как он долгое время относился к Оригену весьма благосклонно, и (сделал) это с той только целью, чтобы, полагаясь на их помощь и опираясь на их силу, раздавить врага большим весом авторитета» [49]. Мысль Сельдена, что епископы были поставлены в Египте Димитрием в самом конце его жизни, не отвергнута протестантами и до сего времени. Они только стали высказывать новые догадки касательно тех мотивов, коими руководился Димитрий в проведении своей реформы. Объяснение Сельдена принимается уже не всеми. Гарнак, напр., высказывает мнение, будто Димитрий, поставляя епископов, намерен был согласовать церковное устройство с политическим, произведенным при Септимии Севере в 202 г., когда некоторые наиболее крупные села возведены были на степень городов [50]. Но натяжка и несостоятельность такого объяснения видны сами собой. Посвящение

[47] См. об этом ниже, § 12.
[48] *Harnack A.* Mission und Ausbreitung.., Band II, S. 137.
[49] Acta sanctorum, junii, t. V. Patr. alex. hist. chron., cap. 54.
[50] *Harnack A.* Mission und Ausbreitung... Band II, S. 137.

трех епископов на весь Египет и преобразование некоторых сел в города — это такие явления, между коими не может быть никакого взаимодействия. По мнению других, между прочим и нашего русского ученого проф. А. Покровского, «реформа епископа Димитрия определялась иными, внутренне-церковными мотивами — стремлением внести больше стройности и порядка в управление своей обширной провинции и согласовать ее церковно-административный строй с господствующим его типом в других церквах»[51]. Но Египет не был такой захудалой и захолустной страной, где бы в течение целых двухсот лет никому не пришло на ум согласовать местное церковное устройство с общецерковным. Впрочем, какие бы мотивы ни придумывали наши и западные ученые для мнимой реформы Димитрия, все они согласно уверяют, что начало египетскому епископату было положено в последние годы жизни Димитрия, именно в период преследования им Оригена. Но это уверение никак не вяжется и с историческими данными относительно александрийских соборов, созывавшихся при том же Димитрии против знаменитого Оригена. После того, как последний получил в Кесарии Палестинской сан пресвитера, Димитрий начал против него церковно-судебный процесс. Хотя та «Апология» Евсевия Кесарийского, в коей излагался весь ход событий, связанных с именем Оригена, и не сохранилась до нашего времени[52], но ее еще в IX в. читал ученейший патриарх Константинопольский Фотий и сделал из нее в своей «Библиотеке» (codex 188) следующую выпись: «С этого времени у Димитрия любовь превратилась в ненависть, и похвалы едва ли не заменились порицанием. Против Оригена был созван собор *из епископов* и некоторых пресвитеров, который, как говорит Памфил, сделал постановление, что Ориген должен быть изгнан из Александрии, и ему не позволялось в ней проживать или учить; однако священного сана он отнюдь не лишался»[53]. Такое постановление собора, бывшего или в конце 230 или в начале 231 г., не удовлетворило престарелого александрийского папу, и он через несколько месяцев созывает новый собор, но уже без участия пресвитеров. На соборе присутствует, по свидетельству Фотия, и, следовательно, Евсевиевой Апологии, лишь Димитрий вместе с некоторыми *египетскими епископами*[54]. Известный католический архиепископ Доминик Манси, составитель «Нового и обширнейшего собрания священных Соборов» (Sanctorum conciliorum nova et amplissima collectio), изданного во Флоренции в 1759—1798 гг., дает ценные сведения об этом втором александрийском соборе на основании достоверных первоисточников (Евсевия, бл. Иеронима и Фотия). «Потом, немного спустя (после первого собора), — говорит Манси, — был созван Димитрием другой собор, на котором присутствовало *несколько египетских* епископов. Итак, Димитрий, много жалуясь на дерзость Феоктиста и Александра, весьма тяжко далее обвинял и Оригена за то, что он еще в юношестве совершил преступление, оскопив себя; этим самым Димитрий склонил весь собор к единодушному решению, чтобы он осудил Оригена и лишил бы его также священства, причем под этим определением подписались даже и те, которые раньше голосовали за Оригена»[55].

Допустим, что на первом соборе против Оригена, состоявшем «из епископов и некоторых пресвитеров», присутствовали только те три епископа, которые известны автору «Жемчужной цепи». Эти епископы, если не под влиянием александрийских пресвитеров, сочувствовавших подсудимой знаменитости, то по их усиленному ходатайству за Ориге-

---

[51] *Покровский А.* Соборы древней Церкви... с. 319.

[52] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история, кн. VI, гл. 23, 33 и 36; русск. пер. с. 358, 370 и 372.

[53] *Migne.* Patr. curs. compl., ser. gr., t. CIII, col. 397.

[54] Ibid.

[55] *Mansi D.* Sacrorum concil. nova et ampl. collectio. Florentia, 1759, t. I, p. 754.

на, голосовали в пользу последнего, ибо соборным определением, которое не удовлетворило престарелого александрийского папу, за Оригеном сохранен был пресвитерский сан. Поэтому Димитрием вскоре был созван новый собор из «некоторых египетских епископов» для пересмотра дела об Оригене. Несомненно, что в состав этого собора вошли новые лица, т. е. те из египетских епископов, кои не были на первом соборе и, следовательно, могли взглянуть на дело Оригена новыми глазами. Эти новые лица делают новое постановление, и к ним, как к большинству, примыкают даже те епископы, которые на первом соборе голосовали за Оригена. Но кто же поручится за то, что на первом соборе присутствовало только три епископа, а не больше? Самое выражение древнего памятника: «епископы и некоторые пресвитеры» показывает, что епископов было больше, чем пресвитеров, а последних едва ли было меньше трех. Во всяком случае из истории противооригеновских соборов явствует, что 1) на первом соборе было несколько епископов, 2) на втором соборе, сверх этих, присутствовало еще несколько епископов и притом, несомненно, в большем количестве против первых и 3) так как на втором соборе присутствовали всё-таки лишь «некоторые» епископы, то, следовательно, оставалось в Египте немало и таких епископов, которые совсем не были приглашены на собор. Эти выводы из истории противооригеновских соборов совершенно разбивают фантастическое «свидетельство» Евтихия о том, что при Димитрии было в Египте только три епископа, а до Димитрия будто бы их и совсем не было.

Эти выводы находят себе подтверждение и в словах самого Оригена. Если бы в Египте было тогда только три епископа, которых Димитрий поставил лишь недавно и в помощь себе в целях успешнейшей борьбы с Оригеном, как объясняет Сельден, то Ориген, несомненно, отметил бы малочисленность своих пристрастных обвинителей и их искусственное и случайное возникновение. Между тем на самом деле Ориген отмечает именно многочисленность своих противников, двинутых на него Димитрием со всего Египта. Вот что говорит он в предисловии к VI тому на Евангелие Иоанна, написанному им вскоре по выезде из Александрии: «Хотя, по-видимому, нам противилась александрийская буря, тем не менее мы в пяти томах уже сказали, что можно было (сказать) при помощи Иисуса, утишающего ветры и морские волны. Мы избавились от этого, так как Бог, выведший народ Свой из Египта, и нас освободил от него. Но потом, когда враг жесточайшим образом стал нападать на нас своими новыми писаниями, в действительности враждебными Евангелию, и воздвиг против нас *все ветры Египта,* разум убедил меня лучше стать на сражение и более защищать свою правую сторону, чем неблаговременно приступить к остальному писанию, пока разум не успокоится; я боялся, чтобы неправые помышления не произвели в душе моей бурю. Теперь, когда направленные против нас многие огненные стрелы, по воле Божией, угасли и сделались тщетными, когда душа наша, привыкши к тому, что случается ради небесного слова, и как бы приобретши некоторую светлость, имеет силу удобнее переносить сделанные оскорбления, мы решились, не медля долее, досказать, что осталось»[56]. Итак, Ориген возобновил свои беседы на Евангелие Иоанна уже в то время, когда «направленные против него многие огненные стрелы уже угасли и сделались тщетными», т. е. когда, с его отъездом в Кесарию Палестинскую, Александрия стала для него неопасной и когда, по-видимому, сам Димитрий уже скончался. Первые свои беседы на это Евангелие Ориген написал в Александрии, несмотря на то, что ему там противилась александрийская буря, т. е. епископ Димитрий уже поднял против него церковно-судебный процесс и созвал первый собор. Но за этим собором началось худшее: враг, т. е. епископ Димит-

[56] *Migne.* Patr. curs. compl., ser. gr., t. XIV, col. 200.

рий, стал нападать на него еще более жестоким образом, издавая какие-то новые обличительные послания против него, и даже «воздвиг против него все ветры Египта». В это время Ориген вынужден был прекратить свои беседы на Иоанна, стать на сражение и защищать свое дело. Что значит это аллегорическое выражение: «воздвиг против нас все ветры Египта»? Речь здесь идет о втором соборе против Оригена. Ясно, что состав этого собора был многолюдный; к участию на нем были собраны *епископы со всех концов Египта.*

Касаясь вопроса о времени происхождения египетского епископата, нельзя обойти молчанием слова известных уже нам епископов — исповедников времен императора Диоклетиана. Их письмо (около 303 г.) к мятежному Мелиту (Мелетию) Ликопольскому начинается такими словами: «Простым смыслом обсуждая сомнительные слова, которые слышны были относительно тебя и сообщены некоторыми приходящими к нам, будто тобою предпринимается чуждое божественному обычаю и церковному правилу и творится даже большее, мы, обсуждая во многолюдстве твою дерзость и сомнительные попытки, не хотели бы и ушами слушать (про это). Но когда уже в нашем присутствии многие приходящие удостоверили это и не усомнились свидетельствовать (твои) дела, мы с большим удивлением вынуждаемся писать тебе эти строки. Какое волнение и печаль всем (нам) вместе и каждому порознь доставило рукоположение (ordinatio), совершённое тобою в епархиях (paroeciis), тебе нисколько не принадлежащих, мы не находим даже сил и говорить. Впрочем, мы не замедлили немного обличить тебя. Есть *закон отцов и праотцев,*— и сам ты его знаешь,— установленный по божественному и церковному порядку, именно для всех ради угождения Богу и стремления к лучшему; ими установлено и объявлено, что не подобает в чужих епархиях кому-либо из епископов совершать рукоположения. Закон этот в высшей степени велик и мудро полезен»[57].

Данное письмо св. исповедников, вскоре ставших и мучениками, в сильной степени подрывает доверие к протестантскому заявлению, что самым древним каноническим сборником служат исследованные А. Гарнаком «Церковные постановления св. Апостолов» (Apostolische Kirchenordnung). Из слов египетских исповедников явствует, что в их время существовали и имели жизненно-практическое применение и те правила, которые Церковь Православная сохраняет и до сих пор под именем «Апостольских». Когда св. исповедники напоминают Мелиту об известном и ему «законе отцов и праотцев», то они имеют здесь в виду именно 35-е «Апостольское правило», говорящее: «Епископ да не дерзает совершать рукоположения вне своей епархии, в городах и селах, ему не подчиненных. Если же будет изобличен в том, что сделал это без согласия тех, кому подчинены эти города и села, то да будет извержен и он и поставленные им». Правило это существовало не одиноко, а так же, как и ныне, оно в глубокой древности было составной частью сборника «Апостольских правил». Что этот наш православный сборник «Апостольских правил» имеет глубокую древность, не только не меньшую, а еще и бо́льшую, чем Apostolische Kirchenordnung, на это есть многочисленные доказательства.

С этим сборником был знаком и ученик св. Петра, епископ александрийский Александр, как это видно из его послания, писанного в 318 г., т. е. еще до I Вселенского Собора, к епископам разных церквей (в частности к византийскому Александру же) по поводу отлучения в Александрия Ария и его единомышленников от церкви и принятия их

[57] Reliquiae sacrae, t. IV, pag. 94. Это письмо входит в состав древнеегипетского памятника из эпохи диоклетианова гонения. Памятник этот сохранился в древнем грубо латинском переводе, открытом в 1738 г. итальянским ученым Сципионом Маффеи в г. Вероне (в северной Италии, при реке Эч). По месту открытия перевода памятник получил название «Веронских документов».

в общение некоторыми епископами (Евсевием Кесарийским, Феодотом Лаодикийским и др.). Выясняя, что причиной такого поступка этих епископов было введение их Арием в обман, св. Александр писал: «Вот почему некоторые подписались под их изложениями и приняли их самих в церковь, хотя сослужители, дерзнувшие сделать это, подвергаются, как я думаю, величайшей укоризне, тем более, что и *Апостольское* правило не позволяет этого» [58]. Какое Апостольское правило имел в виду Александр? 32-е, которое говорит: «Если какой-либо пресвитер или диакон будет отлучен епископом, то не следует ему быть принятым от другого (епископа), за исключением того случая, если отлучивший его епископ умрет». С Апостольскими правилами были знакомы и все 318 отцов I Вселенского Собора, съехавшиеся с разных концов греко-римской империи, так как в своем 15 каноне они определенно ссылаются на Апостольское правило: «По причине многих смятений и происходящих неустройств, заблагорассуждено совершенно прекратить обычай, оказавшийся, вопреки *Апостольскому* правилу, в некоторых местах: дабы из города в город не переходил ни епископ, ни пресвитер, ни диакон». Сборник Апостольских правил имел у себя и Константин Великий, как это видно из его рескрипта на имя известного церковного историка Евсевия Кесарийского. Когда в 331 г. Евсевий, избранный населением города Антиохии, отказался занять антиохийскую кафедру и предпочел остаться в Кесарии, то Константин писал ему: «По своему благоразумию ты прекрасно поступил, что, решившись соблюсти божественные заповеди, *Апостольское* и церковное правило, отказался от епископства над Антиохийской Церковию и восхотел остаться в той, над которою, по воле Божией, с самого начала принял епископство» [59]. Константин определенно говорит не о новом каком-либо правиле, а именно об Апостольском, древнем и общепринятом, т. е. о том же самом, о котором говорил и Вселенский Собор. Евсевий, отказавшись от антиохийской кафедры, соблюдал 14-е Апостольское правило, «непозволяющее епископу оставлять свою епархию и переходить в другую, хотя бы и был убеждаем многими». Итак, если, по исследованию А. Гарнака, компилятивный сборник под именем «Церковных постановлений св. Апостолов» (Apostolische Kirchenordnung) образовался около 300 г., то тот сборник «Апостольских правил», который сохраняется нашею церковью, в то время уже существовал и имел широкое распространение, возник же он в более отдаленные времена, так как следы знакомства с Апостольскими правилами встречаются в Сирской Дидаскалии, у св. Киприана Карфагенского, даже у св. Игнатия Богоносца и Климента Римского.

Существование в Египте в эпоху Диоклетиана сборника Апостольских правил, как действующего источника церковного права, самым решительным образом свидетельствует, что церковное устройство древнего Египта ничем не отличалось от устройства прочих церквей. Египет шел общим для всех христианских церквей путем, и жизнь его устраивалась *по общим для всех церквей нормам*. Слова египетских исповедников, как нельзя лучше, подтверждают это положение. В глазах исповедников 35 Апостольское правило есть «в высшей степени великий закон», он установлен «по божественному и церковному порядку»; нарушение его есть дело «чуждое божественному обычаю и церковному правилу». Но это «церковное правило» св. мученики намеренно не именуют Апостольским, как бы следовало согласно его происхождению, а называют его «законом отцов и праотцев». Это выражение весьма примечательно, и в устах исповедников оно наиболее целесооб-

---

[58] *Феодорит Кирский*. Церковная история, кн. I, гл. 4; русск. пер. с. 19.

[59] *Евсевий Кесарийский*. О жизни блаж. царя Константина, кн. III, гл. 61; русск. пер. СПб., 1849, с. 221.

разно. Употребляя его, епископы-исповедники имели в виду приложение данного правила к египетской церковной жизни. Напоминая Мелиту о 35 Апостольском правиле, они говорят, что он и сам знает это правило, знает и то, что *употребление его в Египте имеет глубокую древность:* оно исполнялось не только отцами, но ему следовали и праотцы; примеров нарушения его в Египте не бывало. Упоминание о праотцах в данном случае имеет громадное значение. Если бы в Египте до эпохи епископа Димитрия не было никаких епископов, то ни о каких праотцах не могло бы быть речи, так как и для Мелита, и для самих исповедников, родившихся около половины III в. и даже в первой половине этого века, все епископы, поставленные Димитрием, а тем более его преемниками, ни в каком случае не могли быть по своему возрасту праотцами; они были только их старшими братьями или по крайней мере — отцами. Праотцами для них могли быть лишь древнейшие епископы, время жизни которых приближалось к апостольской эпохе. С точки зрения древних, весь тот период, который начинался с рождения данного лица, не мог быть для последнего временем его «праотцев» или «отцов»; всё это время было для него только «своим» временем. Напр., Евсевий Кесарийский, родившийся около 260 г. и писавший свою Церковную историю после I Вселенского Собора, сказав о смерти св. Дионисия Великого, последовавшей в 265 г., делает такое замечание: «Рассказав об этом, теперь сообщим к сведению своим потомкам, каково было и наше время»[60]. Для Евсевия весь, более чем 60-летний, период от смерти св. Дионисия был «его» временем; даже больше: всю эпоху Дионисия он считал своим временем, ибо и о самом Дионисии он выражается так: «Дионисий, получивший в наше время епископство над Александрийскою Церковью»[61], хотя Дионисий получил епископство за двенадцать лет до рождения Евсевия. И о св. Григории Неокесарийском Евсевий говорит, что это — «славный епископ нашего времени»[62], хотя Григорий Чудотворец скончался не позже 269 г. Значит, для Евсевия только период, предшествовавший хиротонии Дионисия, был временем «отцов». Подобным образом и для египетских исповедников период, восходивший ко дням занятия епископом Ираклом кафедры (231 г.), был «их» временем; эпоха Димитрия (189—231 гг.) была временем «отцов», и только уже период, предшествовавший Димитрию, был временем «праотцев».

Таким образом, и это выражение: «закон отцов и праотцев», примененное египетскими священномучениками к 35 Апостольскому правилу, подтверждает ту истину, что в Египте были епископы еще задолго до дней Димитрия.

В связи с мятежной деятельностью епископа ликопольского Мелита находится не одно лишь письмо египетских исповедников, но и несколько правил I Вселенского Собора. Одно из этих правил имеет и для нас значение и силу доказательства существования в Египте епископата в глубочайшей древности. Это — 6-е правило, читающееся так: «Да сохранятся *древние обычаи,* существующие в Египте, Ливии и Пентаполе, по которым александрийский епископ имеет свою власть во всех сих местах, потому что и у римского епископа такой же обычай. Подобным образом и в Антиохии, и в других областях да соблюдаются преимущества церквей. Вообще же да будет известно, что если бы кто поставлен был во епископа без согласия митрополита, таковому великий собор определил не быть епископом. Но когда общее всех избрание будет основательным и согласным с церковным правилом, а двое или трое, по одному только любопрению, станут прекословить,

---

[60] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история, кн. VII, гл. 26, русск. пер. с. 445.
[61] Ibid., кн. III, гл. 28; русск. пер., с. 161.
[62] Ibid., кн. VI, гл. 30; русск. пер. с. 366.

то да превозмогает мнение большинства избирающих». Данное правило направлено против Мелита, который отрицал права александрийского епископа на управление всеми египетскими епархиями и пытался присвоить эти права самому себе. Эти права александрийского епископа по управлению всем христианским Египтом выражались прежде всего в том, что все епископы Египта, Ливии и Пентаполя принимали рукоположение от епископа александрийского или, по крайней мере, с его ведома и утверждения. О существовании такого порядка в IV в. мы имеем свидетельство от Синезия, епископа птолемаидского (в Пентаполе). В своем 67 письме он, напр., говорит об одном незаконном рукоположении, имевшем место во времена св. Афанасия Великого. Епископ киринский Филон рукоположил (видимо, соборне еще с каким-то пентапольским епископом) некоего Сидерия в епископы для небольшого городка Палебиски. «Но это, — говорит Синезий († ок. 415), — было незаконно. Не по закону бывает, как я слышал от старых людей, если поставлен не в Александрии или у себя на месте не тремя (епископами) и если не дано оттуда (из Александрии) указа о хиротонии»[63]. Что в начале IV в., еще до Никейского Собора, египетские епископы получали рукоположение от александрийского епископа, это видно из жалобы св. Афанасия на то, что при императоре Констанции, по распоряжению арианского правительства, были изгнаны со своих кафедр старцы — епископы, поставленные Александром и прежде него бывшим Ахиллою и даже предшественником Ахиллы Петром[64]. Поэтому и священномученики диоклетианова гонения, египетские епископы Исихий, Пахимий, Феодор и Филеас в письме своем к Мелиту ликопольскому обличали его за то, что он «осмелился разом ниспровергнуть всё», не подумавши ни о законе блаженных отцов, «ни о чести великого епископа и отца нашего Петра, от коего все мы зависим, по надежде, которую имеем на Господа Иисуса Христа»[65]. Первенствующее и начальственное положение александрийского епископа сознавал и сам ликопольский мятежник, когда, представляя епископу Александру список своих раскольнических епископов в декабре 327 г. или в январе 328 г., выразился о епископе мемфисском Иоанне, что ему «повелено царем быть при архиепископе»[66]. Если не считать употребленного в Климентинах («Встречи», гл. I, разд. 73) названия «архиепископом» Иакова брата Господня, то это — самый ранний случай употребления слова «архиепископ» и применения его в частности к александрийскому папе. Быть может, Мелит и не сам придумал это слово, а оно действительно и раньше употреблялось в приложении к александрийским владыкам, особенно в разговорной речи. Что и в более раннее время, напр., в половине III в., существовали между александрийским владыкою и египетскими епископами те же самые отношения, видно из всей деятельности св. Дионисия Великого, который ведет переписку с очень многими из египетских епископов, предпринимает поездку в Арсиноэйский ном, именует пентапольского епископа Василида «сыном своим», очевидно, как им самим рукоположенного в епископский сан. Никейский же Собор свидетельствует, что эти права александрийского епископа есть права древние. Ликопольский мятежник, отрицая за александрийским епископом такие права, с того и начал свою противозаконную деятельность, что стал рукополагать в различные египетские города своих епископов «без согласия митрополита» и даже вопреки ему. Собор подтверждает, что действительным законным епископом может быть только то лицо, которое получило рукоположение от митрополита или с его согласия. Этот порядок Собор узаконяет, обосно-

[63] *Migne.* Patr. cursus compl., ser. gr., t. LXVI, col. 1414.
[64] *Афанасий Великий.* История ариан. Творения, ч. II. М., 1852, с. 151.
[65] Reliquiae sacrae, t. IV, p. 94.
[66] *Афанасий Великий.* Защитительное слово. Творения, ч. 1, с. 284.

вывая его практикой Римской Церкви. «Мелитиане, — говорит священник (а ранее аббат) Владимир Геттэ, — конечно, возражали, что этот обычай есть злоупотребление, но Собор отвечал, что это не есть злоупотребление потому, что подобный же обычай существует и для Рима»[67]. Обычай, по которому церкви всего Египта, Ливии и Пентаполя получали своих епископов чрез утверждение и рукоположение их александрийским епископом, для отцов Вселенского Собора не был явлением новым. Наоборот; они прямо пишут: «Да сохранятся *древние обычаи* (τὰ ἀρχαῖα ἔθη), существующие в Египте, Ливии и Пентаполе». Мелит ликопольский, начавший свою раскольническую деятельность около 303 г., вводил новшество. Но если в Египте епископат возник только в 30-х годах III в., т. е. всего лишь за 70 лет до начала мелитианского раскола, то ни о каких «древних обычаях» в отношениях египетского епископата к александрийскому епископу не могло быть и речи. 70 лет — не древность. Очевидно, что Вселенский Собор говорит о зависимости египетских епископов от александрийского, как об обычае изначальном, идущем от времен апостольских и, следовательно, дает нам авторитетное свидетельство о том, что в Египте существовал епископат еще задолго до времени Димитрия. Зависимость египетских епископов от александрийского установлена была, по всей вероятности, еще самим евангелистом Марком, который, по словам его актов, проповедовал «во всей египетской стране». Тесная связь древних египетских церквей с Александрией — это такой исторический факт, который даже учеными школы Гарнака не только не отрицается, но, наоборот, усиленно обосновывается. Подтверждение той мысли, что весь Египет изначала представлял собою как бы одну церковную область с городом Александрией во главе, они находят даже в свидетельстве Евсевия о самом основании там церкви евангелистом Марком. В то время, как в нашем русском переводе значится, что св. Марк основал «церкви в самой Александрии», у древнего евсевиева переводчика — Руфина аквилейского стоит выражение: «учредил церковь при (apud, греч. επ αυτῆς) Александрии». Это выражение латинского перевода протестантские ученые хотят использовать в целях доказательства той мысли, что в дни евангелиста Марка и даже в последующее время Египет составлял одну «церковь», или епархию, с одним лишь александрийским епископом. Но Руфин совершенно неправильно и произвольно подменил множественное число — «церкви» единственным — «церковь», почему сам А. Гарнак отдает предпочтение подлиннику и утверждает, что все эти «церкви при самой Александрии» объединены были Александрией, как одним общим для них центром, и это обстоятельство он признаёт «весьма замечательным»[68]. Правда, Гарнак считает эти «церкви» за пресвитерские приходы, но против протестантско-пресвитерианской тенденции Гарнака решительно говорит свидетельство св. Климента Римского об общем апостольском порядке, по коему «первенцы» из обращенных в той или иной местности, не только в городах, но и в селах, рукополагались апостолами не в пресвитеры, а именно в епископы. Значит, и те «церкви», которые основал евангелист Марк близ Александрии, возглавлялись не пресвитерами, а именно епископами, поставленными, как и Анниан в Александрии, из местных первенцев по крещению. Отсюда и пошел тот обычай, о котором говорит исследованный А. Гарнаком «Устав о клире», что в египетской стране был в древности епископ в каждой общине, хотя бы в ней не насчитывалось даже и двенадцати взрослых христиан.

К числу доказательств изначального существования в Египте епископата нужно отнести сказание Севира ашмунайского о кончине алек-

[67] *Геттэ Вл., свящ.* История Церкви; русск. пер. СПб., 1875, т. III, с. 31.
[68] *Harnack A.* Mission und Ausbreitung. Band II, S. 135.

сандрийского епископа («патриарха») Авилия (Мелиана) и об избрании на его место Кердона, что имело место в 95—96 г. Пользовавшийся весьма многими церковно-историческими источниками, в том числе и древними коптскими памятниками, Севир ибну-ль Мукаффа пишет: «Священники и *епископы,* бывшие при нем (Мелиане) в той стране, узнав о кончине патриарха, полные скорби собрались в городе Александрии и вместе с православным народом, который там был, по совещании, бросили жребий, чтобы узнать, кто именно будет достойным, чтобы воссесть, после сего отца Мелиана, на кафедре св. евангелиста Марка, ученика Господа нашего Иисуса Христа, и сошлось мнение их, с помощью Господа нашего Иисуса Христа, на избранном человеке, боящемся Бога, которому имя Кердон»[69]. Делая такое сообщение, Севир стоит безусловно на почве исторической действительности. Источники его гораздо достовернее и чище тех, коими пользовался Евтихий. Если Гарнак находил, что пренебрегать свидетельством Евтихия не следует, то тем более не следует пренебрегать свидетельством его младшего современника, Севира ашмунайнского, который был во всяком случае разборчивее Евтихия. Севир, напр., не полагает никакого, а тем более трехлетнего, перерыва между Авилием (Мелианом) и Кердоном, как это делают Евтихий и Петр ибну-р Рахиб. В этом он согласуется с Евсевием, и в этом его достоинство. Затем, это выражение: «священники и епископы», а не «епископы и священники» показывает, что у Севира был под руками хороший и ценный источник, который стоял на высоте исторических знаний и был хорошо осведомлен о той скромной роли, какая принадлежала древнейшим египетским епископам при избрании александрийского епископа, но который в то же время знал, что епископы обязательно являлись в Александрию для совершения хиротонии. Приведенное сообщение Севира имеет ценность положительного свидетельства, основанного на древних источниках, о существовании в Египте епископата еще в I в.

В изначальном существовании египетского епископата никто из церковных писателей никогда не сомневался, и ни в одном из древних христианских сочинений мы не находим даже и следов какого-либо сомнения в этом существовании. Это вековечное христианское предание о том, что египетская церковь по своему устройству ничем не отличалась в древнейшую эпоху от всех прочих христианских церквей и имела у себя епископат от дней самих апостолов, дало основание возникнуть впоследствии на Западе одному эпистолярному произведению, соединенному с именем римского папы Евариста. Мы имеем в виду послание папы Евариста, начинающееся словами: «Еварист, епископ великого города Рима, всем в Египте братиям, кои соединены Господом, (желает) о Господе здравия»[70]. Что данное послание подложно, доказывать это подробно нет никакой необходимости. Впервые оно появилось вместе с подложным же посланием того же самого папы к африканским (карфагенским) епископам в известном сборнике, прославившемся под именем лжеисидоровых декреталий. Как уже установлено в церковно-исторической науке, упомянутый сборник возник в западной Франции в половине IX в.; составитель его назвал себя Исидором Меркатором; а в первый раз цитирован был этот сборник Суассонским собором 853 г. До времен составления лжеисидоровых декреталий послания папы Евариста никому не были известны. Что послание «к братьям, сущим в Египте» писано не вообще к египетским христианам, т. е. не к мирским лицам, а только к одним епископам, это явствует из самого содержания данного послания, преподающего наставления именно епископам. Правда, сочинитель упомянутых двух

[69] Acta sanctorum, junii, t. V: Patr. alex. hist. chronol., cap. 75.
[70] *Migne.* Patrol. curs. compl., ser. gr., t. V, col. 1051.

посланий пытается придать последним первохристианскую древность, пользуясь для подлога материалами из древних памятников и датируя выход в свет своих посланий, по древнему обычаю, римскими консульствами. Но здесь-то именно и обнаруживаются все черты явного подлога. Пользуясь в послании к египетским братиям только письмом Климента (папы римского) к Иакову, брату Господню, как древнейшим памятником, фальсификатор хотел показать, что кроме Климента Римского, непосредственно предшествовавшего Еваристу, он не знает других, более древних писателей. Но в настоящее время уже никто не сомневается в подложности письма Климента к Иакову и в сравнительно позднем его происхождении, т. е. уже после времен исторического Евариста. Это письмо входит в состав так называемых Климентин, которые возникли не ранее конца II в. Кроме того, даты консульств, отмеченных автором еваристовых посланий, не соответствуют действительным годам правления папы Евариста. Так, послание к африканским епископам отмечено консульством Валента и Вета (Vetere), что соответствует 96 г. по Р. Х., а послание к египетским епископам («братиям») — консульством Галла и Брадуи, т. е. 108 годом. Но как ни трудно установить хронологию жизни и деятельности первых римских епископов, однако ныне считается общепринятым, что в 96 г. был в Риме епископом еще Климент, писавший именно в этом году свое знаменитое послание к Коринфянам[71]. Что касается 108 г., то тогда, по всей вероятности, римским епископом был уже Александр, как это можно видеть из хронологической таблицы пап, составленной добросовестным и осторожным аббатом Фр. Кс. Функом[72], который считает возможным точно установленные и не возбуждающие сомнений даты начать только с епископства Аникиты:

1.	Св. Петр	† 67 г.	Ксист	116—125 г. (?)
	Лин	67—79 г. (?)	Телесфор	125—136 г. (?)
	Анаклет	79—90 г. (?)	Игин	136—140 г. (?)
	Климент	90—99 г. (?)	10. Пий	140—154/5 г. (?)
5.	Еварист	99—107 г. (?)	Аникита	154/5—166 г.
	Александр	107—116 г. (?)	Сотир	166—174 г.

Памятник, известный под именем «Liber Pontificalis» или «Папской книги», дает об Еваристе сведения, по-видимому стоящие в зависимости от лжеисидоровых декреталий, так как определяет время епископства Евариста от 96 по 108 год[73], т. е. по датам его подложных посланий. Интересующее нас подложное послание Евариста имеет для нас значение не по содержанию своему и не по древности своей (глубокой древности оно и не имеет), а по обращению своему именно к египетским епископам. Кто бы ни был автором послания от имени Евариста, сам ли составитель ложных декреталий, назвавший себя Исидором Меркатором, или другое, несколько раннее лицо, трудами коего автор сборника лжеисидоровых декреталий воспользовался, как уже готовым материалом, — это безразлично. Для нас важен тот факт, что, по меньшей мере, еще за целое столетие до возникновения на арабском Востоке «Жемчужной цепи» Евтихия, на христианском Западе никому в голову не приходило, что в истории Александрийской Церкви мог быть такой период, когда в Египте не было ни одного епископа. Составитель послания, выданного от имени папы Евариста, ни из каких источников не знал и не слыхал о таком странном периоде. И это потому, что такого периода никогда и не было.

---

[71] *Zahn Th.* Einleitung in das Neue Testamente. Leipzig, 1897. Band I, S. 439.

[72] *Функ Фр. Кс.* История христианской Церкви от времен апостольских до наших дней. Русск. пер. М., 1911, с. 580.

[73] *Duchesne L., l'abbe.* Liber Pontificalis, t. I. Paris, 1886, p. 16.

§ 8. Евсевий о древнейших епископах Египта

Доказательства существования епископата в Египте в первые два века и вообще в эпоху, предшествовавшую противооригеновским соборам, можно находить и у «отца церковной истории» Евсевия Кесарийского. Правда, ясной и специальной речи у него об этом епископате нет, так же, как нет у него речи и о епископате таких христианских стран, каковы, например, Италия, Испания и Африка (т. е. область карфагенская). Но он и не молчит: нужно только уметь читать его.

Следы существования в Египте епископата еще до 30-х годов III в. можно находить в сообщении Евсевия о сношениях Иерусалимской Церкви с христианами древнего Египта. Так, говоря о совместном служении в Иерусалиме двух епископов, Наркисса и его викария Александра, Евсевий делает такое замечание: «И сам Александр в своем послании к жителям Антинои, которое дошло до нас, упоминает о своем соепископстве с Наркиссом и в конце послания говорит слово в слово так: «приветствует вас стошестнадцатилетний старец Наркисс, который прежде меня занимал здесь место епископа и который доныне вспомоществует мне своими молитвами, и просит вас быть в единомыслии со мною» [74]. Это сообщение заслуживает серьезного внимания. Послание Александра, дошедшее до Евсевия, не сохранилось до нашего времени, и потому содержание его не известно. Но для нас важна связь Иерусалима с Антиноей. Епископ Александр избран был в сотрудники Наркиссу тогда, когда последний, «по преклонной старости, не мог уже исправлять свое служение» [75]. Это было в царствование Септимия Севера, ибо во время гонения, воздвигнутого этим царем на христиан (202—211 гг.), «в числе мужей, доблестно ратовавших и Промыслом Божиим сохраненных среди подвигов за исповедание веры, был, — по словам Евсевия, — и Александр, епископ Церкви Иерусалимской» [76]. Престарелый Наркисс едва ли долго жил после Северова гонения и, пережив 116-летний возраст, вероятно и скончался не позже 211—212 года.

Но что такое Антиноя или Антинооополь? Это — город не в Палестине, а в верхнем Египте (в Первой Фиваиде). Антиноя основана была императором Адрианом в 130 г. в честь его обоготворенного любимца Антиноя на том месте, где последний погиб в водах Нила загадочной смертью. Лежала Антиноя к юго-востоку от Александрии, на расстоянии приблизительно 370 верст (с. ш. 27°49′, в. д. Гр. 30°51′). Как же могло случиться, что епископ иерусалимский шлет письмо в далекий город Египта, по-видимому, с каким-то увещанием? И увещая антинойских христиан, он даже берет себе на помощь престарелого Наркисса, который в свою очередь присоединяет просьбу, чтобы антинооопольцы вняли голосу Александра. Если в Антиное возникли какие-либо церковные нестроения, то тамошним христианам естественнее всего было бы обратиться к александрийскому епископу Димитрию, влияние и власть которого простирались на весь Египет, и который, по уверению протестантов, был тогда в Египте единственным епископом. Но в их церковную жизнь вмешивается не александрийский епископ и даже не первенствующий епископ отдаленной Палестины, т. е. не епископ Кесарии Палестинской, а епископ небольшого городка Элии Капитолины, возникшего на месте разрушенного Иерусалима. Элийский же епископ до 325 г. не пользовался никакими преимуществами (см. 7 пр. I Всел. Собора). Очевидно, если Александр Элийский (Иерусалимский) имел какое-то касательство до Церкви антинойской,

[74] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история, кн. VI, гл. 12, русск. пер., с. 338.
[75] Ibid., с. 337.
[76] Ibid., кн. VI, гл. 8, русск. пер., с. 334.

то это касательство могло быть только *взаимообщением двух епископов,* знавших друг друга и помогавших один другому. Видимо, между епископом антинойским и его паствой возникли какие-то трения и недоразумения. Но епископ антинойский, не желая довести дело до формального разбирательства у александрийского епископа, отправляет своих клириков с письмами к своим знакомым епископам, в том числе и к иерусалимскому Александру, в надежде получить от них нравственную поддержку. И Александр шлет ему поддержку в виде своего письменного обращения к жителям Антинои. Знакомство же и даже тесная духовная связь между епископами элийским и антинойским могли возникнуть и установиться в Александрии. Из свидетельства самого Александра известно, что он был учеником Климента Александрийского по Огласительному училищу[77], и Климент впоследствии посвятил ему свое сочинение под заглавием «Церковное правило, или к иудействующим»[78]. Епископ антинойский мог быть также учеником Климента. Таким образом, Александр оказывал нравственную поддержку своему школьному товарищу, занимавшему архиерейскую кафедру в Антиное. А это значит, что еще до 30-х годов III столетия в Египте были епископы и не только близ Александрии, но и на значительном от нее расстоянии.

Евсевий Кесарийский сохранил нам и еще отрывок из письма того же Александра Иерусалимского, которое последний писал вместе с Феоктистом, епископом Кесарии Палестинской, к александрийскому епископу Димитрию, во время пререканий, возникших между Палестиной и Александрией из-за Оригена. Когда Ориген был еще молодым (31 года) и находился в звании мирянина, он некоторое время проживал в Палестине, куда удалился из Александрии в момент «возгоревшейся в этом городе немаловажной войны», т. е. во время междуусобного побоища, происшедшего здесь в 215 г. в царствование Каракаллы. Палестинские епископы Феоктист Кесарийский и Александр Элийский (Иерусалимский), воспользовавшись прибытием к ним Оригена, просили его принять у них на себя труд проповедника и толкователя Священного Писания. Димитрий Александрийский, узнав об этом, стал укорять их за допущение мирянина к проповедничеству в присутствии епископов, а от самого Оригена потребовал возвращения в Александрию. Палестинские епископы на письмо к ним Димитрия дали ему, между прочим, такой ответ: «Ты еще прибавляешь в своем письме, что никогда не слыхано, да и теперь не в обычае, чтобы в присутствии епископов проповедовали миряне. Не понимаю, как можешь ты так явно говорить неправду. Святые епископы, как скоро находили людей, способных принести братьям пользу, то и приглашали их проповедовать народу. Так поступали блаженные братия: в Ларанде Неон с Эвелпидом, в Иконии Цельс с Павлином, в Синнаде Аттик с Феодором. Так, вероятно, было и в других местах, только мы не знаем этого»[79]. Письмо это, говорящее от имени то одного епископа («не понимаю»), то нескольких («мы не знаем»), было подписано Феоктистом и Александром, но составлялось лишь одним Александром, так как примеры проповедничества мирян взяты из практики малоазийских Церквей, где Александр получил хиротонию и где был первоначально, до занятия иерусалимской кафедры, епископом в одном из городов Каппадокии[80]. Тот тон, который взял в своем письме к Димитрию Александр, объясняется, конечно, знакомством последнего с личностью и характером Димитрия, так как Александр, будучи учеником Климента Александрийского, прожил несколько лет в Александрии и имен-

[77] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история, кн. VI, гл. 14, русск. пер., с. 344.
[78] Ibid., кн. VI, гл. 13, русск. пер., с. 341.
[79] Ibid., кн. VI, гл. 19, русск. пер., с. 354.
[80] Ibid., кн. VI, гл. 11, русск. пер., с. 337.

но в первое десятилетие епископства там Димитрия. Но как бы ни был своенравен и пристрастен к Оригену Димитрий, он все-таки не стал бы писать палестинским епископам явную ложь, в которой они обвиняют его. Димитрий в своем письме имел в виду, конечно, прежде всего порядок египетских епархий и в частности александрийской. Что Димитрий был близок к правде не менее Феоктиста и Александра, видно из того, что последние указывают ему примеры не из египетской и даже не из палестинской жизни, а из малоазийской. Да и в Малой Азии они нашли всего лишь три примера, а дальше должны были сознаться в своем незнании искомых примеров. Ничего удивительного нет, что Димитрий, зная лишь общецерковные порядки, не знал трех малоазийских случаев исключения из этого порядка. Но Димитрий говорил даже и не вообще против проповедничества мирян, а утверждал лишь, что в присутствии самого епископа миряне нигде не проповедуют. Ориген проповедовал и в Александрии, и именно в храме, как это явствует из его бесед на книгу Бытия, но, видимо, не в кафедральной церкви Димитрия и не в его присутствии. «Никогда не слыхано, да и ныне не в обычае, чтобы в присутствии епископов проповедовали миряне», — так говорил Димитрий. Египетский крестьянин, никуда не выезжавший из своего отечества, он знал, конечно, ближе всего церковные порядки своего лишь Египта. Поэтому, когда он говорит о «присутствии епископов», то имеет в виду, конечно, десятки тех *епископов,* которые занимали в его время кафедры *в египетских городах и в селах.* По уверению как протестантов (от Джона Сельдена до Адольфа Гарнака), так и наших духовных писателей, профессоров П. В. Гидулянова и А. И. Покровского, до 30-х годов III в. на весь Египет был только один епископ — александрийский, и с 189 г. именно Димитрий. Но и немцев, и наших русских ученых беспощадно изобличает Евсевий Кесарийский. Протестанты, конечно, всегда знали слова Евсевия, но с лукавым намерением обходили их молчанием. Наши же русские ученые проглядели эти слова только потому, что последние были заслонены пред их глазами немецкими «пособиями». Евсевий Кесарийский, сказав о временном пребывании Оригена в 215 г. в Кесарии Палестинской и о пререканиях из-за него между Димитрием и палестинскими епископами, определенно пишет: «Таким-то уважением пользовался Ориген еще в молодых летах не только у *своих епископов,* но и у чужих» [81]. «Чужие епископы» — это палестинские епископы Феоктист и Александр. Но что это за «свои епископы», у коих Ориген также пользовался уважением? Александрийские? Конечно, нет, потому что с 189 г. в Александрии в течение 42 лет всё время епископствовал один только Димитрий, да и тот не особенно дарил Оригена своим уважением. До Димитрия же был в Александрии Юлиан, об уважении которого к Оригену нельзя говорить уже по тому одному, что в год смерти Юлиана Ориген был не «в молодых годах», а всего лишь четырехлетним ребенком. Ясное дело, что Евсевий говорит о тех епископах, которые в начале III в. занимали кафедры в египетских епархиях и которые, приезжая по своим делам в Александрию, имели здесь возможность видеть, слышать и познакомиться с образованнейшим учителем своего времени. Приведенные слова Евсевия не представляют собой простой обмолвки этого историка, так как вопросом об Оригене он занимался серьезно и писал о нем специальное сочинение под заглавием: «Апология». Эта Апология, к сожалению, до нашего времени не сохранилась: она безжалостно истреблена варварскими руками тех невежественных монахов, которые наградили Оригена титулом еретика. Сам Евсевий в своей «Церковной истории» упоминает о ней три раза. «Всё, что необходимо знать о нем (об Оригене), — говорит Евсевий, —

[81] Ibid., кн. VI, гл. 19, русск. пер., с. 354.

можно найти в Апологии, которую мы с священномучеником нашего времени Памфилом общими силами написали против недоброжелателей Оригена»[82]. Итак, Евсевий писал Апологию не один, а в сотрудничестве с учеником Оригена, кесарийским пресвитером Памфилом, который мученически скончался в 309 году. Сочинение это, за достоверность которого ручаются имена «отца церковной истории» и священномученика, лично знавшего Оригена и бывшего его учеником, состояло из нескольких книг (частей). Из них Евсевий в «Церковной истории» упоминает о второй и шестой[83]. Если даже предположить, что шестая книга была вместе и последнею, то и в этом случае, применяясь к его «Церковной истории», нужно представлять себе Апологию в виде солидного сочинения в объеме от 300 до 400 печатных страниц. Если бы эта Апология сохранилась до нашего времени, мы бы точно знали, какие именно епископы и в каких городах Египта жили в дни Оригена. Мы знали бы математически точно и состав соборов, бывших при Димитрии по делу Оригена, ибо Евсевий прямо пишет, что вторая книга его Апологии повествует о том, как Ориген получил рукоположение в пресвитерский сан, «какие после того произошли из-за него движения, какие, по случаю сих движений, *предстоятелями Церквей* постановлены были правила и что еще Ориген в цветущих летах своей жизни сделал для слова Божия»[84]. Теперь же мы, вследствие утраты Апологии, поневоле вынуждаемся довольствоваться только краткими свидетельствами Евсевия, что в Египте были «предстоятели Церквей», т. е. епископы, не только в 230 и 231 годах, когда, по случаю движений, возникших из-за оригенова пресвитерства, они составляли какие-то правила, но и гораздо раньше этого, когда Ориген, задолго до его осуждения, еще будучи в молодых летах, пользовался «у своих, т. е. египетских, епископов» уважением. Так Евсевием опровергается позднейшее измышление о том, что «до 30-х годов III в. весь Египет не только канонически, но и фактически управлялся одним лишь епископом», и что египетский епископат создан был только в 230 г. Димитрием, сначала всего лишь в составе трех человек, в целях, как говорил Сельден, подкрепления старческих сил дряхлого Димитрия в борьбе с могучим Оригеном.

Тот же Евсевий дает нам и еще одно очень важное доказательство того, что христианский епископат существовал по всему Египту задолго до времен Димитрия. Только это доказательство необходимо самым основательным образом расшифровать. Мы имеем в виду литературное приключение с так называемыми терапевтами. В древнехристианской литературе имя терапевтов встречается только у Евсевия Кесарийского и автора ареопагитских сочинений. Об ареопагитских сочинениях у нас уже была речь (см. гл. VI, § 5) [эта глава не была опубликована и, вероятно, утеряна. — *Ред.*], и нами было установлено, что сочинения, известные с именем св. Дионисия Ареопагита, вышли из монофизитской литературной фабрики, которая существовала в сирийском городе Эмесе (ныне Гомс) в конце V и начале VI в., занимаясь фальсификацией и интерполяцией святоотеческих творений. Сфабрикованные сочинения с именем св. Дионисия Ареопагита монофизиты в первый раз преподнесли православным епископам неожиданным образом в царствование Иустина I на Константинопольском Соборе 533 г., происходившем под председательством Ипатия, епископа ефесского. Собор имел целью обличение монофизитов — фтартолатров, т. е. последователей Севера Антиохийского. Приглашенные на Собор монофизиты в подтверждение своих мнений сослались на творения Дионисия Ареопагита. Это был знаменательный момент в исто-

[82] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история, кн. VI, гл. 33, русск. пер., с. 370.
[83] Ibid., кн. VI, гл. 36, русск. пер., с. 372.
[84] Ibid., кн. VI, гл. 23, русск. пер., с. 358.

рии христианской литературы, когда православные услышали в первый раз имя Дионисия Ареопагита как писателя. Пораженные неожиданной новостью, православные епископы устами Ипатия могли возразить только одно: «А какими доказательствами подтвердите вы, что эти свидетельства подлинно принадлежат Дионисию Ареопагиту? Если бы они ему принадлежали, то не могли бы быть неизвестны блаженному Кириллу († 444 г.) и блаженному Афанасию († 373 г.)»[85]. Но доказательств никаких, конечно, у монофизитов не было. Вот среди этих-то ареопагитских сочинений есть четыре письма богословско-мистического характера от имени Дионисия к «терапевту» Кайю. В глазах мнимого Дионисия («О церковной иерархии», гл. VI) терапевты — это христианские монахи апостольской эпохи и вообще I века[86]. Эмесский фальсификатор, усвояя воображаемым монахам I в. наименование терапевтов, находился, безусловно, под влиянием «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, так как до того времени Евсевий был первым и единственным церковным писателем, который принял так называемых терапевтов за учеников евангелиста Марка. Говорить же о терапевтах Евсевию пришлось по поводу сочинения «О жизни созерцательной», приписываемого иудею Филону.

Филон был александрийский еврей из потомства первосвященника Аарона и принадлежал к числу высокообразованных и вместе с тем богатейших людей своего времени. Он родился около 20 г. до Р. Х., умер около 50—60 г. по Р. Х. и был, следовательно, старшим современником Христа и Апостолов. В царствование Калигулы (37—41 гг.) он путешествовал в Рим к императору во главе депутации по еврейским делам. Историческую известность ему создали его религиозно-философские воззрения (напр., учение о Логосе) и многочисленные литературные труды, из коих большинство сохранилось до нашего времени. Дошло до наших дней с его именем и то сочинение «О жизни созерцательной», на котором некогда остановил свое внимание Евсевий Кесарийский. Сочинение это небольшое (русский перевод[87] занимает только 33 страницы), и своим предметом имеет описание жизни терапевтов и устройство их общины.

По словам автора сочинения «О жизни созерцательной» (Περι Βιον υεωρητικου, De vita contemplativa), терапевты — это люди, «вступившие на путь служения Богу и врачевания души»[88]. Оставив свое имущество детям или родственникам своим, а если нет таковых, то друзьям и знакомым, терапевты уходят в уединение и ставят себе на новом месте жилища очень простые, которые должны защищать только от солнечного зноя и холода. Здесь проводят они жизнь в воздержании, посте, молитве и чтении священных книг. «В каждом доме есть священное помещение, называемое молельнею (σεμνειον) и монастырем (μοναστηριον), где, уединившись, совершают они тайнодействия своей благочестивой жизни. Туда не вносят ни яств, ни питий, ни чего-либо другого, служащего для телесных потребностей, а имеют здесь только закон, богодухновенные изречения пророков, гимны и прочие (книги), через что возрастают и укрепляются до степени совершенства благочестие и здравые знания»[89]. «Есть у них также особые сочинения древних мужей, основателей этого рода жизни, оставивших многочисленные памятники аллегорического понимания. Пользуясь ими как образцами, терапевты подражают им, так что не только предаются молитвенному созерцанию, но сами старательно сочиняют во славу Бога

[85] *Mansi D.* Sacr. consil. nova et ampl. collectio, t. VIII, p. 821.
[86] *Migne.* Patrol. cursus complet., seg. gr., t. III, col. 532—533.
[87] Русский перевод приложен к исследованию Н. П. Смирнова: «Терапевты и сочинение Филона иудея «О жизни созерцательной»». Киев, 1909.
[88] Русский перевод, с. 6.
[89] Ibid., с. 9.

гимны и песни различных размеров и мелодий, и всегда в важном ритме»[90]. Раз в неделю («в седьмой день») они устраивают общее собрание, и здесь «старейший и наиболее сведущий в их учении» преподает им наставление и истолкование Священного Писания[91]. «В общем семнионе, куда сходятся по седьмым дням, бывает два помещения: одно для мужчин, другое для женщин», разделенные перегородкой немного выше человеческого роста[92]. Был у них и великий праздник с предпразднством. Праздник этот совершался «через семь седмиц»[93], т. е. на 50-й день, вероятно, после Пасхи. На этот праздник терапевты собираются в белых одеждах и после краткой молитвы совершают трапезу, в коей участвуют и женщины, «большинство которых старицы-девственницы, сохраняющие непорочность»[94]. За столом прислуживают не рабы, потому что, по взглядам терапевтов, «владеть несвободными слугами совершенно противно природе, которая создала всех свободными». Прислуживают добровольно люди свободные. «Однако не всякому первому случившемуся и из свободных разрешаются эти услуги, но удостоиваются этого лишь так называемые «юные в кружке», допущенные к тому с большим разбором»[95]. Трапеза состояла только из воды, хлеба и соли, и иссопа для тех, «кто хотел бы несколько полакомиться»[96]. Но раньше этого скудного ужина за тем же столом ведется «объяснение Священных Писаний посредством раскрытия смысла аллегорий». Толкование ведет председатель (προεδρος), а после беседы поются гимны сначала председателем, а затем и другими терапевтами, по установленной очереди[97]. После же ужина они совершали всенощное богослужение с пением на два хора — мужской и женский — и с танцами, «отбивая при этом руками и притопывая с вдохновенными криками, делая все обороты и фигуры по требованию танца, и согласуя строфы и антистрофы со своими передвижениями»[98]. Это ликование продолжалось до утра; при восходе же солнца они, подняв руки к небу, совершали молитву и потом расходились по домам[99]. Где же находились общины терапевтов? «Такого рода мудрые люди есть во многих местах обитаемой земли: надо, чтобы и Греция, и варварские страны приняли участие в этом совершенном благе. Очень же много их в Египте, в каждом из округов, называемых здесь номами, а особенно вблизи Александрии. Отовсюду наиболее совершенные, оставив прежний очаг, переселяются как бы в некое отечество, в одно, очень удачно выбранное, место, которое находится у берегов Мареотского озера на невысоком холме и очень удобно по безопасности и чистоте воздуха»[100]. Таким образом, выходит, что терапевты — явление преимущественно египетское.

«Что Филон описывал все это, имея в виду первых проповедников евангельского учения и правила, первоначально преподанные Апостолами, это, — говорит Евсевий Кесарийский, — очевидно для всякого»[101]. Для Евсевия было «несомненным, что Филон не только видел, но и одобрял, и свято чтил современных себе апостольских мужей, тем более, что, происходя, вероятно, от евреев, они, конечно, соблюдали

[90] Ibid., с. 10.
[91] Ibid., с. 10—11.
[92] Ibid., с. 11.
[93] Ibid., с. 24.
[94] Ibid., с. 27.
[95] Ibid., с. 28.
[96] Ibid., с. 29.
[97] Ibid., с. 29—32.
[98] Ibid., с. 33.
[99] Ibid., с. 34.
[100] Ibid., с. 8—9.
[101] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история, кн. II, гл. 17, русск. пер., с. 93.

еще весьма много иудейских обычаев»[102]. Но как ни уверенно утверждал Евсевий, что слова Филона относятся к христианским подвижникам и что это очевидно для всех, однако на самом деле здесь ясного очень мало.

Филон был современник Апостолов и жил еще в то время, когда христианство только что начиналось. Допустим, что он писал сочинение «О созерцательной жизни» уже в старости, когда ему было шестьдесят лет, значит — приблизительно в 40 г. по Р. Х. Но ведь в этом году ни в Александрии, ни вообще в Египте не было еще ни одного христианина. Первый проповедник у египтян о Христе, св. евангелист Марк, еще не приходил сюда: он мог придти не в Александрию, а только еще в Кирину лишь после Апостольского Собора не ранее летних месяцев 50 г., ибо до Апостольского Собора он был спутником Павла и Варнавы в их первом благовестническом путешествии (Деян. 12, 25; 15, 37—38), а после Собора он сопровождал Варнаву на остров Кипр (Деян. 15, 39). Только уже из Кипра, расставшись там с Варнавой, св. Марк мог отправиться к себе на родину в г. Кирину. Так как в Кирине он благовествовал о Христе и обратил к вере некоторых из тамошних жителей, да кроме того обошел и другие города Пентаполя и Ливии, то нужно думать, что в Александрию он мог прибыть значительно позже, в один из последующих годов. Поэтому, если бы Филон писал о терапевтах даже в 50 г. по Р. Х., имея от роду уже семьдесят лет, то и тогда в Александрии он не мог видеть ни одного христианина. А между тем в сочинении «О созерцательной жизни» дело представляется так, что терапевты выходят из какого-то многолюдного религиозного общества и выделяются из него в многочисленные, правильно организованные, общины. Мало того, терапевты оказываются живущими в разных странах вселенной: так широко распространились; они есть среди греков и даже варваров. Но ни в 40-м, ни даже 50-м году христианства еще не было в разных странах. Европа (Балканский полуостров) услышала слово о Христе только в 51 г., что можно видеть из наиболее точной хронологической таблицы проповеднических путешествий Ап. Павла, составленной по новейшим изысканиям английского ученого Рамсэя (*Ramcay, W. M.* St. Paul the Traveller and the Roman citizen. London. 1895. — Св. Павел, как путешественник и римский гражданин):

Кипр	июль 47 г.
Памфилия	июль 47 г.
Писидия (Антиохия)	зима 47 г.
Икония	лето 48 г.
Листра	осень 48 г.
Дервия	зима 48—49 г.
Обратный путь	февраль — май 49 г.
Пергия	июнь — июль 49 г.
Антиохия Сирская	август 49 г.
Апостольский Собор	зима 49—50 г.
Начало 2-го путешествия	март — апрель 50 г.
Галатия	лето 50 г.
Троада	октябрь 50 г.
Филиппы	январь 51 г.
Фессалоника	январь — май 51 г.
Верия	май — июль 51 г.
Афины	август 51 г.
Коринф	сентябрь 51 г. — март 53 г.
Иерусалим	март 53 г.
Антиохия Сирская	май 53 г.
Начало 3-го путешествия	июнь 53 г.
Галатия	июль — август 53 г.
Ефес	октябрь 53 г. — январь 56 г.

[102] Ibid., с. 86.

Троада	февраль 56 г.
Македония	весна 56 г.
Коринф	56 г.
Ахаия	декабрь 56 г. — февраль 57 г.
Филиппы	март 57 г.
Троада и Иерусалим	апрель 57 г.
Пятидесятница в Иерусалиме	28 мая 57 г.
Пребывание в Палестине	июнь 57 г.
» »	июль 59 г.
Путешествие в Рим	август 59 г.
» »	февраль 60 г.
В Риме	60—62 г.

Говорить же серьезно о европейской проповеди Ап. Петра нельзя, так как его 25-летнее пребывание в Риме есть католическая выдумка, не только ни на чем не основанная, но и прямо противоречащая всем данным о деятельности этого Апостола [103].

Затем в самом же сочинении «О созерцательной жизни» говорится о терапевтах, что у них есть сочинения древних мужей, которые, быв основателями их общества, оставили много памятников своего аллегорического толкования. В 40-м или 50-м году в Александрии еще не зарождалось христианство. Но даже и в 63 г., когда замучен был евангелист Марк и когда самого Филона уже не было в живых, египетские и александрийские христиане не могли еще иметь отшельников. Да если бы таковые и были (предположим невозможное), то они не могли бы иметь никаких древних мужей, которые были бы основателями их общества и оставили бы им много памятников своих толкований. Ясно, что если автор писал свое сочинение в 40—50 гг. по Р. Х., то он относил происхождение терапевтов к далеким, дохристианским временам.

Наконец, сам Евсевий, прочитав сочинение «О созерцательной жизни», пришел в недоумение пред самым названием «терапевты». В христианстве в его время не было никаких следов от этих терапевтов, имя их было никому неведомо и в древнехристианской литературе никогда не употреблялось. Но Евсевий, убедивший себя в тождестве терапевтов с христианскими подвижниками, поступил очень легко. «От себя ли, — говорит он, — Филон дает им такое наименование, выражая самым именем образ их жизни, или они действительно так назывались сначала, когда имя христиан еще не всюду распространилось, — нет нужды много рассуждать» [104]. Но если бы Евсевий не отклонил от себя рассуждений об этом, он бы, наверное, встал на более правильный путь и не сделал бы поспешного заключения.

Указанные соображения побудили многих христианских писателей и позднейших ученых отвергнуть мнение Евсевия как несправедливое и придти к новому заключению. К приведенным доводам были прибавлены и другие. Прежде всего принималось во внимание полное отсутствие в сочинении «О созерцательной жизни» имен Христа, Апостолов и других лиц новозаветной истории, а также отсутствие каких-либо указаний на христианские праздники, таинства (напр., евхаристии) и прочие установления. Далее бралось в соображение то, что Филон — еврей. Если он писал о каких-то религиозных подвижниках, то, конечно, только о еврейских. Затем египетские терапевты представляются многочисленными и выделяющимися из многолюдной среды. А такую среду в век Филона представляли только евреи. В Александрии тогда, при общем количестве ее населения в 300 тысяч, евреев в ней было до 120 тысяч, а во всем Египте, по утверждению самого же Филона, евреев насчитывалось «сто мириад», т. е. целый миллион. Терапевты, удаляясь из городской атмосферы к «благорастворению воздуха» за Мареотское озеро, не принимали никакой новой веры (напр., христиан-

[103] См. ниже, § 9.
[104] Церковная история, кн. II, гл. 17, русск. пер., с. 87.

ской), а только изменяли свой образ жизни ради духовного совершенствования, оставаясь в вере своих отцов. Наконец, особое уважение терапевтов к иерусалимскому храму, проявляемое ими, напр., во время священного ужина в день пятидесятницы[105], удостоверяет, что они были евреи.

Итак, «терапевты — евреи». Этот вывод принимается многими новейшими учеными, каковы, напр., П. Вендлянд, Л. Кон, Э. Ренан, Конибир (Conybeare), проф. М. И. Каринский, Н. П. Смирнов и др. Казалось бы, что этот вывод есть самый верный, который нужно было бы принять за окончательный. Однако на деле вышло не так. Именно еврейские-то ученые историки, напр., Грэтц, Иост, Николя и др. и подняли голос против такого заключения, решительно заявляя, что терапевты — не евреи и что среди евреев никогда под таким названием и с таким устройством не было никакого братства или секты. Еврейство имело только один род отшельников, именно — ессеев. Но терапевтов нельзя принимать за ессеев, названных в Александрии новым греческим именем, так как и сам автор сочинения «О созерцательной жизни» отличает своих терапевтов от ессеев и начинает свою речь о первых, «кончив речь об ессеях», да и устройство общины у ессеев не походит на то, какое описано автором сочинения «О созерцательной жизни». У ессеев никогда не было женских общин, тогда как египетские отшельники имеют терапевтисс. Ессеи имели социалистические тенденции, обращая личное имущество в общее достояние всех членов своей общины; терапевты же, удаляясь в уединение, ничего не брали с собой, передавая свою собственность родственникам или знакомым. Поэтому Грэтц и другие историки еврейского народа, подобно Евсевию, утверждают, что терапевты — христиане. Действительно, это отречение терапевтов от имущества как будто бы и на самом деле не согласуется с коммерческим духом еврейского народа, для которого совершенно непонятны принесенные с неба слова: «Ищите прежде Царствия Божия и правды его». Отрицательное отношение терапевтов к рабству есть явный результат христианского учения о братстве и свободе.

В существовании терапевтисс — девственниц наряду с подвижниками — терапевтами также видится влияние апостольского учения, что во Христе Иисусе нет ни мужеского, ни женского пола. Но так как в дни Филона христианства еще не было в Египте, то Грэтц смело высказал мысль, что автор сочинения «О созерцательной жизни» описывает устройство и жизнь одной из христианских сект II или даже III в., безусловно, идеализируя эту секту. Но такое заявление Грэтца должно было неизбежно привести к признанию подложности сочинения «О созерцательной жизни» и к отрицанию его еврейского происхождения. Этот именно вывод и был обоснован немецким ученым П. Е. Люциусом в его сочинении: «Терапевты и их место в истории аскетизма» (Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese. Strassburg, 1879), причем Люциус установил совершенно новый взгляд на терапевтов. И взгляд этот принят многочисленными авторитетными учеными, каковы Эм. Шюрер, Ад. Гарнак, Ц. Гильгенфельд, Чейн (Chein), Дрюммонд, Оле (Ohle), Робертсон Смит, проф. А. П. Лебедев и др.

Чтобы установить правильный взгляд на терапевтов, нужно принять во внимание следующие обстоятельства: а) несмотря на утверждение автора сочинения «О созерцательной жизни», что терапевты находились и в Египте, и даже по всей обитаемой земле, никто никогда не

---

[105] На трапезе употреблялся «квасный хлеб с солью, к чему прибавлен еще иссоп; цель такого присоединения — оказать уважение к священному столу, находящемуся в святом преддверии храма: на трапезе этой лежат хлебы и соль без каких-либо пряностей, — хлеб пресный без закваски, а соль ни с чем не смешана. Это потому, что высшему классу священников в награду за божественную службу приличествует уделять вещи самые чистые и простые, и в том их привилегия» (русск. пер., с. 32).

знал никаких подвижников с этим именем; б) древний автор «Естественной истории» Плиний Старший (ум. в 79 г.), пользовавшийся сочинениями 473 авторов и описывавший, между прочим, Египет со всеми его достопримечательностями, ни слова не упоминает о терапевтах, тогда как о палестинских ессеях он не умалчивает; очевидно, не только он, но и цитируемые им писатели не знали терапевтов; в) древний географ Страбон, современник Августа и Тиверия, долго живший в Александрии и дважды описывавший Мареотское озеро, ничего не говорит о терапевтах; г) известный враг евреев, греческий грамматик I в. Апион, осмеивавший жизнь и обычаи евреев, не пользуется терапевтами как объектом для своих насмешек и даже ровно ничего не говорит о них; д) ни один из древнехристианских писателей, до Евсевия Кесарийского, не упоминает о терапевтах ни как о христианских подвижниках, ни как о еврейском обществе, хотя о ессеях и даже иудейско-гностических сектах у них часто ведутся подробные речи; е) никому неведомо, как, по какой причине и когда именно исчезли с лица земли все терапевты и в Египте, и в Греции, и в «варварских странах», нигде не оставив по себе никакой памяти и никакого следа. Отсюда прямой и естественный вывод: никаких терапевтов никогда на свете не было ни среди евреев, ни среди христиан. Этот вывод находит себе подтверждение и в самом сочинении «О созерцательной жизни»: а) автор этого сочинения, говоря о современных ему терапевтах и их председателях-проповедниках, ни одного из них не называет по имени; сообщая о древних основателях общества терапевтов, он и здесь не приводит ни одного собственного имени, тогда как подлинно исторические имена употребляются им постоянно, напр., Гомер, Анаксагор, Демокрит, Сократ, Платон, Ксенофонт, Каллий, Автолик, Агафон и др.; б) подобным образом и из «многочисленных памятников аллегорического понимания» терапевтами Священного Писания он не называет ни одного, тогда как цитирует гомеровы «Илиаду» и «Одиссею» и «Пир» Платона; в) эти литературные произведения терапевтов никогда не цитировались ни еврейскими, ни христианскими писателями; г) свою речь о терапевтах автор сочинения «О созерцательной жизни» начинает не простым историческим изложением обстоятельств возникновения общества терапевтов и описанием устройства и правил этого общества, а очень подозрительным предупреждением: «Я ничего не прибавлю от себя с целью прикрасы, что обычно позволяют себе все стихотворцы и логографы, за недостатком материала, действительно достойного описания, но буду говорить просто, без всякого вымысла, держась одной лишь правды, хотя и знаю, что с описанием ее здесь не совладеет и самый сильный в слове». Всё это говорит за то, что терапевты — институт вымышленный, фантастический. Автор сочинения «О созерцательной жизни», создавая своим воображением терапевтов, несомненно, имел пред собою картину христианской жизни, о чем свидетельствуют те черты жизни терапевтов, кои запечатлены, безусловно, духом христианства: отречение от имущества, отрицание рабства и равноправие женщин. Автор — христианин: а) еврейский миллионер Филон, да и вообще иудей не мог сказать, что у терапевтов «руки чисты, так как ничто, касающееся до прибыли, их не оскверняло»; б) обличение языческих развратных пиршеств, занимающее почти четвертую часть всего сочинения, носит явно христианский характер. Сочинение «О созерцательной жизни» Филону не принадлежит; оно более позднего происхождения; это только, как сказал Люциус, «подделка под Филона». Сочинение это — не историческое, а фантастическое; оно своего рода философско-социальный роман. Автор мог видеть в свое время некоторых благочестивых христиан, душа которых стремилась к уединению и к благочестивым подвигам вдали от мирских глаз. Может быть, в его время уже были и действительные случаи выхода некоторых под-

вижников из городов в пустынные окрестности Александрии. И вот древний христианский писатель начертал себе картину: какою могла бы устроиться жизнь подобных подвижников, если бы их было много. Эту картину он и дает нам в своем сочинении «О созерцательной жизни». Очень может быть, что автор хотел даже оправдать и обосновать зарождавшееся в его время христианское подвижничество вымышленным примером якобы стародавнего подвижничества времени иудея Филона. Нам думается, что автор сочинения «О жизни созерцательной» не прибегал ни к какому псевдониму, а он действительно носил имя Филона. В древности среди христиан это имя было совсем не редким: под посланием Сардикийского (Сердикского) Собора 343 г. есть, напр., подписи двух египетских епископов, носивших это имя [106]. Очень может быть, что это-то самое имя и натолкнуло носителя его, т. е. автора сочинения о терапевтах, на мысль перенестись в своем воображении к годам современного апостолам Филона-иудея. Отсюда нетрудно было вскоре же смешать Филона-христианина с более известным Филоном-иудеем и сочинение первого включить в собрание сочинений второго, тем более, что Филон-христианин начал свое сочинение словами: «кончив речь об ессеях, которые избрали жизнь деятельную.., я скажу, что необходимо, и о возлюбивших созерцание», хотя у Филона-иудея не было никакого специального трактата о ессеях. Рисуя идеалистическими чертами свою фантастическую общину, Филон-христианин не называет ее христианской; он даже не упоминает ни о Христе, ни об апостолах. Но это понятно, по какой причине: такого общества при Мареотском озере в его время не было, и ревнители христианского благочестия, искатели уединения напрасно бы устремились туда под руководство не существующих подвижников. Автор не хотел никого вводить в заблуждение и давать доверчивому простецу повод к обвинению его в обмане. Автор не стал также говорить о своем обществе, как о будущем. Вырабатывая программу будущей аскетической жизни отшельников, он не хотел, однако, прослыть за лжепророка и вызвать недоверие и пренебрежение к своим идеалам, как к несбыточной, утопической мечте. Он был талантлив и дальновиден. Воспользовавшись своей соименностью с Филоном-иудеем, он представил свою фантастическую общину аскетов, как явление прошедшее, имевшее место в старые времена, и настолько обрисовал ее с идеально-нравственной стороны, что вероисповедная ее сторона остается где-то в тени, на заднем плане, в неясных очертаниях, так что и решить нелегко, о ком говорит автор, о христианах или иудеях. Образ терапевтов у него выступает исключительно как образ нравственный. Автор — мастер своего дела: говорить о будущем под видом прошедшего это — один из ценных и удачных литературных приемов. Здесь у автора могла быть и высокая цель побудить христиан к чистой нравственной жизни вне общения с языческим миром путем подражания отшельникам, якобы бывшим некогда за Мареотом. И автор не ошибся в своем расчете: его сочинение не осталось без влияния на возникновение христианского монашества в Египте. Может быть, христианские монахи IV в. избрали себе местом для подвигов пустынные пространства к югу от Мареотского озера именно потому, что на эту пустыню указал им автор сочинения «О созерцательной жизни».

Когда жил автор этого сочинения и когда последнее могло быть им написано? Евсевий, считавший это сочинение принадлежавшим Филону-иудею, начал свою литературную деятельность в гонение Диокле-

[106] *Афанасий Великий.* Защит. слово; русск. пер.: Творения, ч. I, с. 255—256. Один из этих епископов, несомненно, был киринским. О нем упоминает в своем 67-м письме Синезий, епископ птолемаидский († ок. 415 г.), как о незаконно рукоположившем Сидерия в епископа незначительного городка Палебиски еще в дни св. Афанасия Великого. Migne Patrol. cursus complet., ser. gr., t. LXVI, col. 1414.

тиана, в 303 г. Когда он познакомился с сочинением «О созерцательной жизни», неизвестно. Но во всяком случае в начале IV в. это сочинение было уже настолько старо, что в происхождении его от Филона-иудея не сомневался даже и такой ученый муж, как Евсевий. С другой стороны, оно возникло и не в очень близкие дни к эпохе апостольского современника Филона-иудея. Оно было настолько отдалено от дней иудейского философа, что, во-первых, не оставалось уже в живых тех лиц, которые знали непосредственно и Филона-иудея, и его литературные труды и которые могли бы отличить сочинение Филона-христианина от сочинений иудейского философа, а во-вторых, и о терапевтах, якобы современных последнему, можно было уже говорить спокойно, как о явлении когда-то бывшем, не рискуя подвергнуться изобличению во лжи. Придуманное автором сочинения «О созерцательной жизни» наименование отшельников «терапевтами» показывает, что это сочинение написано было задолго еще до возникновения организованного монашества и до появления на свет самого слова «монах». Автору пришлось придумывать свое собственное наименование, которое, однако, не сделалось жизненным и в практическое употребление не вошло. Можно, не погрешая против истины, утверждать, что сочинение «О созерцательной жизни» возникло как раз в половине того периода, который длился от смерти Филона-иудея до начала литературной деятельности Евсевия Кесарийского, т. е. около 170—180 гг. *

(Продолжение следует)

---

* О терапевтах см. также *Елизарова М. М.* Община терапевтов. (Из истории ессейского общественно-религиозного движения I в. н. э.). «Наука». М., 1972 (библиография — с. 134—143) и ее же перевод «О созерцательной жизни» Филона Александрийского в вып. 1 «Текстов Кумрана» («Наука». М., 1971), с. 376—391. — *Ред.*